

*Российская академия наук
Институт философии*

МЕТАФИЗИКА
И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ
МЫШЛЕНИЕ

«Академический проект»
Москва, 2020

УДК 1/14
ББК 87
М 54

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН, председатель совета),
В.А. Лекторский (акад. РАН), А.В. Смирнов (акад. РАН),
П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН), В.В. Миронов (чл.-корр. РАН),
Ю.В. Синюкая (чл.-корр. РАН)*

Рецензенты:

*Д.С. Бирюков – д. филос. н.,
К.В. Карпов – к. филос. н.*

Метафизика и постметафизическое мышление / Под ред.
М 54 И.И. Блауберг и А.М. Гагинского. – М.: Академический проект,
2020. – 307 с. – (Философские технологии: современная фило-
софия).

ISBN 978-5-8291-3804-2

Настоящая книга представляет сборник статей, подготовленных по итогам Международной конференции «Метафизика и постметафизическое мышление» (22–23 октября 2019 г., Институт философии РАН). Объединив ученых разных взглядов и институций, конференция показала, что интерес к метафизике в философском сообществе по-прежнему высок. Тем не менее ни для кого не секрет, что в последнее время метафизика находится или, во всяком случае, считается, что находится, в кризисе. Предполагается, что на смену ей приходит нечто новое, получившее имя постметафизического мышления, т. е. такого мышления, которое сформировалось после метафизики, является не- или анти-метафизичным и больше не нуждается в метафизике. Насколько это справедливо? Можем ли мы говорить о преодолении и конце метафизики? Что вообще такое – метафизика? На эти и другие вопросы ищут ответы авторы сборника.

Книга предназначена для профессиональных философов и студентов, обучающихся по специальности «Философия».

УДК 1/14
ББК 87

© Коллектив авторов, 2020
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2020

ISBN 978-5-8291-3804-2

Содержание

А.М. Гагинский. Вступительное слово: метафизика и кризис
основопонятий 7

Общие вопросы

А.Б. Паткуль. Какую метафизику преодолевает
постметафизическое мышление? 17

А.Н. Фатенков. О претензиях к метафизике – оправданных
и неоправданных 28

Н.А. Блохина. Метафизическая аналитическая онтология
в системе аналитического знания 43

С.М. Малкина. Метафизика, антиметафизическое
и постметафизическое мышление с точки
зрения онтологии власти 53

М.Ю. Савельева. Мифологические аспекты постметафизиче-
ского мышления 66

В.А. Яковлев. Метафизика в философии и науке. 78

Н.Ю. Игнатова. О метафизических компонентах научных
картин мира 89

А.И. Мусс. Вопрос о статусе метафизики на примере
психофизической проблемы. 100

А.А. Санжениаков. Влияние «старой» и «новой» метафизики
на этику. 109

Д.Б. Матвеев. Кризис метафизики и основания теологии 120

Персоналии

М.Т. Рюмина. Онтологическая проблема в трансценденталь-
ной философии И. Канта 135

В.Т. Фаритов. Кризис европейской метафизики в зеркале
русской религиозной философии
(В. С. Соловьев и С. Н. Булгаков) 150

<i>И.И. Блауберг.</i> Бергсон о принципах реформы метафизики.	164
<i>В.П. Визгин.</i> Метафизика Габриэля Марселя: герменевтический этюд.	177
<i>К.В. Ануфриева.</i> Рефлексивно-метафизические основания исторического познания: Л.О. Минк и Р.Дж. Коллингвуд	200
<i>С.А. Гашков.</i> Неореалистические тенденции во французском постструктурализме и «преодоление метафизики»	219
<i>Б.Л. Губман.</i> П. Рикёр: «Метафизика конечности» и критическая философия истории.	230
<i>А.М. Свердликов.</i> Космологическая критика метафизики	245
<i>И.В. Болотов.</i> Пути Хайдеггера: от экзистенциальной аналитики к сказыванию (die Sagen) бытия	258
<i>А.С. Никулина.</i> Понятие метафизики у М. Хайдеггера: мышление как действие	269
<i>Д.К. Маслов.</i> Мир и судьба метафизики: М. Габриэль и его критика понятия «мир»	278
Сведения об авторах	289
Abstracts	292

А.М. Гагинский

Вступительное слово: метафизика и кризис основопонятий

Преамбула

Книга, которую читатель держит в руках, представляет собой сборник материалов, подготовленных для конференции «Метафизика и постметафизическое мышление» (22–23 октября 2019 г., Институт философии РАН) и затем переработанных в научные статьи. Объединив ученых разных взглядов и институций, конференция показала, что интерес к метафизике в философском сообществе достаточно высок. Тем не менее ни для кого не секрет, что в последнее время метафизика находится в некоем кризисе. Предполагается, в частности, что на смену метафизике приходит нечто новое, получившее имя постметафизического мышления, т. е. такого мышления, которое сформировалось после метафизики, является не- или антиметафизичным и больше в ней не нуждается. Насколько это справедливо? Можем ли мы говорить о преодолении и конце метафизики? Что вообще такое метафизика? Эти и другие вопросы были поставлены перед участниками конференции, а ответы на них читатель может найти в этой книге.

От лица оргкомитета я выражаю глубокую благодарность всем участникам конференции. Мы надеемся, что сборник исследований по метафизике и постметафизическому мышлению будет стимулировать интерес к этой важной области современной философской культуры.

Ниже я выскажу несколько собственных соображений о метафизике и ее проблематичности сегодня.

Аннотация. В статье рассматривается кризис основопонятий метафизики. Анализируются базовые теоретические концепты, сформировавшиеся как в античной философии, так и в современной науке, которые вступают в некоторое противоречие друг с другом. Автор показывает, что классические метафизические понятия утратили ясность, а потому современная наука стремится заменить их новыми. Однако проблема остается, поскольку новые понятия функционируют в одном контексте и практически бесполезны в другом.

Ключевые слова: метафизика, основопонятия, постметафизическое, теоретические понятия, экспериментальные понятия.

В 20–30-х годах XX в. стало популярным утверждение о кризисе или даже конце метафизики, которую ставили под сомнение позитивисты и феноменологи. Р. Карнап ссылается на М. Хайдеггера как на автора бессмысленных метафизических утверждений [Карнап, 1998]; Хайдеггер в свою очередь говорит о конце метафизики и начале нового мышления [Хайдеггер, 1993]. Таким образом, как со стороны аналитической традиции, так и со стороны континентальной наблюдается резкий всплеск недовольства метафизикой. Что же случилось? Почему вдруг — или не вдруг? — метафизика утратила доверие?

По всей видимости, одна из важнейших причин — это смена онтологической парадигмы и соответствующего ей языка. Традиционная метафизика говорила языком общих понятий, которые сегодня становятся все более и более непонятными.

Рассматривая философский словарь, или карту метафизических понятий, можно выделить наиболее важные, основополагающие понятия, или *основопонятия*. Как писал Хайдеггер, «основопонятия суть определения, в которых лежащая в основании всех тематических предметов объектная область достигает предваряющей и ведущей все позитивное исследование понятности» [Хайдеггер, 2003, с. 26]. Осно-

понятие — это предваряющая понятность, в рамках которой ведется исследование. Такие основопонятия есть в метафизике, они есть в науке и в других сферах интеллектуальной деятельности. Например, Платон вводит понятие «сущность» — и оно на долгие века становится основопонятием философии. Но можем ли мы сказать, что хорошо пониманием значение этого слова? Едва ли¹. Или понятие «вещь» — что оно вообще значит? Как известно, Декарт говорил о *res extensa*, протяженной вещи, — и это более или менее понятно, — но он говорил и о *res cogitans*, мыслящей вещи, а это уже вообще неясно. Как вещь может быть мыслящей? В связи с проблемой вещи возникает и проблема реальности — что это слово вообще значит?

Эти и другие понятия работают в метафизике, однако они не годятся для науки — они недостаточно конкретны, поэтому наука вырабатывает свой понятийный аппарат, который со временем начинает конкурировать и постепенно вытеснять метафизические понятия. В связи с этим можно выделить два типа понятий: теоретические и экспериментальные. *Теоретические понятия* — это понятия, сформированные с помощью созерцания и размышления, это умозрительные понятия. Из них состоит лексикон традиционной метафизики: бытие, сущность, ничто, ипостась, действительность, акциденция, реальность, душа, добро и т. д. Эти понятия вводились античными философами, тогда как последующие мыслители развивали, дополняли, уточняли этот лексикон. *Экспериментальные понятия* — это понятия, которые формируются в рамках научных концепций и затем соотносятся с экспериментальными данными. Например, в 1964 г. Питер Хиггс предположил, что в рамках стандартной модели следует постулировать существование особых частиц — бозонов; в 2012 году с помощью Большого адронного коллайдера существование такой частицы было экспериментально подтверждено. К экспериментальным понятиям относятся гены, молекулы, электроны, кварки, химические элементы, нейроны и т. д. Именно эти понятия определяют нашу онтологию

¹ Как писал Б. Рассел, «одним словом, понятие “субстанция” — это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из субъекта и предиката» [Рассел, 2003, с. 260].

сегодня. Точнее говоря, наше чувство реальности формируется с помощью этих понятий, поскольку мы со школьной скамьи осваиваем научный способ описания реальности.

Экспериментальные понятия кажутся более надежными и подлинными; как правило, их не ставят под сомнение. Например, что такое сущность, не очень понятно (например, кентавр — это сущность или нет?), а вот что такое нейрон, достаточно ясно, потому что понятно, как данное понятие функционирует в рамках научной деятельности, у него есть четкий денотат. Между тем «чувство реальности» начинает отторгать многие теоретические, метафизические понятия. И дело не только в таких абстрактных и чрезвычайно сложных понятиях, как «абсолют» или «бытие». Постепенно ставятся под сомнение и более конкретные понятия: «свобода», «добро», «зло», «грех», «душа», «сущность» и т. д. Например, популярный сегодня биолог и невролог Р. Сапольски пишет: «Я не верю в душу или зло, думаю, что слово “порочный” более всего уместно для какого-нибудь мюзикла...» [Sapolsky, 2017, p. 2]. Ученый отказывается от такого словоупотребления и утверждает, что термины «прощение», «зло», «вина» — «несовместимы с наукой и должны быть отброшены» [Ibid, p. 79]¹. И конечно, Сапольски не одинок. В последнее время стало общей тенденцией критиковать традиционные понятия с точки зрения науки. В самом деле, о каком добре или зле можно говорить с точки зрения генов и молекул?

Другой пример: понятие «я». Несмотря на то что это самоочевидное понятие, опытно известное каждому, тем не менее оно ставится под сомнение [Труфанова, 2017], поскольку неясно, с чем его соотнести в научной онтологии. Предлагаются разные способы его объяснения, но всякий раз невысказанным в этих дискуссиях остается онтологический вопрос: исходя из какой онтологии проблематизируется данное понятие? Как мне кажется, мы имеем дело с конфликтом теоретических и экспериментальных понятий. Они не то чтобы исключают друг друга, скорее просто не находят соответствия. Когда кто-то настаивает на иллюзорности «я», то обычно под-

¹ Конечно, довольно иронично, что книга, автор которой отказывается от понятий «добро» и «зло», в русском переводе получила название «Биология добра и зла» (Behave: the biology of humans at our best and worst).

линность нейронов, молекул и электронов не ставится под сомнение. Это так потому, что научный язык успешно функционирует в физике, биологии, медицине, т. е. экспериментальные понятия задают свою онтологию: гены и кварки — это такие концепты, которые работают в экспериментах; тогда как метафизические понятия — это концепты, которые функционируют в созерцании, усмотрении, а потому не могут быть достаточно точными. И теоретические, и экспериментальные понятия вводятся для определенного типа работы. Когда философ говорит о сущности, он должен объяснить, как это связано с онтологическими единицами науки: молекулами и атомами. Наука работает, а потому ей оказывается особое доверие. Когда греки вводили философские понятия, они также успешно функционировали в тогдашней картине мира, они определяли эту картину. Точно так же как кварки и молекулы сегодня.

Отсюда кризис метафизики: ее инструментарий выглядит слишком умозрительным и устаревшим, ее понятия неясны и неточны, непонятно, с чем они соотносятся в реальности. Эпоха номинализма отучила верить словам и всякому платонизму. Генетики редактируют геном человека — и это работает. Не выглядят ли разговоры о душе и свободе какими-то детскими играми? Как говорил Карнап, «(псевдо-) предложения метафизики служат не для высказываний о положении дел... они служат для выражения чувства жизни» [Карнап, 1998, с. 87]. Однако наше «чувство жизни» сегодня определяется нейронами, молекулами и последовательностью нуклеотидов (особенно ясно это становится в те моменты, когда мы болеем и читаем инструкцию к лекарственным препаратам, например). Коротко говоря, наука работает, а работает ли метафизика?

Онтологические единицы метафизики — сущности, ипостаси, вещи, предметы, объекты. Вернемся к понятию «сущность», о которой Б. Рассел говорил, что она «лишь воображаемый крюк, на котором, как предполагается, должны висеть явления», а потому есть «метафизическая ошибка» [Рассел, 2003, с. 260]. Предположим теперь, что нет сущностей. Но тогда возникает вопрос: что же тогда существует? Атомарные факты, события? Тут ясности не больше. Согласно этому подходу нет таких вещей, как футбол, Франция или

даже человек... Все это лишь общие понятия. Но это ведет нас к постановке метафизического вопроса о том, что такое существование. Получается, что если основными онтологическими единицами метафизики были сущности, идеи, формы, материя, то им на смену пришли гены, молекулы, атомы — онтологические единицы современной науки. Но что они такое? Что такое ген, кварк, нейрон? Анализируя эти понятия, мы проваливаемся в их бесконечную делимость: по отношению к протонам атом есть «общее понятие», подобно тому, например, как спортсмен есть общее понятие для футболистов. И если атом есть наименьшая часть химического элемента, которая является носителем его свойств, то не является ли понятие «атом» таким же воображаемым крюком, как и понятие «сущность»?

Вопрос состоит в том, что если нет общих понятий, то что мы должны взять за исходную точку, за исходную единицу существования? Например, ген — это участок ДНК, но ДНК состоит из нуклеотидов. Значит ли это, что нуклеотиды существуют, а ДНК нет? Нуклеотиды тоже разложимы на элементы — значит ли это, что бритва Оккама применима не только к платоновским идеям, но и ко многим научным понятиям? Такие вопросы сегодня не актуальны потому, что генетика работает и делает большие успехи. Но вопрос остается: что есть сущее, иначе говоря, что принять за основную единицу существования?

Очевидно, что за всеми этими проблемами стоит вопрос о бытии: мы так и не решили, что значит *быть*, где граница между мыслимым и существующим, каков онтологический статус мыслимого и т. д. В результате у нас нет подходящей онтологии, только фрагменты, точнее говоря — у нас вообще нет онтологии как целостной и непротиворечивой системы. Такие понятия, как «грех», «свобода», «душа», «я», «сущность», «материя», «бытие» и др., имеют смысл в определенной системе координат, и кажется, что они ничему не соответствуют в нашем геноме (хотя и говорят иногда об «эгоистичном гене»). Это беспредметные понятия, они суть смыслы с неясными референтами, потому что мы не можем найти им соответствия в онтологии молекул и электронов.

Почему кризис связывается с метафизикой? Потому что именно ее лексикон стал наиболее проблематичным. Почему сегодня считается, например, что души не существует? Потому что это понятие не соответствует естественным наукам: ни физика, ни биология, ни химия не могут найти этому понятию места, его просто не с чем соотносить в человеке, разложенном на элементы. И хотя многие были бы не против, чтобы у человека была душа, но раз этот концепт не вписывается в экспериментальную онтологию, то приходится от него отказаться. Данное понятие успешно функционировало в античной и средневековой метафизике, но постепенно стало избыточным. Настала очередь «я» — то, что раньше считали душой, теперь называют словом «я». Но и оно стало сомнительным. Ему на смену приходит «идентичность»... Что дальше?

Вообще говоря, в эту яму должна была бы провалиться и математика, потому что число — это тоже неопределенное понятие. Однако математика очень эффективна, и потому кризис метафизики ее совершенно не тревожит. Обсуждаются другие вопросы, например, что такое красота, любовь, дружба, добро, совесть, честь, скромность. Эти понятия тоже не вписываются в онтологию молекул и атомов. Впрочем, все это редуцируется к сфере эмоций и таким образом переводится в понятную научную онтологию: нейроны, синапсы, реакции. Отнюдь не случайно, что многие биологи, вроде Р. Сапольски, полагают, что от таких понятий надо отказаться, ибо они не научны.

Мне кажется, что все эти вопросы зависят от того, как мы понимаем бытие, какую онтологию мы строим. Поэтому решить их может только философия, или метафизика, — достичь предельной понятности, в рамках которой идет мыслительная работа.

Список литературы

Карнап, 1998 — *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Общ. ред. и сост. А. Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 69–89.

Рассел, 2003 — *Рассел Б.* История западной философии: В 3 кн. / Подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2003. — 992 с.

Труфанова, 2017 — *Труфанова Е. О.* Я как реальность и как конструкция // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 100–112.

Хайдеггер, 1993 — *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 177–191.

Хайдеггер, 2003 — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. — 503 с.

Sapolsky, 2017 — *Sapolsky R.* Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst. N. Y.: Penguin press, 2017. — 800 p.

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

Какую метафизику преодолевают постметафизическое мышление?

Аннотация. В статье ставится вопрос о том, что может выступать основанием единства понятия метафизики, которая преодолевается так называемой постметафизической философией. Здесь отмечается, что на дескриптивном уровне обнаружить такое основание невозможно. Для того чтобы найти отправную точку для поиска такого основания, в статье была предпринята реконструкция четырех типов понимания метафизики и способов ее преодоления, которые выделяет А. Бадью. К ним относятся: 1) догматическая метафизика и ее критическое испытание, 2) исчерпание исторической и политической ценности метафизики и ее преодоление в метафизике позитивизма, 3) метафизические иммобилизм и этернитизм, преодолеваемый диалектическим методом, и 4) метафизика как нигилистическая диспозиция истории Запада в целом и ее преодоление бытийно-исторической мыслью. В статье показано также, что исторически все эти типы понимания метафизики могут быть возведены к метафизике в смысле догматического познания самого по себе сущего. Но более важным обстоятельством признается то, что содержательно любая метафизика двойственным образом предопределена событием выдвижения начала, которое сопровождается событием сокрытия инстанции, легитимирующей то, что обусловлено этим началом. Поэтому всякое постметафизи-

зическое мышление является уже метафизическим мышлением, и это обусловлено открывающе-скрывающим характером *metaphysica naturalis*.

Ключевые слова: метафизика, онтология, постметафизическое мышление, позитивизм, платонизм, *metaphysica naturalis*.

Философская мысль минувшего столетия, — а вслед за ней и начала нынешнего — нередко позиционирует себя в качестве преодоления метафизики. Декларации об окончательном или все еще продолжающемся и, стало быть, требующем рекрутировать все новые и новые умы преодолении ее слышны со всех сторон. Какие только средства, философские и нефилософские, не идут в ход для достижения этой «благородной» цели — преодоления метафизики: и герменевтика, и психоанализ, и логический анализ, и теория коммуникации, и философски понятая археология, и деконструкция. Впрочем, глядя философски, перечисление всех и абсолютно всех возможных способов ее преодоления — не самая существенная задача.

Философия — в той мере, в какой она мыслит себя как отрицание и преодоление метафизики, — может быть названа неметафизической или антиметафизической. Но под постметафизической мы будем понимать такую философию, которая, исходя из отрицания и преодоления традиционной метафизики, пытается обрести собственное позитивное содержание. Сама характеристика современной философии как «постметафизического мышления» связана, как известно, с именем Ю. Хабермаса [см.: Habermas, 1988, S. 35–62]. Характеристика эта, впрочем, достаточно описательна, так как особенности такого мышления рассматриваются тут по преимуществу типологически. Е. В. Борисов отмечает в этой связи: «Историческое самодистанцирование от классического наследия может рассматриваться как типологическая черта современной философии, позволяющая характеризовать ее как постметафизическую» [Борисов, 2009, с. 3].

Вопрос о том, чем именно обусловлена такая тенденция к «самодистанцированию» и, главное, какое именно собственное позитивное содержание может обрести философия, ис-

ходя только из такого дистанцирования, все еще остается открытым.

Исходную проблему в данной связи можно усмотреть в двух моментах. Уже при ближайшем рассмотрении выясняется, что 1) у обнаруживаемых способов развенчания претензий метафизики не так-то просто найти какую-либо позитивную характеристику их собственного содержания в той мере, в какой такое развенчание мыслится *именно* как альтернатива преодолеваемой метафизике, т. е. помимо тех характеристик, которые вытекают из отрицания конкретных содержательных определений преодолеваемой метафизики и 2) у известных попыток преодоления метафизики нет единства в понятии самой метафизики как того, что является подлежащим преодолению, «само понятие “метафизика” определяется в контексте конкретных интерпретативных и критических подходов» [Там же, с. 3–4].

Таким образом, трудность состоит в том, что как раз отрицаемое и преодолеваемое здесь остаются неопределенными, поэтому и то, что инициируется таким отрицанием и таким преодолением, само неизбежно остается неопределенным. В оппозиции Гегелю можно говорить о том, что в случае с преодолением метафизики речь идет не об определенном, а о неопределенном отрицании. Соответственно, и основанное на таком отрицании преодоление не позволяет помыслить себя в терминологии «снятия».

Действительно, что такое метафизика, которую собирается преодолеть или уже, как оно считает, преодолело постметафизическое мышление? Можно ли говорить если уж не об обоснованном единстве ее понятия, то хотя бы об общности диапазона значений этого термина? В самом деле, о чем идет речь, когда говорится о метафизике? О претензии на познание сущего, которое не воспринимается чувственно? О необдуманном вынесении бессмысленных высказываний, отражающих, как говорил Карнап, «чувство жизни» метафизика (понятие само по себе крайне метафизическое — тем более в онтологической оптике самого Карнапа)? Или речь идет о замаскированном репрессивном механизме власти, реализуемом через политические и социальные институты знания? О господстве теории над

повседневной прагматикой и над этикой? Об абстрактном мышлении, неспособном усматривать противоположности в их единстве и видеть становление за неизменным бытием? Или же дело тут в тотальном забвении бытия и подмене его сущим благодаря поставу, поставляющему его в состояние наличия, вообще, в сведении всякого способа быть к только присутствию в настоящем?

Стоит спросить: не стала ли метафизика во всех этих и других своих обличьях скорее карикатурой, чем серьезным упущением философской мысли на ее историческом пути, карикатурой, само преодоление которой оказалось бы делом шутовским, недостойным основательности подлинно философского мышления? То, как преодолевающие шаржируют метафизическое мышление, пожалуй, эффективнее всего было бы показать на примере одного из тезисов «Логико-философского трактата» Витгенштейна. В п. 4.003 «Трактата» говорится: «Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка. (Они относятся к такого рода вопросам, как: является ли добро более или менее тождественным, чем красота?)» [Витгенштейн, 1994, с. 18–19]. Витгенштейн ведь не дает себе труда указать, из какого контекста эта сентенция им извлечена, если она вообще не была им выдумана. Но приводимый им пример берется им как заведомо абсурдный — независимо от всей сложной машинерии различений осмысленных и бессмысленных высказываний. Даже если бы — допустим такое — этот тезис и мог бы быть верифицирован через некоторое положение дел, он нелеп уже по самой своей формулировке. Воспринимать всерьез оппонента, чья позиция выражена такого рода предложениями, нельзя.

И все же для того, чтобы перейти к дальнейшим рассуждениям, мы позволим себе оттолкнуться от достаточно схематической классификации понимания метафизики в тех случаях, когда она выступает предметом критики и преодоления, предложенных Аленом Бадью. Признавая принципиальную незавершенность этой классификации, мы тем не менее выразим солидарность с тем, как именно она была выстроена французским философом. Во всяком случае, именно такой ее вариант позволяет индуцировать дальнейшую проблематиза-

цию обоснованного единства понятия метафизики как подлежащей преодолению.

Итак, в своей статье «Метафизика без метафизики» Бадью выделяет четыре так называемых испытания (trials) метафизики. Специально отметим, что, согласно данному автору, не все они могут быть причислены к философской современности: это показывает, что «преодоление метафизики» не является всецело сегодняшним трендом. В этой связи можно вспомнить, что и Рудольф Карнап — один из инициаторов преодоления метафизики, понятой как раз в смысле набора бессмысленных высказываний, — констатировал наличие противников метафизики еще в античности: «Начиная с греческих скептиков вплоть до эмпиристов XIX столетия имелось много *противников метафизики*» [Карнап, 1998, с. 69]. Это, очевидно, ставит под вопрос и попытки положительно определить *современность* современной философии через ее «историческое самодистанцирование» от тем или иным образом понятой метафизики. Ведь даже если опираться на позицию Карнапа, можно увидеть, что речь в так называемой философской современности может идти скорее о разработке более эффективной техники преодоления метафизики, нежели о инициации преодоления самой метафизики. И здесь в первую очередь как всегда существенно, с какой именно метафизикой, с каким именно ее понятием ее противники имеют дело.

Пожалуй, в связи с этим замечанием классификация типов преодоления метафизики у Бадью представляется особенно важной. Речь в ней идет о следующих антиметафизических тропах.

1) Приостановка и ограничение метафизических амбиций. Бадью называет это «*критическим испытанием всякой догматической метафизики*», относя к этому направлению прежде всего Канта. Нетрудно заметить, что здесь подразумевается метафизика именно в смысле претензии на (научное) познание сущего, каким оно есть само по себе, т. е. чувственно не воспринимаемого сущего. Иными словами, здесь предполагается развенчание всякого познания сущего самого по себе, которое не было бы упреждено ответом на вопрос, как, в каком объеме и в каких границах оно вообще возможно.

2) Далее преодоление метафизики, согласно Бадью, предполагает «исчерпание не только интеллектуальной, но также и исторической и политической... ценности метафизики» [Badiou, 2015, p. 40]. У этого философа оно получает наименование «*позитивистского испытания всякой воображаемой метафизики*». К данному направлению, по его мнению, относятся мыслители от Огюста Конта до раннего Витгенштейна и Карнапа.

3) Преодоление метафизики как редукции живых и конкретных противоречий в пользу «односторонних сущностей и фиксированных категорий» [Ibid., p. 40]. Это преодоление выполняется, по словам французского философа, в качестве так называемого «*диалектического испытания любого метафизического иммобилизма и этернатизма*» [Ibid.]. Испытателями здесь выступают Гегель и Маркс, Фрейд и Лакан. С нашей точки зрения, в этом пункте можно было бы поставить особый акцент именно на преимущественно методологическом характере понятия метафизики, соответственно, ее преодоления, которое осуществляется посредством диалектики. Хотя нельзя отрицать и того, что эти методологические характеристики, безусловно, имеют и свои предметные проекции, так что, разумеется, «метафизический иммобилизм» и «метафизический этернатизм» являются определениями не только метода, но и метафизически мыслимого предмета философии и наук.

4) Преодоление метафизики как «нигилистической диспозиции в целом истории Запада» [Ibid.]. Процесс этот называется у Бадью «*историческим испытанием метафизики*». Вполне ожидаемо его главным «героем» оказывается Хайдеггер с его учением о метафизике как «все возрастающем забвении бытия».

Подчеркнув еще раз возможную незавершенность предложенной Бадью классификации, мы должны спросить, можно ли усмотреть нечто, пусть только пока и формально, общее для подлежащей-преодолению-метафизики, что позволило бы через размежевание с ней получить позитивные особенности постметафизической философии.

Конечно, в первом приближении можно предположить, что все перечисленные смыслы «испытаний» метафизики посредством большего или меньшего числа комбинаций могут быть направлены против первого из них, а сами смыслы под-

лежащей-преодолению-метафизики возведены к «догматической метафизике», понятой в качестве заведомо удостоверившейся в своей возможности познавать сущее само по себе, т. е. таким, какое оно есть, безотносительно к его явленности в чувстве. Именно из утвержденности этой возможности проистекает и подчинение как науки, в том числе и ее функционирования в качестве социального и даже политически значимого института, так и вненаучных практик, началам, которые не могут быть верифицированы самой наукой. Отсюда, далее, следует догматическая же неспособность к усмотрению единства противоположных определений предмета за его эйдетической самождественностью, а стало быть, динамики его — будь то логического, будь то реального — становления. И отсюда же продиктованная интересом к сущему как умопостигаемому и тенденция упускать из виду бытие этого сущего. Нетрудно догадаться, что исторически фигурой, иницирующей общее для всех этих типов метафизик понимание метафизики, окажется фигура Платона (преимущество познания эйдетического, роль философов в государстве, самождественность эйдетического вместо изменчивости становящегося, забвение нескрывтости истины за видностью эйдоса). Но такой исторический пример еще не гарантирует основания единства этих четырех моментов — вне зависимости от их конкретной связи именно с философией Платона. Пример этого философа еще не дает ответ на вопрос о возможном основании единства такого понятия метафизики. Кроме того, в этом примере все же содержится определенная двусмысленность, поскольку, например у Гегеля, спекулятивно-диалектический метод — это не что иное, как сама абсолютная идея, и направлен он на развертывание этой идеи как таковой, т. е. как раз как умопостигаемого. Еще менее из сосредоточения мысли на умопостигаемом сущем можно получить полное забвение бытия, как бы ни эффектно показывал это в своей критике Платона Хайдеггер, ибо умопостигаемое сущее — это не все сущее, хотя, в известном смысле, и преимущественное. Вопрос о умопостигаемом сущем вполне мог бы иницировать и вопрос о его бытии, а отсюда — о бытии как таковом и его смысле, наконец, мотивировать выстаивание в просвете его истины.

В силу этого целесообразно было бы искать нечто такое, что могло бы объединять все перечисленные типы метафизики и способы ее испытания, что только может маркироваться той или иной фигурой, принадлежащей истории философии, в данном случае — фигурой Платона. На наш взгляд, таким общим может быть только некоторое затактовое для исторического свершения самой философии событие или же ряд событий, которые могут ретроспективно восприниматься в качестве единого события. Событие это есть *событие выдвигания некоторой упреждающе-разрешающей инстанции, за счет которой мысль, становящаяся метафизической, обеспечивает себе полномочия на разрешение знания, суждения, действия*. Собственно говоря, неважно, когда именно это событие произошло хронологически. Свершившись раз, оно продолжает свершаться, и это значит, что метафизика снова и снова восстанавливает себя в своих правах, но и снова и снова подлежит испытанию. Поэтому вместо Платона, маркирующего исторические основания единства понятия подлежащей-преодолению-метафизики, вполне могут выступить и Кант, и Гегель, и Гуссерль, и Хайдеггер. В общем-то, сказанное достаточно тривиально. Но к нему нужно добавить то, что это выдвигание всякий раз сопряжено с разрывом связи выдвигаемого начала с тем, что из обратного должно было бы легитимироваться им как разрешаемое метафизикой и, соответственно, обратным сокрытием этого начала из разрешенного. Таковым, как мы знаем, могут выступать чувственное данное, фактически существующие науки или другие духовные формообразования, синтаксические или прагматические особенности фактически существующего языка, впрочем, как и логическая структура языка идеального, бытие в его отличии от сущего и пр. При этом как уже разрешенное этим началом оно занимает место отступающего в этом разрешении начала так, как если бы оно не было с ним связано. Это двойное выдвигание-сокрытие начала и его из-начального может быть охарактеризовано как обращение начал. Такое обращение всегда есть разрыв связи обращаемого. Неважно при этом, как — исторически, логически или как-то еще — будет начало пониматься; в зависимости от его характера будет варьироваться и характер самого «события» (ср. навязчивую фигуру круга мышления в классическом идеализме — круг феномено-

логии и логики или начала и конца логики у Гегеля, или негативного и позитивного у Шеллинга, а также круг онтического и онтологического в мышлении Хайдеггера).

Что может исполнять в таком случае «преодоление» метафизики и какое бы то ни было постметафизическое мышление?

На наш взгляд, им является обратное обращение начал. В нем на место выдвинутого начала помещается то, что было уже начато, но теперь в качестве того, что само — и из себя самого — легитимировано начинать. Это обратное обращение представляет собой не что иное, как *позитивизацию* из-начального в собственном смысле, а потому философское исследование, основанное на нем, может быть названо в самом широком смысле позитивизмом: то, что в хронологически сравнительно близкое время такие разные мыслители, как Шеллинг и Конт, называют свою философию или ее решающую часть позитивной — не случайность и не дань интеллектуальной моде, а свидетельство тому, что подлинный, собственно философский смысл позитивизма в неизбежности его принадлежности метафизике подлежит более детальному осмыслению. Позитивизм — это обращение начала и того, что оно начинает, так что начинаемое им изолируется и рассматривается в этом качестве само как начало, дающее возможность для разрешения всего последующего. Постметафизическое мышление, всякий раз по-своему обратно обращающее начало, в силу этого всегда позитивно. Постметафизическая философия ищет всякий раз некоторую позитивность, чтобы в нее обратить скрывающееся начало. Неважно, что именно будет такой позитивностью: язык, бессознательное, структура, фактически сложившаяся история наук, жизненный мир и пр. Именно в силу этого она всякий раз в ее испытании метафизики сама остается метафизикой: собственно, само выражение «постметафизическое мышление» излишне — оно маркирует рефлексию метафизики в саму себя, поскольку собственное значение *meta* в данном случае — это и есть *post*. Это усиление, а не нейтрализация метафизики. Так, никакой чувственный опыт не засвидетельствует того, что всякое знание происходит только из опыта. Это метафизический тезис. Никакая наука не способна обосновать, что всякое знание может быть только научным знанием; а

стало быть, никакое естествознание — что идеал естественных наук — это единственный возможный идеал познания. Это метафизический тезис. Никакая семантика языка не показывает, что и почему именно она предопределяет возможности говорения о том, что есть таким, каким оно есть, что сущее ведо́мо языком, но не наоборот. Это метафизический тезис. Никакой жизненный мир не предъявляет того, что он исходный источник смысловых синтезов. Это метафизический тезис. Наконец, едва ли какая бы то ни было истина бытия была бы открыта, одновременно скрывая себя в неистине, если бы в ее свете уже не было бы видно сущее — прежде всего, как поставленное в состояние наличия. Это тоже по-своему метафизический тезис. Заменяющий начало след этого начала сам узурпирует право быть началом. Регресс следа в данном случае также представляет собой метафизический тезис.

На наш взгляд, это кружение обращений в сфере метафизики неизбежно: и всякое преодоление метафизики изначально включено в качестве противохода в саму учреждаемую метафизику. Преодоления метафизики поэтому неизбежны, но только постольку, поскольку всякое ее преодоление вместе с тем всякий раз будет ее оправданием. И наоборот. Эта неизбежность коренится в самой стихийным и неотъемлемым образом присущей конечному человеческому существу *metaphysica naturalis*, которое именно в силу своей конечности способно видеть «ясное и понятное по природе» только из обращения «ясного и понятного для нас». И это обращение неустранимо, пока неустранимой остается конечность бытия человеком, а стало быть, присущая его природе *metaphysica naturalis*, ведь, как говорит Хайдеггер, «мы и не можем в нее (метафизику.— А. П.) погрузиться, потому что — поскольку экзистуем — всегда находимся в ней» [Хайдеггер, 1993, с. 26]. И если такое преодоление метафизики и служит чему-то, то только большей ясности начала — того, что ясно по природе, не для нас.

Список литературы

Борисов, 2009 — Борисов Е. В. Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Издательство Томского университета, 2009. — 120 с.

Витгенштейн, 1994 — Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 1–73.

Карнап, 1998 — Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А. В. Кезина // Аналитическая философия. Становление и развитие (антология) / Под ред. А. Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. С. 69–89.

Хайдеггер, 1993 — Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16–27.

Badiou, 2015 — Badiou A. Metaphysics without Metaphysics // Division III of Heidegger's Being and Time. The Unanswered question of Being / Ed. L. Braver. Cambridge (Massachusetts); L.: The MIT Press, 2015. P. 39–56.

Habermas, 1988 — Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1988. — 350 s.

А.Н. Фатенков

О претензиях к метафизике – оправданных и неоправданных

Аннотация. Текст посвящен прояснению предмета метафизики и ее способности осмысливать мир, не редуцируя его к отвлеченным началам и не умаляя фигуры человека. Вопрос о концептуально сильной метафизике оборачивается вопросами о существовании и статусе диалектической метафизики, экзистенциальной метафизики и экзистенциальной диалектики. В этой связи автор делает ставку на положительную неклассическую диалектику, в рамках которой единое онтологически и больше, и меньше многообразного, иерархия реальнее и ценнее тождества. В противовес дуалистическим интенциям отстаивается позиция экзистенциально выверенного монизма: я один на один с миром – и, пусть на мгновение, я и мир суть одно. Человеческая свобода в формате экзистенциально ориентированной метафизики увязывается с опасностью, атрибутивно присущей жизни. В авторской версии, сопрягающей философские линии рационализма и иррационализма, свобода понимается как предельный риск при предельной же безбоязненности ошибиться.

Ключевые слова: метафизика, диалектическая метафизика, экзистенциальная метафизика, экзистенциальная диалектика, свобода, риск, опасность, тревога, страх, безбоязненность.

Понятие метафизики в зависимости от контекста наполняется разным содержанием. Оно может быть синонимично: 1) и философии как таковой, 2) и философии эссенциалист-

ской, позитивистской, 3) и связке философии и теологии, дистанцирующей от «позитивной» науки, 4) и учению о предельных основаниях всего и вся, если эти основания не охватываются целиком философией и теологией, 5) и учению о бесосновном, если таковое сущее возможно, и возможно именно в качестве предельного, 6) и онтологии как ведущему сегменту философского знания, 7) и антидиалектическому стилю мышления, 8) и теоретизированию с ослабленной или вовсе отсутствующей экзистенциальной интенцией. Только в двух последних случаях, пожалуй, метафизику можно всерьез упрекнуть в склонности к отвлеченным началам. В остальных случаях речь идет, как быстро выясняется, о частных претензиях одного мыслителя к другому (другим), притом что никто из диспутантов не в состоянии избежать ловушек абстракции. Ту же постметафизику, скажем, легко уличить в фетишизации этого самого «пост»: в преувеличении роли трансцендирования (как выхода из себя) в сравнении с верностью самому себе; в чрезмерном доминировании различия над тождеством, становления над бытием, временной проекции сущего над проекцией пространственной; а вместе с тем – в преобладании текущего над всяким «мета»; в абсолютизации истории или(и) ее конца; в спекулятивной замене определенного неопределенным. По большому счету будь возможна экзистенциально фундированная диалектическая метафизика, ни в каком постметафизическом дискурсе философия не испытывала бы нужды. Более того, искомая метафизика существует (пусть, увы, и не как главенствующая) – и существует не только в потенции, но и актуально; и не только в настоящее время, но с самих истоков философского творчества. Мысль Гераклита – «человек в ночи себе свет зажигает собою» [Гераклит, 2012, с. 161] – ярчайшее тому свидетельство.

Вопрос о концептуально сильной метафизике оборачивается, стало быть, вопросами о существовании и статусе *диалектической метафизики, экзистенциальной метафизики и экзистенциальной диалектики*. Попытаюсь в первом приближении ответить на них.

Словосочетание «диалектическая метафизика» отнюдь не оксюморон, в нем минимум иносказания. Диалектика,

определяя себя, предполагает в самой себе содержательное единство борющихся противоположностей. В известном — гегелевском — контексте диалектика и противопоставлена собственно метафизике. Можно утверждать, впрочем, что диалектика, охватывая, включает в себя метафизику или хотя бы ее момент, когда осмысливает развивающуюся реальность как остающуюся *неизменно* развивающейся. Метафизику допустимо рассматривать и в качестве некоего плато, над которым барражирует, выполняя фигуры высшего пилотажа, диалектическая мысль. Без приземлений, однако, диалектике не обойтись, в частности, без апелляций к элементарным (бинарным) структурам метафизически фундированной формальной логики. При этом очевидно: множество оттенков серого бинарными выкладками не схватить — на то способна исключительно диалектика. Серый — тот цвет, в полутонах которого диалектика феерит. Он срединно-граничный между белым и черным. Сова Минервы начинает свой полет в сумерках, на границе дня и ночи, бытия и небытия.

Держась диалектики, понимаешь: развиваться способна только та реальность, внутренние причины существования которой превалируют над причинами внешними. Или — еще сильнее — развивается только то, что имеет основание в себе, а не в ином. В противном случае корректно вести речь лишь о процессе изменения: более широком, но менее глубоком и содержательном. Развивается субстанция, но не субстрат; субъект (как самостоятельная инстанция), но не объект (как производная субъекта). Уже поэтому диалектика может быть только субъектной, но не объектной, даже если иметь в виду динамику среды обитания человека. О развитии природы и общества оправданно говорить, только рассматривая их субъектами, вернее, сторонами субъекта-универсума. Диалектика субъектна, разумеется, еще и потому, что мыслить, по крайней мере диалектически мыслить, способен исключительно субъект, но никак не объект. Мысль предстает нематериальным, интеллигибельным объектом, когда оказывается лишь голым результатом спекулятивно-бесстрастного когнитивного акта или эпифеноменом стерильного умствования, когда оформленный смысл оторван, отчужден от своих бытийных психосоматических оснований. Отвлеченное понятие, засевшее в индивиду-

альное или коллективное сознание, столь же гетерономно, как и подавляющее число окружающих человека тел и вещей. Диалектический взгляд на мир не вписывается в субъект-объектную онтологию и гносеологию, преодолевая их либо деструктивно, объективированием или разрушением субъекта, либо конструктивно, переходом к субъект-субъектной парадигме. Параллельно так или иначе преодолевается оппозиция «объективной» и «субъективной» диалектики.

В своих структурных притязаниях философия развития, не удовлетворяясь бинарными формами, апеллирует к более сложным, минимум триадическим, базовым композициям, используя дуальные логические схемы в качестве вспомогательных. Прибегнув к их вспоможению, здесь это как раз уместно, выделим в диалектических воззрениях парные вариации: классическую и неклассическую, положительную и отрицательную (негативную). Хотя фактически иметь дело придется всего с тремя: *классической* (которая существует только как положительная), *неклассической положительной* и собственно *негативной* (которая существует только в неклассическом формате). Выявляя и дифференцируя их основоположения, попытаемся отыскать в пространстве диалектики место ее экзистенциальной версии.

Первый критерий разграничения интересующих нас диалектических стратегий — неодинаковое разрешение в их рамках вопроса о соотношении *единого* и *иного* (многого, множественного, многообразного). Поле классической диалектики ограничено с одного фланга позицией «единое онтологически больше многообразного», с другого — позицией «единое в конце концов не больше и не меньше многообразного». Поле неклассической диалектики простирается от положительного рубежа «единое в конце концов не больше и не меньше многообразного, но может быть и бывает как больше, так и меньше его» до рубежа негативного «единое онтологически меньше многообразного».

Второй критерий членения диалектики — вариативная расстановка приоритетов между *тождеством* (равенством) и *нетождеством* (неравенством, различием). Классическая диалектика, как и всякое классическое мышление, отдает предпочтение принципу тождества. Единое равно единому,

многое — многому. Единое, как одна единица, не только равно, но и тождественно самому себе. Многое, как несколько единиц, лишь равно, но не тождественно себе, так как не тождественны друг другу его единицы. Неклассическая диалектика — положительным образом — начинает с того, что ставит тождество и равенство в зависимость от иерархии: тождество (равенство) есть иерархия нулевого порядка, а заканчивает или может закончить — на негативный манер — постановкой тождества (равенства) в зависимость от различия, которое исключает иерархию.

Итак, искомые формулы:

- в классической диалектике единое бытийно больше многообразного или равно ему; тождество реальнее и ценнее различия;
- в положительной неклассической диалектике единое онтологически и больше, и меньше многообразного; иерархия реальнее и ценнее тождества;
- в негативной диалектике множественное бытийно больше единого; различие реальнее и ценнее как тождества, так и иерархии.

Логический финал субъекта негативной диалектики очевиден и безрадостен: деструкция, диссоциация, смерть. Ему резонно поэтому под тем или иным предлогом игнорировать финишную черту, маскировать ее, растягивать до бесконечности. Благо, что диалектическую мысль всегда интересует не только результат, но и путь к нему, сам процесс движения. Жизненный путь, обрамленный итогом, зовется *судьбой*. В этой координатной сетке субъект негативной диалектики опознается как *невозвращенец*. Он не способен и не желает возвращаться ни к своим истокам, ни к самому себе. Понятно почему. Отказ от начала есть паллиативная попытка избежать конца. Страх завершенности, последнего рубежа накрывает все предшествующие рубежи существования, занимая и обороняя которые субъект, пусть на короткое время, становится и остается равным самому себе. Адепту негации возвращаться ни к чему и не к чему, что вытекает, впрочем, уже из постулируемого приоритета различного, всякий раз другого (подробнее см.: [Фатенков, 2013]).

Положительная диалектика, классическая и неклассическая, не чурается радости начала, каким бы тяжелым то ни было, и не скрывает печали конца, каким бы легким тот

ни оказался. Она культивирует идею возвращения: к априорной эссенциальной полноте (при главенстве принципа тождества), к достигнутой некогда экзистенциальной вершине (при главенстве принципа иерархии). В первом сценарии акцентируется возвращение равного, того же самого; во втором — возвращение неравного, избирательного. Тем самым «классика» боится себя от регресса, тенденциозного движения по нисходящей, но не предотвращает уравнивания возвращения с банальным повтором. В «неклассике» иная ситуация: как тождество (равенство) есть частный случай иерархии, так и возможный повтор — всего лишь частный случай возвращения неравного, что не исключает регрессивного итога. Гарантий прогресса, безграничного восходящего движения ни одна диалектическая философия дать не в состоянии. Классическая диалектика, табуируя срыв, ограничивает себя если не гераклитовским циклом, то поворотом с выходом на плато. Там в состоянии подвижного равновесия пребывает, например, государство, вооруженное Кодексом Наполеона и абсолютным идеализмом Гегеля, и общество, воплотившее на практике Коммунистический манифест. Стратегические прогрессистские декларации недиалектичны — идеологичны или утопичны. И не потому, что торопятся или опаздывают с установлением границ прогрессивной стадии развития, а потому, что иницируют, провоцируют пафос безграничности.

Начинание и завершение суть моменты *исхода*. Они образуют круг, в котором *вращается* субъект, двигаясь — по жизни — от начального рубежа через значимые вехи к рубежу конечному и *возвращаясь* — в своем опыте, внутреннем и внешнем, — к узловым точкам существования — от инобытия к бытию, от неподлинного к подлинному. Нет исхода, когда отсутствует, утрачивается хотя бы один из крайних рубежей, когда рвется связь между ними: начало не перетекает в конец, а тот не оборачивается вновь началом. Человек живет на перепутье и философствует разнонаправленно: *безотносительно к безысходности* своего существования — в горизонте вечности (классическая диалектика); *вопреки безысходности* (положительная неклассическая диалектика); *благодаря безысходности* (негативная диалектика).

Мыслить «благодаря» предполагает вуалирование и дискредитацию пределов развития. Они, дескать, парализуют ум, профанируют положительные и нейтральные высказывания, оставляя место лишь перманентному отрицанию границ, воспринимаемых однобоко, исключительно в качестве препятствий и помех. Набирающая обороты безоглядно критическая теория, надо заметить, подспудно отрицает, девальвирует саму себя. Ее приверженцы изрекают, что после чудовищных жертвоприношений XX века философия кощунственна, — и продолжают философствовать...

Мыслить «вопреки» означает признание конца, который никогда не станет новым началом. Наличие последнего рубежа подтверждает некую ценность всех предыдущих веков и положительную ценность некоторых из них, во всяком случае — начальной точки. О горести рождения впору говорить только бредущему к нирване, о первородном грехе — соблазненному вечными радостями или удрученному вечными муками. Наперекор подобным умонастроениям положительная неклассическая диалектика отыскивает и достраивает основание для ответственного суждения в защиту жизненно противоречивой посюсторонности, дистанцируясь от безвольно-безразличных констатаций и оголтело-ядовитых критических выпадов. Она культивирует установку на сопротивление распаду, поддерживает убежденность в реальности и ценности иерархической пластики бытия, подозрительно относясь к проектам тотальной дифференциации и превознесению непомерной множественности.

Три очерченные диалектические позиции в исторической эмпирии выступают в качестве идеальных типов, базовых концептуальных каркасов, которые трансформируются и налагаются друг на друга в творчестве конкретных философов. Скажем, в классической диалектике Гераклита допускается зазор, т. е. неравенство, между мыслью и выражающим ее словом, а в классической диалектике Платона — эйдетическое неравенство между единым и иным. Однако еще важнее заявить о том, что диалектическое мышление, будучи аутентично философским мышлением, даже в классическом своем варианте методологически и стилистически не может быть сугубо классическим. Последнее, запрещая всякий выход за рам-

ки принципа тождества, позволяет нам истинным образом описать лишь статичную, мумифицированную реальность. Диалектика же мыслит иное — животрепещущее, связанное с нарушением (временным, регулярным, постоянным) тождества и равенства. Она осмысливает и вербально выражает странное, причудливое сочетание и срастание, казалось бы, несовместимого, выказывая тут, особенно при эстетизации единства полярностей, свою отчасти модернистскую (протомодернистскую) склонность, которая, еще раз подчеркну, обнаруживается и в классическом диалектическом дискурсе (см.: [Фатенков, 2012]).

Экзистенциальная диалектика — с рельефным, как правило, эстетическим орнаментом — архетипически тяготеет к положительному неклассическому полюсу. В своих исторически конкретных формах она попадает под влияние и полюса негативного — в той степени, в какой разбавляет реалистическую онтологию номиналистической.

Метафизика, памятуя о ее диалектической вариации, не обязана быть дуалистической — и тем не менее по факту она приоритетно выступает именно таковой, по крайней мере в интеллектуальной матрице Запада. Мишель Онфре связывает гегемонию дуализма с иудео-христианской традицией, распространившей свое влияние далеко за рамки сугубо религиозной области. «Всякая западная метафизика... удваивает дуалистическую шизофрению: христианская душа, картезианская мыслящая субстанция, кантовский ноумен или вещь в себе, гегелевское понятие, фрейдовское бессознательное, онтология Хайдеггера успешно противопоставляются плотскому, протяженной субстанции, эмпирическому феномену, гермоплазме, онтическому» [Онфре, 2017, с. 364]. Оставив пока без комментариев оценку французским философом гегелевской онтологии, отметим, что с дуалистическим рассечением сущего мы встречаемся и вне авраамического ареала культуры — например, в определенном образом истолкованном платонизме: в радикальном отграничении мира эйдосов от бесформенной первой материи и от мира единичных вещей. Ницше небезосновательно, конечно, поставил слово афинского академика и евангельское слово в один концептуальный — отвлеченно метафизический — ряд.

Впрочем, та же Античность, и прежде всего она, мощно за-
дает *монистическое* русло философствования. Дело в том, что
по-гречески вербально выраженные сущее и не-сущее, «как
ни противоположны, но прикреплены друг к другу тем отри-
цанием, которое делает небытие “несуществующим бытием”».
По-русски это не получается, но в греческом языке “небытие”
не имеет собственного термина, а обозначается как то же
“бытие”, но с частицей отрицания и все вместе с артиклем...
В этой связанности небытия с бытием – залог своеобразного
греческого монизма, который никогда не доходил до полного
разрыва двух миров, но и не снимал их оппозиции» [Фрейд-
берг, 1998, с. 332]. Крайне важна также характерная для ан-
тичной философии монистическая связка онтологии и аксио-
логии: бытие есть *совершенная* метафизическая *единица*.

Не упуская из виду то обстоятельство, что самая серьезная
критика исторически известных версий монизма связана с иг-
норированием или умалением ими экзистенциального среза
бытия, следует, однако, настаивать на соразмерности (где-то
парадоксальной) экзистенциальной метафизики и монисти-
ческой стратагеми. *Я один на один с миром – и, пусть на мгно-
вение, я и миф суть одно* (подробнее см.: [Фатенков, 2010]).

Но каковы все же причины перманентных дуалистических
влечений, присущих метафизике? Похоже, главная из них за-
ключается в желании минимизировать онтологические и гно-
сеологические риски, избавиться от гнетущего страха перед
возможным беспрепятственным вторжением недостойного
(по истине или по мнению) в суверенное поле достойного.
Отсутствие непроницаемой границы между имманентным
(земным) и иным не позволит защитить ни человека от транс-
цендентной инстанции (если та репрессивна), ни саму транс-
цендентность от человека (если уже тот вульгарно агрессивен).
Понятно, однако, что защита, предоставляемая дуализ-
мом, паллиативна: и трансцендентность и граница между ней
и имманентностью могут оказаться фикциями, тогда как стра-
хи, опасения и риски останутся реалиями наличествующего
имманентно сущего.

Относительная ценность дуалистической метафизики
в том, что она косвенным образом в отраженном свете высве-
чивает неустранимую рискованность человеческого бытия.

Примечательна тут ремарка Мартина Хайдеггера: «Мета-
физическим называют находящееся на невидимом плане,
выходящее за пределы нашего мира, непостижимое. Слово
употребляют либо в заниженном смысле, полагая, что невиди-
мый план – всего лишь фантазии и, по сути, бессмыслица,
либо, наоборот, нагружают его чрезмерным смыслом, считая
метафизику последним и решающим недостижимым преде-
лом. Но в любом случае мысли вращаются в сфере неопре-
деленного, зыбкого, темного...» [Хайдеггер, 2010а, с. 131] –
в сфере заволаживающе рискованного, обоюдоострого.

Экзистенциальная метафизика не может обойти внима-
нием вопрос о человеческой свободе. Приведенные выше
выкладки подготавливают нетривиальный ответ на него.
Свобода (настоящая, подлинная... абсолютная) *есть предель-
ный риск и вместе с тем одновременно предельная безбоязненность
совершить ошибку*. Подобное толкование свободы претендует
на то, чтобы диалектически снять ее известные конкурирую-
щие трактовки: классическую (панлогистскую), где свобода
есть инобытие познанной необходимости, и неклассическую
(экзистенциалистскую), где свобода – инобытие ответствен-
ности. И еще одна авторская задумка или, скорее, интуиция:
уйти от преимущественно негативной концептуализации сво-
боды, как проистекающей, дескать, из небытия или ничто,
закрепив за ней пограничную область, порубежье бытия и не-
бытия, чтойного и ничтойного.

Здесь не миновать полемики с Хайдеггером, особенно
ранней его философией, которую сам он оценивал как «нега-
тивную», с весьма узким «позитивным» зазором [см.: Хайдег-
гер, Ясперс, 2001, с. 137]. По мысли немецкого метафизика
[см.: Хайдеггер, 2010б], неразличимое ничто дает возмож-
ность сущему быть не тотально-сплошным, а структурирован-
ным и различимым. Нетотальность сущего оставляет место
бытию. И только в несплошном сущем опять же человек спо-
собен обрести онтологически фундированную свободу. Все
так, однако... Если мыслимое ничто и его предмысленный
прототип неразличимы, то мы не преодолеваем панлогизм,
заменяя лишь катафатическую его версию апофатической.
Если ничто используется для метафизической легитимации
логической процедуры отрицания, то негация оказывается

безнадёжно формальной, беззащитной перед ее имитацией. Бессодержательна, исключительно негативна и свобода, уходящая корнями в ничто. Ничтожное предстояние перед сущим соблазнительно в случае гомогенности последнего, неизбежно — в случае его изначальной дробности. Неоднородное, но не дробное сущее не нуждается в непредставимом ничто ни для самоутверждения, ни для пробуждения свободы.

Снова к продвигаемому определению свободы. Под риском, фигурирующим в нем, привычно подразумевается некоторая осознаваемая компонента действия и подготовки к нему в ситуации опасности. Под безбоязненностью — не тупая самоуверенность и не продукт гарантированной страховки или предварительной зачистки ошибочных решений, а попадание в полноту бытия, когда твой характер обручается с удачей и с чем-то еще, включая то, о чем тебе невдомек.

Опасность (угроза), создающая поле риска, коренным образом связана не только со свободой человека, но со всей его *беспокойно-неуспокоенной* сутью. Жизнь конечна, она может оборваться в любой момент — и у нас нет единственно правильного, надежного решения, как к этому отнестись. Следствием чего, вернее, одним из следствий, а может, и наоборот, первопричиной, оказывается хайдеггеровский экзистенциальный страх (*die Angst*), обусловленный собственно человеческим отношением к сущему как таковому и отличный от тривиального страха (*die Furcht*) перед фрагментарно-конкретным сущим. Глубинный страх приоткрывает нам ничто: как не-сущее или как ускользание сущего от самого себя (см.: [Хайдеггер 2010б]). Но, думается, не в нем одном, и тем более не в ординарной боязливости, а и в полярном состоянии — в бесстрашии находит свое выражение человеческая сущность, всегда влекущая к себе философский ум.

Страх предметно проникает в философию, когда в нарисованной ею картине мира объявляется трансцендентность, которая начинает рационально осмысливаться без надлежащей иррациональной подпорки. Когда есть сомнения в подлинной религиозной вере (Б. Паскаль) или нет сомнений в отсутствии таковой (С. Кьеркегор). Страх идет на убыль, если онтологический статус трансцендентности невысок, и, напротив, приподнят уровень иррациональной защиты че-

ловека: его веры в себя и в сокровенное земное. Столкновение с трансцендентностью, случай Карла Ясперса тут показателен, обрекает нас на признание ужаса мира и собственной беспомощности [см.: Ясперс, 1991, с. 33]. Но что если трансцендентность мнима, поддельна, если она, как в истории с «осевым временем», задним числом вводится в имманентистский (тот же античный) строй мысли? Тогда «запредельное» сеет страх и тревогу там, где им не на чем произрастать (очень похоже на зависть перед бесстрашными), и маскирует подлинные основания и причины беспокойно-неуспокоенной сущности человека.

Религиозный интеллектуал, речь о Пауле Тиллихе, трактует экзистенциальную тревогу как «состояние, в котором бытие осознает возможность небытия» [Тиллих, 2014, с. 45]. Он полагает ее (по аналогии с хайдеггеровским экзистенциальным страхом) безобъектной, точнее, имеющей объектом саму угрозу, но не источник угрозы, потому что таковым является «ничто» [см.: Тиллих, 2014, с. 47]. Перед ее (его) лицом индивид оказывается беспомощным, по крайней мере до тех пор, пока не редуцирует тревогу к страху, всегда имеющему (как *die Furcht* у Хайдеггера) конкретный объект. Такова, повторяюсь, религиозная установка (хайдеггеровская, надо уточнить, не тождественна ей, но и не без следов религиозности).

Тот, кто держится светской культурной традиции, видит человеческую ситуацию несколько иначе. Возможность небытия, только возможность, он заменяет его неизбежностью и близостью. Обостренно отрицая спасительное преобразование сущего и кардинальное устранение небытийного, он не согласится и с тем, что глубинная тревога обязательно приводит к беспомощности. Нет, решимость и уверенность в себе в вариативном сопряжении то с азартом, то с умиротворением встречается здесь никак не реже. Поспорит он и со сведением источника угрозы единственно к ничто или небытию, как и с тем, что существо опасности (пусть и особого, ничтожного рода) заключено лишь в инициировании тревожного состояния.

Экзистенциальная тревога скорее фон, сегмент фона, на котором вычерчиваются пики ощущаемой и осознаваемой опасности. Не каждый раз, правда, опасность распознается.

Понятно, что и тревога, присутствуя в нас, ощущается тоже не постоянно. Она глушится человеком определенным жизненным настроением (и радостным чаще, чем боязливым), заслоняется повседневными мелочами, просто-напросто забывается. С другой стороны, фиксируемая нами тревога может оказаться ложной, наши опасения — беспочвенными. С самой опасностью — не так. Она менее психологична, но не менее экзистенциальна. Опасность связана не только с переживаниями субъекта, но и с вне его существующей реальностью, со стечением обстоятельств, на которые он может повлиять далеко не всегда.

Тревога заиклена на существовании небытия — в бытии или возле, вокруг него. Отношения между бытием и небытием тут неопределенны — их неопределенностью экзистенциальная тревога и вызывается. Опасность же — это *граница* бытия и небытия, вполне конкретная в каждый данный момент, и могущая качнуться в этот самый момент как в бытийную, так и в небытийную сторону. Жажда определенности и надежда хоть на миг безоговорочно подчинить небытие бытию делают опасность притягательной для человека, натурно близкой ему.

Метафизика опасности емко схвачена и выражена поэтической строкой Фридриха Гёльдерлина: «Где опасность, там вызревает спасение...» [см.: Гёльдерлин, 2011, с. 144]. Наследует ей бунтарско-индивидуалистический афоризм Фридриха Ницше: «Что не убивает меня, то делает меня сильнее» [Ницше, 2006, с. 14]. В XX веке экзистенциально мощный тезис доосмысливается немецкими философами. «...*Но то, что нас убивает,— сделало нас сильными,—* утверждает М. Хайдеггер. — Но сколь редко мы отваживаемся на то, что нас убивает; насколько больше мы стремимся стать сильнее, а не *быть* сильными,— если понимать под этим настойчивость в сущностных решениях» [Хайдеггер, 2018, с. 148]. Запись Эрнста Юнгера лаконичнее, к ницшевскому вердикту добавлено только: «...но то, что может (меня погубить.— А. Ф.) — сильнее стократ» [Юнгер, 2002, с. 55].

Разумеется, угрозы (опасности), подстерегающие человека, различаются по качеству и жизненной интенции: одни — действительно идут во здравие, вбрасывают адреналин в кровь, стимулируют сопротивление, иницируют нане-

сение праведных превентивных ударов; другие — наоборот, толкают к апатии или бестолковой суете. Ясно также, что контуры одной и той же опасности неодинаково воздействуют на разных людей. При этом любая опасность из любого списка, актуализировавшись, может стать роковой. Хотя не все они реализуются, существует их количественный потолок, превышение которого неминуемо ведет к катастрофе, так что фабрикация и раздувание угроз является крайне неблагоприятной практикой.

Известно и, увы, узнаваемо: целенаправленное запугивание сограждан — порой просто бредовыми угрозами — шаблонный прием всякой бездарной власти, глумящейся над человеческой свободой. Впрочем, свобода не дала бы себя обокрасть, если бы человек, каждый из нас, не отчуждал от себя значительную долю прав и средств для обеспечения собственной безопасности и не делегировал их столь опрометчиво третьим лицам и институциям, в частности, или даже прежде всего — государству. Тезис, конечно, не без анархистских коннотаций. Ничего страшного, диалектическая метафизика способна защитить наше сознание и от соблазнов тотальной анархии.

Список литературы

Гераклит, 2012 — Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.; крат. изд. / Подгот. С.Н. Муравьев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. — 416 с.

Гёльдерлин, 2011 — *Гёльдерлин И. Х. Ф.* Стихотворения / Пер. с нем. Н. Самойловой. М.: Летний сад, 2011. — 256 с.

Хайдеггер, Ясперс, 2001 — Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка. 1920–1963 / Пер. с нем. И. Михайлова / Под ред. Н. Фёдоровой. М.: Ad Marginem, 2001. — 416 с.

Ницше, 2006 — *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом / Пер. с нем. Н.Н. Полилова // Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 6. М.: Культурная революция, 2006. С. 9–106.

Онфре, 2017 — *Онфре М.* Космос: Материалистическая онтология / Пер. с фр. В.В. Боченкова. М.: Кучково поле, 2017. — 464 с.

Тиллих, 2014 — *Тиллих П.* Мужество быть / Пер. с англ. Т.И. Веврюко. М.: Модерн, 2014. — 240 с.

Фатенков, 2010 — *Фатенков А.Н.* Онтологическое обоснование монизма в свете идеи подвижной иерархии // *Философские науки*. 2010. № 9. С. 87–102.

Фатенков, 2012 — *Фатенков А.Н.* Диалектическая онтология Г.В.Ф. Гегеля и смысловое поле экзистенциализма // *Философия и общество*. 2012. № 2. С. 46–63.

Фатенков, 2013 — *Фатенков А.Н.* Невозвращенец: фигура субъекта в негативной диалектике // *Вопросы философии*. 2013. № 6. С. 159–169.

Фрейденберг, 1998 — *Фрейденберг О.М.* Образ и понятие // *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998. С. 223–622.

Хайдеггер, 2010а — *Хайдеггер М.* Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении: вечное возвращение равного // *Хайдеггер М.* Лекции о метафизике / Пер. с нем. С.А. Жигалкина. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 57–156.

Хайдеггер, 2010б — *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Хайдеггер М.* Лекции о метафизике / Пер. с нем. С.А. Жигалкина. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 19–56.

Хайдеггер, 2018 — *Хайдеггер М.* Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. — 528 с.

Юнгер, 2002 — *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 — апрель 1945) / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. — 783 с.

Ясперс, 1991 — *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991. С. 27–286.

Н.А. Блохина

Метафизическая аналитическая онтология в системе аналитического знания

Аннотация. Сегодня не существует устоявшейся точки зрения, является ли аналитическая философия (АФ) аутентичным и целостным направлением западной философской мысли. Автор статьи предлагает формулировку двух принципов, которые позволяют говорить об АФ как самостоятельной и единой философской традиции. Это 1) принцип онто-методологического синкретизма и 2) принцип интегрального (синоптического) образа мира и человека. Метафизическая аналитическая онтология (МАО) входит в состав аналитической онтологии наряду с натуралистической, лингвогенной и другими ее видами. Главной особенностью МАО является ее открытость возможным состояниям мира и возможным положениям дел. В статье анализируются две основные формы существования МАО — явная и неявная, а также основные разновидности той и другой.

Ключевые слова: аналитическая философия, метафизическая аналитическая онтология, онто-методологический синкретизм, интегральный (синоптический) образ мира и человека.

Нашей целью является рассмотрение особого модуса онтологии в аналитической философии — метафизической аналитической онтологии (МАО) — показа ее специфики, исторических форм, современных проектов, а также ее роли в системе аналитического знания.

Аналитическая философия как целое и принципы ее целостности

Позиционирование аналитической философии как целостного явления началось относительно недавно с исследования истории аналитического движения. Первым в ряду историков АФ часто называют Майкла Даммита [Dummett, 1993]. В появившихся вскоре после этого исследованиях [Hacker, 1998; Stroll, 2000; Soames, 2003; etc.] вопрос о целостности АФ не ставился. Подразумевалось, что сомнений в ее единстве не существует. Однако в 2007 году Аарон Престон обозначил это как проблему, усомнившись в существовании АФ *per se*. Он посчитал, что аналитическая традиция в целом или в ее важных ответвлениях была создана ретроспективно позже жившими комментаторами [Preston, 2007]. Свои сомнения он подтвердил в 2017 году [Preston, 2017, p. 2].

Тезис об иллюзорности существования АФ как единой традиции усилила Сандра Лапойнт. По ее мнению, чтобы называться философской традицией, аналитической философии недостает единодушия в решении проблем (1) периодизации и (2) релевантности авторов, которых можно (или нужно) отнести к аналитикам [Lapointe, 2017, p. 273]. Она уточнила: «Моя позиция, чтобы быть ясно понятой, заключается в том, что не *одна*, но *много* традиций, школ и движений подпадает под аналитическую философию...» [Ibid., p. 276].

Существуют сомнения и в том, что у аналитического движения имеется будущее. И. Д. Джохадзе пишет: «Можно утверждать, что к концу XX века аналитическая философия фактически прекратила свое существование в качестве направления мысли, консолидированного общей программой и постановкой задач; скорее, она представляет собой конгломерат весьма далеких по содержанию философских концепций и исследовательских программ, объединяемых лишь на основании их более или менее выраженной приверженности определенному стилю мышления» [Джохадзе, 2016, с. 1].

Несмотря на серьезность аргументов в пользу того, что АФ не представляет собой единой традиции, как минимум в наши дни, мы хотим указать на два консолидирующих АФ

принципа: 1) онто-методологический синкретизм и 2) интегральный (по У. Селларсу, «синоптический»¹) образ мира и человека [Sellars, 1962, p. 71–73].

1) Отличительной чертой онто-методологического синкретизма является то, что объект исследования проявляется и мыслится в неразрывной связи с самими средствами этого исследования, а в отдельных школах АФ и у отдельных аналитиков – и со средствами выражения в языке. Эта определяющая главный видовой признак АФ черта, проявившаяся в конце XIX – начале XX в., связана с тем, что философы-аналитики использовали неклассический тип научной рациональности. (Родовым признаком АФ мы видим ее принадлежность многовековой рационалистической философии, линии, идущей от Парменида через Аристотеля и Декарта к Канту, а от него к – философам-аналитикам XX–XXI вв.)

(2) Принцип интегрального (синоптического) образа мира и человека продиктован, по нашему мнению, стремлением философов-аналитиков разрешить парадокс анализа (дилемму непротиворечивости и информативности результатов анализа). Парадокс анализа явился одной из главных причин, стимулировавших развитие средств анализа в аналитической философии на протяжении всего XX века. Примерами концепций, пытавшихся разрешить этот парадокс, называют трехчленку Фреге; «натуралистическую ошибку» при определении добра у Мура; обоснование существования аналитического апостериори Крипке и др.

Важным следствием, вытекающим из стремления разрешить парадокс анализа, явилось, с нашей точки зрения, создание синоптического образа мира с противоположных методологических позиций. Парадигмальным примером синоптического образа мира и человека является философия Д. Льюиса, который, исходя из интуитивных представлений здравого смысла, используя натуралистический принцип юмовской супер-

¹ У. Селларс, проанализировав два мировидения (образа) человека-в-мире – привычный (manifest image) и научный (scientific image), сделал вывод: «...Поскольку и привычный и научный образы человека являются концептуальными осмыслениями его сущности и места в мире (это отличительная черта человека)», то «*привычный и научный образы могут сливаться без дефиса в единое синоптическое мировидение*» [Sellars, 1962, p. 73].

вентности, разработал метафизическую картину возможных миров и сознания человека в опоре на достижения модальной логики.

Нам представляется, что два указанных принципа могут послужить обоснованием единства (целостности) аналитического движения потому, что выводят нас на рассмотрение онтологической проблематики в философии, а также мировоззренческого значения аналитического знания в современном обществе. Онто-методологический синкретизм, например, позволяет проследить не только связь онтологической картины мира с используемыми методологиями, но и выйти на критику неклассического типа научной рациональности, понять необходимость исследования явных и неявных онтологических допущений. Этот принцип побуждает нас ставить вопрос об изучении исторического, культурного, социального контекстов обсуждаемых в АФ вопросов [см.: Касавин, 2013а, с. 53–54; Касавин, 2013б, с. 103; Джохадзе, 2016, с. 9, и др.].

Также нам хочется показать, что онтология в АФ представляет собой одновременно и многовекторное и интегральное образование, позволяющее человеку посмотреть на мир «синоптически» — с позиции обыденности и здравого смысла, с позиции научной философии, а также «науки о возможном» — метафизики¹ [Russell, 1917, p. 111].

О соотношении метафизики и онтологии в АФ

В современной АФ не всякая онтология является метафизической. Онтологические картины по своему количеству многочисленнее: источниками для их порождения могут быть лингвогенная, натуралистическая, прагматистская, теологическая, феминистская и прочие методологические установки. Понятие «аналитическая онтология» намного шире понятия «аналитическая метафизическая онтология». Это, во-первых. Во-вторых, аналитическая метафизика решает не только про-

¹ Б. Рассел писал: «[P]hilosophy is the science of the possible». См.: Russell B. On the scientific method in philosophy // *Mysticism and Logic*. L.: George Allen and Unwin, 1917. P. 111. Цит. по: [Preston, 2017, p. 36].

блемы бытия как такового — общей метафизики, онтологии, но и специальной метафизики — предметностей морали, права, теологии и т. п. Существует и *metaphysica naturalis*, что идет еще от Канта. У аналитической метафизики и аналитической онтологии объемы понятий пересекаются. Итогом их пересечения и является АМО.

В определенной мере наше понимание соотношенности метафизики и онтологии подтверждается специфичностью постановки проблем онтологии в АФ. Речь идет о концепте «онтологические обязательства» (ontological commitments). В АФ существует выделение 1) проблемы онтологических обязательств и 2) проблемы структуры бытия. В терминах аналитиков такая дифференциация является размежеванием метаонтологии и собственно онтологии. Предметом метаонтологии является то, какого рода сущности допустимы для данной теории или дискурса. Проблематика онтологических обязательств актуализируется в тех случаях, когда возникают сомнения в существовании каких-либо сущностей в рамках концептуального каркаса. Это проблема отношения между вещами и теорией их описания (дискурсом). Она напрямую касается субъекта познания и формулируется в форме: в сущностях какого рода я не могу сомневаться? Человек может быть убежден в существовании Бога, призраков, арифметических чисел, инопланетных двойников землян и пр. Источник такого рода убеждений часто зиждется на интуитивных представлениях человека о том, что необходимо существует. Таким образом, онтологические обязательства выступают посредниками между индивидом и его экзистенциальными утверждениями, каковыми могут быть и теории, и специфическими сущностями или их родами (онтологиями).

Исторические формы МАО

Одной из особенностей АФ является то, что в 30–50-е годы существовали философы и даже целые школы, которые говорили, что содержательно говорить о метафизике невозможно, т. е. они отрицали саму возможность существования метафизических высказываний. Первым в ряду ниспровергателей метафизики называют Людвига Витгенштейна, затем пред-

ставителей школ логического эмпиризма (Венскую, Берлинскую, Львовско-Варшавскую) и Оксфордскую школу философии обыденного языка. Однако за фигурами «умолчания» (отказа от метафизических высказываний) (Л. Витгенштейн), активной риторики в борьбе с метафизикой (Р. Карнап) или редукции решения философских проблем к занятиям концептуального (П. Стросон) или логического (Д. Дэвидсон) анализа обыденного языка всегда стояли неявные онтологические установки. Эту предзаданность единиц смысла или их интуитивную ясность для исследователя можно назвать неявной метафизикой.

Вместе с тем в истории аналитического движения существовали периоды явных занятий метафизикой. К таковым относится начальный этап АФ (Б. Рассел, Дж. Мур), а затем этап возрождения занятий метафизикой в конце 50-х – начале 60-х годов прошлого столетия (П. Стросон, У. Селларс, Р. Чизолм, Д. Армстронг, др.), который превратил аналитическую метафизику в одну из дисциплин АФ.

Существование явной и неявной метафизических установок на источнике знания определяет существование явных и неявных проектов МАО.

Ковариации МАО в современной АФ

Поскольку а) в АФ существовали и продолжают существовать различные методологические установки на получение знания, а б) целью АФ как системы знания является создание интегрального (синоптического) образа мира и человека в этом мире, в АФ не существует «чистого» варианта МАО. Существуют только различные ее ковариации с проектами аналитической онтологии с позиций лингвогенной, натуралистической и других методологических установок.

Парадигмальным примером такой ковариации является концепция Д. Льюиса. Парадигмальной ее делает то, что философ, исходя из допущений здравого смысла, опираясь на принцип юмовской супервентности, выстраивает физикалистскую фундаментальную онтологию, непротиворечивой частью которой становится нетривиальная концепция возможных миров [Symons, 2010, p. 386–389].

Явные и неявные проекты современной АМО

Главными тенденциями в развитии современной явной АМ были и остаются аристотелевская, нацеленная на поиск универсальной структуры реальности, и кантовская, выявляющая онтологические сущности в рамках аксиоматически принятых концептуальных схем. Сосуществование названных классических парадигм АМ находит выражение в сосуществовании двух концепций реализма в аналитической философии – «реализме истины» и «реализме референции» [Макеева, 2011, с. 271], в дилемме экстернализма и интернализма, «метафизики объекта» и «метафизики субъекта» [Малкина, 2017, с. 337].

«Метафизика объекта» признаёт, что онтология может существовать в отрыве от эпистемологии. Метафизические объекты признаются предшествующими анализу и представляют собой системное знание о структуре бытия (категориальная онтология Лоу). Для данной разновидности занятий метафизикой во главу угла ставится не выбор концептуального каркаса, а затем поиска *допустимых* этим каркасом онтологических сущностей. Предполагается, что начинать надо не с метаонтологии, а онтологии *per se* – онтологических сущностей и их взаимосвязей (со структуры реальности).

Неявные проекты современной МАО — выход к трансцендентализму

Современная неявная метафизика успешно выходит на анализ предпосылочного (трансцендентального) знания, что является одним из ресурсов для развития современной МАО. Данная работа не до конца аналитиками осознается, однако ее результаты присутствуют в их работах в виде отдельных концептов. С нашей точки зрения, примеры неявного метафизического знания представлены концептами Фона нашего мышления и языка и Сети интенциональных состояний в размышлениях Джона Сёрла о природе и содержании сознания, а также концепцией «узкого» содержания сознания у Д. Льюиса.

Подходы в понимании источников онтологических допущений у Дж. Сёрла и Д. Льюиса разные. Сёрл склонен искать основу наших онтологических и эпистемологических утверждений в неартикулированных формах, которые существуют в виде человеческих способностей или как фон для нашего мышления и языка. Фон — это совокупность нерепрезентативных способностей, которые необходимы человеку, чтобы действовать, возможность человека участвовать в определенных видах практической деятельности, ноу-хау, а также разные способы что-то делать [Сёрл, 2002, с. 169–170].

Льюис решает проблему источников онтологических установок и метафизических интуиций в ходе своего изучения структуры и механизмом действия сознания. Философ разделяет точку зрения, что в сознании индивида существует широкое и узкое содержание [Lewis, 1999, p. 315, 324]. Узкое содержание предопределяется законами природы, которые причинно обуславливают нейронные состояния мозга, а те, в свою очередь, детерминируют ментальные состояния, тождественные состояниям центральной нервной системы. Широкое содержание сознания формируется на базе узкого содержания в ходе *знакомства* человека с окружающим его миром [Lewis, 1999, p. 291–324].

Теория психофизического тождества подтипов и теория содержания сознания (в части существования «узкого» содержания сознания) Д. Льюиса, опирающиеся на концепцию фундаментальной структуры мира и принцип юмовской супервентности, на наш взгляд, прямо отсылают к сильной версии антропного космологического принципа и концептуально детализируют этот принцип. Человек, являясь продуктом эволюции нашей Вселенной, не только физически вписан в эту Вселенную, его ментальные онтологические установки в значительной степени детерминированы «физикой» его телесного пребывания в этом мире (концепция энактивизма). Это еще один ответ аналитиков, в данном случае Д. Льюиса, на вопрос о метафизических основаниях наших онтологических убеждений.

В ходе вышеизложенного становится ясно, что метафизическая аналитическая онтология может иметь явный или неявный характер. Явная MAO отсылает нас к двум устоявшимся в западной рационалистической философии традициям — ари-

стотелевской и кантианской. Современной вариацией неявной MAO можно считать социокультурную концепцию Джона Сёрла о Фоне нашего мышления и языка и Сети интенциональных состояний и физикобиоэволюционную концепцию об «узком» и «широком» содержании нашего сознания Д. Льюиса.

Метафизическая онтология, взаимодействуя с натуралистической, лингвогенной и прочими аналитическими онтологиями, помогает АФ сформировать интегральный (синоптический) образ мира и человека, привнося в него онтологию возможного. И в этом заключается ее непреходящая ценность в системе аналитического знания в целом.

Список литературы

- Джохадзе, 2016 — *Джохадзе И.Д.* Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. № 5 (114). С. 1–18.
- Касавин, 2013а — *Касавин И.Т.* Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 46–57.
- Касавин, 2013б — *Касавин И.Т.* Социальная эпистемология, натуралистическая онтология и реализм // Эпистемология и философия науки. 2013. № 4. С. 90–103.
- Макеева, 2011 — *Макеева Л.Б.* Язык, онтология и реализм. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2011. — 310 с.
- Малкина, 2017 — *Малкина С.М.* Проблема критики метафизики и постметафизическое мышление. Дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 2017. — 376 с.
- Сёрл, 2002 — *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. — 240 с.
- Preston, 2017 — *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / Ed. A. Preston. N. Y.; L.: Routledge, 2017. — 289 p.
- Dummett, 1993 — *Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. Cambridge; MA, 1993. — 212 p.
- Hacker, 1998 — *Hacker P.M.S.* Analytic philosophy: what, whence, and whither? // *The Story of Analytic Philosophy — Plot and Heroes* / Ed. A. Biletzki, A. Matar L.: Routledge, 1998. P. 1–32.
- Lapointe, 2017 — *Lapointe S.* On the traditionalist conjecture // *Analytic Philosophy: An Interpretive History* / Ed. by A. Preston. N. Y.; L.: Routledge, 2017. P. 269–287.

Lewis, 1999 — *Lewis D. Papers in Metaphysics and Epistemology*. N. Y.: Cambridge University Press, 1999. — 453 p.

Preston, 2007 — *Preston A. Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. L.; N. Y., 2007. — 190 p.

Preston, 2017 — *Preston A. Editor's Introduction // Analytic Philosophy: An Interpretive History / Ed. by A. Preston*. N. Y.; L.: Routledge, 2017. P. 1–19.

Sellars, 1962 — *Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Frontiers of Science and Philosophy / Ed. R.G. Colodny*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962. P. 35–78.

Sluga, 1998 — *Sluga H. What has history to do with me? Wittgenstein and analytic philosophy // Inquiry*. 1998. № 41. P. 99–121.

Soames, 2003 — *Soames S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Princeton; Oxford, 2003. 2 Vols. — 479 p.

Stroll, 2000 — *Stroll A. Twentieth-Century Analytic Philosophy*. N.Y.: Columbia University Press, 2000. — 302 p.

Symons, 2010 — *Symons J. Ontology and methodology in analytic philosophy // Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives / Ed. R. Poli, J. Seibt*. N. Y.: Springer Publishing Company, 2010. P. 249–394.

Russell, 1917 — *Russell B. On the scientific method in philosophy // Mysticism and Logic*. L.: George Allen and Unwin, 1917. P. 97–124.

С.М. Малкина

Метафизика, антиметафизическое и постметафизическое мышление с точки зрения ОНТОЛОГИИ ВЛАСТИ

Аннотация. На протяжении последних двух столетий мы являемся свидетелями устойчивости философского дискурса критики метафизики и требований ее преодоления. Как сама метафизика, так и ее критика могут быть рассмотрены с точки зрения онтологии власти. Метафизика как наука о первоначалах представляет собой определенную систему онтологической власти: сущее как сущее рассматривается как основание для любого возможного конечного сущего, причина властвует над следствием, цель — над действием. Исходя из этого метафизика распространяет свою власть и за пределы онтологического дискурса, задавая структуру говорения, претендует на организацию диспозиции сил обращения с сущим. Автор разделяет антиметафизический и постметафизический дискурсы. Антиметафизический дискурс ведет борьбу с дискурсом метафизическим через демонстрацию бессмысленности или недостаточности метафизического способа осмысления философских проблем. Однако это превращает антиметафизический дискурс в сверхметафизику. Постметафизическое мышление не стремится утвердить волю к власти философствующего субъекта за счет замены «бессмысленности» метафизики на тот или иной философский «смысл»,

а трансформирует все поле философии таким образом, чтобы воля к власти бралась в форме одновременной дифференциации и синтеза соотношения сил. В постметафизическом мышлении происходит не столько преодоление метафизики, сколько пересматривается сама система иерархических отношений, онтология власти, лежащая в основании философского мышления.

Ключевые слова: онтология власти, постметафизическое мышление, метафизика, преодоление метафизики, деконструкция.

На протяжении последних двух столетий мы являемся свидетелями устойчивости философского дискурса критики метафизики и требований ее преодоления (Кант и Гегель, Конт и Ницше, Карнап и Хайдеггер и многие другие). При этом каждая критика осуществляет в философии некоторую антиметафизическую трансформацию: трансцендентальную, диалектическую, позитивистскую, фундаментально-онтологическую и пр., однако сами эти трансформации также включаются парадоксальным образом в понятие метафизической философии и подвергаются тем самым критике со стороны последующих философий; при этом ускользает не только денотат, но и означаемое понятия «метафизика». Каждый обвинитель метафизики неминуемым образом, в свою очередь, становится обвиняемым в метафизичности, так что закрадывается подозрение, что цель дискурса о преодолении метафизики состоит вовсе не в ее свержении, а является просто способом маркировать разрыв между своей и предшествующей философией. Обращение к истории «преодолений» метафизики показывает, что каждый раз преодолевается какая-то новая метафизика, что заставляет нас задаться вопросом: а существует ли вообще такая вещь, как метафизика? Или она создается как пугало под взглядом критика?

К этому вопросу мы обратимся чуть позже. Но в чем бы ни состояло значение метафизики, вне зависимости от ее реальности или фиктивности, сам дискурс о преодолении метафизики предстает историко-философским фактом. Вследствие этого мы должны задаться двояким вопросом (соответственно двойственности самого критического дискурса):

во-первых, в чем причина его постоянного возобновления и, во-вторых, какова та причина, которая роковым образом неминуемо обрекает все проекты критики метафизики на неуспех?

Эта двойственность последовательности проектов преодоления метафизики лучше всего схватывается с помощью делезовского концепта серии, где серийность будет задавать понятие метафизики, которое «сначала берется с точки зрения того обозначения, которое оно осуществляет, а затем — того смысла, который оно выражает, поскольку именно этот смысл служит в качестве десигнанта для другого имени» [Делёз, 2011, с. 54]. Таким образом, формируется две серии, связанные в единую сериальную форму: «Любая уникальная серия, чьи однородные термины различаются только по типу и степени, необходимым образом разворачивается в две разнородные серии, каждая из которых в свою очередь образована из терминов одного и того же типа и степени, хотя эти термины по природе своей отличаются от терминов другой серии» [Там же]. Действительно, только по видимости есть какая-то «метафизика как таковая», подвергающаяся нападкам со стороны различных философских систем. На деле мы видим, что каждый философ дает собственное определение объекта критики, который он маркирует как метафизический; таким образом, в каждом конкретном случае означаемым метафизики выступает всегда нетождественное тому, о чем вел речь предшествующий философ. Поэтому нет ничего удивительного, что его философия, неметафизическая в смысле критики данного философа, оказывается вполне метафизической, быть может, даже апогеем метафизичности с точки зрения другого философа. Мы можем констатировать, что метафизики нет как общего понятия, метафизика — понятие сингулярное, каждая зрелая философия, представляя собой событие, осуществляла сдвиг в понимании сущности метафизики и образовывала новую серию.

По Ж. Делёзу, серию задает понятие, связанное с «изначальной вариацией», благодаря которой и задается движение серии. В философии всегда движение серии задается, с одной стороны, требованием безусловности, заставляющим ее начинать каждый раз заново, заведомо обрекая на вышеуказанное

повторение движения мысли к предельным основаниям, творящее тем не менее каждый раз нетождественную, сингулярную философию. Но в случае с метафизикой эта «изначальная вариация» обусловлена, с другой стороны, еще и двусмысленностью определения метафизики как науки о «сущем вообще» ($\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma \ \eta\ \delta\upsilon\nu \ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon$) (Metaph. XI, 3, 1060b 31). В первом смысле, поскольку сущее как сущее не является каким-то конкретным сущим, метафизика выносится за пределы всех прочих частных наук, исследующих тот или иной род сущего. Во втором смысле здесь вычитывается намек на некое сущее по преимуществу, обладающее особыми бытийственными характеристиками, дарующее существование иным видам сущего, являясь для них первоначалом. Из этой двойственности в истории философии возникает разделение на *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*. Эта двойственность оказывается, таким образом, фундаментальной, рождающей изначальную неопределенность в трактовке предмета метафизики, причем обе трактовки исходят из одного и того же основания. С точки зрения М. Хайдеггера, задача метафизики состоит как раз не в преодолении этой проблематичности, а, напротив, в ее удержании, задающей возможность фундаментально-философского мышления: «Эта двоякая характеристика $\lambda\acute{\omicron}\beta\acute{\omicron}\tau\eta \ \phi\iota\lambda\omicron\varsigma\omicron\phi\iota\alpha$ не предполагает двух принципиально различных, друг от друга независимых путей мысли, так же как не предполагает возможности ослабить или искоренить один ради другого; и уж совсем невозможно на скорую руку примирить эту мнимую расщепленность в некоем единстве. Скорее, следует прояснить основания мнимой расщепленности и характер взаимосвязанности обеих определенностей в свете ведущей проблемы “первой философии” сущего... Западная послеаристотелевская метафизика обязана своим развитием не восприятию и продолжению мнимо существующей аристотелевской системы, но непониманию той проблемности и открытости, в которых центральные проблемы были оставлены Платоном и Аристотелем» [Хайдеггер, 1997, с. 4–5].

Таким образом, последовательность критики метафизики образует серию скольжения метафизики как означающего и означаемого. Это расхождение же отчасти объясняет сохраняющееся стремление к преодолению метафизики.

Однако еще одно наблюдение говорит о том, что критика никогда не устраняет полностью метафизику, она всегда возвращается. Критика метафизики, представляясь кажущимся избытком по отношению к ее существованию, способствует ее актуализации в настоящем, раскрытию ее возможностей, тем самым становясь существенным условием для того, что она дополняет. И в этом смысле оказывается восполнением (в смысле Ж. Деррида), не являясь случайной добавкой к уже наличествующей метафизике.

Но можно ли говорить о периоде метафизики, когда она не была критикуема? Не оказывается ли причиной неопределенности в дефиниции метафизики именно то, что она представляет собой мифическое основание для ее критики? Не от критической ли риторики мы узнаем о необходимости как-то помыслить метафизику, задаемся вопросом о ее природе? Неслучайно мы даже не можем, строго говоря, сказать, что метафизика была у Аристотеля, поскольку это название, как известно, возникло гораздо позже. «С самого начала» она возникает уже как бы «задним числом», с подачи Андроника Родосского, Симпликия и т. п. [Малкина, 2015, с. 133–136]. Непосредственное «начало» (исходное «естественное» состояние, «изначальная сущность» метафизики), таким образом, оказывается под знаком вычеркивания, отсылка к нему носит мифологический характер. «Первичным» является всегда дополняющий посредник, от которого мы и узнаем о предполагаемом «начале».

Наиболее определенные высказывания в отношении метафизики мы находим у Фомы Аквинского, Франсиско Суареса и Христиана Вольфа. Можно ли сказать, что именно у них мы находим ту исходную метафизику, которая послужила основанием и поводом для дальнейшей критики? Однако для них метафизика не утверждается в противовес какому-то иному виду философствования, она представляет собой просто естественную форму мышления. Они не столько мыслят о метафизике, сколько из нее, поэтому, метафизика является своеобразным слепым пятном, она становится видимой только под взглядом критики. Так же, как и в случае с «природным человеком» Руссо, мы начинаем говорить о ней тогда, когда изначальное состояние уже утрачено. Начало оказывается

одновременно возможным (поскольку мы имеем отсылку к нему) и невозможным (поскольку оно никогда не дано нам непосредственно). Только в состоянии дополненности мы и можем увидеть задним числом состояние «исходного» метафизического бытия, поэтому вопрос о том, было ли оно когда-либо для нас, всегда возможен только из дополненного критикой метафизики состояния. Но, быть может, критика обращается не столько к исторически предшествующей метафизике, сколько к метафизике как идее, метафизичности как некоторому конструкту? Но тогда метафизика тем более является мифическим созданием, зависимым в своем существовании от формулирующей ее критики.

Понятие метафизики, таким образом, оказывается лишь по видимости самодостаточным термином, за которым скрывается логика дополнительности, требующая все нового и нового продолжения в дополнениях-замещениях. Однако существовала ли когда-либо метафизика, которую теперь требуется преодолеть, или же нет, это не отменяет действия антиметафизической риторики, которое она производит в философии. Под влиянием лозунгов о необходимости преодолеть метафизику каждый раз происходит серьезная трансформация философии, быть может, и не отменяющая метафизику, но фундаментально меняющая философский ландшафт. Анализ проблемы не с точки зрения поиска «сущности» метафизики, а через анализ дискурса оказывается более продуктивным, поскольку мы тем самым ускользаем от ее риторики, навязывающей, как это особенно видно в случае с гегелевским и хайдеггеровским дискурсами о преодолении метафизики, телеологизм и эсхатологизм.

Для оценки происходящей трансформации рассмотрим саму метафизику и ее критику с точки зрения онтологии власти. Метафизика как наука о первоначалах представляет собой определенную систему онтологической власти: «сущее как таковое» позиционируется как основание для любого возможного конечного сущего, причина властвует над следствием, цель — над действием. Исходя из этого метафизика распространяет свою власть и за пределы онтологического дискурса, задавая, в принципе, структуру говорения о существующем, претендует на организацию диспозиции сил об-

ращения с сущим. В силу этого метафизическое мышление закладывает основу технически-властвующего, авторитарного мировоззрения, что послужило объектом критики, например, со стороны М. Хайдеггера [Хайдеггер, 1993, с. 177–192] (что примечательно, это опять же не помешало затем Ю. Хабермасу обвинить Хайдеггера в том же самом [Хабермас, 2008, с. 143–172]).

С этой точки зрения дискурс о преодолении метафизики стремится к трансформации системы онтологической власти. Проблему первых оснований мы встречаем в любой исторической форме метафизики. Однако риторика о преодолении метафизики со всей остротой и навязчивостью возникает в период новоевропейской философии вместе с утверждением философии субъекта. Картезианский субъект не только становится новой точкой отсчета, как гносеологической, так и онтологической, но и, как отмечает Хайдеггер, формирует новое представление о свободе, основанное уже не на христианском учении о спасении, но опирающееся на «достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, которое, таким образом, утверждается только на самом себе» [Хайдеггер, 2007, с. 124], для этой новой традиции (т. е. философии субъекта) проблема свободы вообще становится принципиально важной. По мнению Хайдеггера, значение метафизики Декарта как раз и состояло в том, чтобы «метафизически обосновать освобождение человека к новой свободе как к уверенному в себе самом законодательству» [Там же, с. 128].

Именно этот новоевропейский поворот к субъекту и новое представление о свободе, в которой человек сам может определять свое предназначение, по Хайдеггеру, и делает метафизически возможной волю к власти как новоевропейскую историю, радикально отличаясь от того, что понималось под властью до того. Субъект онтологически и гносеологически утверждает себя, стремится распространить свою власть на остальное сущее и перестроить его исходя из собственных оснований. Поэтому можно заключить, что данная трансформация и приводит к возникновению моды на «ниспровержение» метафизики, чтобы утвердить философию на новых основаниях, переприсвоить ее.

Антиметафизический дискурс ведет борьбу с дискурсом метафизическим через демонстрацию бессмысленности или недостаточности метафизического способа осмысления философских проблем, противопоставляя метафизике собственную властную стратегию придания смысла. Критика метафизики — это прежде всего протест против ее авторитаризма, где центральную властную позицию занимает нечто, не подлежащее определению. В результате, как замечает Бадью [Badiou, 2000, p. 182–183], при внешней рациональности, создаваемой дискурсивными рамками аргументации, центральной в метафизике становится точка неопределенности, в которую может быть помещено любое означающее господства. Этой точкой неопределенности оказывается не только Бог, который мыслился как необходимый элемент метафизики античности, Средневековья и Нового времени, но также «сущее как сущее». Именно соединение неопределенности с запредельными властными амбициями и вызывает опасения у ее критиков.

Антиметафизика тешит себя иллюзией, что перестраивает дискурс, трансформируя пространство философской легитимности и переназначая властные инстанции, так что в результате он из неопределенно-бессмысленного становится валидным с точки зрения смысла. Однако на деле происходит иное. Во-первых, мы имеем дело просто с борьбой за онтологическую власть, при этом сама система властных отношений не сильно меняется, просто происходит смена правящей инстанции. Во-вторых, даже эта замена вовсе не идет в сторону нарастания рациональности и определенности смысла, потому что детерминизму недоопределенного сущего (Бога, бытия) метафизики антиметафизика противопоставляют индетерминизм, что не делает ситуацию более четкой с точки зрения смысла. Осуществляя *Aufhebung* по отношению к метафизике, антиметафизика освобождает место для поэзии и интуиции. «Сверхметафизика — это замена необходимого неопределенного случайным или: установленной силе неизвестного господина противопоставляются поэзия или пророчества о том, что грядет» [Ibid., p. 181]. Как показывает А. Бадью, антиметафизика — это та же метафизика, только уже с приставкой *сверх-*, они играют на одном поле в одну игру. В результате в сфере неопределенности идет игра на повышение, и она либо прибе-

гает к более высокой неопределенности, либо утверждает, что неопределенное остается неопределенным. Это превращает антиметафизический дискурс в сверхметафизику, т. е. философию, претендующую на большую наполненность смыслом и опору на «более правильные» основания (онтологические или методологические), чем прежняя метафизика. Именно поэтому любая критика метафизики, как свидетельствует серийная последовательность сменяющих друг друга критик, неизбежно приводит к обнаружению метафизичности самой этой критики. В дискурсе о преодолении метафизики происходит не избавление от власти метафизики, а, напротив, ее гипостазирование.

Однако представляется необходимым разделить антиметафизический и постметафизический дискурсы. Соответственно, исходя из этого антиметафизический дискурс будет иметь и определенные границы, совпадающие с границами философии субъекта. Именно при отходе от философии модерна с философией воли к власти субъекта в зону философии постмодерна дискурс из антиметафизического становится постметафизическим, а риторика о конце метафизики выходит из моды. Обратим внимание, что А. Бадью, Ж. Делёз и Ж. Деррида так или иначе высказываются об анахронизме темы конца философии [Малкина, 2011, с. 52–53]. И, напротив, Хабермас, разрабатывающий понятие «постметафизическое мышление» в ключе преодоления метафизики, оказывается антиметафизиком, поскольку свою философию он соотносит с эпохой модерна, которая в любом случае захвачена диспозицией утверждения воли к власти.

Постметафизическое мышление не стремится утвердить волю к власти философствующего субъекта за счет замены «бессмысленности» метафизики на тот или иной философский «смысл», а трансформирует все поле философии таким образом, чтобы воля к власти бралась в форме одновременной дифференциации и синтеза соотношения сил. Воля к власти рассматривается как игра, различие сил, результатом чего и становится порождение смысла, поэтому задача — не дать преимущество одной из них, выявить, сохраняя, их различие. Философия трактуется не как система и иерархия позиций, но как диспозиция сил, задаваемых концептами.

«Мы являемся, сами того не зная, метафизиками в соответствии с мерой износа наших слов» [Деррида, 2012, с. 245], — полагает Ж. Деррида. С одной стороны, это можно наблюдать в философии метафизическое стремление свести семантическое поле понятия к одному определению, с другой стороны, метафизика сама использует слова с уже стершимися значениями, чтобы тем самым фиксировать мысль, помешать ей двигаться вместе с движением языка. Деррида отмечает, что не существует метафизических понятий как таковых, «метафизика — это некоторое определение, некое направленное движение цепочки. Ему можно противопоставить не понятие, а текстуальную работу и некое иное сцепление» [Деррида, 2007а, с. 15]. Эта текстуальная работа состоит в том, чтобы сделать невозможной какую бы ни было догматизацию, предполагая в текстах действие различения, которому не предшествуют начальные тождество и простота и за которым не следует никакое снятие.

Постметафизическая философия располагается «на границе» философии, на ее «полях», выявляя игру эпистем в философии, чтобы не отказаться от них, ведь это делает философию невозможной, а «как можно строже соблюсти внутреннюю и упорядоченную игру этих философов или эпистемем, давая им скользить, без их искажения, вплоть до точки их иррелевантности, их исчерпания, их закрытия» [Деррида, 2007б, с. 14]. Таким образом, речь идет об особых практиках, стратегиях, позволяющих не отбросить метафизику, а разобраться в ней. Деррида постоянно предостерегает, что «выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть последнюю страницу философии (что чаще оборачивается просто дурным философствованием), а в том, чтобы некоторым определенным образом продолжать читать философов» [Деррида, 2000, с. 459].

Деррида говорит о «полях философии» не только и не столько как о маргиналиях, на которых оказывается все то, чему нет места в «официальном» тексте философии, но также и как о тимпане, пределе философского дискурса, когда философия уже не может больше оставаться внутри себя и вынуждена для сохранения дискурса пользоваться ресурсами граничащих с ней дискурсов. Эта грань позволяет из-

бегать догм метафизики, довлеющих в философии, и однако сохраняет причастность к философии, не перемещаясь полностью в сторону от нее.

В отличие от антиметафизической философии постметафизическая философия меняет подход к дискурсу. Если мы перестаем рассматривать объекты вокруг нас с точки зрения централизованной структуры, то дискурс о них также должен измениться: чтобы адекватно описать ацентрическую структуру, дискурс сам не может иметь ни абсолютного субъекта, ни абсолютного центра, он должен избегать всякого насилия, заключающегося в центрировании языка. Если метафизика фокусирует внимание на центральном, существенном, игнорируя второстепенное, двусмысленное, риторическое и т. п., то деконструкция не переносит акцент на маргиналии, а остается в промежутке этой оппозиции, демонстрируя подвижность этих отношений. Одним из примеров является показ П. де Маном неустрашимости риторического прочтения в философии [Ман, 1999]. Если метафизическое мышление построено на различении существенного и несущественного, буквального и риторического, то де Ман демонстрирует, что мы не только не можем полностью устранить риторическое, но зачастую у нас нет критерия для того, чтобы выбрать, какой из смыслов является буквальным, более того, смысл прочитанного как раз и выстраивается во взаимоналожении семантического и риторического, т. е. в игре сил, а не в победе одной из них.

С этой точки зрения постметафизическая философия больше не занимается преодолением метафизики, ибо это невозможно и не нужно, зато необходимо внимание к работе метафизических сил внутри философии. Мы все латентные метафизики, но, по крайней мере, это можно анализировать. Поэтому «завершение» риторики о конце метафизики вовсе не означает возвращения к ее классическим формам.

Постметафизическое мышление не создает новой силы, вступающей в борьбу за победу в споре, а как бы скользит вдоль существующих сил, тем самым делая их видимыми и действенными. В постметафизическом мышлении происходит не столько преодоление метафизики, сколько пересматривается сама система иерархических отношений, онтология власти, лежащая в основании философского мышления.

Если метафизическое — это попытка свести многообразие к единству, а различие — к тождеству, а антиметафизическое мышление зачастую оказывается переворачиванием оппозиции, не меняя при этом систему сил, то постметафизическое мышление — это попытка избежать этих тенденций. Постметафизическая онтология строится на понятиях единичного множественного (Бадью, Нанси), деконструкции представления о начале (Деррида), слабой онтологии (Дж. Ваттимо), открытости бытия другому (Левинас, Нанси), несамостоятельности субъекта и пр. Как видим, многие метафизические понятия остаются, но при этом лишаются своей самостоятельности, поскольку отсылают к другим понятиям, тем самым делая невозможным выстраивание иерархической системы понятий.

Постметафизическая философия отказывается от статуса теории, «которая покрывает всё, которая, наконец, всё объяснит и всех успокоит... которая, как нас уверяют, “так нам нужна” для нашей эпохи фрагментации и специализации, когда не хватает “надежды»» [Фуко, 2007, с. 6]. Тем самым происходит не навязывание читателю того или иного смысла, а создание мыслительного пространства, в котором может произойти некое событие смысла.

Список литературы

- Делёз, 2011 — *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. — 472 с.
- Деррида, 2000 — *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. М.: Академический проект, 2000. С. 445–466.
- Деррида, 2007а — *Деррида Ж.* Диссеминация / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 608 с.
- Деррида, 2007б — *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В. В. Бибикина. М.: Академический проект, 2007. — 160 с.
- Деррида, 2012 — *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Академический проект, 2012. — 376 с.
- Малкина, 2015 — *Малкина С. М.* Метафизика: возникновение понятия // Исторические, философские, политические и юриди-

ческие науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 8: В 3 ч. Ч. 2. С. 133–136.

Малкина, 2011 — *Малкина С. М.* Проблема конца философии: hanto-логические аспекты // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. Вып. 2. С. 52–57.

Ман, 1999 — *Ман П. де.* Аллегии чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / Пер. с англ. С. Никитина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 368 с.

Фуко, 2007 — *Фуко М.* Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 5–10.

Хабермас, 2008 — *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева. М.: Весь Мир, 2008. — 416 с.

Хайдеггер, 1993 — *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 177–192.

Хайдеггер, 1997 — *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О. В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — 165 с.

Хайдеггер, 2007 — *Хайдеггер М.* Ницше / Пер. с нем. А. П. Шурбелева: В 2 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. — 458 с.

Badiou, 2000 — *Badiou A.* Metaphysics and the Critique of Metaphysics // *Pli*. 2000. № 10. P. 174–190.

М.Ю. Савельева

Мифологические аспекты постметафизического мышления

Аннотация. В статье рассматривается феномен постметафизического состояния философского мышления относительно классической метафизики, а также постмодернистского мышления в целом. Показывается мифологический характер постметафизики: подмена метафизических смыслов сквозных мировоззренческих понятий предметными или псевдопредметными; подмена теоретической формы мышления (идеи) прикладным содержанием; подмена сущностной новизны знания новизной его обоснования или новизной отношения к нему в процессе формирования новых целей. Доказывается, что постметафизика является не самостоятельным периодом развития методологии познания, а способом отношения к более ранним этапам метафизики и диалектики. Раскрывается причинно-следственная связь с процессом становления глобалистского мышления, показывается влияние глобализма на постметафизику. Обосновывается тенденция встраивания философии в контекст массовой культуры и возникновение постфилософии как проявление постметафизической методологии.

Ключевые слова: метафизика, постметафизика, миф, сознание, мышление, постфилософия, общество, рациональность.

Логика развития философской мысли на протяжении первой половины XIX века постепенно формировала в глубинах

единства классической метафизики оппозицию неклассического и постнеклассического отношений к ней. Переосмысление сущности трансцендентального субъекта после Канта, с одной стороны, и постепенное отмежевание в иррационалистических течениях от гегелевского синтеза метода и системы — с другой, разрушили представление о трансцендентальном единстве сознания как основания. Тем самым достаточно четко (хотя и не впервые) обозначилась тенденция *постметафизического отношения к сознанию и любым его проявлениям как к лишенным субстанциальности и полностью зависимым от предметных материальных обстоятельств*. В целом сложившееся во второй половине XX века постметафизическое мышление вовсе не отвергает вечное, неизменное, единое, основательное и устойчивое, только воспринимает все это как будто в прошедшем времени, помещая себя даже не в будущее, а за пределы времени. Тем самым время было лишено абсолютности, превратившись в бесконечное движение, причем движение количественное, в *физической* форме — как изменение предметных характеристик сущего на основании внутренних, но также предметных, количественных причин. Вследствие этого сложились онтологический плюрализм и релятивизм восприятия на основе принципа дискретности сфер бытия, а представления об историческом процессе как перманентном *«распаде связи времен»* перестали быть поэтическими образами, перейдя в разряд научных проблем.

Все это говорит о том, что постметафизическое мышление функционирует на основании очередного *исторического проявления мифа как формы сознания*. Сущностью мифологического отношения к миру является абсолютная предметная *неразличимость* и, следовательно, предметно-смысловая *неразрывность* субъекта и объекта познания, проявляющаяся не как действие всеобщих и объективных диалектико-логических законов — как тождество, — а как результат необусловленной и спонтанной, но неслучайной и потому неизбежной *подмены или взаимного превращения* смысловых связей в процессе познания. Это означает, что в мифе *противоречие* как способ проявления всеобщих законов бытия во времени трансформируется в *парадокс* как ситуацию взаимного несоответствия противоречия и основания его проявления: в случае действи-

тельного противоречия ситуация предстает непротиворечивой, а там, где его быть не должно, оно кажется присутствующим.

Выделим основные мифологические аспекты постметафизики:

1. Подмена метафизических смыслов сквозных мировоззренческих понятий предметными или псевдопредметными — научными концептами, художественными образами или иррациональными представлениями. Так, сознание сводится либо к психике, либо к его предметной материальной оболочке — языку (Ж. Деррида), общественное сознание — к языковому сообществу (Ю. Хабермас), а бытие — к становлению сущего или жизненному миру (Э. Гуссерль). В результате истина познания подтверждается не практикой как мерой понимания и предметного воплощения теории и не конкретными объективными обстоятельствами, а ситуативностью отношения к чему-либо. То есть ничем не подтверждается, а только предполагается. В этом случае на первый план выходит коммуникативное действие, содержанием которого может быть только выбор интерпретации в процессе обсуждения (дискурса), а результатом — легитимация проясненного и одобренного в процессе обсуждения (Ю. Хабермас). Такое становится возможным, поскольку происходит очередная подмена и вытеснение знания безличной информацией — последняя представляет собой отчужденное от носителя логическое содержание знания; сознание же подменяется сложной технологией ее производства, конечным состоянием которой видится искусственный интеллект.

Эта ситуация мифологична, поскольку взаимная подмена смысловых связей не является логической ошибкой, умысленной выдумкой или случайно возникшей иллюзией. Это выражение естественного хода познания и *единственно возможного* пути отношения к миру в целом и в частности, когда конечной целью познания является, так сказать, *реальность невозможного* — открытие абсолюта как он есть в пределах формы сознания, средствами логики с целью в дальнейшем воплотить его в реальность с помощью предметной деятельности. Это именно миф, а не рациональность, потому что сознание не противостоит предметности в акте

отражения. Оно воспринимает предметность, не отделяя себя от нее и оставаясь «внутри», смысловой частью того, что стремится охватить своей формой. И воспринимая себя в зависимости от чего-либо и не отличая себя от предметной реальности, сознание неизбежно начинает воспринимать эту реальность подобной самому себе, тем самым лишаясь возможности адекватно познавать и бесконечно редуцируя свою сущность. Соответственно, задачей постметафизической философии объявляется *обоснование* такого изначального единства, когда мысль имманентно, т. е. неспекулятивно, соотносится с реальностью — не отражает ее, а встроена в нее и пытается осуществлять процесс познания абсолютно непосредственно, как лишенный смыслового противоречия. Если говорить более конкретно, то, что для рационального отношения будет выступать как неопределенность, т. е. как противоположный отрицательный признак (*невозможность* быть определенным), для отношения мифологического будет *определено* как неопределенность, и в этом смысле будет *реальным* носителем *неопределенной* формы. Последняя будет восприниматься как позитивный, содержательный признак, как изнанка перманентной непрерывности мира, а не состояние отсутствия всякого содержания, не как перерыв постепенности в момент осуществления противоречия. В доисторические времена такие носители *реального ничто*, пребывавшие на грани бытия и небытия, могли называться богами, духами или демонами, а позже, во времена первоначального становления рациональности — натурфилософскими концептами вроде небытия, покоя или пустоты. В постметафизической традиции это символические проявления *неопределенной определенности* или *определенной неопределенности*, но в любом случае целиком и полностью реальной как утверждения, что «*несущее существует*» или «*небытие есть*». Эти утверждения не противоречивы, а парадоксальны, поскольку одновременно верны и прямо противоположные им высказывания: «несущего не существует», «небытия нет»; суть мифологического парадокса как гносеологического приема в том, чтобы в очередной раз попытаться решить вечную проблему представления абсолютного в логике понятий.

2. Подмена теоретической формы мышления (идеи) прикладным содержанием под видом формы практической — по сути, тот же парадокс под видом противоречия. В этом случае критерием точности и адекватности понимания чего-либо становится не объективность знаний или необходимость их применения, а *успешность* индивидуального или коллективного субъекта знаний в процессе их *использования*. Примечательно, что субъект знания в этой ситуации является *псевдосубъектом*, потому что своей утилитарно-прагматической деятельностью искажает сущность знания. Ему *дозволяется* выступать «*мерой вещей*» лишь в том случае, если он является не субъектом, а *средством* или даже *орудием* деятельности, поскольку эта деятельность несамостоятельна, осуществляясь только в ответ на формулировку задачи. Поэтому в отличие от античного представления «мерность» отношения осуществляется избирательно, в случае достижения позитивного, успешного результата; отрицательный результат таковым не считается, его как будто нет. Тем самым практический аспект познания реализуется не качественным, а *количественным* образом: не имеет значения, кто именно включается в процесс познавательного нормотворчества — индивидуальный или коллективный субъект. Отсюда следует, что подмена универсального *практического* принципа осуществления теоретического знания принципом *прикладным* является не чем иным, как способом отрицания теории. Иными словами, теория не проходит критической проверки конкретными практическими действиями, когда подтверждается основание их взаимного соответствия, а механически вытесняется любыми индивидуальными и субъективно целенаправленными действиями, если они совпадают с ожидаемыми результатами или превосходят их. В свою очередь, практика не подтверждается теорией, демонстрируя аспект конкретности ее сущности, а напротив — отчуждается от нее в индивидуалистическом опыте. Например, *философия права* подменяется *правовой философией* как механической процедурой замены правовыми отношениями любых других. Поскольку более не считается, что сфера общественных отношений имеет прочное единое основание, ведь ныне она перманентно осуществляется в процессе выстраивания конкретных предметных ситуаций, — следовательно, эта пе-

ременчивость объявляется не недостатком, а главным ее преимуществом. Ведь в ней заключена возможность мгновенно реагировать на локальные изменения общественных настроений. Все эти смысловые трансформации воплощаются в так называемом *позитивном праве*, которое в действительности является *сферой абстрактной возможности бесконечного выбора и принятия решений*, не всегда имеющих под собой хоть какое-то основание. Н. Луман назвал это «контингентностью» отношений, но, по сути, это иная трактовка классического принципа релятивности. Разница лишь в том, что отсутствие единого теоретического основания познания с необходимостью порождает перманентные, но неупорядоченные поиски новых морально-этических критериев прикладного знания в подтверждение его объективности, а главное, всеобщей значимости. Отсюда повышенный интерес к феноменам свободы, справедливости, равенства, ответственности, толерантности и поиски их дополнительных критериев в меняющемся мире. Но поскольку эти поиски не выходят за пределы эмпирического опыта, результаты их абстрактны, узкоприменимы и, как правило, взаимно противоречивы. Практическому разуму не остается ничего другого, кроме как трансформироваться в «разумную практику» — в *коллективно* подтвержденную (коммуникативно легитимированную) истинность и тем самым моральность коллективного и индивидуального действия.

Эта ситуация также мифологична по нескольким признакам. Во-первых, теряя единство основания, различные сферы общественного сознания выступают в виде автономных *субъектов* (*квазисубъектов*), как бы без участия человека, т. е. пребывают в состоянии бесконечной непостижимости и непредсказуемости, когда *одно* выступает под видом *другого*, являясь в действительности *третьим*, и таким образом человеческие субъекты оказываются под угрозой порабощения общественной ситуацией, ими же самими созданной ради собственного блага. Так, моральная сфера представляется слишком абстрактной по сравнению с конкретностью и однозначностью правового опыта, но ее абстрактность и беспомощность спровоцированы именно приоритетностью права. Последнее, получающее верховенство во всех сферах общественной жизни,

получает его и над моралью и в конце концов перестает ее учитывать. Следовательно, во-вторых, под видом *законов* выступают различные *порядки* и протоколы, устанавливаемые субъективно в каждой конкретной ситуации и нацеленные на достижение конкретных целей. Иными словами, если законы отражают объективную, устойчивую последовательность изменения мира как основание возможности его *познания*, то порядок отражает лишь необходимость удовлетворения отдельных *потребностей* субъекта познания (с прицелом на конечную потребность во *власти*).

3. Подмена *сущностной* новизны знания новизной его *обоснования* или новизной *отношения к нему* в процессе формирования новых целей: замена системности и методологической обоснованности познания релятивностью и субъективностью его оценки. В контексте онтологического плюрализма формируется плюрализм гносеологический; условием его осуществления является переоценка ценностей, а результатом — субъективизм и неоднозначность решений и смысловая незавершенность выводов. При отсутствии единого основания всеобщие законы кажутся неосуществимыми, бессмысленными и игнорируются, структура познания выстраивается как мешанина из случайных соотношений, интерпретаций и компромиссов между различными системами, концепциями, теориями прошлого и настоящего — ризомно. Цель этого процесса — наиболее полная реализация прикладного аспекта формирующихся в процессе познания информационных структур, возможность постоянного ускорения в достижении результата. Рациональность проявляется лишь в ходе выполнения отдельных исследовательских процедур, но не является всеобщим требованием познания, поскольку чаще всего затрудняет процесс использования необходимостью апеллирования к моральным и правовым нормам.

И эта ситуация мифологична, поскольку в действительности новизна обоснования является следствием не развития теории, а отхода от ее оснований в *дотеоретическое* или в лучшем случае *внетеоретическое* — непосредственное повседневное ситуативное познание. Это, по сути, тривиальная ситуация изобретения уже изобретенного, означающая, что отказ от основания отражения абсолюта в логике понятий привел

к появлению множества автономных познавательных сфер для решения не связанных между собой узкоспециализированных задач, смыслом которых в целом является рационализация представлений о бытии и сведение его к сущему. Эта радикализация становления философии не раз обозначалась в прошлом в различных течениях и направлениях. В частности, М. Хайдеггер предрекал, что «будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит *ближе к истокам*, чем метафизика, чье имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название “любви к мудрости” и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа» [Хайдеггер, 1993, с. 220]. Поясняя причины этого, М. Фуко заявлял: «Вся наша эпоха — с помощью логики или эпистемологии, с помощью Маркса или Ницше — пытается вырваться из пут Гегеля» [Фуко, 1996, с. 92], поскольку в его аргументации основание представало как научным образом провозглашенная и закрепленная «власть разума» в форме философской рефлексии. Но, разумеется, устранение фактора основания привело к воцарению гносеологического произвола и вытеснению научно-теоретических принципов исследования квазинаучными и ненаучными.

Все сказанное выше позволяет утверждать, что постметафизика не является полностью самостоятельным периодом развития методологии познания, а представляет собой *способ отношения* к более ранним этапам метафизики и диалектики. Продолжая известную мысль У. Эко о том, что «постмодернизм существовал всегда», можно сказать, что и все сформированное на его принципе деструкции основания также *существовало всегда*, в том числе и *постметафизика как деструктивное отношение к рефлексии над абсолютом* — ведь попытка представить его в логике предметных понятий есть не что иное, как когнитивная деструкция. Постметафизическое отношение проявлялось в моменты, когда решение основных метафизических вопросов становилось невозможным, в попытках уйти от теории в сферу прикладной деятельности и взглянуть на вечные вопросы как на часть потенциального прошлого и, следовательно, как на формально преодоленные, но не обязательно содержащие объективное решение.

Перманентное изменение смыслов в процессе их прикладного применения свидетельствует о квазинаучности постметафизического мышления: декларируя свою разностороннюю направленность и необратимость, оно в действительности находится в состоянии, подобном броуновскому движению — это *мнимость* мыслительного действия, симулякр как научным образом обоснованная вненаучность. Довольствуясь эмпирическими методами и не испытывая необходимости опираться на всеобщие законы развития, постметафизика поэтому обращается к феноменам эволюции, процессуальности, ситуативности, случайности, которые при проявлении за пределами эмпирической науки обретают несвойственные себе мистические или иные квазинаучные черты. В основе их лежит принцип внутренней дискретности. Это, по сути, представление о той же самой субстанциальной неизменности и разобщенности, что и в классической метафизике, только представленной в физической форме движения времени — в динамической, а не статической системе координат. Вместо классических принципов неподвижности и неизменности используются принципы «незаметного движения» (А. Бергсон) или «квазидвижения превращенных форм» (М. Мамардашвили), которые лишь внешне представляются устойчивыми и однозначно трактуемыми, но на деле релятивны и семантически аморфны.

Будучи мифологическим поворотом в отношении метафизики, постметафизическое мышление выступает, в этой связи одним из ведущих признаков *глобализации* мышления, ибо миф как форма сознания не может проявляться локально. Глобализация мышления, со своей стороны, является завершающим этапом трансформации мифа на современном историческом этапе. Это означает, что речь идет о взаимной подмене и превращении уже не отдельных смыслов, а целых познавательных сфер: наука в массе своей все чаще отдает предпочтение эмпирическим принципам осуществления перед теоретическими, искусство трансформирует представления об эстетическом под напором высоких технологий, религия стремительно политизируется, мораль подменяется правовыми отношениями. Философия в этом контексте все больше подменяется конкретной наукой или вненаучны-

ми сферами познания и трансформируется в *постфилософию* (Р. Рорти). Эта ситуация заявила о себе на первых этапах становления позитивизма, однако в настоящее время речь идет уже не о фундаментальных, а об узкоспециализированных науках, компенсирующих собой философию. Одновременно этот процесс отличается внешней толерантностью к сфере философского дискурса и спекуляцией философской терминологией: теперь не только «каждая наука сама себе философия», но и «каждая философия сама себе наука», а следовательно, становится возможным научное исследование философии не только как теоретического объекта, но и как *объекта эмпирического*, следствием чего оказывается возможной «наука о философии (о ее создании? — М. С.) и особая технология обращения с ней» [Ларюэль, 2011, с. 99], заставляющая мыслящего субъекта напрямую иметь дело с материальной предметностью концептов [Там же, с. 100].

Являясь состоянием предельного самоотчуждения философии, постфилософия избегает рефлексии как возвращения мысли из мира к сознанию в акте вопрошания — возвращения, обогащенного обобщением предметного. Она выхолащивает рефлексию, порождая впечатление, что сам процесс *вопрошания* будто бы демонстрирует слабость человеческого мышления перед действительностью реального мира. Сила содержится в *ответе*, а ответ — следствие выбора как критерия действительного принятия решения. Сам по себе выбор не рефлексивен, потому что является действием. И поскольку вопрошание — основание правильности следующего за ним выбора, то ставящий вопрос обладает *властью* над всем, что задается решением сделать выбор и достичь результата. Иными словами, если выбор делается без предварительно сформулированного общего вопроса, он узкофункционален, ограничивается самим собой, и безопасен, не являясь основанием дальнейшей деятельности. Таким образом, борьба с метафизикой представляется борьбой с различными проявлениями власти как направлениями общественных отношений, но в действительности это борьба за укоренение *иных* — безличных или даже нечеловеческих (?) — форм власти, одной из которых является власть вещей или предметов, порождаемая нормами отношений

современного потребительского общества. Этим как будто заявляется, что пришел конец эпохе вечных вопросов, научный интерес смещается в другую сферу: критерий философичности в акте мышления сегодня понимается весьма поверхностно — как возможность увидеть в любом случайном отношении аспект всеобщего¹. Именно выход в сферу всеобщего обеспечивает возможность философских (т. е. общественно значимых) ответов. В этом смысле истина теряет абсолютный аспект своей сущности и полностью зависит от потенциала человеческого разума (Р. Рорти).

И все же мифологическая оболочка постметафизического мышления является не только следствием очередного кризиса сознания, но одновременно указателем возможности выхода из него. Миф констатирует, что, независимо от признания или отрицания человеком сверхъестественной силы, всегда есть *абсолютно непознаваемые* вещи, непостижимые средствами классической или неклассической рациональности. Их смысл в том, чтобы не позволить человеку даже подумать о том, чтобы овладеть несвойственным своей природе абсолютным знанием, и как следствие — уберечь от возможности совершать непоправимые, абсолютные ошибки. И пока человек не понимает настоящей исторической функции мифа, он будет создавать натурфилософские концепты, сводя беспредметное и сверхпредметное к предметному в тщетных попытках подчинить его и использовать. Первобытное мифологическое сознание именно так и функционировало, потому что в силу своей первичности не имело альтернативы — в нем мифологическая форма (отношение к миру) соответствовала такому же мифологическому содержанию (легенде). Но отличие мифа современного в том, что он сосуществует бок о бок с рациональным мироотношением, и его формальность сочетается с рациональным содержанием. Это дает современному субъекту познания возможность при необходимости рефлексивно поместить себя за пределы ситуации на позицию внешнего наблюдателя (М. Мамардашвили) или квазиабсолюта, квази-

¹ Если выразаться точнее: «I think that every kind of thinking, of thought, is philosophical» [Derrida, 2002, p. 22].

формы. И вернуться, тем самым, к классическому метафизическому опыту с надеждой применить его в новых условиях.

Список литературы

- Ларюэль, 2011 — *Ларюэль Ф.* Представление не-философии / Пер. с фр. // *Философия и культура.* 2011. № 4. С. 99–105.
- Фуко, 1996 — *Фуко М.* Порядок дискурса // *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. С. Табачниковой. М.: Касталь, 1996. С. 47–96.
- Хайдеггер, 1993 — *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
- Derrida, 2002 — *Derrida J.* Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy / Trans., ed., and com. P. Pericles Trifonas. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2002. [XI]+119 pp.

В.А. Яковлев

Метафизика в философии и науке

Аннотация. На основе философских традиций интерпретации категории бытия и различных трактовок этого абстрактного понятия в современном естествознании предлагается новое понимание категории бытия в качестве базисного метафизического концепта науки. Обосновывается утверждение, что категория бытия в современной интерпретации выражает бытие информации, или информационное бытие, представленное в единстве трех сфер реальности — материи, жизни и сознания (разума).

Ключевые слова: метафизика, онтология, наука, бытие, ничто, информация, программа, парадигма, креативы, синергетика.

Философская традиция

Содержание и смысл концептов «метафизика», «бытие» существенно изменялись в истории философии. Книги, которые остались после Аристотеля и, можно сказать, чудом сохранились, носили, как известно, довольно разнородный характер. Андроник Родосский, систематизатор и издатель рукописей Аристотеля, живший на два века позже самого Стагирита, при их издании, вероятно, руководствовался простым принципом — те книги, которые озаглавил сам автор, вышли в итоге под названием «Физика», а всем остальные были представлены под общим термином «Метафизика», т. е. в переводе «то, что идет после физики».

Однако в дальнейшем, как и всякий неологизм, «метафизика» стала интерпретироваться в разных смыслах. Один

смысл — это нечто вторичное по отношению к физике (поскольку мета означает после). Например, А.Н. Чанышев пишет: «Ирония истории философии состояла в том, что идущее перед физикой у самого Аристотеля было названо метафизикой, т. е. идущим после физики» [Чанышев, 1981, с. 285].

Второй смысл — и его придерживается большинство исследователей творчества Аристотеля — это интерпретация мета как нечто сверх, в основе физики, а значит, сущность всего мироздания. Иначе говоря, метафизика — это первая философия, физика — вторая философия, а замыкает круг теоретических наук — математика.

Важно подчеркнуть, что в философской традиции метафизика ассоциируется не вообще со всем корпусом философского знания, а лишь с определенной его частью, касающейся исходных, сущностных принципов мироздания.

Например, главным в философии Платона является метафизическое утверждение *бытийственности* творчества и его универсальности. Согласно Аристотелю, предмет метафизики составляют начала и высшие принципы, которые должны быть началами и принципами некоторой существующей реальности согласно ее собственной природе. Принципы метафизики, лежащие в основании всех наук, в своей совокупности составляют то, что называется высшей мудростью. Задача философа — в мысленном созерцании выявить эти первоначала и тем самым открыть дорогу для развития частных наук.

В Новое время необходимо отметить противопоставление Декартом бытия духовного бытию физическому (современная проблема *mind — body*). У Лейбница бытие — это иерархическая, гармонизированная организация монад (исходных элементов), обладающих активной витальной силой. Особенно важную роль этот закон играет в сфере онтологии, поскольку, по мысли Лейбница, он позволяет ответить на извечный философский вопрос, — почему существует нечто, а не ничто, ведь ничто более просто, чем нечто.

С точки зрения Канта, наука не должна ставить вопрос о том, что находится за феноменами (нашими ощущениями), т. е. каков объект сам по себе («вещь-в-себе»). «Вещь-в-себе», или иначе вещь сама по себе, по Канту, принципиально непознаваема, и прогресс научного познания всегда связан лишь

с описанием явлений, хотя круг последних может постоянно расширяться. Мысли, очень близкие к современной ситуации в квантовой механике, где нельзя сказать, что из себя представляет в действительности (без измерительного прибора) элементарная квантовая система — частицу, волну или что-то третье. Кант видит смысл существования метафизики, которая хотя и не является наукой, по сравнению с физикой и математикой, тем не менее обладает эвристическим потенциалом, поскольку критически осмысливает еще недоступные для научного анализа проблемы.

С исходной и наиболее абстрактной категории бытия (точнее, «чистого бытия») начинаются цепочки выстраивания категорий диалектической логики в «Одиссее Мирового Разума» гегелевской философии.

В целом, как показывают исследования, вплоть до XX века категория бытия рассматривалась преимущественно в онтологическом аспекте [Доброхотов, 1986]. Однако затем в феноменологии Гуссерля («интенциональность сознания») и в экзистенциализме («забота» Хайдеггера, «тошнота» Сартра) категория бытия стала основной в философских исследованиях самых различных модусов сущего и существования человека.

Регенерируя античную традицию, Хайдеггер утверждал, что метафизика принята в качестве наименования для определяющего средоточия и сердцевины всей философии.

Можно сказать, в целом, что понятие метафизики в философском дискурсе прошло *определенный цикл: бытие — это предельная степень общности мироздания в единстве его материальных и идеальных аспектов, бытие как материальная (вещественная) сущность, бытие — субстанция жизни, бытие — система креативных экзистенциалов человеческого духа.*

В настоящее время главной задачей является анализ эвристической значимости метафизики бытия для современного естествознания.

Естествознание о бытии и реальности

В последние 10–15 лет в России в целом отмечается существенное расширение сферы исследований по метафизике со стороны ученых. Выходит периодический журнал «Мета-

физика» («Metafizika» — english version). Авторами журнала являются видные ученые и философы науки. На Западе регулярно проходят различные конгрессы и симпозиумы по метафизике, выходят многочисленные печатные издания [Суркова, Яковлев, 2007]. Проблема бытия информации становится одной из центральных в современных метафизических и научных дискуссиях.

В естествознании категория бытия фактически была переинтерпретирована в понятие реальности (от позднелат. *realis* — вещественный, действительный) и, по сути, синонимичного ему понятия материи (от лат. *material* — вещество). А. Эйнштейн ввел понятие физической реальности как реальности, удостоверяемой в экспериментах и описываемой в теориях.

Важные понятия: «материя», «идея», «пространство», «время», «движение», «сущее», «сущность», «существование», «субстанция», «субъект», «объект» производны от фундаментальной категории «бытие», выражают его различные аспекты и образуют своеобразный кластер (пул), который в той или иной мере используется для описания всех известных явлений мироздания.

Большинство тех общих понятий, о которых говорилось выше как производных от «бытия», уже сыграли свою эвристическую роль и вошли в состав фундаментальных научных теорий.

Однако категория «бытие» в современном естествознании используется лишь эпизодически, без должного осмысления и рефлексии. Очевидно, это происходит в силу очень высокого уровня абстрактности ее содержания, заданного еще Платоном (диалог «Парменид») [Яковлев, 2003].

Если же учесть еще, что креативность в целом Платон определяет как переход из небытия в бытие, касается ли это вещей или идей, то, пожалуй, в современной физике с *категорией «бытия» будут коррелировать понятия: «квантовый мир», «физический вакуум», «струны», «браны», «Мультиверс».* В научных теориях, где эти понятия играют ключевую роль, неявно используется или подразумевается философская категория «бытие».

Так, известные физики В. Гейзенберг и В.А. Фок называли квантовый мир «бытием возможного», или «бытием потенци-

альных возможностей». А наш классический мир — «бытием актуального», или «бытием осуществившегося».

В теории суперструн также ставится вопрос о генезисе пространства-времени, материи и причинности как эмерджентных феноменов, отнюдь не сразу приобретающих объективный онтологический статус.

«То, что описывается в квантовых космологических моделях, — анализирует современную литературу физик А.Ю. Севальников, — это иной порядок вещей, инобытие, тот модус существования, что предшествует и конституирует бытие наблюдаемое, актуальное, которое и характеризуется как раз течением времени» [Севальников, 2013, с. 145].

Отметим, что вопрос, над которым задумывались Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Лейбниц и Хайдеггер, — а что же, собственно, заставляет переходить бытие потенциальное в актуальное, возможное в действительное, ведь не существовать, очевидно, проще, чем существовать, — в квантовой механике переосмысливается как проблема измерений и перехода квантового объекта из одного качества в другое.

Не является ли квантовый многовариантный мир потенциальных возможностей миром фундаментальной свободы, где квантовый объект сам «выбирает», в каком состоянии ему находиться? Иначе говоря, в фундаменте бытия лежит фундаментальная свобода, потенциальные возможности жизни и разума.

В физике появились новые понятия — «темная энергия» и «темная материя», которые охватывают в своем содержании, согласно расчетам, более трех четвертей всей энергии-массы («космический коктейль») наблюдаемой Вселенной.

С точки зрения метафизики можно сказать, что *существенно расширилось содержание категории бытия.*

В итоге появилась гипотеза физической природы Большого взрыва. В 1998–1999 годах о космологическом расширении, которое, как неожиданно оказалось, происходит с ускорением, сообщили практически одновременно две международные группы астрономов-наблюдателей (руководители групп Б. Шмидт, А. Райэсс, С. Перлматтер в 2011 г. получили за это открытие Нобелевскую премию).

В настоящее время вокруг открытия развернулись острые дискуссии физиков-теоретиков, космологов и астрономов.

Есть и откровенные скептики. Однако большая часть научного сообщества все же признаёт, что в мироздание встроена не только гравитация, но и вселенское антигравитационное (антигравитация). Причем последнее явно преобладает, поскольку в противном случае разбегание галактик во Вселенной должно было бы замедляться с течением времени. Необходимо подчеркнуть также, что антигравитация создается не самими галактиками, а некоей неизвестной ранее пронизывающей их космической средой.

Известно, что американский физик-теоретик Дж.А. Уилер еще в 1990 году выдвинул тезис «всё из Бита» (It from Bit), который развил в концепцию творческого участия человека в событиях Вселенной. Подытоживая свое профессиональное развитие, он писал о своей жизни, как бы разделенной на три периода. Сначала фундаментом мироздания представлялись частицы, затем — поля. На третьем этапе — это информация.

«“Все из бита” (“It from Bit”) символизирует идею, что всякий предмет и событие физического мира имеет в своей основе — в большинстве случаев в весьма глубокой основе — нематериальный источник и объяснение; что то, что мы называем реальностью, вырастает, в конечном счете, из постановки “да или нет” вопросов и регистрации ответов на них при помощи аппаратуры; коротко говоря, что все физические вещи в своей основе являются информационно-теоретическими и что Вселенная требует нашего участия» [Wheeler, 1990, p. 377].

Его утверждение можно понять в духе известного утверждения Н. Винера: информация есть информация, а не материя и не энергия. Проблема состоит в том, как показать в математическом формализме связь информации с веществом и энергией [Яковлев, 2010].

С нашей точки зрения, Уилер фактически выдвигает *постулат об онтологическом статусе информации, о тотальности информационных программ, формирующих все мироздание.*

Чтобы выяснить метафизический статус информации, необходимо сконцентрировать внимание на трех фундаментальных составляющих категории бытия, иначе говоря, *трех сферах реальности — материи, жизни и сознании.*

В настоящее время информационную парадигму также развивает известный на Западе философ Лучано Флориди [Floridi, 2010]. Флориди рассматривает все мироздание как некую тотальность информационных объектов, которые активно и непрерывно взаимодействуют друг с другом.

Флориди выдвинул концепцию, согласно которой информация – это такого же рода философское понятие, как и категории бытия, жизни, разума, знания, добра и зла. Более того, по мнению Флориди, традиционные философские понятия могут быть выведены или определены посредством соответствующих информационных терминов.

Как нам представляется, программа Флориди, несмотря на определенную односторонность и категоричность его суждений, включает комплекс актуальных и сложных проблем, к исследованию которых подключается в настоящее время немало известных ученых.

Неслучайно на 14-м Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки (Франция, Нанси, 19–26 июня, 2011) в нескольких докладах и выступлениях утверждалось, что в сфере эпистемологии начался поворот в направлении разработки этой программы.

В работе, посвященной итогам работы этого Конгресса [Мамчур, 2014] особо выделяется, на наш взгляд, доклад Роберта Спеккенса (Канада), который аргументированно раскрыл основные направления «вторжения» теории информации в современное естествознание. Другой докладчик – физик-теоретик из Чикагского университета, директор Центра астрофизики элементарных частиц Национальной лаборатории ускорителей им. Энрико Ферми (Фермилаба) Крейг Хоган – пришел к выводу, что на уровне супермалых, планковских масштабов пространство, являясь квантованным, состоит из информационных так называемых кубитов.

В докладе «Об информационных схемах в биологии» Паоло Латтанцио и Рафаэле Масцелла выдвинули гипотезу, что теория информации является новым основанием научного объяснения сущности жизни.

На наш взгляд, вполне правомерно, что Е.А. Мамчур предложила назвать такую интерпретацию *информационной интерпретацией квантовой механики* (сокращенно ИИКМ),

а новый поворот в философии науки – информационно-теоретическим.

На наш взгляд, все вышеуказанные предложения свидетельствуют о необходимости и важности создания *общей эпистемологической базы для интерпретации всех природных явлений как системы информационных креативных процессов.*

Подчеркнем, что в российском философском сообществе понятие информации также широко обсуждается с различных позиций [Урсул, 2010]. Понятие информации используется даже при анализе классической философской литературы.

Так, анализируя философию Гегеля, А.В. Иванов и В.В. Миронов пишут: «Если не обращать внимания на отчетливо проступающий у Гегеля дух панлогизма и идеалистического преформизма, то нельзя не согласиться с великим германским мыслителем в том, что *вся природа оказывается пронизанной идеальными или, как бы мы сказали сегодня, информационными процессами и связями*» [Иванов, Миронов 2004, с. 614–615].

Важно подчеркнуть, что с метафизической точки зрения речь идет о новой *фундаментальной структуре бытия – информации, поскольку математика лишь наиболее полно выражает ее суть.*

В метафизике в связи с этим, на наш взгляд, должно быть переосмыслено само понятие «бытие», по крайней мере его материальная составляющая. Категория бытия, на наш взгляд, в современной интерпретации как в естественно-научном, так и в социокультурном аспектах выражает *бытие информации, или информационное бытие*, представленное в единстве трех сфер реальности – материи, жизни и сознания (разума).

К проблеме бытия как единства материи, жизни и сознания можно перейти не только с позиции физики и астрономии, но и с противоположной стороны, т. е. принять как фундаментальный факт наличие жизни, сознания (разума) и из этого объяснять Вселенную. Данный подход основывается на так называемом антропном принципе. В космологии его «сильный» вариант, как известно, в 1973 году физик-космолог Б. Картер сформулировал следующим образом: Вселенная должна быть такой, чтобы в ней на некоторой стадии эволюции допускалось существование наблюдателя.

Перефразируя «Cogito ergo sum» («Я мыслю, следовательно, существую») Декарта на «Cogito ergo mundus talis est» («Я существую, поэтому мир таков, каков он есть»), ученый фактически утверждает, что Вселенная изначально приспособлена для существования жизни и разума и что как законы физики, так и начальные условия подстраиваются (настраиваются) таким образом, чтобы гарантировать их появление и эволюцию. На основе математических расчетов, как известно, многие ученые исключают возможность так называемого «счастливого случая» («happy chance») в актуализации бытия мироздания и жизни.

С точки зрения метафизики такой подход и подкрепляющие их расчеты в итоге означают возвращение к представлению о холистичном бытии мироздания и целевой (аристотелевской энтелехиальной) причинности, от которой, начиная с Ф. Бэкона, так старалось избавиться естествознание.

Но если целевая (информационная) причинность существует, то тогда, можно сказать, именно она определила планковские величины и основанные на них физические законы, которые, очевидно, не существовали, пока не появилась сама Вселенная.

Аналогичное рассуждение применимо, по нашему мнению, и в отношении к законам биологической эволюции, которые записаны в генетическом коде, едином, как известно, для всего живого в нашем мире. Возникновение самого генетического кода также очень трудно объяснить без привлечения телеологических факторов.

В качестве противостоящих концепций выделяются теория В.В. Налимова — так называемой «распаковки» смыслового вневременного континуума Универсума посредством использования силлогизма Бейеса и теория М.Б. Менского, которая уже подробно анализировалась нами в печати [Яковлев, 2012].

На наш взгляд, в настоящее время понятие «информация» объединяет в своем содержании три основные сферы реальности — материю, жизнь и сознание (разум).

В этом плане, с метафизической точки зрения логично определить жизнь как особую высшую форму существования фундаментальной информационной реальности, объединяющей веще-

ственно-энергетические носители от молекулярного до системного организмического уровня, а также идеальные программы их воспроизводства и развития.

Перефразируя известное выражение Ф. Энгельса, можно сказать, что *мир един в своей информационной реальности*. Информация не сводится ни к веществу, ни к энергии (Н. Винер), ни к семантическим структурам. В то же время она не существует в каком-то чистом виде, но и не зависит в своей сущности от носителя.

Информацию можно считать и считать, хранить, генерировать и преобразовывать. Однако информацию как таковую, в отличие от ее носителя, нельзя разрушить и тем более уничтожить. Закон локального сохранения информации существует, согласно космологам и астрофизикам, даже для черных дыр.

Однако в обществе, очевидно, информация не только сохраняется, накапливается, но и непрерывно качественно изменяется и количественно увеличивается, что в целом указывает на неисчерпаемость креативного потенциала социума. Каждое действие в культуре в основе своей имеет *информационно-семантическую составляющую* и оставляет свой след в той или иной знаковой форме.

Заметим также, что так называемый «третий мир» Поппера (в его время Всемирную паутину только начали плести) в настоящее время можно, на наш взгляд, вполне интерпретировать как *информационное поле* социума — Интернет. Оно отвечает всем попперовским характеристикам: создано людьми; в нем происходит накопление, трансформация и «борьба за выживание» самых разных артефактов (в том числе, конечно, и продуктов науки); его можно только технически модернизировать или ограничить, но элиминировать как социокультурное цивилизационное явление уже практически нельзя.

Метафизически значимый вывод: информация — это объективная реальность, которую субъект воспринимает посредством сенсорных органов, эксплицирует в пропозициях, фиксирует, осмысливает с помощью различных логико-математических вычислений и операций, используя постоянно в коммуникативной практике для достижения поставленных целей.

Список литературы

Доброхотов, 1986 — *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986. — 248 с.

Зельдович, 1988 — *Зельдович Я. Б.* Рождение Вселенной из «ничего» // Вселенная, астрономия, философия. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 39–40.

Иванов, Миронов, 2004 — *Иванов А. В., Миронов В. В.* Университетские лекции по метафизике. М.: Современные тетради. 2004. — 647 с.

Мамчур, 2014 — *Мамчур Е. А.* Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // Вопросы философии. 2014. № 1. С. 57–71.

Суркова, Яковлев, 2007 — *Суркова Л. В., Яковлев В. А.* Метафизика в Ватикане // Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 2: Сб. ст. / Под ред. Ю. С. Владимирова. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2007. С. 142–149.

Севальников, 2013 — *Севальников А. Ю.* Время в современной квантовой космологии // Метафизика: Век XXI. М.: РУДН, 2013. № 1(7). С. 136–149.

Урсул, 2010 — *Урсул А. Д.* Природа информации: философский очерк. Челябинск, 2010.

Чанышев, 1981 — *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981. — 374 с.

Яковлев, 2003 — *Яковлев В. А.* Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. 2003. № 6. С. 142–154.

Яковлев, 2010 — *Яковлев В. А.* Метафизика креативности // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 44–54.

Floridi, 2010 — *Floridi L.* The philosophy of information: ten years later // *Metaphilosophy* / Ed. A. T. Marsoobian. Oxford, 2010. Vol. 41. № 3. P. 420–442 // URL: <https://www.mdpi.com/2078-2489/2/2/327/hlm>

Wheeler, 1990 — *Wheeler J. A.* Information, physics, quantum: The search for link // *Complexity, Entropy and the Physics of Information* / Ed. W. H. Zurich. Redwood City, CA: Addison-Wesley, 1990. P. 377.

Н.Ю. Игнатова

О метафизических компонентах научных картин мира

Аннотация. В статье описывается проблема метафизических компонентов научных картин мира, которая может анализироваться как с точки зрения истории науки, так и с точки зрения взаимоотношений метафизики и науки. Автор выстраивает концептуальные рамки возможных отношений между метафизикой и наукой в виде вопросов: может ли существовать метафизика как достоверно надежное знание и влияют ли, если такое влияние вообще возможно, метафизика и эмпирическая наука друг на друга. Ответ на первый вопрос позволяет обозначить антиметафизический сциентизм, ответ на второй — либо полную независимость науки и метафизики, либо приоритет метафизики перед наукой (аристотелевско-средневековая картина мира) или приоритет науки перед метафизикой (современная картина мира). Метафизика предназначена для того, чтобы быть чем-то большим, чем просто набором инструментов, который используют, чтобы приспособиться к последствиям развития науки. Проиллюстрируем этот последний пункт обсуждением некоторых метафизических принципов (гетерогенность, гомогенность, пленизм, вакуизм) в контексте различных картин мира. Из-за большого объема и широты темы статья избирательна в использовании материала.

Ключевые слова: аристотелевско-средневековая картина мира, картезианская картина мира, ньютоновская картина мира, современная картина мира, научное сообщество, взаимоотношения метафизики и науки.

Метафизические компоненты присутствуют в научных картинах мира открыто и скрыто. Иногда метафизические взгляды научного сообщества подразумеваются как само собой разумеющиеся. Задача выявления и понимания метафизических компонентов может быть относительно простой там, где научное сообщество явно апеллирует к метафизике (аристотелевско-средневековая картина мира). Извлечение скрытых метафизических предположений из действующих научных теорий может быть трудной задачей. Требуется тщательный анализ первичных текстов. Случается, что действующие научные теории не содержат ни одной конкретной метафизической идеи, но предполагают возможность интерпретации. Это объясняет, почему ведется так много дискуссий о том, как точно понимать тот или иной аспект квантовой механики и что это значит для метафизики.

Для изучения метафизических компонентов различных картин мира есть, по крайней мере, две причины: историческая и философская. Историческая причина заключается в том, что это помогает лучше понять события прошлого. Невозможно осмыслить события прошлого, если не учитывать контингентность истории, аргумент от отсутствия постоянства и аргумент от социальных факторов [Bolinska, Martin, 2019]. Философская причина состоит в том, что подобное исследование помогает переосмыслить понимание перспектив метафизики во взаимоотношениях метафизики и науки.

По теме статьи существует значительное количество литературы, где присутствует культура соперничества, а не попытка понять позиции других научных сообществ. Такой подход строится на выявлении ошибок и может быть одним из законных способов прочтения текстов прошлого. С другой стороны, часто встречающийся легковесный вывод об ошибочности каких-либо метафизических взглядов предполагает презентизм и, по нашему мнению, является попыткой уйти от исторического анализа.

Всеобъемлющее и полное описание метафизических компонентов существовавших в прошлом научных картин мира может принять неограниченные размеры. Каждое из научных сообществ, действовавших на протяжении сотен лет, имело уникальную картину мира. Для того чтобы понять, почему в со-

временной картине мира присутствуют определенные метафизические идеи, необходимо показать, как они трактовались ранее в аристотелевско-средневековой, картезианской, ньютоновской картинах мира. История науки знает множество примеров, когда метафизические принципы, сформулированные сообществом, отличались от реальных ожиданий этого сообщества. Эмпирическая методология конца XVIII века, например, предписывала, что теория должна лишь обобщать результаты экспериментов и наблюдений без постулирования каких-либо ненаблюдаемых сущностей. Исторический факт состоит в том, что практически все теории того времени в решающей степени зависели от тех или иных ненаблюдаемых сущностей (абсолютное пространство и время). Последовательное раскрытие метафизических принципов позволяет историку науки показать сходство и различие картин мира, сделать вывод об их изменении. Таким образом, исследователи пришли к выводу, что разную трактовку Декартом и Ньютоном природы пространства и движения необходимо понимать не как разновидности одной и той же картины мира, а как отдельные научные картины мира [Kitcher, 1995].

Соотнесем между собой трактовки некоторых метафизических положений (гетерогенность–гомогенность, вакуизм–пленизм) в картинах мира. Из принципа гетерогенности Аристотеля следовало, что земное и небесное царства принципиально различны, как и источник движения земных и небесных объектов. Четыре элемента земного царства движутся линейно либо к центру, либо от центра Вселенной, вокруг которого кругообразно движется небесный эфир. Внешняя сфера звезд считалась физической границей Вселенной. Аристотель утверждал, что сверх этой сферы нет ничего, даже пустого пространства (конечность Вселенной).

Декарт отверг идеи гетерогенности и конечности Вселенной, поскольку основным атрибутом материи считал протяженность, при этом не имеет значения, идет ли речь о материальности Земли или невидимого звездного вихря. Поскольку вся материя является протяженным веществом, в любой точке Вселенной действует одни и те же физические законы (гомогенность). Если протяженность является атрибутом материи, т. е. если пространство не может существовать независимо

от материи, возникает вопрос, что существует за его пределами. Декарт утверждал, что Вселенная потенциально бесконечна, а кроме того, он оставил истинную идею бесконечности для Бога.

В то время как картезианцы признавали, что пространство является атрибутом или неотъемлемым свойством материи, Ньютон отталкивался от противоположного предположения: пространство может существовать независимо от материи. Бесконечная Вселенная — это гигантская пустота, заполненная множеством планетарных систем (вакуизм). Эта идея известна как концепция абсолютного пространства: бесконечное пространство не зависит от материальных объектов; это пустая емкость, в которой происходят физические процессы (гомогенность).

Ньютон разделял с Декартом многие метафизические предположения, но их последователи видели резкие противоречия между ними. В некотором смысле картезианцы были ближе к Аристотелю, чем к Ньютону. Для Аристотеля Вселенная всегда наполнена (пленизм). Закон насильственного движения Аристотеля гласит: если сила (F) больше сопротивления (R), то объект будет двигаться со скоростью (V), пропорциональной F / R ; если сопротивление (R) больше силы (F), то объект останется на месте. Согласно этому закону, если движущийся объект не встречает на своем пути сопротивления, он движется с бесконечной скоростью. Однако любое движение всегда с необходимостью встречается с сопротивлением среды, поэтому бесконечная скорость невозможна. Декарт оправдывал пленизм ссылкой на протяженность материи. Материя всегда связана с пространством, поскольку атрибут не может существовать без субстанции. Ньютон отверг пленизм. Ни Аристотель, ни Декарт никогда не согласились бы с идеей абсолютного пустого пространства. Историки науки считают, что Ньютон серьезно воспринял эксперименты Торричелли и Б. Паскаля, поэтому разработал теорию, которая могла бы объяснить возможность или даже актуальность пустого пространства.

Существуют и другие важные отличия картезианской картины мира от ньютоновской. У Декарта материальное тело не изменяет состояние, если не сталкивается с другим телом

(контактное действие). Ньютон позволил различным силам влиять на тела (действие на расстоянии). Он отверг декартовскую идею спиралевидных частиц для объяснения магнетизма, сформулировав вместо нее идею магнитных сил. Декарт придерживался принципов механицизма: движение небесных тел, кажущееся примером действия на расстоянии, он объяснял столкновением частиц земных и солнечных вихрей. Тот факт, что источник движения является внешним по отношению к конкретной частице материи, означает, что материя инертна. Материальные вещи влияют на другие вещи только при контакте.

Ньютон заменил декартовскую идею протяженной материи (механицизм) на идею активно действующей через силы материи (*динамизм*). Материя поддерживает состояние покоя или движения в пространстве, но обладает активной способностью воздействовать на другие тела на расстоянии с помощью различных сил. Концепция динамической материи стала объяснительным принципом науки конца XVIII века. В физиологии господствовала концепция жизненных сил организма — витализм. В химии идея динамизма интерпретировалась как активная способность химических веществ сочетаться с другими веществами (химическое средство).

В современном физическом сообществе действуют теории, вытекающие из контрарных метафизических принципов. Физики размышляют о природе космического вакуума (вакуизм), при этом считается, что в космосе можно обнаружить вещество звезд и планет, электромагнитное излучение, темную энергию и темную материю (пленизм). В квантовой механике считается, что между элементарными частицами существует пустота (вакуизм), но согласно общей теории относительности зависимость единого четырехмерного пространства-времени от материи и энергии предполагает, что пустоты быть не может, поскольку фотоны пронизывают все пространство Вселенной (пленизм). Квантовая механика также подразумевает отсутствие пустого пространства. В любом сегменте космического пространства постоянно появляются и исчезают виртуальные частицы (квантовая пена).

Вопрос, какой метафизический принцип, вакуизм или пленизм, определяет теории современной космологии

и квантовой механики, очевидно, поставлен некорректно, утверждает Д. Лэдимен: «...Пример, который также довольно часто используется, — это обыденная интерпретация атомизма на фоне ньютоновских представлений о пространстве и времени. Мир, в том виде, как представляет его современная наука, не является пустым пространством, заполненным материальными объектами» [Ladyman et al, 2007, p. 20–21].

На основании отношений между метафизикой и наукой можно судить об отношениях между другими компонентами картин мира. Концептуальные рамки отношений метафизики и науки задают два вопроса: может ли существовать метафизика как достоверно надежное знание и влияют ли, если такое влияние вообще возможно, метафизика и эмпирическая наука друг на друга. Отрицательный ответ на первый вопрос приводит к антиметафизическому сциентизму. Антиметафизический сциентизм рассматривает метафизику с точки зрения эмпирической науки. Если метафизика спрашивает о первых началах, то знание должно соответствовать тому, о чем спрашивается, а значит, само знание должно быть достоверно надежным. Если достоверно надежное знание может быть только эмпирически тестируемым, то ответы на вопросы о первых началах должны быть получены методами науки, а от метафизики необходимо отказаться, поскольку она представляет угрозу достоверному и надежному знанию (логический позитивизм). Положительный ответ на первый вопрос открывает возможность определить, влияют ли метафизика и наука друг на друга. Здесь существуют следующие варианты решений:

1) метафизика и наука никак не влияют друг на друга. Действует представление о принципиальной несовместимости их предметов и методов исследования (П. Дюгем). Одна и та же научная теория может иметь множество различных метафизических интерпретаций. Законы движения макро- или микрообъектов могут быть истолкованы многими способами на основе принципов контактного действия или действия на расстоянии и вероятностного или строгого детерминизма. Следовательно, вопрос об универсальных свойствах мира должен решаться только метафизиками без обращения к данным эмпирической науки, а сами по себе законы физи-

ки ничего не говорят о возможности или невозможности действий на расстоянии или корпускулярно-волновом дуализме;

2) метафизика влияет на науку. Такое положение характерно для аристотелевско-средневековой картины мира. В ней существовала высокая степень взаимной согласованности между различными компонентами картины мира, поскольку ученые руководствовались требованием принять то, что интуитивно верно и определяется здравым смыслом. Ученый для понимания природы вещи использовал интуицию, улучшенную опытом, или делал дедуктивные выводы из посылок, которые интуитивно казались истинными. Такая степень согласованности элементов не была достигнута ни в одной из последующих картин мира;

3) наука влияет на метафизику. Такое положение характерно для современной картины мира. Приоритет науки перед метафизикой означает, что метафизические компоненты могут быть выведены из эмпирических теорий. Это ограничивает метафизическую спекуляцию и побуждает сделать вывод, как понимается мир, взятый в целом.

Рассмотрим подробнее две последние позиции, заметим при этом, что приведенные варианты решений проблемы отношений метафизики и науки не исчерпывают все возможные. Влияние метафизики на науку философы усматривают в следующем. Метафизические предположения а) могут играть роль фоновых знаний (Д. Шейпере); б) метафизика располагает специальными инструментами познания, которые может использовать наука (П. Ачинштайн, С. Френч и К. Маккензи). Влияние науки на метафизику философы видят а) в появлении «натуралистической» метафизики (Д. Лэдимен); б) в схожести философии и математики, когда метафизические теории рассматриваются как классы моделей (Т. Уильямсон).

Существенные утверждения о мире (принципы детерминизма, различные теории материальных субстанций и т. п.) определяют положения научных теорий как фоновые знания [Shapere, 1990]. Действительность и обоснованность правил эмпирической поддержки не определяются спецификой или отказом от какого-либо конкретного метафизического принципа. Поэтому те правила, которые основаны на метафизи-

ческих аспектах фоновых знаний, соответствуют принципам методологии в широком смысле, а правила, которые связаны с эмпирическими аспектами научного знания, соответствуют принципам методологии в узком смысле. Следовательно, метафизические предположения вводят эпистемические ограничения научных исследований и действуют как определенные требования относительно того, какие виды объяснений, гипотез и теорий допустимы в данной области исследования.

Если считать, что изучение и понимание мира посредством метафизических размышлений устарело, неизбежна «натурализация» метафизики. Без науки метафизика считается отделенной от реального мира и населяющей область вымышленных онтологий. Традиционная метафизика должна отбросить априорную интуицию и здравый смысл как основания для своих построений. Физика, а не метафизика рассказывает о фундаментальных фактах мира. Неспособность метафизиков рассматривать взаимодействие с физикой как существенную черту философской практики привела к анти-метафизическому повороту в физике. Позиция С. Вайнберга, Д. Дойча, Ш. Кэррола и других физиков игнорирует то, что научные теории предполагают определенную метафизическую интерпретацию, встроенную в их ядро. Верно, что одну и ту же систему уравнений можно интерпретировать по-разному в зависимости от значения, которое присваивается переменным. Однако эмпирические теории — это не просто математические уравнения, но уравнения, понятие определенным образом. В законе всемирного тяготения нет ничего, что показывает подразумеваемую идею действия на расстоянии. С этой идеей совместимо бесконечное количество гипотетических физических законов. Очевидно, невозможно вывести конкретный научный закон из общего метафизического принципа.

Метафизика предоставляет науке инструменты для исследований. Речь идет об использовании таких понятий, как, например, «модальная структура», «онтологическая зависимость», «фундаментальность» в физических теориях и о спекулятивном методе как существенной характеристике науки [Achinstein, 2019]. П. Ачинштайн реконструирует историю

спекулятивного метода в различных картинах мира. Если позитивистская наука начала XX века, размышляя над эпистемологией исследования, убеждала себя, что спекуляция и познание природы полностью расходятся друг с другом, то теоретиков струн и мультимодальной Вселенной упрекают в том, что они используют только спекулятивный метод. Но именно умозрительное мышление толкает научные исследования в новом направлении, заявляет П. Ачинштайн.

К сожалению, когда все истины реального мира рассматриваются с точки зрения физикализма, большая часть метафизики остается невостребованной, а наука становится позитивистской. Физические теории без метафизической интерпретации сводятся к простым алгоритмам получения экспериментальных результатов. Отношения науки и метафизики сопоставимы с отношениями между физикой и чистой математикой. Точно так же как А. Эйнштейн использовал неевклидову геометрию, так Х. Эверетт использовал теорию квантовых множеств. Теоретики множественных миров, подчеркивают С. Френч и К. Маккензи, не смогли использовать существующие метафизические принципы haecceities и quidditas, им «пришлось создать большое количество вовлеченной метафизической теории» с нуля [French, McKenzie, 2012, p. 43]. Возможно, это связано с тем, что сами философы не ценят те ресурсы, которыми располагают, но правдоподобный ответ в том, что метафизика постепенно меняется и воспринимает себя не как *Philosophia perennis*, а как «науку о возможном» (Б. Рассел). Подобный взгляд на масштабы и назначение метафизики выражает Э. Лоу: «...Эмпирическая наука в большинстве случаев говорит, в чем дело, а не о том, что должно или может быть. Метафизика имеет дело с возможностями» [Lowe, 1998, p. 11].

Дж. Лэдимен разделяет всю метафизику на «натуралистическую» и традиционную [Ladyman et al., 2007]. Натуралистическая метафизика ориентируется на лучшие образцы современной науки, а традиционная метафизика должна быть элиминирована из науки. Вместе с Д. Россом, Д. Спарретом и Дж. Кольером он заявляет, что наука «лицензирует» метафизику. Достоверными и надежными должны считаться только те результаты метафизического познания, которые основаны на естественных науках.

В связи с развитием экспериментальной философии (С. Стич и Д. Ноуб) получила распространение точка зрения, которую можно считать вариантом влияния науки на метафизику. Т. Уильямсон размышляет о том, что философия — это и есть наука, хотя она больше похожа на математику, чем на экспериментальное естествознание [Williamson, 2019, с. 19]. Уильямсон защищает «философию кресла», ставя ее в один ряд с компьютерным моделированием в эволюционной теории, экономике и статистике. Метафизика наиболее полно воплощает характеристики философии как кабинетной дисциплины. Отталкиваясь от байесовской статистики, абдукции и идеи эмпирического успеха в эпистемологических исследованиях, он рассматривает метафизические теории как классы моделей и размышляет о роли мысленных экспериментов в построении и оценке таких моделей. Уильямсон верит, что схожесть дедуктивного вывода математики и логики позволяет положительно ответить на вопрос, действительно ли метафизика, приняв «эмпирическую» методологию науки, может обеспечить достоверное и надежное знание.

Метафизика не только обеспечивает стабильность научных картин мира, но и способствует их изменению. Картина мира изменяется только тогда, когда меняются ее метафизические компоненты, а метафизические компоненты изменяются только в том случае, если научные теории дают новый ответ на фундаментальные вопросы. Поэтому метафизические компоненты по-прежнему остаются маркером характерных особенностей научных картин мира.

Список литературы

Achinstein, 2019 — *Achinstein P.* Speculation: Within and About Science. Oxford University Press, 2019. — 276 p.

Bolinska, Martin, 2019 — *Bolinska A., Martin J.* Negotiating History: Contingency, Canonicity, and Case Studies // URL: https://www.academia.edu/38661392/Negotiating_History_Contingency_Canonicity_and_Case_Studies

French, McKenzie, 2012 — *French S., McKenzie K.* Thinking outside the Toolbox: Towards a more productive Engagement between Metaphys-

ics and Philosophy of Physics // *European Journal of Analytic Philosophy*. 2012. № 8. P. 42–59.

Kitcher, 1995 — *Kitcher P.* The Advancement of Science: Science Without Legend, Objectivity Without Illusions. Oxford University Press, 1995. — 421 p.

Ladyman [et al.], 2007 — *Ladyman J. [et al.]*. Everything Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford: Oxford University Press, 2007. — 346 p.

Lowe, 1998 — *Lowe E.* The Possibility of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press. 1998. 286 p.

Shapere, 1990 — *Shapere D.* The Origin and Nature of Metaphysics // *Philosophical Topics*. 1990. № 2. P. 163–174.

Williamson, 2019 — *Williamson T.* Armchair Philosophy // *Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 2. С. 19–25.

А.И. Мусс

Вопрос о статусе метафизики на примере психофизической проблемы

Аннотация. В данной статье представлены идеи автора в контексте решения вопроса, поставленного в качестве одного из основных на конференции «Метафизика и постметафизическое мышление». Этот вопрос – вопрос о месте и значении философии и метафизики в современном мире, т. е. в мире, в котором превалирует «научная онтология». С опорой на классические работы, в том числе на работы Аристотеля и Канта, а также на теорию Алена Бадью о четырех процедурах производства истины, я пытаюсь обосновать статус философии в современном мире и метафизики внутри нее, а также показать ее приложение к психофизической проблеме как к одной из проблем, не разрешимых, по-видимому, существующими на сегодняшний день инструментами науки и философии.

Ключевые слова: метафизика, философия науки, археология знания, психофизическая проблема, научная онтология, процедуры производства истины

Введение

В рамках прошедшей конференции среди многих других важных моментов, касающихся метафизики, ее судьбы и значения для философии, поднимался вопрос, который я бы интерпретировал следующим образом: что может дать

метафизика в ситуации, когда научная онтология захватывает себе все больше пространства в жизни людей, вытесняя философию и ее метафизические, предельные, наиболее общие концепты и проблемы? То есть был поднят вопрос о том, как вообще может самостоятельно существовать философия в мире, где онтологическое измерение занято преимущественно позитивным научным познанием. Попробуем разобраться в этом вопросе на примере психофизической проблемы, в рамках которой в настоящее время пересекаются интересы философии, гуманитарных и естественных наук.

Однако с поставленным вопросом автор данной статьи столкнулся еще во время своей учебы на факультете психологии и позже в процессе выбора программы магистратуры (этот выбор так и не был в итоге реализован). За пределами обучения на философском факультете в рамках некоторых естественных наук и дисциплин, стремящихся таковыми быть, обращение к философии и метафизике происходит в духе позитивистского и диалектико-материалистического мировоззрения: значение философского знания, его самостоятельный статус и значение для человека девальвируется, при этом метафизика выступает либо в качестве синонима философии, либо в качестве наиболее маргинальных областей последней, не имеющих опоры в виде математики (включая математическое моделирование), современного естественно-научного (экспериментального) метода, постпозитивистской трактовки знания как знания опровергаемого или в целом научной картины мира.

Это прежде всего выражается в том, что изучение философии представляется либо, в лучшем случае, как бесполезное, но, возможно, приятное времяпрепровождение, либо в качестве сигнала о наличии у изучающего философию определенных психических отклонений. Иными словами, вне систематических занятий философией сама философия со временем может маргинализироваться, а ее значение для обывателей и исследователей – снижаться. Хорошей иллюстрацией тому служат возникающие периодически дискуссии о значении философии в профессиональных кругах [Левин, 2020], а также критические выступления популяризаторов науки [Панчин,

2020], для которых философ зачастую становится такой же сомнительной фигурой, как астролог или экстрасенс.

В то же самое время уже упомянутая философия науки в духе позитивизма (закон трех стадий О. Конта) и постпозитивизма (принцип фальсификации К. Поппера) стремится, с одной стороны, поддерживать свой статус как регулятора научного знания (параллельно ограничивая здесь влияние метафизики), но, с другой стороны, обозначает этот статус как достаточно скромный по сравнению с величием самого здания науки.

Такое положение имеет свои положительные стороны, начиная с того, что изучение проблемы демаркации позволило в целом обосновать значение научного знания для человечества и превратить науку в престижное занятие, а ученого — в эксперта, чье мнение может иметь вес в общественной и политической жизни. Кроме того, этот подход с его стремлением к обоснованности привел к развитию научной методологии и дальнейшей разработке инструментов обоснования. Однако вопрос об ограничении этих методов и сферы их применения, в том числе указанные самими методологами науки [Поппер, 2004], при его ограничении недопущением метафизики, как мне кажется, оказался неразрешимым и недоступным представителям различных научных дисциплин, осознавших границы применимости своих теорий, концепций и методов. Это можно видеть на примере психологии, которая, как считается, пребывала в кризисе с момента своего основания [Аллахвердов, 2000], а сейчас, по мнению некоторых авторов, например В. Ф. Спиридонова, может быть поглощена генетикой, нейрофизиологией и другими научными дисциплинами.

Чтобы разобраться с возникшей ситуацией, т. е. чтобы определить актуальный статус метафизики в современном мире по отношению к философии и к науке, необходимо выполнить следующие шаги: 1) определить метафизику как область философского знания, выявив в том числе ее ограничения, 2) определить положение метафизики в современной философии, а также 3) продемонстрировать ее возможности на примере проблем, решение которых невозможно в означенном выше научном и философском «аметафизическом» дискурсе.

Вопрос об определении метафизики и ее статусе

Как уже было сказано выше, метафизика сейчас — это не только название философской дисциплины, но и что-то, что подвергается постоянной критике со стороны позитивистской философии, наук и общественного мнения. Однако если для нас метафизика остается чем-то аморфным, не имеющим своих границ, то мы так же можем принять подобные рассуждения, не пытаясь их проблематизировать.

Поэтому обратимся к границам. Здесь я остановлюсь на трактате Аристотеля «Метафизика» [Аристотель, 1976], получившем свое название и давшем название обсуждаемой дисциплине скорее по причине следования данного трактата за трактатом «Физика», а также на работе И. Канта «Прологомены ко всякой возможной метафизике» [Кант, 1965], поскольку, на мой взгляд, первый источник позволяет определить, какими проблемами может и должна заниматься данная дисциплина, тогда как второй позволяет наиболее четко определить ее границы и проблемы (связанные в том числе с тем, что данная область не видится Канту законченной и разрабатывается в рамках трех его Критик). Это важно, поскольку в рамках многих других классических работ метафизика не рассматривается как самостоятельная область и предмет исследования (как и у современных континентальных философов), тогда как для аналитических философов она всегда — предмет критики, заведомо обвиняемый в несостоятельности и несоответствии принятым в нео- и постпозитивистской среде стандартам познания, связывающим научный метод и различные формы опыта.

Если мы обратимся к «Метафизике» Аристотеля, то обнаружим рассмотрение вопроса о причинах, о философии и ее месте, о различных категориях, т. е. о том, что делает познание возможным, иными словами, о предпосылках познания, которое называется природным стремлением человека [Аристотель, 1976]. Насколько мне известно, вопрос о предпосылках познания в рамках современной философии не ставится напрямую, после того как вопрос об истине как о предельной цели познания потерял свое основополагающее значение

[Бадью, 2012] в мире языковых игр (аналитическая философия) и преодоления модерна и постмодерна (континентальная философия), когда подобная цель мыслится невозможной или недостижимой. При этом авторы со стороны обеих традиций философствования указывают на существование таких предпосылок и даже необходимость их исследования [Фуко, 1977; Поппер, 2004], которое, однако, осуществляется, пусть даже и не систематично, скорее силами континентальной философии, а также в рамках дисциплин за ее пределами как, например, в рамках социологии науки Б. Латура [Латур, 2002].

Кант как автор, не принимающий любой догматизм, в своих пролегоменах также не дает, на мой взгляд, окончательный ответ на вопрос о метафизике, указывая, однако, что этой дисциплине, чтобы быть наукой, нужно избегать ссылок на «обыденный человеческий рассудок», нужно иметь основания (разработкой которых он разбирался), а в качестве предмета иметь положения, обоснования которых нельзя найти в опыте (восемь кантовских антиномий). Иными словами, метафизика занимается проверкой положений, которые лежат за пределами опыта.

Таким образом, если определять метафизику и сферу ее применения, то эта дисциплина занимается основаниями и организацией познания, проясняя те противоречия, которые возникают на пути исследователя, но которые оказываются неразрешимыми с помощью опытного знания.

Категория истины и возможности взгляда на нее в современном мире

Если в основе философии и метафизики лежит стремление к познанию, а его конечная цель — истина, то нужно разобраться с тем, как подходить к истине в настоящее время. Для этого обратимся к теории Алена Бадью о четырех процедурах производства истины, которую автор противопоставляет отношению к истине, которое сложилось в современном обществе [Бадью, 2012]. Важно отметить, что эта теория скорее противостоит тому, что рассматривается в рамках континентальной и аналитической традиций философствования,

поскольку одновременно ограничивает зависимость истины от контекста, а также исключительность истины научного познания.

В рамках своего подхода Бадью оценивает современную философию в качестве современной версии софистики, а также выступает за возвращение в философию стремления к истине как к абсолютной цели познания. При этом Бадью не ограничивает истину наукой: существуют еще три другие процедуры производства истины — любовь, искусство и политика. Вместе эти четыре процедуры несводимы друг к другу, а дисциплиной, пользующейся этими процедурами в своем поиске истины, Бадью назвал философию [Там же].

Я понимаю эту концепцию следующим образом: согласно Бадью, научное познание является одним, но не единственным из возможных инструментов философии, особенно если мы рассматриваем вопросы, затрагивающие не только естественно-научное знание, стремящееся к простым формализованным в математике законам, ведущим большую часть времени к одним и тем же исходам, но и гуманитарное знание, стремящееся к раскрытию всей совокупности сложных связей изучаемых явлений, необязательно ведущих к одному строго определенному исходу. Это разграничение важно, поскольку оно наглядно демонстрирует, как различный «набор» философских оснований отражается в сложной структуре здания науки.

Следовательно, такой подход одновременно позволяет осознать ограничения нашего познания, но не игнорировать и не отступать перед ними, поскольку кроме науки существуют и другие процедуры производства истины. Получается, что любой источник знания, любая процедура производства истины является ограниченной, но в совокупности с другими необходимой для ее достижения. Наличие же истины является здесь необходимым условием существования не только различных процедур ее производства, но и философии, которая занимается поиском истины в опоре на эти процедуры.

В таком случае метафизика как область философии, направляемая на неразрешимые в опыте противоречивые положения, является центральной вехой в поисках истины, поскольку должна работать там, где методы отдельных проце-

дур производства истины оказываются ограниченными своими собственными основаниями. При этом важно понимать, что в метафизике, понимаемой так, как показано выше, и такое понятие истины — как одновременно достижимое и недостижимое — может быть также рассмотрено в качестве объекта философского исследования.

Психофизическая проблема как фронтир современной философии и науки

К чему же можно применить такой подход к метафизике и к истине? Прежде всего, к уже упомянутым выше кантовским антиномиям, однако в рамках настоящего исследования меня больше интересует более конкретная проблема, актуальная для современной философии и науки, но неразрешимая существующими средствами.

Такой проблемой мне видится психофизическая проблема, проблема взаимодействия физического (физиологического) и ментального в мире, которая, несмотря на более чем 400-летнюю историю, видится ведущим исследователям неразрешимой существующими средствами науки и философии [Chalmers, 2019]. Причем истоки этой проблемы могут лежать, среди прочего, в самом способе концептуализации физического и ментального, а также в том, что такая формулировка еще со времен Декарта не подразумевает детально разработанного взаимодействия.

Возможность решения этой проблемы видится мне в метафизике, поскольку как исследование оснований, существующих в аналитической философии сознания, так и исследование оснований изучения сознания в рамках континентальных работ, посвященных этой теме (феноменология Гуссерля и ее дальнейшее развитие и дальнейшие ответвления), и работ, лежащих на стыке традиций философствования (нейрофеноменология), отражает кажущийся очевидным, но тем не менее важный факт — обе дисциплины опираются на человеческий опыт, концептуализированный либо в форме индивидуального сознания, либо в форме научной картины мира. Это указывает как минимум на то, что большой пласт явлений,

имеющий отношение к психофизической проблеме, просто оказывается за рамками философского рассмотрения, так как подразумевает нечто, лежащее вне опыта. А значит, это поле действия метафизики в ее кантовском понимании [Muss, 2020].

Заключение

Таким же образом можно рассмотреть проблему сознания как проблему источников субъективного опыта как в рамках аналитической (философия сознания), так и в континентальной философии (феноменология). Оба подхода, кажется, стараются исключить метафизику, в одном случае, за счет опоры на естественно-научное знание, в другом случае, за счет процедур феноменологической редукции. В первом случае мы приходим к многообразию легких и трудных (и более трудных проблем сознания), в другом случае обретаем подход, имеющий значительные ограничения по своему применению, в связи с чем уже ученики Гуссерля стремились преодолеть концептуальные рамки подхода своего учителя: как философские антропологи, что современные нейрофеноменологи пытались и пытаются преодолеть барьер между феноменологией и другими областями человеческого знания.

При этом, как уже было показано в моих предыдущих публикациях [Muss, 2020], оба подхода в качестве точки отсчета опираются на опыт и сформулированные в его рамках теоретические конструкты. Таким образом, если философия — это дисциплина, изучающая, среди прочего, основания нашей науки и практики, а метафизика — ее ядро, то важно помнить, что залог существования и философии, и метафизики лежит в их специфичности, от которой не следует отказываться. Вопрос же манифестации этой специфичности за пределы круга философствующих специалистов, возможно, также может стать необходимым шагом на пути к дальнейшему развитию философского знания. То есть для дальнейшего продуктивного существования метафизики необходимо осознавать самостоятельность философии и ее предмета, а также подчеркивать ее при взаимодействии с учеными и обывателями, в том числе разграничивая философские вопросы.

Список литературы

- Аллахвердов, 2000 — *Аллахвердов В. М.* Сознание как парадокс. СПб.: ДНК, 2000. — 528 с.
- Аристотель, 1976 — *Аристотель.* Метафизика / Пер. с др.-греч. А. В. Кубицкого / Под ред. М. И. Иткина // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Бадью, 2012 — *Бадью А.* Манифест философии / Сост., пер. с фр. и послесловие В. Е. Лапицкого. 2-е изд., испр. СПб.: Machina, 2012. — 190 с.
- Кант, 1865 — *Кант И.* Прологомены ко всякой возможной метафизике // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. С. 68–201.
- Латур, 2002 — *Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Пер. с англ. П. Куслия // Логос. 2002. Т. 35. № 5–6. С. 1–32.
- Левин, 2020.— *Левин С.* Философия нужна для решения философских вопросов. Ответ на заметку Александра Панчина «Зачем науке философия?» // Syg.ma // URL: <https://syg.ma/@sergei-levin/filosofia-nuzhna-dlia-rieshienii-filosofskikh-voprosov-otviet-na-zamietku-alieksandra-panchina-zachiem-naukiefilosofia>
- Панчин, 2020 — *Панчин А.* Зачем науке философия? // Facebook.com // URL: <https://www.facebook.com/scinquisitor/posts/10219685214626833>
- Поппер, 2004 — *Поппер К. Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, Г. А. Новичковой. М.: АСТ, 2004. — 638 с.
- Фуко, 1977 — *Фуко М.* Слова и вещи / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. — 489 с.
- Chalmers, 2019 — *Chalmers D.* Idealism and the Mind-Body Problem // The Routledge Handbook of Panpsychism / Ed. W. Seager. N. Y.: Routledge, 2019. P. 353–373.
- Muss, 2020 — *Muss A. I.* Critical Philosophy of Mind: The Transcendental Idealistic Perspective // *Filosofija. Sociologija.* 2020. Vol. 31. № 1. P. 78–84.

А.А. Санжеников

Влияние «старой» и «новой» метафизики на этику

Аннотация. Статья посвящена выявлению и экспликации метафизических оснований этического дискурса в их историко-философской динамике. Если раньше в западной философии соотношение моральной философии и метафизики было довольно прозрачно и сводилось к тому, что метафизика как первая философия выступала первоочередной дисциплиной, в рамках которой философы разрабатывали ряд допущений касательно первых причин и начала всего сущего, а этика как рефлексия над актуально существующей моральной практикой использовала наработки метафизики, чтобы задать надлежащий горизонт практическим целям морального агента, то теперь это отношение вызывает сомнения. В качестве определяющих причин здесь следует назвать метафизический и практический повороты, появление метаэтики и секуляризацию философского дискурса. Все эти факторы сделали поиск метафизических оснований этики если не невозможным, то чрезвычайно затруднительным. Несмотря на это, автор статьи полагает необходимым предпринять исследование в этом направлении. Это убеждение проистекает из эффективности традиционной схемы взаимоотношений этики и метафизики, наблюдаемой на протяжении всей классической философии, а также из сомнительности тех попыток, которые предпринимает современная моральная философия в построении нового знания вне рамок метафизики.

Ключевые слова: метафизика, этика, старая метафизика, новая метафизика, постметафизика.

Проблема выявления метафизических оснований этического дискурса проистекает из того факта, что теоретическая философия развивается несравненно быстрее практической философии. Возможно, это связано с тем, что факты практического разума являются куда более устойчивыми, нежели факты теоретического разума. Поскольку практическая философия во многом опирается на положения теоретической философии, то неизбежным следствием развития философского знания становится то, что этика использует в качестве основы старые метафизические построения (классические представления о причинности, свободе, боге, цели). Признав, что эти понятия требуют адекватной замены, некоторые моральные философы обратились к науке, другие к логике и эпистемологии. Так появились, с одной стороны, проекты натуралистической этики, с другой стороны, различные метаэтические исследования. Не умаляя их значимости, следует отметить недостатки этих подходов. Натуралистическая этика выбирает своим ориентиром науку (чаще всего нейронауку), что автоматически сужает ее исследовательское поле до эмпирических фактов, а методологическое поле до гипотетико-дедуктивного метода¹. Однако, как мы полагаем, для построения полноценной этической теории этого недостаточно. Что касается метаэтики, то в целом правильные вопросы, задаваемые в ее рамках, не могут получить ответов без участия метафизики.

«Новая» метафизика² обозначила перед философией морали спектр новых проблем, которые имеют значение для наших представлений о добре и зле, долге и моральной ответственности. Сюда следует отнести проблемы самоотчетственности и самоидентификации субъекта, проблему причинности и свободы воли, проблему времени, проблему альтернативных возможностей (Г. Франкфурт). Однако авторы

¹ Как отмечают специалисты, в последние три десятилетия этика развивается преимущественно как прикладная дисциплина, происходит перенос центра тяжести с вопросов о добре и зле, долге и ответственности на вопросы частного характера. Естественным результатом такого смещения служит «отказ от метафизики нравственности в пользу эмпирического истолкования морали» [Гусейнов, 2012, с. 6].

² О разграничении на «новую» и «старую» метафизику см.: [Inwagen, Sullivan, 2018].

исследований по этике, похоже, не учитывают эти наработки, продолжая использовать «старую» метафизику. В связи с этим встает ряд вопросов, настоятельно требующих ответа: можем ли мы в новых условиях использовать старую метафизику для обоснования этики? Если можем, то какого рода коррективы должны быть внесены? Может и должна ли «новая» метафизика быть интегрирована в современный этический дискурс? Есть ли возможность создать фундамент для этики в виде единой метафизической системы, суммировав и учтя проблемы и актуальные вопросы «новой» метафизики? Невозможно ответить на все эти вопросы в рамках одной статьи, поэтому мы ставим перед собой более скромные задачи: показать, что в прежних философских системах метафизика успешно выполняла роль фундамента для этических построений, а также указать на то, что в современных условиях подобный союз также возможен, но требует предварительных теоретических изысканий.

Влияние «старой» метафизики на этику

В своей известной работе «Принципы этики» Дж. Мур в качестве примера метафизических этик приводит этические концепции стоиков, Спинозы и Канта. Как объясняет сам Мур, все эти этические теории являются метафизическими, поскольку «они используют некоторые метафизические положения в качестве основы для выведения некоторых фундаментальных положений этики» [Мур, 1984, с. 186]. При этом под метафизикой он понимает учение, которого придерживаются такие философы, которые полагают, что наше знание не ограничивается «естественными» предметами, т. е. предметами, которые мы можем воспринимать нашими органами чувств. Очевидно, что такое грубое представление не очень удачно очерчивает круг метафизических вопросов, но в качестве первоначального может быть использовано. Вкратце рассмотрим, каким именно образом этические принципы выводятся в этих философских системах из метафизических положений.

Стоики в рамках своей этики провозгласили конечной целью и высшим благом человека «жизнь в согласии с

природой». Поскольку под природой они понимали разумно-го бога и телесную пневму, задачей человека, стремящегося к счастью, является выработка такого состояния разума и такого напряжения (*тоноса*) своей душевной пневмы, что они перестанут различаться с божественными разумом и пневмой. Таким образом, теологические и физические предпосылки определяют этику стоиков, а если теологию отнести к метафизическому разделу учения, то и метафизика может войти в число этих предпосылок. Нет полной уверенности, что свое учение о боге стоики отнесли бы к метафизике, особенно если бы они были осведомлены в том, что метафизика, по Муру, является синонимом сверхчувственного. Дело в том, что божественную природу стоики считали телесной и вполне зримой, а значит, не метафизичной в том смысле слова, как его понимал Мур. Возможно, в поисках наиболее отвлеченных элементов теории стоиков следует обратиться к их учению о началах — активном и пассивном началах мира, соответственно, логосу и веществу. Поскольку логос и первоначальный субстрат всегда нераздельны, наши представления о них суть абстрагирование и отвлечение, и поэтому эти конструкции не имеют никакого объекта в реальности [см. Столяров, 1995, с. 102–103], а значит, действительно могут представлять собой раздел метафизики. Если так, то мы можем предположить, что этическим следствием этой теории стало учение стоиков о надлежащем (*καθῆκον*), нравственно-правильном (*κατόρθωμα*) и порочном (*ἀμάρτημα*) действиях¹. Подобно веществу, надлежащие действия сами по себе не могут расцениваться как хорошие или плохие. Но как только мы начинаем принимать во внимание намерения и внутреннюю диспозицию морального субъекта, совершающего то или иное надлежащее действие, оно уже не может остаться просто надлежащим, но с необходимостью преобразуется либо в нравственно-правильное (*κατόρθωμα*), либо в порочное (*ἀμάρτημα*). Безусловно, представленная схема требует дополнительных обоснований, а также может быть рассмотрена и в обратном направлении (т. е. допустимо предположить,

¹ Подробнее о стоической классификации действий см.: [Гаджикурбанова, 2005, с. 129–147].

что этическое учение об активности морального субъекта, влияющей на качество действия, стало прообразом метафизической теории о двух началах мира), однако она является более чистым примером соотношения этики и метафизики, нежели представленная Дж. Муром.

В равной мере, по мнению Мура, Спиноза использует метафизические положения для описания высшего блага, когда полагает, что «мы являемся более или менее совершенными пропорционально тому, насколько тесно мы соединены с абсолютной субстанцией посредством “интеллектуальной любви” к богу» [Мур, 1984, с. 190]. В целом квалифицировать этику Спинозы как метафизическую стало уже общим местом. «В “Этике” Спинозы субстанция, Бог и природа представляют идеальную модель человеческого совершенства. В *метафизическом* измерении субстанция, или Природа, выступает в качестве *причины* существования человека как мыслящего и протяженного модуса субстанции, в то же время в *моральной* практике человека субстанция (Бог) наделяется высшими ценностными реквизитами и предстает как Высшее благо, или как конечная *цель* моральных устремлений человека» [Гаджикурбанов, 2014, с. 12–13]. Несмотря на то что сначала в своей антропологии Спиноза апеллирует к некоторому нормативному пониманию человеческой природы¹, в конечном итоге он приходит к заключению, что высшим благом человеческой души является «познание Бога и высочайшая добродетель души — это познавать Бога» [Спиноза, 2001, с. 237]. Подобный теологический подход объясняется убеждением Спинозы в том, что причиной существования человека является Бог. Можно провести параллель между познанием Бога у Спинозы как первопричины человека и познанием первых начал в «Метафизике» Аристотеля как первоочередной задачи для достижения мудрости.

Обращаясь к И. Канту, Дж. Мур относит его этику к метафизическому типу ввиду наличия в ней понятия «царство целей» как некоторого идеала [Мур, 1984, с. 190]. Поскольку под

¹ Ср.: «...Под добром я буду подразумевать в дальнейшем везде то, о чем мы знаем наверняка, что оно есть средство для того, чтобы нам более и более приближаться к образцу человеческой природы, какой мы себе представляем» [Спиноза, 2001, с. 212].

царством целей Кант понимает «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы», постольку сложно говорить о метафизике в данном случае. Не можем же мы сказать, что граждане Российской Федерации объединяются метафизической связью за счет Конституции Российской Федерации. Возможно, понятие «доброй воли» более подходит для того, чтобы через него выявить метафизический характер этики Канта. Включая «в себя только *форму волеия* вообще» [Кант, 1965, с. 288], добрая воля является наиболее абстрактным принципом этики Канта. Вместе с тем следует учитывать, что здесь мы имеем дело с метафизикой нравственности, а не с чистой метафизикой. Вообще сам характер отношения метафизики к этике не является однозначным: мы можем сказать, что все этическое учение покоится на метафизике или проистекает из метафизических положений, а можем сказать, что такое отношение имеется лишь частично. Наконец, можно, как в случае Канта, выделить в самой этике наиболее общие и первичные положения и обозначить их как метафизику нравственности. Нас скорее интересует влияние чистой метафизики на этику, и поэтому мы не считаем возможным, что первая целокупно определяет вторую. В качестве примера подобного неполного влияния мы можем привести философию Аристотеля, к которой ранее уже обращались по этому поводу [см. Санженяков, 2019].

С одной стороны, Аристотель последовательно разделяет теоретические, практические и поэтические науки, показывая, что у них разные предметы и способы познания. С другой стороны, в его системе наличествуют методологические компоненты, которые присутствуют практически в любом его трактате (например, его учение о категориях). Могут ли положения первой философии или хотя бы некоторые понятия из этого раздела оказать влияние на его этику? Многие исследователи отвечают положительно на этот вопрос. В частности, Т. Ирвин полагает, что Аристотель обосновывает ключевые тезисы своей этики посредством идей, разработанных им в психологии и метафизике. Эти тезисы сводятся к следующему: 1) существует некое наивысшее благо человека, называемое счастьем (*eudaimonia*); 2) счастье человека заключается в выполнении им его собственной функции или специфической деятельности

(*ergon*). С точки зрения Ирвина, скрытым основанием вышеприведенных тезисов выступает учение о душе как сущности и форме тела (DA 412a19–21). Для Аристотеля, напоминает нам Ирвин, любая вещь есть то, что она есть, поскольку она имеет форму [Irwin, 1980, p. 37]. Сократ, будучи «вот этим» индивидом, является сущностью, а сущностью он обладает в силу того, что он имеет форму, в данном случае в качестве таковой выступает его естественный род — человек. При этом отличительной чертой человеческой души является наличие в ней разумной части. Человек отличается от животного тем, что он имеет ясное представление о собственном благе и стремление к нему (поскольку, будучи разумным, он обладает универсальными представлениями и способен принимать решения). Это стремление является рациональным, поскольку формируется путем размышления относительно различных вариантов действия. В конечном счете в статус сущности человека и его формы Аристотель возводит стремление человека к собственному благу в виде разумной деятельности [Ibid., p. 48]. Таким образом, Ирвин полагает, что наряду с другими положениями психологии и метафизики учение о сущности и форме выступает необходимым основанием для аристотелевской этики. Схожих взглядов придерживаются Э. Халпер [Halper, 1995] и Д. Ахтенберг [Achtenberg, 1988].

Итак, из сказанного можно заключить, что концепции и понятия из метафизики могут оказывать влияние на то, как мы строим этическую теорию. Следует ли из этого, что эта связь должна всякий раз осознаваться философом, приступающим к разработке собственной моральной философии? Как быть с теми мыслителями, которые отказываются решать метафизические вопросы, но готовы предложить собственную рефлексию моральной практики? Учитывая неоднозначную позицию современных философов по отношению к метафизике, ответить на данные вопросы совсем не просто.

Влияние «новой» метафизики на этику

Если старая, или классическая, метафизика занималась проблемами, которые были заданы Аристотелем и средневековыми авторами и которые касались в основном первых

начал сущего, поскольку оно сущее, и теологических вопросов, то начиная с XVII века список метафизических вопросов был значительно пересмотрен, что стало поводом говорить о возникновении новой метафизики [Inwagen, Sullivan, 2018]. Примерно в это же время в философский оборот входит понятие «онтология» для обозначения тех проблем, за которые метафизика уже не могла отвечать [Ibid.]. В ведение метафизики теперь входят вопросы, которые Аристотель никак не смог бы рассматривать в рамках его первой философии (отношение между сознанием и телом, свобода воли, тождество личности во времени). С XVII века список тем новой метафизики возрос — добавились вопросы модальности, проблема возможных миров, проблемы материальной конституции и др.

Обращаясь к современному положению дел в метафизике, возьмем для примера вопрос соотношения моральной философии и философии времени. Раньше философы в явном виде не выстраивали связь между этими топиками, теперь ситуация изменилась. Во введении к коллективной монографии «Время и этика» [Dyke (ed.), 2003] редактор Хизер Дайк (Н. Дуке) отмечает, что мы совершаем действия во времени: наши действия исходят из прошлого, а их следствия простираются на будущее. Поэтому вполне разумно предположить, что философия времени и этика имеют связь, хотя до сих пор мало кто обращал на это внимание. В частности, известная В-теория времени включает определенный набор семантических и метафизических тезисов, подразумевающих, что временное измерение не может быть устранено из нашего языка, но в то же время в реальности не существует фактов, соответствующих этой стороне нашего языка. Точно так же как суждения о времени не отражают какой-то объективной реальности, но не могут быть элиминированы из нашего языка, моральные истины и факты не отражают какой-то определенной действительности вне нашего сознания, но играют существенную роль при вынесении моральных суждений [Ibid., p. 2]. М. Циммерман приводит другую корреляцию между временем и моральной философией. Так, он обращает внимание на то, что, по общему убеждению, время совершения преступления предшествует времени наказания за это преступление.

Однако, как он показывает, нет никакого противоречия, если бы все было наоборот — наказание осуществлялось бы до того, как человек совершил проступок [Ibid., p. 55–70]. Другой вопрос, который поднимается одним из авторов этого сборника — Ж. Томпсон (J. Thompson), касается наших моральных обязательств по отношению к людям прошлых времен. «Согласно Томпсон, неправильно говорить, что то, что мы делаем, может навредить мертвым, но есть некоторые обязательства, права и интересы, которые могут пережить смерть тех, кто их имел» [Ibid., p. 3].

Еще один пример — проблема причинности и влияние дискуссий по этой теме на этику. Ранее моральные философы ограничивались замечанием о том, что моральный субъект должен обладать свободой воли, т. е. совершать преднамеренные поступки, чтобы быть морально ответственным за свои действия¹. В то же время известный мысленный эксперимент Г. Франкфурта в его статье «Альтернативные возможности и моральная ответственность» показывает, что мы можем усматривать моральную ответственность даже в тех случаях, когда субъект действует в условиях, ограничивающих его/ее свободу воли. «Человек может быть вполне ответственен за то, что совершил, даже если не мог поступить иначе» [Франкфурт, 2017, с. 129] — так звучит главный тезис Франкфурта. Автор предлагает нам представить такие обстоятельства, в которых человек будет действовать безальтернативно, но на самом деле эти «обстоятельства не будут двигать им или направлять его поступок» [Там же, с. 130]. Даже в этих условиях наша интуиция подсказывает нам, что мы продолжаем считать этого субъекта морально ответственным за свои действия, поскольку совершил он их по своему выбору, хотя и не знал, что иного выбора у него и не было.

Перечисленные примеры показывают, что неклассические подходы в метафизике позволяют по-новому взглянуть на проблемы этики, раскрывая связи между этими столь разными областями знания. Вместе с тем можно сделать вывод, что данная проблема еще требует дополнительных изыска-

¹ См. известное рассуждение Аристотеля о сознательном и произвольном выборе в «Никомаховой этике» [Аристотель, 1984, с. 99–101].

ний, переход от метафизики к постметафизике также усложняет теоретические разработки в этом направлении.

Список литературы

Гаджикурбанов, 2014 — *Гаджикурбанов А. Г.* Этика Спинозы как метафизика морали. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. — 320 с.

Гаджикурбанова, 2005 — *Гаджикурбанова П. А.* Этика Ранней Стои: учение о должном. М.: ИФРАН, 2012. — 219 с.

Гусейнов, 2012 — *Гусейнов А. А.* Философская этика и ее перспективы в современном мире // Философская этика и ее перспективы в современном мире (круглый стол к 10-летию ежегодника «Этическая мысль») // Этическая мысль. 2012. № 12. С. 6–33.

Кант, 1965 — *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 220–310.

Мур, 1984 — *Мур Дж.* Принципы этики / Пер. с англ. Л. В. Коноваловой. М.: Прогресс, 1984. — 326 с.

Санжениаков, 2018 — *Санжениаков А. А.* Метафизика Аристотеля как основа его этики // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 66–77.

Спиноза, 2001 — *Спиноза Б.* Этика. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001. — 336 с.

Столяров, 1995 — *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО Ками Групп, 1995. — 442 с.

Франкфурт, 2017 — *Франкфурт Г.* Альтернативные возможности и моральная ответственность / Пер. с англ. А. С. Мишуры // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 4. С. 129–140.

Achtenberg, 1988 — *Achtenberg D.* Human Being, Beast and God: The Place of Human Happiness According to Aristotle and Some Twentieth-Century Philosophers // The St. John's Review. 1988. Vol. 38. № 2. P. 21–47.

Dyke (ed.), 2003 — Time and Ethics: Essays at the Intersection / Ed. H. Dyke. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2003. 240 p.

Halper, 1995 — *Halper E.* The Substance of Aristotle's Ethics // The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics / Ed. M. Sim. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. P. 3–28.

Inwagen, Sullivan, 2018 — *Inwagen P. van, Sullivan M.* Metaphysics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edi-

tion) // URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>

Irwin, 1980 — *Irwin T.* The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics // Essays on Aristotle's Ethics / Ed. A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980. P. 35–53.

Д.Б. Матвеев

Кризис метафизики и основания теологии

Аннотация. В статье рассмотрены некоторые аспекты реакции теологов модерна (XIX и XX вв.) на кризис метафизики и догматического мышления. В соответствии с тем, как этот кризис был зафиксирован Кантом в его теории познания, высказывания в метафизической области не выражают в явном виде какого-либо знания, поскольку не находятся в «горизонте возможного опыта». Теологией модерна можно назвать «теологию после Канта», т. е. подходы той части христианских богословов, которые приняли кантовскую эпистемологию и занялись поиском иных оснований богословия, чем метафизические, сложившиеся в «докритический» период существования христианства (библейский нарратив, догматы соборов и др. как основа вероучения). Однако когнитивная критика метафизики в духе согласия с Кантом несет в себе риск обесценивания всей домодерной («докритической») богословской традиции. Серьезная попытка построить теологическую систему, не порывая ни с этой традицией, ни с критическим мышлением, принадлежит П. Тиллиху. Согласно его подходу, смысл религии как «предельной заботы» о бытии укоренен в «структурах бытия, данных каждому, кто существует» и, соответственно, выразимых в понятиях, потенциально близких каждому («онтологических» в терминах Тиллиха). Онтология как общепонятная речь о «том, что дано каждому» становится в религии основанием метафизики в том смысле, что последняя представляет собой способ «трансцендирования» онтологических реалий. Это «трансцендирование» со-

ответствует характеру религии как «предельной заботы», т. е. поиску предельных оснований бытия.

Ключевые слова: религия, теология, метафизика, догматизм, критика, онтология, П. Тиллих.

Уже более 200 лет можно говорить о кризисе метафизики в западной традиции мышления. Наиболее яркой философской фиксацией его начала явилась теория познания Иммануила Канта (1724–1804), согласно которой высказывания о вещах метафизического свойства (т. е. находящихся за «горизонтом возможного опыта»¹) не могут претендовать на то, чтобы называться знанием. Время в Европе на рубеже XVIII и XIX веков, в которое Кант высказал это эпистемологическое соображение, совпадает и с началом кризиса религии, радикального изменения ее положения в обществе — пресловутой секуляризации, означающей прежде всего «приватизацию» религии, потерю ею роли объединяющего начала общества. Кризис религии и кризис метафизики, знаменующие начало эпохи модерна, идут рука об руку совершенно естественно: религиозный дискурс, как правило, является именно метафизическим в обозначенном выше кантовском смысле. Образ жизни религиозного человека, как он сложился за тысячелетия к началу эпохи модерна, включает в себя принятие в качестве безусловных истин неких нарративов именно метафизического свойства, т. е. описывающих события за рамками обыденного опыта и потому непроверяемых и непроверяемых. В христианской религии, которой в первую очередь и коснулись изменения, вызванные началом эпохи модерна (и в которой они, есть основания полагать, и вызрели), это рассказы о сотворении мира и грехопадении первой (и единственной на тот момент) пары людей; идея Бога, одновременно монотеистическая и тринитарная; христология Воплощения; эсхатология всеобщего воскресения и суда и многое другое, относящееся к содержанию Нового и Ветхого Заветов, а также догматизированных соборных определений.

¹ Заметим, что рассматриваемый здесь и далее кантовский смысл понятия «метафизика» далеко не тождествен с исходным аристотелианским (по сути, просто синонимичном философии), хотя, безусловно, и коррелирует с ним.

Своей эпистемологической постановкой вопроса Кант ставит ко всему этому вопрос: как это можно знать? Вопрос, с которым связан следующий: на каком основании я должен все это принять как истинное? Заметим, что ко временам Канта еще не созрели предпосылки европейского мышления, которые действуют сегодня, — имеется в виду стремление рассматривать не только христианский, но общемировой религиозный контекст и, соответственно, само христианство в этом контексте. Такой универсализированный взгляд, как видится, обусловлен одновременными и взаимосвязанными, как две стороны медали, тенденциями западного мышления: углублением рефлексии относительно самих себя и обострением чувства присутствия других, отличных от нас самих. Это заставляет все меньше думать о себе в терминах исключительности и, в частности, в свете невозможности метафизики как знания — ставить вопрос о рациональных основаниях истинности христианства.

С другой стороны, если христианство ставит задачу сохранить себя, сказанное выше не должно останавливать его в попытках выработать язык самосообщения, адекватный современной ситуации, максимально понятный современным людям со свойственным им типом рациональности. Это в свою очередь невозможно без все той же рефлексии, прояснения собственных оснований. Если принять уже упомянутый кантовский принцип границы знания, эта рефлексия, в частности, заставляет критически отнестись к характерному для домодерного состояния религии принципу принятия метафизических нарративов в качестве незыблемых истин и потому не подлежащих обсуждению. В терминах того же Канта претензия на незыблемую истинность метафизических положений называется догматизмом и обличается кенигсбергским философом как интеллектуальный произвол. Так критический принцип Канта оказывается вызовом традиционному богословию с его догматическим принципом.

Ответ на такой вызов со стороны христианства может быть по меньшей мере тройным. Можно проигнорировать выводы Канта, оставаясь в домодерном и докритическом представлении о возможности знания (докритический реализм, *precritical realism* [Küng, 1991, p. 546]), например, в форме признания возможности откровения как инспирации идей

свыше, обуславливающей возможность догматического отношения к ним.

Другой вариант реакции подразумевает попытку «сыграть на поле» Канта, т. е. в противовес его философской концепции знания философскими же средствами показать неправоту кантовских философских выводов о границе знания, проходящей между эмпирикой и метафизикой. Это хотя и не в связи с богословием, но при последующем заметном влиянии на него, фактически пытался осуществлять в начале XX века Эдмунд Гуссерль. По-своему этот же пафос реализовывали русские религиозные философы, начиная от В. Соловьева (и заканчивая, пожалуй, А. Лосевым). Оригинальную попытку совместить обоснование возможности метафизического знания с критическим мышлением можно видеть в подходе католического мыслителя Бернарда Лонергана (1904–1984).

Наконец, богословие в принципе может принять кантовские выводы о границе знания и несостоятельности догматизма, что ставит задачу разработки богословия на иных, недогматических основаниях. В таком направлении теологическая мысль начала развиваться в первую очередь в рамках лютеранской церкви, с которой не порывал и сам Кант. Причины этого понятны: отсутствие сильного принципа централизованного церковного учительства (наподобие католического «магистериума»), но вместо этого — сложившаяся тенденция скорее «профессорского», чем «епископского» («надзирательного») характера образованности и учительства, привлечение в церковь мысль исследовательского духа (через изучение Библии научными методами) и, как следствие — сравнительно большая свобода отношения к церковной традиции и значительно меньшие препятствия в то время на пути поиска новых решений. Первым крупным теологом, положившим в основу богословия не метафизическую догму, но эмпирическое наблюдение о человеке, был Фридрих Шлейермахер (1768–1834), отстоящий от Канта примерно на 30 лет. Основу религии Шлейермахер полагал не в откровении истин свыше или предании о божественных событиях, а в «чувстве зависимости от бесконечного», свойственном разным людям в разной мере. Догматическое содержание вторично от этого чувства и является его выражением, хотя за ним и не стоит

никакой конкретной реальности [Шлейермахер, 1994, с. 119–131]. Тем самым Шлейермахер стал основоположником «либерального», недогматического направления христианской теологии. Примерно полвека спустя богослов этого направления А. Гарнак даже утверждал, что процесс формирования христианских догматов в первом тысячелетии от Р. Х. имеет весьма мало отношения к христианству и религии как таковой (ядром которой является мораль) и вызван интересом эллинов к космологии. Полемицирующий с Гарнаком Рудольф Отто (в книге «Священное», изданной в 1917 г.), отрицая первичность морали в религии, предпринял некое возвращение к подходу Шлейермахера, но уже на новом уровне: достаточно абстрактное «чувство зависимости от бесконечного» в качестве основы религии заменено у него ссылкой на документальные свидетельства разных времен и мест об охватывающем человека «чувстве нуминозного» – переживании «тварности» (т. е. присутствия реальности, безмерно превосходящей его самого и определяющей его существование), носящем характер как ужаса, так и восхищения (*mysterium tremendum et fascinans*). Все этические и метафизические построения религий служат прояснению этого чувства, установлению связей между ним и важнейшими компонентами внутренней жизни человека: моральностью и разумностью (соответственно, процессы рационализации и этизации нуминозного переживания). И здесь религиозная метафизика (мифы и догмы) не сообщают своим буквальным смыслом никакого знания, являясь «идеограммой» (т. е. своего рода иероглифом, маркером) нуминозного переживания в конкретных историко-культурных условиях [Отто, 2008, с. 32 и далее].

Тем самым Р. Отто несколько смягчает антиметафизическую тенденцию Гарнака и других предшествующих ему представителей «либеральной теологии», сводящих содержание религии к морали. Для усвоения нуминозного опыта в религии оказывается важна не только «этизация», но и «рационализация» в виде метафизических идей и нарративов. Она имеет самое прямое отношение к религии, а не является лишь выражением неких иных интересов, побочных по отношению к последней. Так, Отто намечает оправдание метафизического наследия религии. Однако он указывает на рационализацию

лишь как на общий принцип, не объясняя более конкретно, как именно метафизика помогает прояснению чувства связи с тайной Бога как «абсолютно превосходящей реальности», ощущаемой в нуминозном опыте на уровне переживания.

В то же время, метафизика на фоне продолжающегося кризиса религии продолжает нуждаться в оправдании. В 20-е годы XX века возникает и вскоре занимает доминирующее положение в академической философии так называемый логический позитивизм, представляющий собой определенного рода философию языка. Это направление, базовыми ценностями для которого являются научность и верифицируемость. В его рамках следующая идея: осмысленными в языке являются только те высказывания, что сводимы к эмпирически проверяемым утверждениям, так называемым протокольным предложениям. Естественно, никакое метафизическое высказывание, не будучи сводимо к описанию проверяемого, осмысленным в этом случае не является. В атмосфере эпохи это означает еще одно указание на несостоятельность религии.

В рассматриваемой теме следует несколько подробнее остановиться на догматизме и его неприятии как серьезной подоплеке того, почему метафизика, а вместе с ней и религия столь упорно критикуются в рамках модерна и на первый план выходит принцип достоверности и верификации. Как мы уже указывали, догматизм определен Кантом как интеллектуальный произвол переноса статуса знания на то, что знанием не является. Однако можно видеть, что дело не ограничивается чисто когнитивным аспектом, а приобретает в сознании модерна и моральную сторону: в условиях ценности свободы мнений догматическое навязывание непроверяемой истины – это уже не только когнитивный, но и этический произвол и нарушение коммуникации. Последний аспект – догматизм как провал разумной коммуникации – подробно рассмотрен уже в конце 60-х годов прошедшего столетия немецким философом и логиком Хансом Альбертом (р. 1921). Рассматривая дискуссию со взаимной аргументацией сторон, Альберт выделяет три ее неудачи, вызванные стремлением найти абсолютно достаточное основание (так называемая «трилемма Мюнхгаузена»): ход аргументации по кругу, «регресс» аргументации в бесконечность и произвольное (т. е. в ситуации, когда еще есть что обсуждать)

ее прерывание в некоей точке [Альберт, 2010, с. 40]. Последнее и есть суть догматизма. В религиозном сознании, указывает Альберт, это проявляется в полной мере: догматически верующий адепт религии стоит на том, что постулаты его веры – конечные истины. Добавим к этому, что в ситуации плюрализма убеждений, характерной для общества, сформированного модерном, попытка претендовать на исключительное обладание истиной приводит к противостоянию разных «единственных истин», ни у какой из которых нет исключительных рациональных преимуществ.

В этой ситуации, чтобы избежать обвинений в иррациональности (а основное обвинение в адрес религии ее оппонентами и состоит в указании на ее конфликт с разумом), от религиозных людей требуется определенная стратегия аргументации. Она должна быть такой, которая не выглядела бы как явный интеллектуальный произвол, т. е. была бы недогматичной. Иными словами, она должна давать шанс любому человеку понять, как религия коренится в опытно-ощуяемых основах человеческого существования, включая и человеческий разум, и тем самым не противоречит разуму. Более кратко говоря, аргументация, чтобы быть истинной, должна быть универсальной, т. е. потенциально близкой человеку, каждому в силу его человечности и в силу этого принятой им в качестве истины¹. Идеи Шлейермахера, Отто, Бульмана и др. являются шагами на пути выработки такой аргументации. Однако они еще не имеют вид богословской системы, альтернативной, так называемой традиционной, а вернее сказать, сложившейся в докритическом (можно сказать, мифодогматическом²) состоянии менталитета традиции.

¹ Эвристически, в качестве дискуссионной идеи, можно заметить, что здесь выкристаллизовывается синонимический понятийный ряд «истинное – универсальное – недогматическое – консенсус» применительно к практике дискуссии. С опорой на коммуникативно-прагматический подход Ю. Хабермаса (р. 1929) можно сказать, что консенсус – это практическая истина. Таким образом, у понятия истины появляются два аспекта: коммуникативно-прагматический (консенсус) и эсхатологический (то, как это есть на самом деле). Последний назван эсхатологическим в кантовском смысле, исходя из надежды (фактически, религиозного характера) на то, что когда-нибудь суть «вещей-в-себе» прояснится.

² Следует оговорить, что, вводя в эпизодическом порядке этот термин как синоним слова «метафизический» в религиозном контексте, автор в силу ограни-

Заметим прямо, что эта оговорка о докритическом состоянии традиции сама собой подразумевает взгляд на христианскую традицию как динамичную, способную существовать в различных состояниях или, можно сказать, парадигмах мышления, в том числе и в постдогматической или критической, приход которой знаменует кантовская философия познания. Однако если мы признаем смену парадигм мышления, то встает вопрос о смысле и значении всего того содержания, что выработано в предыдущих парадигмах, – а в христианстве это большое богословское богатство: патристическое и схоластическое богословие, да и сами основополагающие библейские тексты, написанные языком мифа, т. е. столь же метафизичные по сути. То, что они выработаны в схемах рациональности, уже не свойственных нам, как и то, что они не сообщают нам напрямую, «протоколно» информацию о реальности, еще не означает их иррациональности и отсутствия смысла, укорененного в религиозной жизни человека. Следовательно, для сохранения преемственности христианской традиции следует понять их смысл для современных людей, живущих в критической парадигме мышления, и избежать элиминации этого смысла в духе Гарнака или каком-то еще. Это у вышеперечисленных мыслителей намечено, но опять-таки недостаточно систематически.

Грандиозную попытку систематизации богословия на недогматических (критических, либеральных) «рельсах» осуществил Пауль Тиллих (1886–1965). Его подход в зрелом виде изложен в ряде работ, вышедших в 50-е годы XX века¹. Сюда же следует присовокупить важные констатации, вошедшие в курс лекций, прочитанный им в Ноттингеме (Англия) и изданный в те же годы под названием «Любовь, сила и справедливость» (на русском: [Тиллих, 2015]). Для подхода Тиллиха характерно стремление непротиворечиво совместить все богатство смыслов ортодоксального (докритического) метафизического содержания христианского богословия с крити-

ченности объема и тематики статьи лишь дает намек на подразумеваемую в данном термине понятийную структуру, конкретно-общее и различие между мифом и догматом как докритическими формами существования религиозных смыслов.

¹ Прежде всего – «Систематическая теология», но также и «Динамика веры», «Мужество быть», «Христианство и культура».

ческим (учитывающим границы знания, пролегающие между «эмпирикой» и «метафизикой») подходом к нему и с использованием разработок экзистенциальной философии XX века других направлений.

Попытаемся кратко охарактеризовать его подход, как его возможно понять. Религия в понимании Тиллиха — это, по сути своей, «предельная забота», т. е. забота конечного человека, шокированного фатально выглядящей угрозой своего небытия, об основаниях бытия, его предельной глубине и безусловном источнике, или Самом-Бытии, т. е. о реальности, традиционно и называемой Богом. Но Бог как глубина бытия есть тайна за пределами эмпирики (поверхности бытия); он, говоря богословским языком, трансцендентен. И, значит, разговор о Нем на уровне понятий неизбежно метафизичен. И в этом с точки зрения «предельной заботы» правда метафизики. Но как возникает метафизика? Ведь она тоже оперирует словами, обозначающими понятия и образы — словом, это такая же человеческая речь. А слова и понятия нашей речи берутся ниоткуда иначе, кроме как из эмпирической жизни. Источник любых наших понятий — наше бытие. Однако среди понятий существует группа или пласт таких из них, которые отражают основополагающие реалии (как говорит Тиллих — «структуры») нашего бытия, и, в силу того, что мы переживаем бытие, могут делать это описательным образом. Эту совокупность понятий Тиллих называет онтологическими понятиями или просто онтологией. Таким образом, онтологические понятия дескриптивны. Но поскольку именно они отражают бытие — то самое бытие, забота о котором и есть предмет религии, — метафизика как содержание религии, не указывая ни на какую доступную нам реальность, приобретает смысл только в связи с онтологическими понятиями. В отрыве от них она представляет собой голую спекуляцию. Тиллих пишет: «...Онтология — это основание метафизики, но не сама метафизика. Онтология задает вопрос о бытии, т. е. о чем-то таком, что представлено каждому в любой момент. Она никогда не является “спекулятивной” в (неоправданно) плохом смысле этого слова, она всегда дескриптивна, описывая структуры, которые подразумеваются при любой встрече с реальностью. Онтология дескриптивна, а не спекулятивна. Она пытается понять,

каковы основные структуры бытия. А бытие дано каждому, кто существует... Она отделяет элементы реальности, имеющие родовой или частный характер, от элементов, которые являются основополагающими для всего, что есть, и поэтому универсальны» [Тиллих, 2015, с. 22 (курсив мой. — Д. М.)]. Примерами онтологических понятий являются любовь и сила в названии указанных изданных лекций. Можно также привести в пример понятия существования, возникновения и исчезновения, отношения, отделенности и соучастия, зависимости и свободы, наконец, жизни и смерти. Все это понятия из области «того, что дано каждому, кто существует» и тем самым представляет понятийную базу для потенциально общепонятного разговора о жизни на ее глубине и о поиске предельной глубины жизни как предмете религии.

Каким же образом от этого наводится мост к традиционным религиозным идеям и понятиям, от дескриптивного к недескриптивному, от онтологии к метафизике? Тиллих утверждает, что связь здесь осуществляется по принципу символа, пользуясь здесь этим уже достаточно разработанным (К.-Г. Юнгом и др.) понятием. В интерпретации Тиллиха символ в его буквальном смысле — это обозначение вещи, взятой из эмпирической реальности, но трансцендированное на предельную реальность. Буквальный смысл символа обозначает вещь, соотношение которой с нашим бытием можно описать в онтологических терминах. Примерами основополагающих, еще добогословских религиозных символов, вошедших в Евангелие, является хлеб (как основа жизни земледельца) или царь (как фигура, от которой зависит жизнь): во всех случаях говорится об определенности человеческой жизни, нашего бытия божественной Первореальностью. Да и сами антропоморфные образы богов и даже единого Бога Библии являются символами: в любом случае божественный персонаж, воздействующий на людей с неземной силой по своей воле, есть образ неподвластной нам реальности (или Первореальности), определяющей наше бытие¹. В этом смысле само слово «бог», обозначающее вы-

¹ Анализируя уже одну только эту последнюю фразу нашего текста, можно обратить внимание на то, что ключевыми понятиями, использованными в ней для передачи взаимосвязи символа «бог» с человеческой реальностью, оказались

шечеловеческого персонажа религиозной мифологии, является символом¹. В любом случае, о Первореальности (или основании или последней глубине бытия, или Самом-Бытии), не данной, подобно вещам, для рационального познания в виде объективных феноменов, можно сказать лишь символически². В то же время сама трансцендируемость символа, т. е. возможность указать на Само-Бытие с помощью символа как «сегмента» конечной реальности, соотносимого с онтологическими структурами человеческого бытия (и, тем самым, понятного тому, кто существует) означает констатацию причастности этой конечной реальности искомому Самому-Бытию, т. е. Богу.

Применительно к такой связи метафизики с онтологией, пожалуй, можно сказать, что онтологические высказывания — это своего рода «протокольные предложения», введенные логическими позитивистами, с той принципиальной разницей, что метафизические высказывания не объявляются бессмысленными на том основании, что формально-логически не сводятся к ним. Связь здесь не формально-логическая, а более сложная, психологически, культурно-исторически и т. д. опосредованная. Символы рождаются (и умирают) в определенной культурно-исторической среде, и многие из них различны в разных религиях и культурах. Каждая конкретная традиция объединяет свои символы в связные метафизические повествования (мифы), в которых божественные персонажи и события описываются все в тех же онтологических терминах, трансцендированных из эмпирической реальности на предельную.

Можно видеть, что прослеживаемая у Тиллиха связь онтологии (в его изложенном понимании) и метафизики оправдывает существование последней в условиях критической парадигмы мышления, в рамках которой не приемлется догматизм.

именно понятия «онтологического» ряда: «жизнь», «воздействие», «сила», «определять» и др.

¹ Характерны в этом смысле тиллиховские афоризмы: «Бог — символ Бога» [Тиллих, 1995, с. 168] или «Бог над Богом теизма» [Тиллих, 1992, с. 117–118].

² «Не может быть сомнения в том, что любое конкретное утверждение о Боге должно быть символическим, поскольку конкретным утверждением является такое, которое использует сегмент конечного опыта для того, чтобы что-то сказать о нем» [Тиллих, 2017, с. 233].

Это оправдание осуществляется за счет лишения метафизики догматического статуса, т. е. характера дескриптивного описания истинного положения вещей. Из дескриптивной метафизика становится, можно сказать, «индикативной»¹: это форма указания на чаемую в религии укорененность реалий эмпирической «посюсторонней» жизни в Боге как Само-Бытии. При этом важно, что весь дискурс о Боге (религиозный дискурс) практически неизбежно сформирован в истории как метафизический: это, если так можно выразиться, способ сказать о том, о чем нельзя сказать, но и нельзя не сказать, иными словами, сказать о трансцендентном. В этом смысле для Тиллиха миф неустраним из религиозного дискурса. В рамках критического мышления важно только не переставать понимать символ как символ и миф как миф. Эту ситуацию неустранимого, но осознанного мифа, в которой оказалась религия в критическую эпоху, Тиллих называет «разбитым» (или «сломаным» [Тиллих, 1995, с. 170]) мифом (в оригинале — *broken myth* [Tillich, 1957, p.48]).

Безусловно, как и любой человеческий подход, данный подход не лишен проблем, и против него можно выдвинуть возражения. Ограниченный объем статьи не дает возможности изложить здесь суть имеющейся критики подхода Тиллиха, однако можно сослаться на изложение автором некоторых аспектов этой критики, предпринятое ранее [Матвеев, 2016, с. 356–363].

Список литературы

Альберт, 2010 — *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме / Пер. с нем. И. Шишкова. М.: Эдиториал УРСС, 2010. — 264 с.

Матвеев, 2016 — *Матвеев Д. Б.* Посреди единственных истин. Религиозная метафизика, рациональный консенсус и проблема взаимопонимания мировоззрений в постсекулярном мире // Страницы. 2016. № 20. С. 343–365.

Отто, 2008 — *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. Руткевича. СПб.: Изд. СПбГУ, 2008. — 272 с.

¹ От лат. *indicare* (указать).

Тиллих, 1995 — *Тиллих П.* Динамика веры / Пер. с англ. Т. Вевюрко // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 132–215.

Тиллих, 2015 — *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике / Пер. с англ. А. Чернявского. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. — 128 с.

Тиллих, 1992 — *Тиллих П.* Мужество быть / Пер. с англ. О. Седаковой // Символ. 1992. № 28. С. 7–119.

Тиллих, 2017 — *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2 / Пер. с англ. Т.П. Лифинцевой [и др.]. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 576 с.

Шлейермахер, 1994 — *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / Пер. с нем. С. Франк. СПб.: Алетейя, 1994. — 336 с.

Tillich, 1956 — *Tillich P.* Dynamics of Faith. N. Y.: Harper Torchbooks, 1957. — 74 p.

Küng, 1991 — *Küng H.* Does God Exist? An Answer For Today / Trans. E. Quinn. L.: SCM Press, 1991. — 839 p.

Персоналии

Онтологическая проблема в трансцендентальной философии И. Канта

Аннотация. В данной статье анализируется онтологическая проблема в трансцендентальной философии Иммануила Канта. Исследуются онтологические аспекты «трансцендентального поворота», т. е. процесса изменения классической метафизической установки на трансцендентальную в отношении соотношения сущности и явления. Стремление выйти за пределы феноменального мира рождает трансцендентальную видимость. Кант определил, что бытие не однородно, что оно имеет уровни или слои – эмпирический, трансцендентальный и трансцендентный. Три вида априорности выделяет Кант: чистая форма знания, действия и целесообразности. Три вида априорности выполняют функции субстанции, служат сферой устойчивости, постоянства, всеобщности и объективности. Делается вывод о том, что онтологическое значение философии Канта заключается в том, что она дала анализ сложившихся метафизических знаний, выяснила возможности и пределы развития метафизики. С Канта начинается новый этап в развитии онтологии. Бытие превращается в предметность. Место «субстанции» занимает «трансцендентальный субъект».

Ключевые понятия: онтология И. Канта, бытие, «трансцендентальный субъект», «трансцендентальный поворот», метафизика, априоризм, вещь в себе, субстанция, трансцендентальная видимость.

Наличие онтологической проблемы в трансцендентальной философии Канта неочевидно. Однако он сам писал в Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума»: «Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить *прежний способ исследования в метафизике*, а именно *совершить в ней полную революцию*... Эта критика есть *трактат о методе*, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится *полный очерк метафизики*, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» (курсив мой.— М. Р.) [Кант, 2008, с. 19]. Таким образом, Кант подверг критике устои традиционной метафизики. Но это была критика не самого существа метафизики, а только ее метода [Философия Канта и современность, 1974, с. 32]. Метафизика претендовала в теориях субстанции философов XVII–XVIII веков быть строгой и достоверной наукой. Кант же развеял эти надежды. Метафизика, по мнению Канта, рождается из естественной склонности разума к обсуждению проблем о Боге, о бессмертии души и о свободе. Когда разум выходит за пределы опыта, тогда создается трансцендентальная видимость (иллюзия), в основе которой лежит естественная установка мыслить явления как вещи в себе. По мнению Канта, трансцендентальная иллюзия возникает тогда, когда мы не хотим смириться с тем, что мы ограничены своим собственным опытом и стремимся выйти за его пределы. Но мы обречены на неудачу, на заблуждение, так как выходим за пределы опыта. Мы имеем дело непосредственно с миром вещей в себе, по Канту, только в практическом действии, в этическом поступке, но в теоретическом познании мы лишены этой возможности.

С Канта начинается «трансцендентальный поворот», который он сам называл «коперниканским». Кант изменяет классическую метафизическую установку на трансцендентальную в отношении соотношения сущности и явления. Трансцендентальная установка говорит о принципиальной неустранимости этой феноменальной видимости и невозможности выйти за ее пределы в познании, и о непознаваемости сущности, и одновременно, о нашем неустранимом стремлении выйти за пределы опыта [Кант, 2008, с. 222]. Стремление выйти за пределы феноменального мира, или

забвение о нем, рождает трансцендентальную видимость. Если люди не философы, то они постоянно пребывают в состоянии трансцендентальной видимости. Трансцендентальная видимость возникает в результате действия естественной установки, которая переносит наше знание о феноменальном мире на мир вещей в себе. Необходимо каждый раз некое волевое усилие скептицизма, чтобы развеять трансцендентальную иллюзию. А если не делать это усилие, то мир воспринимается в рамках естественной установки как реально существующий таким, каким мы его видим, слышим, обоняем, т. е. чувствуем и мыслим.

Относительно трансцендентальной философии Канта в философской литературе XX века утвердились две позиции, первая из которых утверждала, что трансцендентальная философия сводится к теории познания, к гносеологии. Ее разделяли как критики Канта, так и поклонники: гегельянцы, кантианцы, неокантианцы, позитивисты и теоретики философии жизни [Перов, 2008, с. IX]. С этой точки зрения его главной задачей было обоснование всеобщности и необходимости научного знания. С точки зрения сторонников первой позиции, с этой задачей он справился и при этом доказал ненаучность большинства метафизических проблем, так как к ним неприменимы критерии всеобщности и необходимости научной истины. Тем самым он подорвал основы метафизики и сделал ее невозможной в будущем [Там же, с. VIII]. Вторая позиция, вызванная интересом к возрождению метафизики, была нацелена на реконструкцию онтологического содержания трансцендентальной философии. Наиболее известны в этом отношении работы М. Хайдеггера [Хайдеггер, 2007, с. 500–527].

Категории бытия в философии Канта отведено скромное место. Бытие представлено в таблице категорий — в классе модальностей «существование» занимает второе место. Но категория бытия имеет важное значение для его философии, это можно понять исходя из того, что его философия отвечает на все традиционные онтологические вопросы: о Боге, бессмертии души, мире, человеке. Кант открывает три типа реальности: эмпирическую, трансцендентальную и трансцендентную. Быть, с точки зрения Канта, значит присутствовать

в факте опыта, в эмпирической реальности. А факт опыта создается действием творческого синтеза априорных форм чувственности и рассудка. Эмпирическому, как основанному на опыте, противопоставлено трансцендентальное, основа идеальности. За эмпирическим стоит трансцендентное, которое аффицирует нашу чувственность, но принципиально непознаваемо. Таким образом, Кант выделяет три слоя бытия — эмпирический, трансцендентальный и трансцендентный, при этом для Канта именно эмпирическое исходно и предельно. Трансцендентальная реальность проявляется в априорных формах. Три вида априорности выделяет Кант: чистая форма знания, действия и целесообразности.

Что же такое априорность? «Априорность есть особый тип идеального, и как таковая она не имеет пространственно-временных проявлений, но имеет значимость. Феномен существует, априори — значит (gelten). Кроме феноменальной и априорной сфер есть сфера ноуменальная, область вещей в себе, которые не могут познаваться, но с необходимостью мыслятся. Известной мерой бытия обладают и феномен и ноумен: феноменальное — как основа экзистенциального синтеза, ноуменальное — как особый способ данности вещей в себе. Лишь априорное само по себе лишено существования. Это тем более парадоксально, что именно тот тип действительности, который Кант выделяет из априори как трансцендентальный, искони расценивался как подлинное бытие» [Доброхотов, 1986, с. 182]. Таким образом, только априорность лишена существования. Априорность — это сфера разума, а мысль о бытии в классической метафизике обладала объективной достоверностью, соответствовавшей подлинному бытию, субстанциальности. Это следовало из фундаментального принципа классической метафизики — принципа тождества бытия и мышления. На принципе тождества бытия и мышления основан классический рационализм.

Трансцендентальная философия отвергает принцип тождества мышления и бытия и одной из приоритетных целей себе ставит пересмотр отношения бытия и мышления. Она утверждает границу между идеальным и существующим, т. е. существование лишается бытия. Согласно классической метафизике точка совпадения сущности и существования есть

абсолютное бытие, т. е. Бог. У Канта нет абсолютной точки совпадения сущности и существования, а потому априори никак не связано с другими слоями универсума: оно замкнуто на себя [Там же]. Точка отсчета для Канта — это человек, который познает, творит моральный мир и мир красоты. Природа, свобода и связующее их искусство есть результаты деятельности априорных принципов.

Три вида априорности напоминают средневековые онтологические универсалии: истину, добро и красоту. Основанием единства этих универсалий являлся Бог, абсолютное бытие. Но абсолютного бытия Кант не признает, в этом-то и заключается проблема. Сфера познания, оказывается, никак не связана со сферой морали и красоты. Все эти три сферы оказываются замкнутыми на себя. Связь между ними отсутствует. Эти типы априорности субстанциальны, так как они автономны и самодостаточны, не нуждаются ни в чем другом для своего существования. Таким образом, онтологические проблемы помещены в сферу гносеологии и решаются как гносеологические проблемы [Там же, с. 178]. Три вида априорности выполняют функции субстанции, служат сферой устойчивости, постоянства, всеобщности и объективности. Цель познания природы — истина, цель морального поступка — добро, а цель искусства — красота. Таким образом, мы получаем платоновскую триаду — истину, добро и красоту, которые, однако, никак не связаны между собой, они автономны друг от друга, так как Кант отрицает объединяющее их абсолютное бытие. Происходит распад универсума в отсутствии Абсолюта.

Все антиномии чистого разума имеют онтологическое значение и ставят онтологические проблемы. Первая антиномия говорит о существовании мира в пространстве и во времени. Вторая антиномия говорит о субстанциальном устройстве мира. Третья антиномия утверждает и одновременно отрицает существование свободной причинности. В четвертой антиномии речь идет о существовании Бога, «абсолютно необходимой сущности» [Кант, 2008, с. 293]. Их разрешение Кант связывает со своим дуализмом — делением мира на мир вещей в себе и мир явлений. Подлинным бытием, согласно Канту, обладают только вещи в себе. Мир вещей в себе противосто-

ит миру явлений, в котором все непрерывно и все происходит в соответствии с законами механики. Что же такое вещь в себе? Об этом Кант говорит в «Критике чистого разума» в разделе «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*». Для нашего знания нет ничего, кроме мира феноменов, явлений. «Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о *предмете самом по себе* и потому воображает, что может образовывать также *понятия* о подобном предмете... но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно *неопределенное* понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечего вообще, находящегося вне нашей чувственности, за определенное понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка» [Там же, с. 196]. Никакого понятия о вещи в себе нельзя образовать. Понятие ноумена Кант употребляет в положительном и негативном смыслах. «Если мы под ноуменом разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания...* то такой ноумен имеет *негативный* смысл. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного созерцания*, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам... такой ноумен имел бы *положительный* смысл» [Там же]. Деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в положительном смысле. В то время как ноумены в негативном смысле имеют право на существование. «Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле...» [Там же].

Ноумен указывает пределы чувственности, но ноумен не есть умопостигаемый объект. Мысля ноумен, рассудок расширяет свои границы, но он одновременно ограничивает себя тем, что может мыслить ноумен как нечего неизвестное [Там же, с. 198]. Если бы было возможно умопостигаемое знание, тогда бы мы могли познавать вещи в себе. Но поскольку Кант отвергает умопостигаемое знание, постольку мы ничего не можем знать о вещи в себе. О вещах в себе мы можем знать

только то, что они являются причинами явлений. Противоречие, которое возникает у Канта в связи с невозможностью объяснить взаимосвязь явлений и вещей в себе, невозможно разрешить в рамках трансцендентального идеализма Канта. «Неизвестное нечего» действует на наши чувства — это тезис; категория причины (и действия) к миру вещей в себе неприемима — это антитезис. Синтеза Канту достигнуть не удалось» [Гайденко, 2017, с. 385].

Эмпирический мир опыта существует только в отношении к трансцендентальному субъекту. Трансцендентальный субъект конструирует этот мир с помощью априорных форм чувственности и рассудка. Свойства, которые приписывались материальным субстанциям (протяженность, движение, форма и т. д.), есть результаты конструктивной деятельности трансцендентального субъекта [Гайденко, 2005, с. 129]. Но реликты субстанций как самосущих, как независимо существующих от трансцендентального субъекта остаются у Канта в виде вещей в себе. Вещи в себе недоступны теоретическому познанию и принадлежат сфере свободы, умопостигаемому миру. С Канта начинается поворот от субстанции к «трансцендентальному субъекту». Человек, предстающий как «трансцендентальный субъект», оказывается субъектом свободного нравственного выбора и действия и несет в себе черты, которые в классической метафизике приписывались духовным субстанциям.

Понятие субстанции, по Канту, принадлежит к категориям рассудка и выражает отношение постоянства [Кант, 2008, с. 193]. Она есть та форма, которой упорядочиваются временные отношения. Она выражает не существование предметов, а отношения предметов между собой и по отношению к рассудку, т. е. данность предметов в мире опыта. «Кант продолжает намеченную в номинализме и английском эмпиризме тенденцию к уравниванию онтологического статуса субстанций и акциденций, приписывая отношению приоритет перед субстанцией» [Гайденко, 2005, с. 129]. Категории как основоположения рассудка, которые были призваны в классической метафизике давать «априорные синтетические знания о вещах вообще», описывают только явления [Кант, 2008, с. 194]. И онтология должна быть заменена «простой ана-

литикой чистого разума» [Там же, с. 94]. Чистые категории имеют трансцендентальное значение, но не имеют никакого трансцендентального применения, так как они не подкрепляются чувственными созерцаниями. Таким образом, категории субстанции, существования, причины и другие сами по себе ничего не выражают. Они являются только формами мышления, априори объединяющие в одно сознание многообразное, данное в созерцании [Там же, с. 195].

Из понятия предмета, по мнению Канта, нельзя умозаключить о существовании предмета. «В одном лишь понятии вещи нельзя найти признак ее существования» [Там же, с. 177]. «...Если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и только восприятие, дающее материал для понятия, есть единственный признак действительности» [Там же, с. 178]. Однако в некоторых случаях можно познать существование вещи до ее восприятия, до некоторой степени а priori. В этом случае существование вещи связано с нашими восприятиями в возможном опыте. Например, «воспринимаемая притягиваемые железные опилки, мы познаем существование проникающей все тела магнитной материи, хотя непосредственное восприятие этого вещества для нас из-за устройства наших органов невозможно» [Там же]. Кант делает вывод: «Итак, наше знание о существовании вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат (Anhang) согласно эмпирическим законам» [Там же]. Тут трудно согласиться с Кантом, так как теория в некоторых случаях предшествует эмпирическому опыту, основанному на восприятии (как и в случае с железными опилками), и теория, кроме того, формулируется для идеальных объектов, которые мы не можем воспринимать. Весь познанный микромир существует в теории, в математических моделях, и мы о нем умозаключаем только опосредованно, так как не можем его воспринимать.

Каким образом существует реальный мир, природа в понимании Канта? И каким образом соотносится реальный мир и мир, который познает механика как математизированная физика? Природа, с точки зрения Канта, есть «совокупность всех явлений», а категории а priori предписывают явлениям законы, таким образом, природа не имеет ноуменального су-

ществования, она не есть совокупность вещей в себе,— это совокупность всех явлений, существующих по законам необходимости, причинности, целокупности, т. е. связанных каким-либо единством. Однако возникает вопрос: «Как понять обстоятельство, что природа должна сообразовываться с категориями, т. е. каким образом категории могут а priori определять связь многообразного в природе, не выводя эту связь из природы» [Там же, с. 119]? По Канту, категории не выводятся из природы и не сообразуются с ней, как с образцом. Явления «суть лишь представления о вещах», и законы, которые диктуются категориями, существуют не в явлениях, а в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку этот субъект обладает чувственностью и рассудком. Явления рождаются в восприятиях трансцендентального субъекта и определяются трансцендентальным синтезом, иными словами, категориями. Если все зависит от субъекта и все определяется субъективно, как же дело обстоит с объективностью научного знания? У Декарта также возникала эта проблема, и гарантом объективности научного знания у него выступал Бог, абсолютный субъект. С точки зрения Спинозы и Локка и других мыслителей XVII–XVIII веков, познание свойств объекта определяет объективность естественно-научного и математического знания. У Канта ответ иной. Не Бог, не объект, а структура «трансцендентального субъекта» (чувственность с ее априорными формами — пространством и временем и рассудок с его категориями, и разум с его идеями) определяет всеобщность и необходимость и, таким образом, объективность научного знания.

Высшим источником объективности служит трансцендентальное единство апперцепции (самосознания). Поскольку процесс познания представляет собой процесс синтеза данных чувственности и рассудка, постольку трансцендентальное единство апперцепции есть условие объединения многообразного. Кант выделяет два слоя самосознания — эмпирическое единство сознания, которое представляет собой определение внутреннего чувства и само есть явление, и объективное единство самосознания, которое он называет трансцендентальным единством апперцепции. «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря кото-

рому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте... Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю...* Только это первоначальное единство имеет объективную значимость...» [Кант, 2008, с. 106]. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка (так и звучит заголовок параграфа номер 17), более того, эта способность и есть сам рассудок. Однако трансцендентальное единство апперцепции не есть единство субстанции, а единство функции. «...Всякое многообразное, поскольку оно дано в едином эмпирическом созерцании, *определено* в отношении одной из логических функций суждения, благодаря которой именно оно и приводится к единому сознанию вообще» [Там же, с. 108]. Никакое содержание мышления не указывает на то, что есть сам мыслящий, оно указывает только на то, что есть мыслимый предмет. Таким образом, «я» трансцендентальной апперцепции не есть вещь в себе, т. е. не дает знание о том, как мы существуем сами по себе, а только как о явлении [Там же, с. 113]. «...Я сознаю только, что я существую. Это представление есть *мышление*, а не *созерцание*...поэтому я *познаю* себя только как я себе являюсь, а не как я *существую*» [Там же, с. 116]. Следовательно, осознание самого себя еще не есть познание самого себя как вещи в себе. Факт моего существования удостоверяет мысль «Я мыслю» [Там же]. Но и только. Существование мое не есть явление и не есть видимость. Но ничего сказать о том, согласно трансцендентальной философии, как я существую как вещь в себе, я не могу.

Всякое человеческое познание начинает с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями [Там же, с. 427]. Идея — это такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не дан никакой адекватный предмет [Там же, с. 237]. С помощью идей нельзя определить ни один объект, но благодаря им рассудок ориентируется в своем знании, и что более важно, они служат переходом к практическим понятиям [Там же, с. 238]. Чистые понятия разума

(трансцендентальные идеи) могут быть сведены к трем классам: к идеям Бога, мира и бессмертия души.

«...Бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает *по отношению к субъекту*» [Там же, с. 371]. Понятие о всемогущем существе есть идея, а идея не может расширять наше знание о бытии. Мы не можем познать существование объектов чистого разума. «Если я беру субъект (бог) вместе со всеми его предикатами... и говорю *бог есть* или *есть бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию* [Там же]. Таким образом, бытие не может быть реальным предикатом, а является только *полаганием предмета по отношению к трансцендентальному субъекту*». Но это только понятие бытия. У Канта сохраняется связь с аристотелевской традицией. Таким образом, бытие, по Канту, не может быть предикатом и не может быть «извлечено» из понятия.

Подлинным реальным бытием обладают только вещи в себе. Внешний мир протяженных тел существует как явления, как феномены, и он порождается самодеятельностью трансцендентального Я, но трансцендентальное Я не порождает вещей в себе. Таким образом, бытие оказывается вне теоретического познания. Однако практическое действие включено в мир вещей в себе непосредственно, но субъект практического действия не познает этот мир, он там действует. В такой форме в философии Канта отразилась идея приоритета воли над разумом, свойственная номинализму. «*Категорический императив* Канта, как и принцип *sola fide* Лютера, — это апелляция к воле, которая соприкасается с умопостигаемой реальностью, недоступной разуму, но не постигает, а реализует ее. Благо у Канта — это не бытие, а долженствование» [Гайдено, 2010].

Кант справедливо усматривает в онтологическом доказательстве бытия Божьего концентрированную форму выражения принципа тождества мышления и бытия. А поскольку принцип тождества мышления и бытия для трансцендентальной философии неприемлем, он отвергает и онтологическое доказательство на том основании, что логическая связь «есть» есть только полагание предмета и ничего не говорит о его существовании [Кант, 2008, с. 371]. «Если я мыслю некую сущность как высшую реальность (без недостатка), то все же остается вопрос, существует она или нет. Действительно, хотя в моем понятии о возможном реальном содержании вещи вообще ничего не упущено, тем не менее в отношении ко всему моему состоянию мышления чего-то еще недостает, а именно что знание этого объекта возможно также а posteriori» [Там же, с. 372]. Речь идет об эмпирическом опыте. Поскольку в эмпирическом опыте такая высшая реальность не дана, то она и не существует реально. Мы можем мыслить понятие в возможности, но для действительного существования понятия должны подкрепляться чувственным восприятием. «Если бы речь шла о предмете чувств, то я не мог бы смешать существование вещи просто с понятием вещи; ведь посредством понятия предмет мыслится только как согласный с общими условиями возможного эмпирического знания вообще, а посредством существования он мыслится как содержащийся в контексте совокупного опыта... Если же мы хотим мыслить существование только посредством чистой категории, то неудивительно, что мы не можем указать никакого признака, чтобы отличить его от простой возможности» [там же]. Понятие высшей сущности есть только идея, не обладающая никаким существованием. Существование высшей сущности оказывается трансцендентальной видимостью, как и в космологическом доказательстве существование абсолютно необходимой всереальной сущности [Там же, с. 377].

Если в сфере теоретического разума нам недоступно вневременное, сверхчувственное бытие, т. е. мир вещей в себе, то сфера практического разума открывает человеку доступ к сверхчувственному бытию через нравственное действие. «И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверх-

чувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного, порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания» [Там же, с. 18]. Сверхчувственный мир вещей в себе открывается практическому разуму. Практический разум занимается определяющими основаниями воли [Кант, 1995, с. 137]. Воля мыслится как независимая от эмпирических условий, определяемая одним лишь моральным законом, категорическим императивом [Там же, с. 147]. Сфера воли — это сфера свободы. Мир свободы противостоит миру природы, связанной причинно-следственным взаимодействием.

Таким образом, человек как бы живет в двух мирах: в мире природы, где он подчинен законам природы, и в мире свободы, где он свободно себя подчиняет нравственному закону. Благодаря наличию этих двух миров возможна человеческая свобода, так как основоположение мира природы говорит о том, что ни одно явление не может быть причиной самого себя. В то время как основоположение мира свободы гласит, что человек есть цель сама по себе и он обладает свободной волей, сам полагает нравственный закон в себе. Возможность морального закона основывается на свободе. Учение Канта о различиях ноуменов и феноменов и является онтологическим обоснованием возможности человеческой свободы.

Человек, по Канту, как вещь в себе вневременен, это вытекает из его понимания времени как априорной формы чувственности. И в своей вневременности или сверхвременности человек подобен Богу. Античная и средневековая философия рассматривала в качестве сверхвременного только божественное бытие. Именно в этом учении о сверхвременности и как бы божественности человека заключено обоснование учения Канта об автономии воли. Фихте это учение было воспринято как несовместимое с христианским догматом о тварности человека [Гайденок, 2006, с. 191]. Теория Канта об автономии воли легла в основание учения Фихте об Абсолютном Я. Кант же говорит, что сотворение Богом

мира касается их умопостигаемого ноуменального характера, а не чувственно воспринимаемого феноменального существования. Но все было совершенно иначе, если бы вещи в себе существовали во времени. Таким образом, Кант близок к точке зрения Парменида и Платона о вневременности и неизменности подлинного бытия. Однако теоретическому разуму Кант отказывает в возможности познать вневременное бытие, т. е. вещи в себе. Только моральный закон позволяет нам «заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного».

Онтологическое значение трансцендентальной философии Канта заключается в том, что она дала анализ сложившихся метафизических знаний, выяснила возможности и пределы развития метафизики. Кант ограничил притязания метафизики. Это было необходимо сделать, так как «теологизация онтологии в средние века и ее натурализация в Новое время привели к тому, что учение о бытии потеряло специфику собственного предмета» [Доброхотов, 1986, с. 201]. Кант определил, что бытие не однородно, что оно имеет уровни или слои — эмпирический, трансцендентальный и трансцендентный. Он как раз указал на те слои бытия, которые могли бы стать предметом онтологии, а именно на трансцендентальное бытие. Это было тем более актуально, что метафизика XVII века в своей теории субстанции говорила о понятии всеохватывающего бытия. М. Хайдеггер своей работе «Тезис Канта о бытии» говорит о том, что «названием “трансцендентальная философия” Кант обозначает преобразившуюся после критики чистого разума онтологию, которая осмысливает бытие сущего как предметность предмета опыта» [Хайдеггер, 2007, с. 514]. С Канта начинается новый этап в развитии онтологии. Бытие превращается в предметность. Место «субстанции» занимает «трансцендентальный субъект»: у Фихте — Абсолютное Я; у Гегеля — «субъект-субстанция», «пантеистически понятый Логос, имманентный миру и не допускающий рядом с собой никаких самостоятельно сущих субстанций-индивидуумов» [Гайденко, 2005, с. 129]. Таким образом, Кант обосновал принцип субъективности, который составил основание европейской культуры Нового времени. И ядром принципа субъективности выступает рациональность, разум. «Разум у него [у Канта] становится верховной инстанцией, перед

которой должно искать оправдания все то, что предъявляет любые претензии на законность и действительность» [Хабермас, 2008, с. 18].

Список литературы

- Гайденко, 2017 — *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ нового времени. М.: Книжный дом Либроком, 2017. — 446 с.
- Гайденко, 2005 — *Гайденко П. П.* Постметафизическая философия как философия процесса // Вопросы философии. 2005. № 3. С. 128–139.
- Гайденко, 2006 — *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. — 464 с.
- Гайденко, 2010 — *Гайденко П. П.* Бытие // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2010 // URL: https://iphras.ru/hr_manuscript.htm
- Доброхотов, 1986 — *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986. — 247 с.
- Кант, 2008 — *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. СПб.: Наука, 2008. — 662 с.
- Кант, 1995 — *Кант И.* Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. — 527 с.
- Перов, 2008 — *Перов Ю. В.* «Основная книга немецкой философии» // Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. СПб.: Наука, 2008. С. V–LVI.
- Философия Канта и современность, 1974 — *Философия Канта и современность.* М.: Мысль, 1974. — 469 с.
- Хабермас, 2008 — *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Весь мир, 2008. — 416 с.
- Хайдеггер, 2007 — *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии / Пер. с нем. В. В. Бибикина // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 500–527.

В.Т. Фаритов

Кризис европейской метафизики в зеркале русской религиозной философии (В.С. Соловьев и С.Н. Булгаков)¹

Аннотация. Статья посвящена анализу рецепции феномена кризиса европейской метафизики в русской религиозной философии. В статье осуществляется сравнительное исследование осмысления кризиса западной метафизики в учениях В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова. В исследовании применяются методологические принципы и установки философской компаративистики, позволяющие осуществить сравнительный анализ учений, выражающих трансформацию западной философской мысли и европейской цивилизации, и концептуальных разработок русской философии. Для анализа культурно-исторических феноменов применяются методологические установки цивилизационного подхода. Для анализа историко-философских феноменов применяется метод историко-философской реконструкции. В статье обосновывается положение, что созревший к началу XX столетия кризис европейской философии имеет своим содержанием исчерпанность потенциала западной метафизики. Показывается, что

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

для русской философской мысли кризис западной метафизики становится исходным пунктом развития.

Ключевые слова: кризис, европейская метафизика, русская религиозная философия, Ф. Ницше, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, граница.

В черновиках 1884 года Ф. Ницше запишет: «Европа — гибнущий мир» [Ницше, 2010, с. 242]. («Europa ist eine untergehende Welt» [Nietzsche, 2020]). Спустя несколько десятилетий этот тезис будет расширен до двух томов «Заката Европы», где вместе с завершением фаустовской культуры будет провозглашен и конец западной философии: «Речь идет о деле величайшей серьезности: возможно ли вообще сегодня или завтра существование настоящей философии? В противном случае было бы благоразумнее стать плантатором или инженером, чем-нибудь настоящим и подлинным, вместо того, чтобы пережевывать затасканные темы, под предлогом “нового подъема философского мышления”, и лучше построить мотор для летательного аппарата, чем новую и столь же излишнюю теорию апперцепции. Действительно, жалкое содержание жизни, посвященной тому, чтобы еще лишний раз и немножко по-иному, чем это делала сотня предшественников, формулировать понятие воли и психофизического параллелизма. Допускаю, что это может быть “профессией”, но это отнюдь не философия» [Шпенглер, 2000, с. 65–66]. Идеи Шпенглера о гибели западного мира практически сразу получают отклик в русской философии. Уже в 1922 году выходит сборник «Освальд Шпенглер и Закат Европы», среди авторов которого такие значимые представители русской философской мысли, как Н.А. Бердяев и С.Л. Франк [Бердяев, Букшпан, Степун, Франк, 1922].

Однако идея кризиса западной культуры и западной философии не была для русской философской мысли лишь реакцией на труд Шпенглера. Эта мысль получила свое выражение уже у Н.Я. Данилевского, а затем у В.С. Соловьева в работе «Кризис западной философии» (1874). В 1920 году С.Н. Булгаков завершает «Трагедию философии», также посвященную исследованию кризиса европейской философской мысли. Следует поставить вопрос, почему кризис западной филосо-

фии оказался столь значимым событием для русской философии? Почему именно это событие послужило толчком к началу пробуждения собственно русской философской мысли?

Если бросить беглый взгляд на «историю русской философии» (и если предварительно допустить, что вообще есть «история» русской философии, а не *путь*, большая часть которого еще не пройдена), то мы увидим прежде всего «вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание» и «позднее и запоздалое пробуждение русской мысли» [Флоровский, 2006, с. 5]. Длительный период у нас означает формирование русского культурного сознания, которое должно составить основу для возникновения русской философии, ее «душу» или «коллективное бессознательное», из которого впоследствии индивидуальное философское сознание будет черпать содержание для мысли. Эта основа была сформирована: «Древнерусское сознание стало той основой, которая подспудно, «нечувствительно» для творцов новой русской культуры определяла тематический горизонт их мышления и способ постановки вопросов» [Лишаев, 2004, с. 5]. Однако возникновение на этой основе собственно философии было упреждено событием в истории русской культуры, которое Шпенглер определил как «европейская псевдоморфо́за» [Шпенглер, 2000, с. 910–968]. Собственно русская философия религиозна, подобно тому как религиозной была европейская средневековая философия. Философия там, где есть живая религия, начинает свой путь в качестве «служанки богословия», а затем уже возможен период определенной секуляризации. Так было в *истории* западной философии. На Западе этот путь был пройден, а у нас пока нет. У нас есть «псевдоморфозные» явления в философии, которых средневековый Запад не знал. Европейская псевдоморфо́за вселила убеждение, что мы можем сразу прыгнуть в период секуляризованного философствования, миновав первый, теологический, или пройдя его наспех, всего за одно столетие. А требуется около тысячи лет.

В сложившейся ситуации кризис европейской философии означал для русской мысли освобождение от чужеродного влияния и начало поисков своего пути. Задачей формирования собственной философской мысли становится уже не уче-

ническое усвоение наследия европейской классики, но последовательное и методичное размежевание с ней. В свете этой задачи недостаточно было просто представить европейскую мысль в ее «инаковости» по отношению к истокам русской культуры. Западная философия должна была быть осмыслена именно в своем кризисном состоянии — подобно тому, как несколько столетий назад гибель Византии стала толчком для появления идеи «Москва — третий Рим». И в этом плане осмысление русскими философами кризиса западной метафизики попадает — в определенной мере — в одно русло с воззрениями Ф. Ницше. В принципе, о завершении философии писал уже Г.В.Ф. Гегель. Но Гегель говорил именно о завершении, в то время как с Ницше начинается тема глубочайшего кризиса западной философской традиции.

В характерном эпатажном стиле Ницше заявляет: «Великие философы удаются редко. Что представляют собой Кант, Гегель, Шопенгауэр, Спиноза! Какая убогость, какая односторонность!» [Ницше, 2010, с. 146.] («Die großen Philosophen sind selten geraten. Was sind denn diese Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Wie arm, wie einseitig!») [Nietzsche, 2020]. Столь резкое и категоричное высказывание способно вызвать стилистическое отторжение даже у самых благосклонных читателей. Однако постараемся обратить внимание на содержание. Что Ницше вменяет в вину своим великим предшественникам? — «Односторонность» (einseitig). И здесь мы обнаруживаем, что на этом же основании ведет свою критику западной философии В. С. Соловьев. В 1874 году — в то время, когда Ницше еще не успел пережить свой личный кризис и через разрыв с Вагнером и Шопенгауэром прийти к углублению идеи кризиса европейской культуры, — Соловьев в уже упоминавшейся нами работе эксплицирует *односторонний* характер *всей* западной философии [Соловьев, 1999, с. 107]. В качестве итога развития западноевропейской философской мысли русский философ выделяет «общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазирующего» [Там же, с. 121]. Вся европейская философия представляет собой гипостазирование отвлечений [Там же, с. 109].

Хотя «Кризис западной философии» направлен против позитивизма, острее своей критики мыслитель направляет против Гегеля. Именно философия Гегеля, в которой отвлеченное понятие возводится в абсолют, провоцирует ответную реакцию в форме материализма и позитивизма, где гипостазированы односторонности противоположного характера: «Гегель сознательно признал действительность за одну формальную или логическую сторону, отрицая всякое непосредственное содержание. Такая слишком ясная односторонность, как было прежде нами показано, необходимо вызвала реакцию в противоположном, столь же одностороннем направлении: признавши абсолютную форму логической философии за пустую отвлеченность, стали искать чисто непосредственного, эмпирически данного содержания, не понимая, что содержание отдельно от своей логической формы есть такая же пустая отвлеченность и признание ее за действительно существующее есть такое же гипостазирование абстракта» [Там же, с. 112].

Данный пункт вызывает особый интерес — ввиду того что сам Гегель характеризовал базовую установку своего философского мышления именно как диалектический переход от абстрактного к конкретному. Эта характерная черта гегелевской философии была подробно исследована И.А. Ильиным в его работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Мыслитель показал, что основным выводом гегелевской философии является признание в качестве подлинной действительности не эмпирической разобщенности единичностей, но божественной конкретности, которая «снимает всякое разъединение и водворяет универсальное, живое единство всего в Боге» [Ильин, 1994, с. 474]. Однако в конечном итоге и Ильин раскрыл в учении Гегеля «кризис теодицеи», показав, что «панлогистический монизм» приводит к «тяжкому конфликту с *иррациональными* ингредиентами бытия» [Там же]. Гегель, мыслящий свою систему в качестве завершения истории философии, как осуществление универсального синтеза и достижение конкретной тотальности, сам впал в односторонность (*einseitig*), постулировав логическое понятие в качестве сущности всего. Тем самым гегелевская система спровоцировала завершающий этап кризиса западной

мысли, доведя до предельной черты фундаментальные установки этой философии. Достигнув предела, западная философия в лице Шопенгауэра, Ницше и Маркса и Конта начинает двигаться в направлении другой крайности, которая, в свою очередь, также доводится до предельной черты [Левит, 2002; Фаритов, 2017].

С точки зрения В.С. Соловьева, смысл кризиса западной философии заключается в утрате религиозной основы философского мышления. Христианская вера теряет свое безусловное значение, вследствие чего философская мысль все больше увязает в абстракциях, лишенных подлинного, жизненного содержания: «Старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей, во всяком случае перестало быть верховным определяющим началом в их сознании, а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие. Таким образом, с ослаблением сознания религиозного верховные определяющие начала для жизни приходилось искать в сознании философском, которое должно было тем более выйти из своей логической отвлеченности, что чисто теоретическое развитие философии достигло уже своего последнего завершения в системе Гегеля и далее в этом направлении, как мы видели, идти было невозможно» [Соловьев, 1999, с. 136–137].

Ф. Ницше, оказавшийся в самом эпицентре кризиса, осмыслил данную ситуацию в качестве события смерти Бога. Чтобы найти исток этого события, следует обратиться к самому началу европейской философии, к схоластике. Уже в этот период в западной мысли происходит существенный уклон, предопределивший на несколько столетий вперед весь ход европейской метафизики со всеми ее коллизиями — вплоть до финального кризиса. На эту предопределенность смерти Бога изначальной логикой схоластики указывает современный богослов и философ Х. Яннарас [Яннарас, 2014]. В.С. Соловьев раскрыл этот исток кризиса западной философии уже в 1874 году: «В самом начале западной философии — в схоластике — рассудочное мышление является во всей своей силе. Для господствующей школы средневековой философии мир представляется как мертвая совокупность многообразных,

вне друг друга пребывающих субстанций *entitates*, субстанциальных форм, *universalia* мыслимых *ut realia* — все это без всякой внутренней связи» [Соловьев, 1999, с. 110].

Вместе с тем кризис западной философии имеет и позитивное значение. Путь одностороннего преобладания рассудочного анализа и гипостазирования отвлечений был пройден Западом до конца и доведен до своих крайних пределов. Позитивным результатом европейской метафизики становится ясное и очевидное осознание необходимости двигаться в принципиально ином направлении, искать иные пути. Но возможность этого иного направления уже была заложена в восточном богословии — в том наследии Отцов Церкви, которое не было усвоено Западом и которое легло в основу древнерусского сознания: «И тут оказывается, что эти последние необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского)» [Там же, с. 177]. С этого пункта начинается подлинный путь русской философии, задача которой на длительный период состоит в том, чтобы найти концептуально-понятийное выражение тому, что пока было представлено только в форме веры и духовно-созерцания.

Такова позиция В. С. Соловьева по вопросу кризиса западной философии. Линия Соловьева получает свое продолжение в учении С. Н. Булгакова. В «Трагедии философии» Булгаков раскрывает те же самые негативные черты западного философского мышления, что и В. С. Соловьев в «Кризисе западной философии» — односторонность и абсолютизация разума. Как и В. С. Соловьев, Булгаков выступает не против разума как такового, но лишь против его гипостазирования. Смысл не в том, чтобы вместо разума постулировать принципиальную неразумность мира и первоначала. Такая позиция будет другой крайностью, абсолютизацией другой односторонности, получившей свое воплощение в шопенгауэровской метафизике воли. Булгаков выступает не за отрицание разума, но за его ограничение в сфере онтологии. Разум не есть первоначало, не есть вся действительность: «...Действитель-

ное не только разумно, но и неразумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всемогущий строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, строящая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало» [Булгаков, 2020]. О. Н. Нетребская дает следующий комментарий данному положению учения С. Н. Булгакова: «Исходя из фундаментального положения, согласно которому жизнь не ограничена только логическим, а является конкретным единством алогического и логического, и, следовательно сверхлогична, а также из принципа триединства субстанции, Булгаков вскрыл несостоятельность абсолютной философской (рационалистической) системы как единственного способа описания мира при помощи дедуцирования логических понятий, то есть логически связанного и непрерывного истолкования мира из одного начала» [Нетребская, 2008, с. 5].

Однако в отличие от Соловьева Булгаков более радикален в своей оценке истории западной философии. Различие заметно уже в заглавиях. Если Соловьев говорит о кризисе, то Булгаков характеризует путь европейской метафизики как трагедию. Кризис означает не только упадок, но поворот, переход к чему-то другому. Трагедия подразумевает только гибель и разрушение. Если Соловьев в «Кризисе западной философии» выступает в качестве философа, то Булгаков развивает точку зрения одновременно философа и богослова. С богословских позиций история европейской мысли представляется Булгаковым «как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода» [Булгаков, 2020]. В Новое время утвердился взгляд на религию с позиций секуляризированной философии — наибольшее выражение данная тенденция получила у Гегеля, а затем и у его различных последователей. Булгаков меняет перспективу — теперь философия рассматривается с точки зрения религии. Вопрос об адекватности такого подхода к истории философии следует решать не абстрактно, не применительно к некоей философии «вообще», но исходя из специфики самой русской философии. Следует вспомнить, что аналогичные события происходили и в философии христианского Запада и европейского Средневековья. Тогда наследие антич-

ной философии получало новую оценку и переосмысливалось исходя из перспективы новой религии, христианства, а впоследствии — из католичества. Европейская философия рождается во многом из этого процесса религиозного переосмысления античной классики. Взгляд на религию со стороны философии станет возможен позднее, в эпоху секуляризованного философствования. При этом даже в немецкой классике связь с теологической проблематикой останется достаточно сильной, хотя и не столь ярко выраженной. Это почувствовал Ницше: «Фихте, Шеллинг, Гегель, Шлейермахер, Фейербах, Штраус — все теологи» [Ницше, 2010, с. 146]. «Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach, Strauß — alles Theologen» [Nietzsche, 2020]. Теперь пришло время для русской философской мысли переоценивать и переосмысливать наследие философского Запада с позиций русского религиозного сознания. В прошлом Климент Александрийский объявил античных богов бесами [Климент Александрийский, 2017]. Теперь Булгаков представляет европейских философов в качестве еретиков.

Согласно Булгакову, ересь есть «произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т. е. именно односторонность» [Булгаков, 2020]. Снова ницшевское «wie einseitig!». «Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие “ереси”; сознательные и заведомые односторонности, причем во всех них одна сторона хочет стать всем, распространиться на все» [Там же]. В духе православного богословия Булгаков указывает на источник философской ересеологии Запада — это люциферический грех, гордость разума: «Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается. Все основные ереси представляют собою подобный рационализм в применении к догматам. Рационализм, как такое злоупотребление разумом, имеет источником гордость разума, понимаемую не в смысле личной горделивости отдельных философов-ересеологов, но в объективном смысле — незнания им своей собственной природы, границ и состояния. Следовательно, на языке со-

временной философии можно сказать, что философствующие ересеологи повинны в догматизме, в отсутствии критического осознания границ разума» [Там же].

И снова, подобно В.С. Соловьеву, Булгаков фокусирует свою критику на учении завершителя западной метафизики. В контексте задачи размежевания русской философии с западной метафизикой фигура Гегеля имеет особое значение. Гегель не только постулировал в качестве цели своей системы переход от абстрактного (т. е. одностороннего, *einseitig*) к конкретному, но и, казалось бы, ввел в сферу философского мышления сугубо христианское представление о троичности. Атеист Шопенгауэр даже счел возможным поставить Гегелю эту троичность в упрек: «Ясность цели пикантно контрастирует с неясностью изложения, а в конце огромного тома напыщенной галиматши и бессмыслицы появляется, как арлекин из яйца, благонравная бабья философия, которую обычно изучают в четвертом классе гимназии: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой, истинность евангелического и ложность католического вероисповеданий и т. п.» [Шопенгауэр, 2018, с. 18].

Однако не все так просто, троичность гегелевской диалектики обнаруживает лишь внешнее сходство с христианским учением о триединстве Бога. На это обстоятельство и указывает Булгаков. В философии Гегеля триада представляет собой последовательность диалектического процесса, в котором первый и второй термины выступают лишь в качестве моментов, подлежащих снятию в третьем термине. Диалектический синтез обнаруживает несамодостаточность моментов и отрицает (снимает) их. Снятию подлежит притязание односторонних моментов на самодостаточность: «...в конце концов тезис и антитезис утрачивают свой самостоятельный смысл и бытие, живут в синтезе» [Булгаков, 2020]. Ничего подобного нет в догмате о троичности Бога. В Троице три ипостаси соединены «неразрывно и неслиянно», на что указывают Отцы Церкви: «...три Лица Святой Троицы соединены без слияния и различаются и исчисляются без разделения, и число не производит в Них ни разделения, ни разлучения, ни отчуждения, ни рассечения, ибо мы признаем Отца и Сына и Святого Духа единым Богом» [Иоанн Дамаскин, 2014, с. 237–238]. Опираясь на святоотеческую традицию,

Булгаков указывает, что в Боге нет никакого диалектического процесса, никакого диалектического синтеза: «Напротив, то триединство субстанции, о котором здесь идет речь, вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза» [Булгаков, 2020].

В русской религиозной философии критика гегелевского диалектического понимания Бога мы встречаем не только у Булгакова, но, например, и у Е.Н. Трубецкого: «Но Бог совершенствующийся, прогрессирующий и получающий какое-либо *приращение во времени*, уже не есть Бог» [Трубецкой, 2010, с. 434]. Булгаков более радикален в том плане, что раскрывает в учении Гегеля ересь, «человекобожеское исступление», «идеалистическую «хлыстовщину»: «И самая коварная опасность гегельянства (которую не почувствовал странным образом Соловьев) именно состоит в том, что эволюционизм у него соединяется с христианским умозрением савеллианского типа, т. е. представляет собой *христианскую ересь*, как и всякий пантеизм и эволюционизм» [Булгаков, 2020].

Не следует, однако, забывать, что Булгаков выступает не только в качестве богослова и представителя церкви, но и в качестве философа. Причисление гегелевского учения к савеллианской ереси или даже к хлыстовщине не имеет своей целью предать анафеме Гегеля и гегельянцев. Как философ, Булгаков занят поиском и раскрытием подлинного религиозного основания русской философской мысли. Кризис западной метафизики вызван уклонением от религиозно-интуитивных основ всякого философствования, что и дает повод к представлению истории европейской философии в качестве христианской ересеологии. Поскольку истоки этой философии заключены в христианском вероучении, уклонение от основоположений данного учения будет ересью и с неизбежностью приведет к трагедии мысли. Миссия русской философии, пробуждающейся в ситуации кризиса европейской метафизики, состоит в том, чтобы выправить пути философской мысли, поставить ее на подлинное основание, очистить от всевозможных искажений, вызванных «гордостью разума». И здесь важно обратить внимание на то, как Булгаков понимает значение догмата. Догмат не есть знание,

принимаемое на веру, но догмат представляет собой *путь*: «Догмат есть не столько формула сознания и знания, ибо свидетельствует о непостижимом для нас, сколько указание пути, истины и цели религиозной жизни» [Там же]. Если европейская философия в ходе своего исторического развития не прошла этот путь, но уклонилась в ересеологию, то задача русской философии заключается как раз в возобновлении данного пути и в раскрытии его содержания мыслью. Так, в истории философии не было еще подлинного прохождения *философской мыслью* догмата о троичности Бога. Западная философия уклонилась от этого пути, впав в ересь. Возможность для построения подлинной философии троичности открыта перед русской мыслью и стоит перед ней в качестве задачи или пути.

В свете сказанного трагедия западной философии получает позитивное значение. Ереси, в том числе и философские, должны быть явлены для мысли — в качестве возможностей мысли. И они должны быть не просто явлены, но пройдены во всех возможных направлениях и доведены до своих крайних пределов. Только таким путем они будут изжиты. В изживании еретических путей мысли состоит позитивное значение европейской философии, ее историческая миссия и мировое значение. Согласно Булгакову, достижение в учении Гегеля (равно как и в учении Фихте и других великих философов Запада) крайних пределов еретического уклонения приводит к «катарсису мысли»: «Катарсис мысли, который получается как итог этой трагедии философии, приводит к ее обновлению чрез углубление самопознания, как в ее силах и границах, так и в ее природе» [Там же]. Благодаря тому что европейская философия прошла по пути ересеологических уклонений и изжила их, перед русской философией открывается новый путь — путь философии откровения.

Вместе с тем не следует впадать в наивный оптимизм по поводу пути русской философии. Не следует, например, забывать, что учение самого С.Н. Булгакова в 1935 году — спустя пятнадцать лет после завершения «Трагедии философии» — было признано еретическим — как со стороны Московской патриархии, так и зарубежной православной церкви [Булгаков, 2008, с. 351]. И.И. Евлампиев отмечает, что «всю русскую фи-

лософию в целом можно назвать версией гностико-мистической традиции, имеющей исток в раннехристианском гностицизме и проходящей через всю историю европейской мысли» [Евлампиев, 2016, с. 148]. Не является ли вообще философия как таковая изначально и по существу еретическим предприятием? И русская философия в этом случае не будет исключением? Не заслуживает ли, например, учение Н.А. Бердяева о «религии творчества» определения философской хлыстовщины в большей степени, чем система Гегеля? Данные вопросы мы оставляем открытыми. Нашей задачей было рассмотреть, каким образом событие кризиса европейской метафизики отразилось в зеркале русской философии. Мы показали, что кризис западной философии был воспринят такими представителями русской философской мысли, как В. С. Соловьев и С. Н. Булгаков, в качестве отправного пункта пробуждения философии России. В свете этих идей миссия русской философии представляется как преодоление кризиса европейской мысли и поиск иных путей философствования. В. С. Соловьев и С. Н. Булгаков сходятся в положении, что источником кризиса или «трагедии» европейской метафизики выступает сугубая односторонность этой мысли. Соответственно, русская философия избирает своим направлением поиск «универсального синтеза», той подлинной и живой конкретности мысли, которую искали и не смогли найти западные мыслители от Гегеля до Ницше.

Список литературы

- Бердяев, Букушпан, Степун, Франк, 1922 — *Бердяев Н.А., Букушпан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л.* Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. — 97 с.
- Булгаков, 2020 — *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // URL: https://royallib.com/read/bulgakov_serгей/tragediya_filosofii.html#0
- Булгаков, 2008 — *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: ТЕПРА, 2008. — 352 с.
- Евлампиев, 2016.— *Евлампиев И.И.* Иван Ильин. СПб.: Наука, 2016. — 251 с.
- Ильин, 1994 — *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. — 544 с.

- Иоанн Дамаскин, 2014 — *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М.: Благовест, 2014. — 512 с.
- Климент Александрийский, 2017 — *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб.: Издательство Олега Абышко; Пальмира, 2017. — 282 с.
- Левит, 2002 — *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор. СПб.: Владимир Даль, 2002. — 672 с.
- Лишаев, 2004 — *Лишаев С.А.* История русской философии. Часть I: С древнейших времен до середины XIX века. Курс лекций. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2004. — 247 с.
- Нетребская, 2008 — *Нетребская О.Н.* С. Н. Булгаков о «трагедии» философии. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: МПГУ, 2008. — 17 с.
- Ницше, 2010 — *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 10: Черновики и наброски 1882–1884 гг. М.: Культурная революция, 2010. — 640 с.
- Соловьев, 1999 — *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. — 912 с.
- Трубецкой, 2010 — *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. — 736 с.
- Фаритов, 2017 — *Фаритов В.Т.* Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2017. — 442 с.
- Флоровский, 2006 — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006. — 608 с.
- Шопенгауэр, 2018 — *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы. М.: Юрайт, 2018. — 167 с.
- Шпенглер, 2000 — *Шпенглер О.* Закат Европы. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 1376 с.
- Яннарас, 2014 — *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа, 2014. — 121 с.
- Nietzsche, 2020 — *Nietzsche F.* Digitale Kritische Gesamtausgabe — Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. [26 = W I 2. Sommer–Herbst 1884] // URL: <http://www.nietzschesource.org/>

И.И. Блауберг

Бергсон о принципах реформы метафизики

Аннотация. Необходимость реформы метафизики А. Бергсон объяснял тем, что предшествующая «интеллектуалистская» философия исчерпала свои возможности: именно так он толковал кантовское учение о непознаваемости «вещи в себе». Главную задачу Бергсон видел в создании «позитивной метафизики», т. е. возрождении метафизики на новых основаниях — с опорой на целостный, внутренний и внешний, опыт. Для этого метафизика должна осмыслить реальность как изменение, развитие, становление, творчество, неделимую непрерывность (все эти значения объединяет в себе понятие длительности — конкретного, качественного времени). Методы постижения такой реальности Бергсон особенно подробно рассматривает в сборнике «Мысль и движущееся» (1934). Он выдвигает на первый план понятие сверхинтеллектуальной интуиции, которая, давая конкретное знание о реальности, постоянно взаимодействует с дискурсивным интеллектом. Метафизика, предметом которой является дух, должна сотрудничать с наукой, нацеленной на познание материи. Переосмыслив многие понятия классической метафизики, Бергсон прокладывает путь к иным типам философствования, получившим развитие в XX–XXI вв.

Ключевые слова: А. Бергсон, позитивная метафизика, длительность, изменение, философия и наука, интуиция.

Статья «Метафизика» в Стэнфордской философской энциклопедии начинается словами: «Трудно сказать, что такое метафизика» [Van Inwagen, Sullivan]. С этим приходится согла-

ситься. Собственно говоря, с целью немного прояснить эту проблему и была задумана наша конференция. В той же статье отмечено, что в современной философии многие из тех проблем, которые раньше не считались метафизическими, теперь рассматриваются как таковые, например, проблемы ментального и физического, свободы воли и др. Действительно, сфера метафизического знания исторически изменяется, метафизика со временем обретает новые значения. И Бергсон, безусловно, внес в этот процесс существенный вклад. Он является здесь весьма примечательной фигурой. Его концепцию нередко относят к постметафизике, но дело обстоит гораздо сложнее. Ведь, с одной стороны, он был критиком классической метафизики, причем критиком очень решительным, а с другой — он говорил о необходимости создания новой, «позитивной», метафизики, т. е. о возрождении метафизики на новых основаниях. Вопрос о метафизике Бергсон рассматривал и в «Творческой эволюции», и до и после нее, но особенно ясно эти темы выражены в последнем его произведении, сборнике «Мысль и движущееся» (1934), где он объединил работы разных лет, во многом перекликающиеся между собой.

Бергсон фактически подверг пересмотру основные понятия метафизики. Правда, в отличие от Хайдеггера, он призывал не к преодолению метафизики, а к ее реформе, но реформу предлагал весьма радикальную. Как отмечает Клод Романо, современный французский философ, опирающийся в своей концепции на идеи и Хайдеггера, и Гуссерля, и Бергсона, Бергсон предпринял подлинную «деструкцию», в хайдеггеровском смысле, метафизики, и ее глубина и сила выходят, возможно, за рамки его эксплицитных формулировок [см. Romano, 2006, p. 77]. Чем же была вызвана эта «деструкция» и в чем она выразилась?

Метафизика, считал Бергсон, началась с Зенона Элейского: ведь именно он, сформулировав свои апории, поставил в тупик философию, из которого за два с половиной тысячелетия она не смогла выбраться. На вопрос, поставленный Зеноном: «Как возможно мыслить движение?» — философия, по Бергсону, дала неверный ответ, что и привело впоследствии к неразрешимым проблемам: «Основные усилия древ-

них и новоевропейских философов были направлены на то, чтобы при помощи все более и более изощренной интеллектуальной работы преодолеть, обойти эти трудности, воздвигнутые присущим интеллекту представлением о движении и изменении. Поэтому метафизика и принялась искать реальность вещей поверх времени, за пределами того, что движется и изменяется, а значит, вне того, что воспринимают наши чувства и сознание» [Бергсон, 2019, с. 14]. Для самого Бергсона именно эти апории стали тем стимулом, который побудил его к переосмыслению сути и задач философии. О Зеноне Элейском он писал во всех основных своих работах, выявляя смысл и разные аспекты его апорий [см. Milet, 1974].

Завершилась метафизика, по Бергсону, с Кантом, который, совершив свой «коперниканский переворот», вообще отверг задачу постижения реальности как таковой. И это был, полагал французский философ, закономерный итог позиции, занятой прежней метафизикой: ведь метафизика опиралась прежде всего на интеллект, который генетически связан с материей, с потребностями воздействия на нее, а значит, заведомо исходит из неподвижности, чтобы соответствовать своим практическим задачам. Но если по-иному понять саму реальность и способы ее постижения, то обновленная, переосмыслившая свои основания метафизика сможет защитить свое право на существование, преодолет кантовский «релятивизм».

Центральным в учении Бергсона стало не понятие «сущность», или «субстанция», «бытие», а «длительность»¹, которую сам он понимал и объяснял как изменение, развитие, становление, движение или подвижность, неделимую непрерывность. (Кстати, «процессуальность» большинства этих значений особенно ясно показывает, что бергсоновскую *durée* лучше было бы переводить как «длание».) Причем речь идет не о динамически развивающейся субстанции, достигающей все более высоких уровней в своем движении (как в немецком классическом идеализме), и не только об изменчивости,

¹ «В опыте времени,— пишет В.П. Визгин,— Бергсон обнаруживает *духовную глубину*, которая исчезает, когда время проецируют на плоскость “опрозрачивающего” его математического и механического представления. Вместе с подобным переосмыслением времени возникает возможность достичь метафизического уровня реальности» [Визгин, 2015, с. 719].

развитии самих вещей, хотя последнее предполагается концепцией Бергсона. Но главное в том, что французский философ ставит в центр своих размышлений само изменение как таковое, еще до меняющихся вещей. Как он пишет в работе «Введение в метафизику», сама «реальность есть подвижность» [Бергсон, 2019, с. 153]. С этого, считал он, философия и должна начинаться: не идти от устойчивого, стабильного к подвижному и изменчивому, а, напротив, сразу погружаться в неделимое и непрерывное изменение и становление — иначе она до него не доберется, а значит, не сможет достичь реальности. К данному аргументу Бергсон часто прибегает в работах, вошедших в сборник «Мысль и движущееся». Из такой перспективы все видится по-иному. Если мы зайдем такую позицию, то неразрешимые, «вечные» проблемы метафизики, полагал Бергсон, окажутся псевдопроблемами. Ведь если правильно сформулировать проблемы, они решатся как бы сами собой, а точнее говоря, исчезнут. Например, свободу уже не придется доказывать, она предстанет как непосредственное данное (эту идею Бергсон подробно обосновал в «Опыте о непосредственных данных сознания»). Такой поворот, или переворот, приводит к переосмыслению очень многих понятий и представлений классической философии: понятий субстанции, ничто, времени и пространства, свободы, возможного и действительного, единого и многого, порядка и беспорядка, памяти и др.

Возьмем, к примеру, понятие субстанции. По Бергсону, изменение, становление как в сознании, так и в мире не хаотичны, они определенным образом упорядочены, организованы. Постоянно происходящая организация, образуемая непрерывным взаимопроникновением прошлого и настоящего, которую философ толкует как подлинную темпоральность, обретает в его учении свойства субстанциальности. С этих позиций он возражал Канту: коль скоро реальность изначально организована, нет смысла говорить о первичном хаотическом многообразии, которое еще только должно быть упорядочено в формах внутреннего и внешнего созерцания [Там же, с. 56].

Конечно, Бергсон выстраивал свое учение не на пустом месте. Определенные традиции классической метафизики он безусловно унаследовал. Я не могла бы согласиться с Алексисом

Филоненко, известным французским историком философии, автором многих книг по немецкой и французской философии, который считал, что Бергсон настолько оригинален, что ничего не унаследовал, ибо в истории мысли не было прогресса, приведшего к его концепции. «Искать, как это делали, истоки мысли Бергсона, — пишет Филоненко, — это очевидная нелепость» [Philonenko, 1994, p. 27]. Но это, по-моему, чересчур радикальное суждение. Бергсон, великий философ, все же тоже «стоял на плечах гигантов» — Платона, Плотина, Лейбница, Беркли и др.¹ Очень важна для понимания контекста, в котором формировалась его концепция, традиция французского спиритуализма XIX в. Как пишут П. Монтебелло и С. Миравет, лучшие представители этой спиритуалистской традиции — Мен де Биран, Лашелье, Ренувье, Равессон, Тард — «глубоко повлияли на Бергсона, который не упускал возможности воздать им должное по разным поводам» [Montebello, Miravète, 2014, p. 11]. Здесь надо учесть, что именно в XIX в. во Франции шла борьба за возрождение метафизики, причем особую остроту философским дискуссиям придавало развитие позитивизма с его критикой метафизики. Большую лепту в эту борьбу идей внес, например, Феликс Равессон, который противопоставил набравшему силу позитивизму свое учение спиритуалистического позитивизма, или реализма [см. подробнее: Блауберг, 2018, с. 165–178].

Одним из «дальних» предшественников бергсоновской концепции был, конечно, Гераклит, чье учение французский мыслитель в ранних лекциях о греческой философии называл «радикальным динамизмом, признающим всеобщее изменение» [Bergson, 2000, p. 166]². Но, по словам Бергсона, Гераклит

¹ Бергсон хорошо знал античную и новоевропейскую философию. Помимо обзорных историко-философских курсов он читал в Коллеж де Франс лекции, посвященные конкретным учениям. Принципы своей трактовки философии Беркли он изложил в речи «Философская интуиция» в 1911 г. [Бергсон, 2019, с. 95–100]. А в 1908 г. он писал итальянскому философу Джованни Папини, работавшему в это время над книгой о Беркли: «Вы правы, называя его восхитительным философом! Я провел весь этот год в его компании и испытал огромное удовольствие» [Bergson, 2002, p. 223].

² Далее в лекции Бергсон уточнил, что идея изменения встречается и у предшественников Гераклита, но у них она была второстепенной, Гераклит же придал ей особое значение [см. Bergson, 2000, p. 169].

все же не исследовал изменение «всерьез», не сделал из этого необходимые выводы [см. Bergson, 2002, p. 421]. Здесь напрашивается одно сравнение. Когда-то Жан Бофре цитировал высказывание Хайдеггера о том, что философы, продвигаясь от сущего к сущему, мимоходом бросали взгляд на бытие [см. Towarnicki, 1993, p. 187]. Вот и Бергсон мог бы сказать нечто подобное об осмыслении в истории философии становления и изменения. Его рассуждения порой вызывают ассоциации с хайдеггеровским «другим началом»: философия, считал он, должна вернуться к тому, что она когда-то упустила, хотя путь к этому намечался. В лекциях «Восприятие изменения», прочитанных в 1911 году в Оксфорде, он так объяснял свою позицию: «Дело в том, что обычно мы, разумеется, видим изменение, но не замечаем его. Мы говорим об изменении, но не думаем о нем. Мы говорим, что изменение существует, что все изменяется, что изменение есть сам закон вещей; да, мы это твердим, но это всего лишь слова, а мы рассуждаем и философствуем так, словно изменения не существует. Чтобы мыслить изменение и видеть его, нужно устранить пелену предрассудков, отчасти искусственных, созданных философским умозрением, отчасти прирожденных обыденному рассудку» [Бергсон, 2019, с. 108]. Выполняя эту задачу, Бергсон и сделал решительный шаг в осмыслении реальности как процесса, творческой эволюции, как становления, не нуждающегося в подпоре.

И в этом смысле он, конечно, был метафизиком, если в данном случае понимать под метафизикой направленность на глубинные основания действительности, универсума, сознания. В этом смысле и Хайдеггер метафизик, поскольку те основания, о которых он постоянно размышляет, т. е. бытие и его отношения с сущим, тоже являются предельными, и он стремится преодолеть поставленные прежней метафизикой заслоны, не позволяющие ответить на основной философский вопрос, о котором он писал, например, в своем «Введении в метафизику» и в других работах: почему в мире есть нечто, а не ничто. Бергсон же считал, как отмечалось выше, что сам он разрабатывает новую, позитивную метафизику. В слове «позитивный» можно заметить определенный вызов позитивизму XIX века, который Бергсон в одном из писем У. Джеймсу в 1908 г. назвал *интеллектуалистской* системой

и отнес его к «прежней *статической* метафизике» [Bergson, 2002, p. 186]. Как известно, Огюст Конт называл позитивной третьей стадией, или состоянием, человеческого разума, на которой, в отличие от теологической и метафизической стадий, разум имеет дело с реальным, а не призраками и химерами, такими как первые и конечные причины, и может принести пользу и достичь достоверности. Ученик и друг Бергсона, философ и один из наиболее видных математиков того времени, Эдуар Леруа, впоследствии ставший соратником Пьера Тейяра де Шардена и разрабатывавший вместе с ним концепцию ноосферы, предложил свой проект «нового позитивизма», в противовес прежнему. В словарях той эпохи слово «позитивный» кроме значений «постоянный», «реальный», «точный», «достоверный» приобрело еще значение «опирающийся на факты опыта, а не на теоретические априорные рассуждения» [см. Matsui, 2017]. Это разнообразие значений преломилось в выражении «позитивная метафизика», избранном Бергсоном.

Такого рода метафизика, по Бергсону, основывается на опыте, и прежде всего на опыте внутреннем. Принцип опоры на опыт ясно выражен в его утверждении о том, что «истинный эмпиризм есть истинная метафизика» [Бергсон, 2019, с. 143]. В своих работах философ стремился всегда следовать этому принципу. Во внутреннем опыте, описанном еще в диссертации «Опыт о непосредственных данных сознания», мы впервые встречаемся с подлинной изменчивостью в виде длительности, конкретного времени, в котором нет никаких устойчивых состояний, да и вообще нет состояний как таковых, а есть их непрерывное взаимопроникновение, при сохранении целостности сознания: единство, предполагающее множество, но такое, которое не может быть разделено на части. Эту внутреннюю структуру сознания Бергсон позже перенес по аналогии на внешний мир, на внешнюю реальность. Этот мыслительный ход – такого рода аналогия – был заимствован из традиции французского спиритуализма (так рассуждал, например, Феликс Равессон, опираясь на Аристотеля) и позволил Бергсону противопоставить свою позицию как материализму, так и идеализму. Его философскую позицию можно назвать спиритуалистическим реализмом, как

Равессон называл свою концепцию. Суть ее в том, что внешняя реальность, независимая от субъекта, признается в основе своей духовной, а потому сознание, изначально родственное ей, оказывается способным ее постичь, погружаясь в собственные глубины с помощью интуиции.

Метафизика, полагал Бергсон, должна измениться и в ситуации вызова, который обусловлен развитием науки. Метафизика есть целостный опыт, внутренний прежде всего, но и внешний, а в исследовании опыта большую роль играет наука. Значит, метафизика должна заняться критикой науки, четко определяя свою роль и отделяя в научных построениях подлинное изучение фактов опыта от так называемой бессознательной метафизики, которой нередко руководствуются ученые. К подобной «метафизике» Бергсон относил, например, ассоцианизм и сциентизм. Их корни он вскрывал в разных работах, где в сферу его внимания попала вначале психология, потом психофизиология, биология и теория эволюции, затем – в «Длительности и одновременности» – физика, а конкретно, теория относительности Эйнштейна. Он критиковал механицизм и редуционизм как принципы науки, но мы найдем в его работах и высокую оценку достижений, открытий в науке (например, анализа бесконечно малых, термодинамики и квантовой теории Луи де Бройля), которые, как он полагал, подтверждают его собственные взгляды и должны лечь в основу науки будущего. В трактатке отношения философии и науки взгляды Бергсона претерпели изменение: в начале XX века во «Введении в метафизику» он довольно резко развел метафизику и науку, но уже в «Творческой эволюции» это суждение существенно смягчилось, а во Введении к сборнику «Мысль и движущееся» метафизика и наука предстают как два сотрудничающих и взаимодополняющих способа познания, с разными предметами и методами, причем предметом метафизики является дух, а науки – материя. При этом данные интуиции как метода философии должны постоянно поверяться данными науки, полученными ее методами.

При всей важности понятия интуиции в концепции Бергсона его метод вовсе не сводится только к ней. Он неоднократно писал о методе «пересечения», или «сопоставления». Суть его в том, что лишь сопоставление разных линий фактов

может дать нам знание, близкое к достоверности. Сопоставление смутной идеи, получаемой из интуиции, — достоинство которой заключается в проникновении в реальность, — с линиями фактов, полученных в науке, может дать высокую степень вероятности, уже столь близкую к достоверности, что задача опровержения, как писал философ, ложится на тех, кто ее отрицает [см. Бергсон, 2010, с. 29; Бергсон, 1994, с. 268]. Таким образом, в бергсоновской философии понятие достоверности, игравшее ведущую роль в классической метафизике, сохраняет свое значение, но несколько «смягчается», отождествляясь с высокой вероятностью.

Метафизика как целостный опыт включает в себя, по Бергсону, и те явления, пока не получившие объяснения, но часто наблюдаемые, которые сейчас называют «измененными состояниями сознания»: телепатия, спиритизм и пр. Как и Джеймс, он интересовался этими явлениями, которые изучались в разных американских и европейских институтах психологических исследований. А после написания «Творческой эволюции» в центре его внимания оказался христианский мистицизм. Пример мистиков позволил ему говорить о трансцендентном, не отказываясь от принципа опоры на опыт, и завершить тем самым свою концепцию в «Двух источниках морали и религии»¹. Но во всех этих случаях, как и в случае с наукой, речь шла о критическом подходе к опыту. Еще в 1889 году в диссертации Бергсон писал о том, как сложно пробиться к непосредственным данным, освобождаясь от стереотипов, привычек, связанных, среди прочего, с условиями социальной жизни, с языком, по природе пространственным и тем самым препятствующим пониманию подлинной темпоральности. А в «Двух источниках» он опирался, среди прочего, на исследования своего ученика Анри Делакура, который в работах о христианском мистицизме стремился вывести реальный опыт мистиков из сферы психопатологии, к которой его часто относили.

Именно опора на целостный опыт делает, считал Бергсон, метафизику позитивной, конкретной и точной. Прежние

¹ Как писал Бергсон в «Двух источниках», «если интуицию, опирающуюся на науку, можно продолжить, то это возможно осуществить только посредством мистической интуиции» [Бергсон, 1994, с. 276].

философские системы, утверждал он, не точны, поскольку чрезмерно широки, «не скроены по мерке реальности, в которой мы живем» [Бергсон, 2019, с. 9], а значит, приложимы к любому возможному миру. Неточность связана и с тем, что в этих системах одним понятием пытаются охватить разные области реальности: «...Какое бы название ни давали “вещи в себе” — будь то Субстанция Спинозы, Я Фихте, Абсолютное Шеллинга, Идея Гегеля или Воля Шопенгауэра, — слово, имеющее четко определенное значение, утратит его, окажется лишенным всякого значения, коль скоро будет прилагаться ко всем вещам. Если говорить только о последнем из этих великих “синтезов”, не очевидно ли, что Воля является волей лишь при условии, что она действует на то, что не волит? Чем же будет дух отличаться от материи, если материя сама есть воля? Помещать волю повсюду равносильно тому, чтобы не оставить ее нигде...» [Там же, с. 42]. А достоинством и преимуществом интуитивной метафизики, по Бергсону, является то, что она следует за изменчивыми контурами реальности и, не охватывая сразу все предметы, дает каждому из них объяснение, в точности соответствующее именно ему.

Бергсон нередко приводит следующий пример: мы не должны начинать с утверждения, что мир един; кто знает, является ли мир действительно единым? «Только опыт, — пишет философ, — сможет дать ответ, и единство, если оно существует, появится в конце исследования, как его результат; невозможно полагать его исходно в качестве принципа. Это будет к тому же богатое и обильное единство, единство континуальности, единство нашей реальности, а не то абстрактное и пустое единство — итог наивысшего обобщения, — которое в той же мере было бы единством любого возможного мира» [Там же, с. 26]. Это очень важное для нашей темы рассуждение. Критикуя прежнюю философию, Бергсон сохраняет, однако, представление о единстве мира, хотя и принимает его с оговорками и перетолковывает его по-своему. Для него понятие единства очень существенно, здесь он во многом остается последователем Плотина. А когда, например, Делёз выдвигает на первый план в бергсоновской концепции понятие различия — это уже подмена, хотя Бергсон действительно учитывал и различия, существующие в реальности, и давал им свое объяснение.

Бергсон не отрицает абсолютного, как это было в позитивизме, не отрицает вечности, но перетолковывает их исходя из своей трактовки длительности. Он выступил против оппозиции субъекта и объекта, представив в «Материи и памяти» человека изначально открытым миру, реальности, и неразрывно связанным с ним (эта идея впоследствии вдохновила таких мыслителей, как Макс Шелер и Морис Мерло-Понти). Вообще роль человека в его философии очень велика, но Бергсон полагал, что есть нечто более важное, первичное, из чего нужно исходить и что человеку трудно постичь, потому что, как сказано в «Творческой эволюции», «все мы рождаемся платониками» [Бергсон, 1998, с. 80], ведь в реальности нас интересует в первую очередь то, что важно для действия на материю, а это нечто статичное, устойчивое, неизменное. Как Хайдеггер возражал против определения его концепции как философской антропологии, так мог бы реагировать в подобном случае и Бергсон. Его космология с центральной метафорой жизненного порыва, следующего первичному импульсу, полученному от сверхсознания, несет в себе образ сверхчеловека, преодолевающего обычные условия человеческого существования. Размышления о подлинной философии, т. е. позитивной метафизике, приводят Бергсона к очень важным этическим выводам: в некоторых работах, еще до «Двух источников», он подчеркивал, что такая философия, соединив метафизический опыт с опытом великих мистиков, может вознести нас «над человеческим существованием», вдохнет «новую жизнь в окружающие нас призраки» [Бергсон, 2019, с. 43, 106], а в результате мир для нас совершенно преобразится. В то же время метафизика не подобна сияющим холодным горным вершинам, до которых человеку не дотянуться; она, напротив, несет ему тепло и радость, она согревает человека, придает его существованию смысл.

В работах Бергсона трудно найти однозначные определения. Он размышляет, критикует, но собственные свои утверждения, даже очень важные для него, формулирует в виде гипотез, которые затем стремится доказать. Он не склонен к догматизму. Поэтому в его работах мы не встретим фразы типа «Я порождает не-Я», но увидим порой формулировки: «Все происходит так, как будто...». Сам он, разу-

меется, уверен в своих выводах, но понимает, что они нуждаются в опоре на факты. И все же он сохраняет свойственное философам прежних времен убеждение в том, что именно его концепция верна, что он на правильном пути и его последователям остается ее дополнять, развивать, не меняя, однако, ее сути.

Пример Бергсона хорошо показывает, что, когда имеешь дело с конкретной концепцией, а не с общей характеристикой какого-то философского направления, трудно бывает сделать какие-то однозначные выводы о принадлежности ее к метафизике или постметафизике. Можно сказать, что в его учении соединились черты метафизики и постметафизики. А может быть, это особая форма метафизики, как и считал сам автор? Это зависит от определения, какое мы дадим самой метафизике. Так, современный французский философ Пьер Монтебелло относит Бергсона вместе с Равессоном, Ницше и Тардом к «другой метафизике», которая в своих разных вариантах философии природы противостояла как сциентистскому редукционизму, так и идеалистическому субъективизму [см. Montebello, 2003]. Бергсон во многом проложил путь тем направлениям философской мысли XX и XXI столетий, которые называют постметафизическими, — например, философии процесса, концепции Делёза. Его идеи сыграли большую роль в развитии литературного модернизма, художественного авангарда, и саму его концепцию неслучайно называли когда-то «революцией в философии». Интерес к его учению, отразившийся в работах современных исследователей, свидетельствует о богатстве новых и оригинальных его трактовок. Но стоит помнить и о том, что, призывая к реформе метафизики, Бергсон находил в прежней метафизике много важного для себя. Неслучайно его любимым мыслителем всегда оставался Плотин.

Список литературы

- Бергсон, 1994 — *Бергсон А.* Два источника морали и религии / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1994. — 384 с.
- Бергсон, 2010 — *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь / Пер. с франц. И. И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010. — 399 с.

Бергсон, 2019 — *Бергсон А.* Мысль и движущееся / Пер. с франц. И.И. Блауберг. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. — 272 с.

Бергсон, 1998 — *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В.А. Флёровой. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 1998. — 384 с.

Блауберг, 2018 — *Блауберг И.И.* Феликс Равессон и философский проект Ксавье Леона // Историко-философский ежегодник 2018. М.: Аквилон, 2018. С. 165–178.

Визгин, 2015 — *Визгин В.П.* Универсальный эволюционистский спиритуализм Бергсона: за и против // А. Бергсон. Pro et contra. Антология / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2015. С. 708–743.

Bergson, 2000 — *Bergson H.* Cours sur la philosophie grecque / Ed. par H. Hude, F. Vinel. P.: PUF, 2000. — 278 p.

Bergson, 2002 — *Bergson H.* Correspondances / Ed. par A. Robinet. P.: PUF, 2002. — 1705 p.

Matsui, 2017 — *Matsui H.* La «métaphysique positive» de Bergson et la pensée positive en France au 19 siècle // Tetsugaku, 2017. Vol. 1 // URL: http://philosophy-japan.org/wpdata/wp-content/uploads/2017/03/Tetsugaku_Vol1_4.Matsui.pdf

Milet, 1974 — *Milet J.* Bergson et le calcul infinitésimal, ou La raison et le temps. P.: PUF, 1974. — 184 p.

Montebello, 2003 — *Montebello P.* L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. P.: Desclée de Brouwer, 2003. — 304 p.

Montebello, Miravète, 2014 — *Montebello P., Miravète S.* Présentation // Bergson H. La Pensée et le Mouvant. P.: Flammarion, 2014. P. 9–39.

Philonenko, 1994 — *Philonenko A.* Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse. P.: Serf, 1994. — 402 p.

Romano, 2006 — *Romano C.* Le contingent, le libre, le nécessaire: Bergson critique de la métaphysique // Revue philosophique de Louvain. 2006. Vol. 104. № 1. P. 75–103.

Towarnicki, 1993 — *Towarnicki F. de.* A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire. P.: Gallimard, 1993. — 336 p.

Van Invagen, Sillivan, web — *Van Invagen P., Sillivan M.* Metaphysics // Stanford Encyclopedia of Philosophy // URL: <https://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>

Метафизика Габриэля Марселя: герменевтический этюд

Аннотация. В статье автор сочетает свое общее понимание метафизического мышления с раскрытием сущности экзистенциальной метафизики Габриэля Марселя. Культурную «почву» европейской метафизической традиции в целом, согласно автору статьи, следует представлять как апорийно-напряженный спор между «Афинами и Иерусалимом». Метафизика французского экзистенциалиста также вырастает на этой почве, но в контексте определенных биографических и исторических предпосылок, обнаружение и раскрытие которых необходимо, как считает автор, для понимания сути и генезиса марселевской метафизики. В качестве ее характерного образца в работе рассматривается второй метафизический дневник, положенный в основу книги «Быть и иметь» (1935). Важное место в выстраивании метафизического поля мысли у Марселя занимает анализ феномена обещания как ангажирования человеком своего будущего перед лицом Другого. Автор полагает, что французский философ преодолевает дилеммы психологического уровня анализа феномена обещания, подключая религиозное измерение проблемы в ее экзистенциальном ключе. В результате открывается путь к метафизике обещания как метафизики верности. При этом существенно, что метафизическое измерение реальности, подчеркивает автор герменевтического этюда, приоткрывалось французскому философу по преимуществу в образе слышимого наподобие музыкальной фразы или мелодии.

Ключевые слова: экзистенциализм и метафизика, феноменология и метафизика, метафизика Габриэля Марселя, онтологическое требование, обещание, надежда, верность, Абсолютный Ты.

Собранные здесь заметки делятся на две части. В первой я пытаюсь кратко *in abstracto* очертить свое понимание метафизического измерения мышления, а также пояснить, из каких основных биографических и исторических предпосылок вырастает метафизика Габриэля Марселя. Во второй части рассматривается конкретный пример экзистенциальной метафизики французского философа, развиваемой им во втором метафизическом дневнике, положенном в основу книги «Быть и иметь» (1935).

I

Не называем ли мы метафизикой результаты такого мышления, работа которого мотивирована допущением, что система утверждений о мире, не зависящая в своей значимости ни от пространственной локализации вещей, ни от временной, возможна? Суждения, сохраняющие свою значимость *ubique et semper*, в таком случае будут называться метафизическими в противовес другому классу суждений, применимых только *hic et nunc*. Эти два класса возможных суждений указывают нам на соотношение мышления метафизического и неметафизического, к которому следует отнести как его подкласс суждения постметафизические.

Казалось бы, такого, чисто логического рассмотрения вопроса о метафизике достаточно для понимания, что она такое. Но по факту оказывается, что нет. Мысли этого мало, она рвется в иные повороты взгляда на эту проблему. Вот, например, некто по имени А. говорит Б., своему собеседнику: «Не хлебом единым жив человек!»¹ А тот в ответ: «Да, конечно, ведь маслом хочется хлеб намазать, икорки положить!» На такое

¹ Ответ Иисуса на первое обращение к нему искушителя: «Сказано: не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф., 4, 4). Основной постулат спиритуализма философским языком высказывает близкую мысль, утверждающую приоритет духовного начала над всеми остальными факторами жизни и существования в целом.

«понимание», которое нельзя не поставить в кавычки, казалось бы, ясной по смыслу поговорки А. только недоуменно всплескивает руками. А про себя думает: «Ну, вот приехали: Б. совершенно меня не понял!» Так вот: мышление А. в данном случае является метафизическим. Ведь оно претендует на сохранение своей значимости (справедливости, истинности) независимо ни от пространства-времени, ни от конкретного человека. Мышление Б., напротив, оказывается неметафизическим, потому что в нем всеобщее подменено партикулярным (по сути дела, самим Б. с его частным опытом любителя поесть). Итак, общепринятое толкование этой поговорки предполагает разделение всего сущего на мир *этот*, «хлебом» питающийся, и мир *тот*, питающийся не «хлебом», а чем-то иным, мир невидимый, запредельный этому миру, иными словами, мир *духовный*. Б. именно его и отрицает, полагая, по видимости, истинным такое монистическое мировоззрение, в котором нет места духовному миру. Казалось бы, можно сказать, что здесь сталкиваются две разные метафизики — дуалистическая, принимающая существование трансцендентного, и монистическая, его отрицающая. Но так можно считать только в случае игнорирования *культурно-исторического* фактора при продумывании вопроса о метафизике. Интеллектуальная история же говорит нам о том, что материализм, который представлен позицией Б., и позитивизм и были теми философскими мировоззрениями, которые выступили не столько соперниками метафизики, сколько ее хулиателями и отрицателями самой ее возможности. Их самосознание было сознание ее могильщиков. Неудивительно поэтому, что вопрос о метафизике был поднят именно в эпоху их расцвета. Из нашего рассуждения следует, что *метафизика* (от *ta meta ta physika* Андроника Родосского), по сути своей, есть *спиритуализм* как, во-первых, признание реальности духовной и, во-вторых, как признание ее первичности по отношению к материально-вещественному пространственно-временному миру¹.

Действительно, слово «хлеб» в указанном выше высказывании выступает символом посюстороннего — материального,

¹ В расширенно-расплывчатом толковании метафизики как сущностного умозрительного познания метафизикой может быть назван и материализм.

пространственного и временного, чувственно воспринимаемого мира. А противостоящая ему неопределенность («не хлебом») символизирует мир духовный, иерархически превосходящий первый мир и поэтому могущий обозначаться как мир сверхматериальный, сверхпространственный, сверхтемпоральный и сверхчувственный. Обратившись к истоку этого высказывания в его евангельской версии, мы обнаружим, что его интерпретацию можно свести к двум моментам. Во-первых, символ не-хлеба как *сверххлеба* отсылает к первичному духовному началу, наделенному приоритетом по отношению к началу, символизируемому «хлебом». Во-вторых, основные имена носителей-субъектов первичного начала необходимо читаются как дух и Бог. Главным же у Бога иудео-христианской традиции выступает его *воля* («да будет воля Твоя»), творящая мир из ничего. Если же отказаться от прямого внесения теологических понятий в философию, то можно будет сказать, что метафизическое — это философская метафора духовного как субстанциально изначального по отношению к пространственно-временному миру.

Итак, соединяя логическую аргументацию с исторической, нельзя не признать иудео-христианский трансцендентно-теистическо-спиритуалистическо-волюнтативный корень метафизического мышления. Но существует и другой его корень, причем существенно расходящийся с первым. Это традиция, начатая греческим рационализмом, учение которого о *логосе* в переосмысленном виде вошло в основы христианского богословия. Гераклит, пожалуй, выражает его лаконичнее других мыслителей Греции: «Логос существует вечно, но люди не понимают его», «природа любит скрываться» (здесь «природа» — другое имя для того же логоса), «логос всеобщ, но большинство живет так, как если бы имело собственное понимание». Поэтому всю корневую систему, из которой вырастает и продолжает расти древо европейской метафизики, следует охарактеризовать как трансцендентно-теистическо-спиритуалистическо-волюнтативно-логосную. Вот на этой двукорневой культурной основе европейского метафизического мышления, не могущего поэтому не испытывать все напряжения и перипетии спора Иерусалима и Афин, возникает и развивается и экзистенциальная метафизика Габриэля Марселя.

Метафизическая мысль Марселя интуитивна, конкретна. Ее ключевая интуиция выражается поначалу предельно сгущенным образом, компактно и не обходится без художественных средств выражения. Всякий философ не может не искать предпосылок и оснований того, о чем он думает, и не размышлять о том, как он это делает и почему, пытаясь раскрыть не только условия возможности своей мысли, но и ее необходимость. Одной из основных предпосылок метафизики Марселя выступает такой тезис: «Понимание возможно лишь на основе того, что есть (*sur la base de ce qu'on est*)» [Marcel, 1968, p. 101]. Философы нередко всецело погружены в проблему понимания, которая ставится отвлеченно от вопрошания о бытии (кстати, чрезмерное погружение в гносеологическую проблематику приводит к тому, что начинают говорить о принципиальной невозможности метафизики как познания). Но ведь действительно что-то понимать можно только в том случае, если верить, что что-то действительно *есть*, будучи глубоко убежденным в этом. Только через отношение к предмету такой убежденности может быть выстроено понимание вещей или знание.

Итак, лишь в свете бытия становится возможным, а значит, и понимаемым само понимание. Поэтому онтологизм первичнее гносеологизма, иными словами, опыт бытия и его интуиция служат основанием для построения всего знания как целого и тем самым лежат в основе теоретико-познавательных конструкций. Когда философы прокламируют возврат к бытию и начинают поиск новой онтологии в противовес преувеличенному в своем значении гносеологическому тренду и связанной с ним прежней метафизике, вот тогда и наступает час обновления метафизического мышления. И без своего обновления оно вообще не существует. Изучение опыта Марселя показывает, что у него имеет место именно обновление классического метафизического мышления, а не его реформа. Его метафизика развивается в потоке исследований, проб и ошибок, в череде возникающих ответов на вызовы, которые невозможно заранее предусмотреть. Поэтому опыт Марселя как метафизика — это опыт поисковика-новатора, обновляющего заданное традицией метафизиче-

ское мышление, а не опыт его реформатора, постигшего планово-системным образом, как и что надо делать с имеющимся материалом философии, чтобы произвести всестороннюю реформу наличной метафизики.

«Скандал» с метафизикой в том, что одни считают, что она кончается и ей на смену идет постметафизическое мышление, другие ставят это под вопрос, колеблясь в своей позиции, третьи вообще отрицают такой вердикт. Подобная ситуация во многом сложилась из-за предубеждения, что философия — это наука, что она такова по сути своей и поэтому должна стоять на страже своей научности, чтобы оставаться собой. Метафизику классическую все, разделяющие такое убеждение, как и сами ее классики, считали наукой, даже первой среди наук. Но случилось так, что предметы классической метафизики — Бог, душа, мир, жизнь, дух — стали предметами специальных наук, не входящих в философию. Действительно, знание о божественном стало прерогативой теологии, научное знание о душе поставляет психология, мир как целое стал предметом физической космологии, познанием жизни теперь занимается биология, а дух исследуют гуманитарные науки. В результате метафизика лишилась своего предмета: знание о нем теперь стало делом других наук, причем нефилософских. Примерно к середине XIX века философия осознает если и не полный уход из нее метафизики, то уж точно прощание с ней, по крайней мере, в той своей сфере, которую принято называть мейнстримом.

В переживании бытия как «моих состояний сознания», о котором, критически отталкиваясь от него, говорит Марсель, кроется переданный XIX веком новому поколению философов идеализм, представляющий противоположность реализму, а, значит, и метафизике. «Мое сознание» как исходный пункт философской рефлексии видится ему глухим экраном, преграждающим доступ к реальности, которая тем самым «подвешивается» в своей познаваемости как изначально открытая для познания и даже просто существующая. Поэтому место ре-

ализма, а значит, и возможной метафизики успешно и поспешно занималось во вторую половину XIX века философиями сознания, ощущений, представления. Эта эпоха во многом прошла под знаком такого недоуменного вопрошания: «Зачем эта красота, это сладостное чувство надежды, зачем успокоительное сознание прочного убежища, неизменной защиты, бессмертного покровительства? ... Неужели это все только в нас, а вне нас вечный холод и безмолвие? ... К чему же тогда эта жажда и радость молитвы?» [Тургенев, 1961, с. 114. — Курсив мой. — В. В.] — думает Елена Стахова, глядя на ночную Венецию. Европа тогда думала, что окончательно проснулась от идеалистического сна, под видениями которого скрывалась настоящая европейская метафизика с ее иудео-христианско-греческим культурным основанием, проснулась, наконец, для деятельной жизни в свете трезвых истин натурализма, материализма и позитивизма. Над этой «науковерческой» трезвостью, однако, квазирелигиозным куполом возвышался давящий безысходностью пессимизм с его антиметафизической метафизикой «недосягаемых бездн и глубин» Шопенгауэра и Эдуарда фон Гартмана, в которых «все нам чуждо»¹. Так европейское философское сознание прощалось с христианской верой, и градус этого расставания с годами только возрастал. Вместо надежды и духовно ясного оплота замаячил призрак абсурда, вместо универсального света и тепла, таящихся в слове молитвы, стали мерещиться «вечный холод и безмолвие» как оправдание экзистенциального отчаяния. Работая над финалом «Накануне», Тургенев душой художника уловил эти флюиды «сумерек кумиров». За ними вставал новосоставленный букет предпосылок для новых философских осознаний. Но место метафизики в нем оставалось *вакантным*. Почему? Потому что вместо веры в духовное начало возникла вера в природу и материю как единственно сущее, в научно постижимое движение материи, в доступность познанию всех нужных для полноценного знания законов природы. Соответственно, вместо веры в божественность жизни возникла вера в смерть («смертобожие», как иногда говорят). Как и Тургеневу, многим европейцам жизнь стала казаться «ма-

¹ Выражения в кавычках взяты из того же места тургеневского романа и принадлежат его главной героине.

ленькой игрой с легким брожением» [Там же, с. 121]¹, за которой непременно наступает смерть. Смерть — ничто, небытие, абсолютная антижизнь. Но в нее поверили не только умом, но и сердцем. Почему? Не потому ли, что по науке, которой европейцы отдали свои души без оглядки, смерть понятнее, чем жизнь? Но основой для метафизики смерть быть не может, ведь она инкарнация небытия, ничто, а в сердцевине метафизики всегда онтология с ее интуицией бытия. И только тогда, когда до того казавшееся незыблемым здание позитивистского натурализма и материализма дало трещину, в которую устремились творческие умы, снова встал вопрос о метафизике. Конечно, обновленной, но именно о метафизике, причем полноценной и настоящей, выстроенной на объединенном в одно целое иудео-христианско-греческом культурном фундаменте.

Классическая метафизика, например Спинозы, стремилась как к своей цели к чистому рациональному пониманию. Ее девизом было *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*². Эта установка изгоняла из человеческого духа такие самые важные с точки зрения отношения к бытию эмоции, как чаяние и отчаяние (у Марселя, соответственно, *l'espoir et le désespoir*, т. е. надежда и отчаяние). Это означало изгнание из арсенала познавательных средств чувств и эмоций, представлявшееся Марселю непозволительным абстрагированием от темпоральности человеческого существования³. Его программный девиз, идущий в противовес классической ме-

¹ Героиня русского писателя высказывает и душевные мысли самого романиста, точно репрезентируя дух второй половины XIX столетия: «Великое горе Тургенева,— пишет с глубокой симпатией изучавший его Борис Зайцев,— была *вера в бессмысленность* жизни, в жестокость и неумолимость Природы — а выше Природы он ничего не хотел знать» [Зайцев, 2018, с. 267]. Более краткой характеристики мирозерцания этой эпохи, высказанной ее выдающимся и типичным представителем, трудно найти. Она заставляет вспомнить о *tout naturel* Г. Марселя (в мире все совершенно естественно, сверхъестественного просто не существует), того подвергаемого им резкой критике убеждения, которое в его глазах было главным аргументом для отказа и от христианского Бога и от метафизики. Преодоление этого аргумента и дало зеленый свет обновлению метафизического мышления в философии Марселя.

² «Не смеяться, не плакать, а также не проклинать, но понимать» [см.: Спиноза, 1957, с. 288].

³ Здесь он вспоминает о Бергсоне, подчеркивая важный шаг, который он сделал для преодоления спинозистской метафизики.

тафизике с ее радикальным интеллектуализмом, звучит так: «Метафизика как изгнание (*exorcisation*) отчаяния» [Marcel, 1968, p. 108]. Терминология здесь явно отсылает к христианской традиции. Метафизическое мышление Габриэля Марселя возникает как ответ инакомыслящего новатора на духовную ситуацию эпохи, в которой господствуют материализм и натурализм, позитивизм и неокантианство, а на их почве переживают расцвет психология и социология, то есть все то, что лаконично обозначается французским философом как сосредоточение на «своих состояниях сознания». При этом в глубинах мировоззрения людей эпохи царят слегка камуфлируемый пессимизм, отчаяние и неверие в Бога¹. Метафизика Марселя выступила как опыт преодоления этого духа времени. Но ее своеобразие связано не только с этим культурно-историческим обстоятельством, но и с индивидуальными и биографическими особенностями французского философа, который помимо философского дара был наделен талантами музыканта и драматурга. В основе вопроса о возможности метафизики лежит, если говорить кратко, проблема статуса трансцендентной реальности (трансцендентной по отношению к физическому пространственно-временному миру материальных вещей и ощущений, от их воздействия возникающих в «моем сознании»).

Вопрос о метафизике помимо уже упомянутой библейской культурной традиции упирается в Платона. Не минует его в своих метафизических поисках и французский философ. Но влияние Бергсона и музыкальное восприятие трансцендентного, присущее Марселю, уводили его от платонизма, естественным образом предназначенного служить опорой и истоком метафизики. Уточним: дело в том, что он не принимал безраздельно господствующую в платонизме *оптическое* метафору для бытия, согласно которой идея идеи состоит в том, чтобы быть по сути дела не идеей в кантовском или

¹ Мачеха Марселя (она же ему приходилась тетей) была воспитана на характерных для менталитета XIX столетия поэтах-пессимистах «от Альфреда Виньи до мадам Аккерманн» [Марсель, 2007, с. 245–246]. Ее воздействие на будущего метафизика было глубоким. Но Марселю она служила образцом того умонастроения, от которого он сознательно отталкивался, стремясь обрести собственное мировоззрение.

современном смысле слова, а «виде́ей», т. е. квазипространственным умопостигаемым «видением» как самой реальностью в подлиннике. Метафизическое измерение реальности приоткрывалось французскому философу по преимуществу в образе *слышимого* как музыкальная фраза, интонация или мелодия. Опыт в пределах только физики с самого начала своих философских поисков он рассматривал не как болото, в котором непременно должен увязнуть ум, а как твердь, от которой можно и нужно оторваться подобно тому, как отрывается самолет от взлетной полосы.

Доверие к метафизическим разысканиям в Марселе было посеяно с самого детства. В этом отчасти нельзя не видеть следов его личного опыта. Еще малышом он потерял мать. Постепенно развилась ситуация, как он говорит, скрытого дуализма между образом матери, которой в этом мире уже не было, и всегда рядом находящейся ее сестры, искренне пытавшейся заменить ему умершую мать и поэтому последовательно и методически входившей в его жизнь как требовательная, наделенная строгими моральными принципами воспитательница. Это был остро переживаемый разрыв между миром невидимым и скрытым, о котором не принято было говорить, и миром видимым, посюсторонним, о котором говорилось, пожалуй, слишком много и слишком пристрастно. Сама эта полярность оказала, по признанию философа, на него «глубокое тайное воздействие, бесконечно превосходящее все те влияния, которые можно обнаружить в его произведениях» [Марсель, 2007, с. 248]. Нет более благоприятной для развития метафизической потребности личной ситуации, чем подобный дуализм видимого и невидимого. Марсель, можно сказать, рожден был для обновления метафизики, призван для него самой своей судьбой, в которой так гармонически и продуктивно соединились три дара — философа рефлексивного склада, музыканта и драматурга.

Другим моментом, также уходящим в далекое детство и также способствовавшим формированию у будущего философа метафизической потребности, был воспитанный в нем панический страх «перед микробами и всяческой грязью» [Там же, с. 240]. Микробы представляли в указанной полярности полюс невидимого, а мелочная педантичная гигиена —

полюс видимого мира, пытающегося заковать угрозы мира скрытого. На уровне последующего философского осознания этот страх обрел характер инстинктивного стремления оторваться от «эмпирии» с ее «физикой», чтобы жить всецело в мире сверхэмпирических, т. е. метафизических идей. Но толковать их Марселю было сподручнее не по Платону, а по романтикам, Шеллингу и даже Шопенгауэру с его философией музыки. Но еще больше в его экзистенциальной метафизике слышатся уроки Бергсона и Кьеркегора, к идеям которого он, однако, пришел своим путем.

II

Марсель вошел в историю современной философии как автор «Метафизического дневника» (1927). Обратим внимание на само это словосочетание *метафизический дневник* (*journal métaphysique*). Бросается в глаза его самопротиворечивость: если он действительно метафизический, то это не дневник, если все же дневник, то не метафизический. С дневником как жанром письма метафизическое содержание, кажется, невозможно согласовать без противоречия. Действительно, исследовательское поле метафизики, начиная с ее основания в недрах греческой мысли и до вполне развитого ее представления у Платона и Аристотеля, фиксируется концептом вечного, вечного бытия, того, что не входит в ряд преходящих событий, наполняющих наш день. Дневник же, как это следует уже из этимологии этого слова, подразумевает произведение, отсылающее к текущему дню, к моментам времени, скользящим и ускользящим в других его моментах, мелькающих изо дня в день. Изо дня же в день свершается становление или изменение, которое, начиная с греков, противопоставляется бытию и вечности, точнее, неизменному вечному бытию. Поэтому такое словосочетание («метафизический дневник») уже само по себе способно пролить свет на модус функционирования метафизики в философии Марселя и тем самым на смысл ее понимания французским философом. Сочетание метафизического (так сказать, «добровечного») и темпорального как подлежащего изменчивости, текучести («злободневного») в одном произведении можно представить, лишь допустив возможность присутствия «зерен вечного»

в текучке наших дней¹. «Зерна вечности» при этом мыслятся как такие «атомы» метафизической реальности, по отношению к которым изменчивость и сама временность не является преградой.

Тема метафизики во втором метафизическом дневнике (*Être et Avoir*, 1935 Т. 1) приходит из первого дневника (1927), идеи, высказанные в нем, во втором дневнике продолжают развиваться, раскрытие этой темы обогащается и уточняется. При этом изменяется регистр размышлений. Действительно, в первом дневнике мысль его автора сфокусировалась на оппозиции «объективность — экзистенция». Теперь доминантным в системе концептуальных связей выступает соотношение «быть — иметь». Метафизика здесь, как и в первом дневнике, понимается как ответ на онтологическое вопрошание (что значит быть?), представленное как «онтологическое требование» (*l'exigence ontologique*), выдвигаемое человеком из глубин его экзистенции (как *мне сбываться*, исполниться — что это означает? в чем *мое* истинное бытие?). Вопрос о бытии у Марселя персонифицируется, индивидуализируется, хотя при этом сохраняется и его отвлеченно-категориальный характер (что такое бытие? что значит, что бытие есть, а не бытия нет?).

Зафиксировав такую диспозицию мысли Марселя в конце 1920-х и начале 1930-х годов, остановимся на двух моментах. Во-первых, французский философ весной 1929 года принимает крещение и становится воцерковленным католиком, что побуждает его обратить пристальное внимание на официальную доктрину католицизма — томизм. Он изучает богословские труды о. Гарригу-Лагранжа, читает работы Маритена. За этими фактами, казалось бы, внешней биографии скрывается внутренний поворот его мысли к метафизике как онтологии. В результате Марсель, преодолев во второй части первого дневника идеализм как основу своей мысли, делает

¹ Метафизический пласт реальности допускает любой исследователь духовной культуры, признающий, что «в великих творениях прошлых эпох» присутствует «зерно вечного (как и в человеческой жизни есть временное и вечное)» [Роднянская, 2006, с. 14–15]. Метафизика чистой темпоральности, одного лишь пустого становления невозможна. Ее нет без допущения присутствия вечного во времени.

осторожный шаг к реализму, в позитивном ключе вспоминая Аристотеля и Платона. Полного растворения идеи бытия в становлении, как это происходит в радикальном гераклитизме или «гипербергсонизме» (марселевское выражение), он не может принять. «Я должен признать, — говорит он, — что под влиянием идеализма избегал собственно онтологическую проблему. У меня всегда было глубокое внутреннее отталкивание от мышления в категории бытия. Могу ли я эту установку оправдать перед самим собой? В этом я очень сомневаюсь. Чистый агностицизм, то есть отказ от утверждения бытия, представляется мне сегодня лишенным оснований. С другой стороны, я не могу довольствоваться идеей, согласно которой категория бытия сама по себе является лишенной значимого смысла (*validité*)» [Marcel, 1968, p. 34]¹. Довольствоваться только идеальными значениями, значимостями или ценностями он не может. Поворот от идеализма к реализму, осуществленный в качестве первого шага через тематизацию существования, не может на этом этапе остановиться. Он идет дальше — к полноценной постановке онтологической проблемы, поставленной в центр развиваемой Марселем в форме дневникового поиска метафизики.

Во-вторых, Марсель в этот период чувствует себя вовлеченным в традицию экзистенциального поворота в философии, который для него маркируется именами Кьеркегора² и Хайдеггера (книга «Бытие и время» была им прочитана сразу после ее появления), а также некоторыми идеями Шел

¹ Идеализм в философии в начале XX в. означал критицизм и позитивизм в разных их видах и оттенках. А критицизм и позитивизм если и не одно и то же, то неотрывные друг от друга устремления мысли, не желающей помыслить ничего трансцендентного, то есть, иными словами, ничего метафизического. «Der Kriticismus ist der Zerstörung der transzendenten, die Grundlegung der positive Philosophie... Er erweckt den Geist aus metaphysischen Träumen zum wachen Leben des Tages und der Wirklichkeit» говорит А. Риль, один из основателей философского критицизма [Riehl, 1876, S. III].

² О влиянии кьеркегоровских сочинений на становление экзистенциальной философии Марселя говорить трудно, ибо он их систематически не изучал, а с «Постскриптомом» познакомился только в 1940 или 1941 г. Тем не менее в юности он кое-что узнал о датском мыслителе, прежде всего из «Истории новой философии» Гёфдинга. Лишь в зрелый период своего творчества он ясно осознал свою принадлежность к линии Кьеркегора [см. об этом: Марсель, 2007, с. 282–296].

линга (имеется в виду прежде всего то, что стоит за выражением «высший эмпиризм»). Экзистенциальные мотивы выступают здесь при разработке темы вовлеченности субъекта в реальность как сверхиндивидуальную взаимосвязь существ в мировое целое. Эти мотивы развиваются им как способ преодоления созерцательной позиции познающего субъекта как безучастного в событиях мира их «познавателя-объективатора», тем самым в абстракции исключаящего себя из них как продолжающегося творения мира. В эти годы Марсель постепенно приходит от безоговорочного воодушевления Бергсоном к определенной критике философии своего учителя. Даже появление «Двух источников морали и религии» (1932) не дезавуирует его критики Бергсона, начатой вместе со вторым метафизическим дневником. Марсель считает недостатком всей французской философии этого времени, включая и автора «Творческой эволюции», «нехватку духовности» (*carence de la spiritualité*)¹. Это, в глазах Марселя, означает, во-первых, отсутствие религиозного центра философствования и, во-вторых, игнорирование реальной «вовлеченности» (*engagement*), «участия» (*participation*) познающего субъекта в сверхличной реальности. Только «конкретной диалектикой участия», вбирающей в себя религиозное самоопределение, преодолевается идея «творческой эволюции». Общая же позитивная позиция Бергсона по отношению к метафизике им приемлется и поддерживается.

Итак, перед Марселем стоит задача соединить в метафизическом поиске удовлетворение как минимум четырех основных требований. Во-первых, его метафизика должна быть онтологией, как и в греческой философии от Парменида до Аристотеля. Во-вторых, она должна быть экзистенциальной, то есть соединять обеспокоенность онтологическую с экзистенциальной; в этом плане французский философ осознаёт себя принадлежащим к традиции, идущей от Кьеркегора к Хайдеггеру. В-третьих, ее экзистенциальность не должна повторять пессимистическую и гипертрагическую, скажем так, тональность указанной экзистенциальной традиции. Марсель понимает, что его метафизика — это не метафизика

¹ Подробнее об этом см.: [Визгин, 2013, с. 385–395].

трагической балансировки между неверием и верой, как у датского экзистенциалиста, и тем более далека она от греко-языческого экзистенциализма автора «Бытия и времени». Французский философ отдает себе отчет в том, что она не может не быть христианской. Для него это означает, что, будучи далекой от плоского благодушия и поверхностного оптимизма, она стремится к тому, чтобы быть метафизикой света, любви, веры и надежды. Наконец, в-четвертых, метафизика как мышление не мыслится Марселем без участия в нем художественной компоненты. Метафизическая мысль французского философа интуитивна, конкретна и изначально оформляется через художественный образ. Такая мысль возникает спонтанно в сгустках содержательных энергий («святость — вот подлинное введение в онтологию», «бытие — место верности» и т. п.). При этом важное место в образной компоненте метафизики Марселя занимает музыкальная метафорика и драматургическая персонификация ее базовых категорий («Я» и «Ты», «призыв — ответ» и т. д.).

Характерно, что во втором дневнике доминирующей интенцией у Марселя оказывается не столько экспликация экзистенциального характера его метафизики, сколько раскрытие ее как *христианской онтологии*. Это объясняется в первую очередь тем, что существование как центральная, развернутая через противопоставление экзистенции и объективности проблема, уже была основательно им продумана и изложена в первом дневнике. Поэтому во втором дневнике, к материалу которого мы обращены, тема существования отступает на второй план, уступая центральное место проблеме бытия. Указанные три требования, выдвигаемые Марселем для выстраивания метафизики, применимы ко всей его философии, которую в самом общем виде можно обозначить как христианский экзистенциализм особого типа¹.

Теперь на примере разработки метафизики верности (*fidelité*) в записях от ноября и декабря 1930 года посмотрим, какими ходами мысли и понятийными средствами он решает эту задачу. На соответствующих страницах дневника Марсель

¹ Сам философ не жаловал и этой «этикетки» для своей мысли, пусть она и стала символом его идей для массового читателя после войны (сборник о нем и его философии: [Gabriel Marcel..., 1947]).

превращает набрасываемый им психологически-феноменологический очерк верности человека данному им другому обещанию (неважно, кому именно, это может быть друг, это может быть и Бог). В акте обещания человек ангажирует свое будущее поведение, связывая, предопределяя его данным им другому существу словом. В плотно насыщенном идеями тексте этих размышлений он показывает, как все указанные требования (онтологизм — христианство — экзистенциальность — художественность) соединяются воедино в движении его мысли.

Начинает он с постулата метафизического онтологизма, лаконично записывая задачу для мысли: «О бытии как месте верности». Этот тезис, внезапно вспыхнувший в нем (*qui a jailli*), оценивается им как бесконечно богатый «музыкальными идеями». Заметим в связи с этой ремаркой, что философское творчество Марселя, как мы уже отмечали, питается не только драматургическим его даром, но в не меньшей степени и музыкальным. Музыкально чуткое философское ухо слышит эту формулу. Вдумаемся же в нее. Она предполагает, что метафизическое измерение открывается там и тогда, где и когда преодолевается *господство изменчивости*. Преодолевается же оно в *верности*, в акте и факте данного и сдержанного *обещания*. По Марселю, как мы полагаем, его обновленное метафизическое — это не данность, не наличие, а тенденция, духовное усилие познающего. Итак, метафизическое — тренд мысли, а не «вещь», не субстанция. Но это субстанциальный тренд в том смысле, что он борется с господством изменчивости и преодолевает его. В этом смысле можно даже слышать в марселевском метафизическом характер «дления» (по типу: «и дольше века длится день»). «Дление» здесь слышится как выступающее и отстаивающее себя усилие сбыться, достичь бытийной «прочности» в потоке изменения. Марсель, можно сказать, нащупывает в онтическом онтологические *сингулярности*, такие как верность и сдержанное обещание как ее реализация.

Формула о неразрывной связи бытия и верности улавливает, считает по теперь понятным нам основаниям Марсель, единственно верный подход к искомой онтологии (*accès à l'ontologie*). И далее он сразу же высказывает свою интуицию

противоположного бытию и верности полюса: «Предательство как зло в себе» [Marcel, 1968, p. 49]. В этом высказывании намеченная программа будущих метафизических исследований подходит к своему завершению в основных чертах. После такого предельно лапидарного обозначения указанных базовых интуиций, наделенных внутренней музыкальностью, Марсель начинает их логически-диалектическое и феноменологически-рефлексивное разворачивание.

Вспоминая отмеченную выше музыкальность прокомментированных нами высказываний, мы можем сказать, что именно такое мышление воспринимается им как философский аналог музыкальной мысли. Музыкальное мышление — это мышление интуитивное, художественное, которого нет без эстетического вкуса с его «тонким умом» (*esprit de finesse* по Паскалю), со способностью схватывать действительность в ее глубине, целостности и полноте. Но в философии, осознающей в себе питающее ее присутствие музыкального духа, невозможно обойтись без рефлексии во всех ее степенях и ступенях, подобно тому, как в музыке тема неотрывна от вариаций.

Первый шаг такого разворачивания — постановка вопроса о возможности обещания, «ангажирующего мое будущее», как центральной *метафизической* проблемы. Предопределенность в ангажировании человеком своего будущего поведения означает его фиксацию, его пребывание как в настоящем, так и в будущем. Тем самым вместе с темой постоянства-во-времени — или сквозь время, преодолевающего, казалось бы, неостановимое его течение — открывается просвет в метафизическое измерение как таковое. Прорываясь сквозь психолого-феноменологический уровень анализа различных примеров обещания, Марсель подчеркивает метафизический и онтологический характер, скрывающийся в глубине такого вопрошания. Только на достаточной глубине обещания как духовного акта самополагания личности оно становится трамплином для возможной метафизики. Это означает по меньшей мере выход данной проблемы за горизонт ее психологического чисто феноменологического анализа, что в данном случае предполагает не игнорирование этих способов отношения к действительности, а их преодоление, выводящее мысль в метафизический простор.

При анализе апорий обещания на психологическом уровне выясняется, что горизонт его возможностей оказывается стиснутым такой дилеммой: или принцип устойчивости, точнее, неизменности внутренней диспозиции субъекта, или фальшивость поведения, ложь в поступках. Давая обещание сделать что-то другому завтра, я или экстраполирую себя сегодняшнего на будущее, или же, если я становлюсь другим, чем являюсь сегодня, когда даю обещание, то лгу поступком, выполняя обещание, которое уже не чувствую своим, исходящим из меня самого на самом деле. Итак, оставаясь в рамках эмпирико-психологического анализа, Марсель приходит к альтернативе: или мыслить себя неизменным бесчувственным «чурбаном» или лгать и фальшивить прежде всего самому себе. И французский философ решительно не принимает этой дилеммы, преодолевая ее в *метафизике* обещания благодаря подключению к его анализу религиозного измерения в его экзистенциальном ключе, что для него на философском уровне означает следование платонико-августинской традиции скорее, чем аристотелико-томистской.

Выше мы обозначили первое требование, предъявляемое Марселем к метафизике как задачу быть онтологией, раскрытием самого бытия в мысли. Вот корневая интуиция Марселя, выступающая базовой предпосылкой для реализации этого требования: «Необходимо исходить, — говорит французский философ, — от самого бытия — от обещания, даваемого Богу». Верующий дает обет верности Богу. Он чувствует себя захваченным Им, находящимся в подчинении Ему. Но в этой зависимости, действующей на метафизико-религиозной глубине или высоте, кроется не рабство человека, а основание его свободы, самой ее возможности. «Таинственная связь благодати и веры существует везде, где присутствует верность» — замечает Марсель [Marcel, 1968, p. 66]. Таким образом, его метафизика реализует требование онтологизма и, одновременно, требование быть метафизикой христианской. Одно от другого невозможно у него отделить, оба задания выполняются, развертываясь единым фронтом.

Диалектика мышления о бытии и верности как ее сущностном атрибуте у Марселя здесь, как и у Кьеркегора или Бердяева, экзистенциальная. Антитезу верности он видит в «преда-

тельстве» (trahison). Эта тема у него развертывается в таких экзистенциально-диалектических категориях, как сначала «падение» (chute), а затем как «отказ» (refus). В онтологии ему отвечает «ничто», которое он часто обозначает клоделевским выражением (n'est rien). К сфере противоположности бытия как ничто примыкает «отчаяние» как антипод «надежды», которое Марсель уподобляет «настоящему духовному самопожиранию» [Marcel, 1998, p. 56].

Существенным и характерным моментом развертываемой Марселем метафизики как онтологии выступает, как мы уже сказали, то, что томистскому аристотелизму он предпочитает августиновский неоплатонизм. Кто дает обещание? Какое именно «Я»? Каким образом понимаемая самость? Каков, иными словами, субъект обещания, ангажирующий себя как будущего? Миновать этот вопрос, оставив его безответным, невозможно. И Марсель долго и скрупулезно его анализирует. Главным в конце концов оказывается выявление двух уровней субъекта. Первому, метафизическому, отвечает уровень того «Я», которое в немецкой идеалистической традиции обозначалось как *mein besseres Selbst* (мое лучшее «Я»). Поясним смысл этого выражения словами одного русского философа, глубоко впитавшего немецкую культурную и философскую традицию в ее высших достижениях: «Тайна души как личности заключается именно в ... ее способности *возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя* — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже фактической *общей природы*» [Франк, 1990, с. 409]. Речь у Франка, автора этих слов, именно идет о лучшем, об истинном «Я», остающемся, как говорит Марсель, верным «не становлению, верность которому лишена смысла, но тому существу, отделить себя от которого я не вижу никакой возможности». Речь, по сути дела, идет у него о верности сверхличной инстанции, но такой, которая может присутствовать в глубине души человеческой. Возможность такого присутствия заложена в человеческой природе как «образе и подобии» Бога.

Марсель исследует разные модусы верности, причем в качестве существенного выступает верность себе самому. Анализируя этот случай, он приходит к близкой Августину позиции, когда самая интимно-внутренняя сфера меня самого пересека-

ется со сферой божественного начала, которое невозможно помыслить без присутствия в нем объективно-высшего изначального и универсального духа. Когда обещание исходит из таких глубин и высот личности, которые следует назвать, считает Марсель, «сверхтемпоральным тождеством субъекта», то оно обретает статус метафизического как сверхэмпирического, сверхтемпорального тождества, трансцендирующего бесконечность становления одним жестом своего полагания в акте веры как высшей формы обещания как такового.

Завершая наш очерк, скажем о связи феноменологии и метафизики в философии Марселя. В тяжелое время немецкой оккупации он читает лекцию о феноменологии и метафизике надежды. Начинается она с феноменологического анализа, опирающегося на усредненный обыденный язык: что значит «я надеюсь?». Цель философа — подвести слушателя к метафизике надежды. Это делается постепенным повышением, так сказать, концентрации исходного служащего предметом рассмотрения «раствора», в котором присутствует, скажем так, субстанция надежды. Повышая ее концентрацию, он отделяет самую плотную, самую прочную фракцию, если продолжить химическое сравнение, предложенное самим французским философом. Он показывает, что суть дела ближе всего предстает в суждении «я надеюсь на тебя» и в осознании, что надежда (*esperance*, *espoir*) есть преодоление отчаяния (*desespoir*). Ищутся при этом такие условия нужного смысла, которые преодолевали бы натурализм, витализм, физикализм, интеллектуализм и, конкретно, тезис о «всецело естественном» устройстве мира. Необходимым элементом построения самого предмета анализа выступает категория испытания в его различных версиях. В этом моменте у французского философа присутствует переключка с Платоном, с его мифом о пещере. Он предстает базовой метафорой для того, что Марсель называет «испытанием». В 1942 году, когда читалась эта лекция, испытанием была война. Ставкой было выживание европейских наций и смысл существования человека вообще. Близкой к «пещере» метафорой выступает в этой лекции темница-узилище, где вместо света царит тьма. Свет выступает у Марселя путеводной метафорой в самых напряженных моментах его построений. Надежда врывается

во тьму как свет, рационально не могущий быть вполне объясненным в своем внезапном свечении. В этом плане характерным термином оказывается «тайна», «мистерия» бытия (*mystère de l'être*). Здесь опять метафизическое сквозь феноменологическое прорастает в языке метафор. Одной из них выступает сближение жизни и пламени. Марсель здесь ссылается на философствующего психолога Э. Минковского, называвшего подобные ключевые метафоры «конкретными категориями». Они точнее попадают в цель, чем категории абстрактные со сниженным познавательным потенциалом, по крайней мере, в том, что касается условий человеческого существования. Та метафизика, к которой он движется через феноменологию, поэтому неслучайно была им названа «конкретной».

При анализе конденсации или, быть может, лучше сказать, сублимации феноменологии надежды до метафизического уровня ее рассмотрения интересен ход мысли Марселя о характере времени, необходимого для этого. Французский философ говорит, что надежда возможна в ее метафизическом статусе, если время открыто в том смысле, что доступно просвету сквозь настоящее будущего. «Надежда, — говорит он, — предстает как брешь во времени (*comme percée à travers le temps*); все происходит так, как если бы время, вместо того чтобы замыкаться в пределах сознания, позволяло пройти сквозь него чему-то другому» [Marcel, 1998, p. 68]. С этим моментом связано восприятие надежды как профетической способности, позволяющей говорить о «памяти будущего».

Еще раз обратим внимание на то, как французский философ выходит к метафизическому измерению проблемы, в данном случае — надежды, преодолевая уровень ее феноменологического анализа. Марсель выводит этот анализ к тому, чтобы на разбираемых примерах показать возможность надежды в ее *онтологическом* статусе. Им обладает только надежда в абсолютном смысле, неотделимая от веры в нее, причем тоже абсолютной в том смысле, что обе они не зависят от своих конечных представлений, от каких бы то ни было конечных условий своего осуществления. Преодоление конечного, определенного, замкнутого в определенные условия предполагают, выразимся подобно Марселю метафорически, дуновение

трансценденции, духовный трансцензус самозамыкания пред-мета-проблемы в пространственно-временном здесь-бытии. Неслучайно последнее издание книги «Homo viator. Прологомены к метафизике надежды» (1998), подготовленное невесткой Габриэля Марселя, снабжено эпиграфом из заметок философа, составивших впоследствии финальную фразу книгу «Ты не умрешь». В ней воспевается дух *метаморфозы*, озаряющий душу странника, homo viator`а. Гётеанский пантеистически-натуралистический мистицизм здесь соединен с христианской мистикой и с орфико-платоновскими реминисценциями [Марсель, 2008, с. 86]. И зримый образ этого странника по духовным вселенным есть в то же время и воплощенный образ надежды, музыкально и зрительно передающий всю ее метафизику радости быть, стремясь к тому, что всегда выше самого вечно стремящегося скитальца.

Однако этот мистико-орфический пласт во втором метафизическом дневнике все же оказывается вторичным, уступая первое место в ряду условий превращения феноменологического исследования в метафизическое идее трансцендентного Творца, мыслимого как абсолютного Ты. Метафизическое мышление на этом уровне анализа надежды вплотную соприкасается с религиозным, которое, по сути дела, и обосновывает в конечном счете его легитимность. Прорыв к трансцендентному, а значит, и к метафизическому требует акта, аналогичного акту религиозной веры. Марсель подводит к его необходимости последовательными уточнениями содержания убежденности в существовании трансцендентного начала, определяя его сначала в достаточно размытых чертах, если судить об этих пассажах с точки зрения религиозной конфессиональности. Он говорит буквально следующее: «Надежда предстает как ответ сотворенного существа существу (l'être, т. е. и бытию, можно сказать. — В. В.) бесконечному, по отношению к которому оно осознает себя обязанным всем, чем оно есть» [Marcel, 1998, р. 60]. Такому бесконечному бытию-существу оно не может ставить каких бы то ни было условий, что как раз имеет место в случае возникновения на месте надежды отчаяния как ее онтологического антипода. В основе его, говорит Марсель, всегда предательство, измена самой вере, т. е. тому, кому она адресуется. А это — абсолютный Ты (Toi absolu).

Список литературы

- Визгин, 2013 — *Визгин В.П.* Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне // Марсель Г. О смелости в метафизике: Сб. статей / Сост., пер. с фр., вступ. ст., прим. В.П. Визгина. СПб.: Наука. 2013. С. 385–395.
- Зайцев, 2018 — *Зайцев Б.К.* Отблески Вечного. Неизвестные рассказы, эссе, воспоминания, интервью. СПб., 2018. — 736 с.
- Марсель, 2007 — *Марсель Г.* Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — 328 с.
- Марсель, 2008 — *Марсель Г.* Ты не умрешь. СПб.: Мирь, 2008. — 96 с.
- Роднянская, 2006 — *Роднянская И.Б.* Движение литературы. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 1. — 712 с.
- Спиноза, 1957 — *Спиноза Б.* Избранные произведения. М.: Политиздат, 1957. Т. 2. — 727 с.
- Тургенев, 1961 — *Тургенев И.С.* Собр. соч. в десяти томах. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 3. — 303 с.
- Франк, 1990 — *Франк С.Л.* Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
- Gabriel Marcel, 1947 — *Gabriel Marcel: existentialisme chrétien.* P.: Librairie Plon, 1947.
- Marcel, 1968 — *Marcel G.* Être et avoir. T. 1. Journal métaphysique (1928–1933). P., 1968. — 221 p.
- Marcel, 1998 — *Marcel G.* Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. P., 1998. — 431 p.
- Riehl, 1876 — *Riehl A.* Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig, 1876. Bd. 1.

К.В. Ануфриева

Рефлексивно-метафизические основания исторического познания: Л.О. Минк и Р.Дж. Коллингвуд¹

Аннотация. В статье анализируется влияние трактовок проблемы метафизики Р. Дж. Коллингвудом на подход к интерпретации исторической наррации, предложенный Л.О. Минком. Обращаясь к анализу специфики метафизики, Коллингвуд отверг ее понимание как дисциплины, рассуждающей о чистом бытии, но одновременно показал неустрашимость исторически трансформирующихся спекулятивно-умозрительных представлений об основании мироздания из знания конкретных его сегментов. Таким образом, по Коллингвуду, метафизика предстает как постоянно эволюционирующие в истории спекулятивно-умозрительные допущения о последних основаниях мира, постигаемого человеческим субъектом. Это видение природы метафизики воплотилось и в созданном Коллингвудом истолковании исторического познания. Постигание истории рисуется им как осуществляемое на базе априорного воображения и ведомое идеей истории, предполагающей осмысление любого изучаемого фрагмента минувшего в рамках смысловой целостности диакронного развития человеческого сообщества, обозреваемое

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00406-А. «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого».

мого с позиций современности. Минк принимает подход Коллингвуда к познанию истории, его концепцию рефлексивной метафизики при разработке собственной интерпретации исторической наррации. Представляя коллингвудианский тренд в границах англо-американской аналитической философии истории, он последовательно рассматривает специфику исторической наррации и ее отличия от художественного повествования. Хотя историческая наррация, на его взгляд, и подчиняется структуризации повествовательной формы как таковой, ее отличает от литературного варианта своеобразная вера в возможность воспроизведения реально случившихся событий «нерассказанной истории». Ее особенностью является и то, что повествование об определенном сегменте минувшего так или иначе соотносится с картиной эволюции всемирной истории, с ее идеей. В конструировании исторической наррации так или иначе активную роль Минк отводит аксиологическим и спекулятивно-метафизическим установкам историка. Коллингвудиански инспирированные воззрения Минка на исторический нарратив и роль в его создании спекулятивно-метафизического компонента оказали значительное влияние на построения Х. Уайта и П. Рикёра.

Ключевые слова: метафизика, рефлексивная метафизика, неогегельянство, аналитическая философия истории, герменевтика, априорное воображение, идея истории, историческая наррация, всемирная история.

Введение

Луис Отто Минк (1921–1983) — крупный представитель англо-американской аналитической философии истории, чье творчество все более привлекает внимание исследователей, поскольку оно оказало значительное влияние на последующее развитие этого направления и имело отзвук в развитии европейской герменевтики. Он по праву считается одним из ведущих представителей коллингвудианского крыла англо-американской аналитической философии истории. Концепция рефлексивной метафизики Р. Дж. Коллингвуда была ассимилирована Минком, оказав существенное влияние на его представления об историческом познании.

Коллингвуд: рефлексивная метафизика и история

Минк является исследователем, продемонстрировавшим взаимосвязь учения Коллингвуда о рефлексивной метафизике и его взглядов на природу познания истории. «Теория абсолютных предпосылок, — замечает он, — делает очевидными и ретроспективно освещает большинство идей, которые Коллингвуд пытался выразить ранее, включая некоторые наиболее любопытные, подобные его попытке описать «категориальные утверждения философии в “Очерке философского метода” и его учения об “априорном воображении” в “Идее истории”» [Mink, 1969, p. 140]. Таким образом, понимание Коллингвудом рефлексивной метафизики, эксплицитно представленное в «Автобиографии» (1939) и «Очерке метафизики» (1940), рисуется Минку как важнейший компонент не только общеполитической доктрины британского мыслителя, но и его трактовки познания истории.

Приступая к написанию «Очерка о метафизике», Коллингвуд характеризовал поставленную им задачу следующим образом: «Это не столько книга метафизики, сколько книга о метафизике. То, что я в основном пытался сделать, состоит не в изложении моих собственных метафизических идей, не в критике метафизических идей других людей, но в объяснении того, что такое метафизика, почему она необходимо существует для благополучия и развития знания и как к нему следует стремиться» [Collingwood, 1948, p. VII]. В этой преамбуле к создаваемому им тексту он формулирует метафилософский посыл собственных исканий: обращение к истории метафизики рисуется британскому мыслителю как предполагающее изначально демонстрацию неустранимости метафизического слоя познавательной активности человека, его присутствие в процессе развития знания как определенных обязательных посылок получения серьезных представлений о действительности. Метафилософия, таким образом, должна, по Коллингвуду, выступать в качестве апологии умозрительно-метафизических предпосылок знания, которые предстают в качестве подверженных исторической трансформации, открытых по своему возможному содержанию. Весь

дальнейший ход его размышлений ведет к тому, чтобы показать, что исторически варьирующиеся формы метафизического истолкования мира сами служат значимым основанием постижения того, что случилось в истории.

Метафизика в ее аристотелевском понимании, по мысли Коллингвуда, тождественна «первонауке», «мудрости» и «теологии», которая запечатлевает всеохватывающую реальность Бога. Именно такое ее понимание представлено в «Метафизике», созданной Стагиритом. Рассуждая вместе с Аристотелем о природе метафизики, Коллингвуд говорит, что ее довольно часто понимают а) как трактовку бытия «как чистого бытия» и б) как поиск умозрительно обнаружимых оснований всех возможных частных наук. Коллингвуд считает первое утверждение ложным, тогда как второе представляется ему правильным и рассматривается как созвучное его собственным устремлениям [Ibid., p. 11–12]. Коллингвуд не приемлет саму возможность существования знания о чистом бытии, которое бы рассматривалось как высшая ступень постижения реальности.

В принципе, возможно движение по маршруту абстрагирования от качественного своеобразия предметности к тому, что может быть охарактеризовано как понятие «чистого бытия». Однако, по мысли Коллингвуда, такое понятие, «воспаряющее» над предметным содержанием, тождественно ничто и противоположно, по сути, устремлению научного знания, ищущего характеристики изучаемых явлений. Критикуя понятие «чистого бытия», Коллингвуд говорит о том, что ему вполне может быть адресована критика с номиналистических позиций универсалий Д. Беркли, продолженная Д. Юмом. Свою позицию неприятия метафизики как познания «чистого бытия» он аргументирует кантовским утверждением о невозможности считать существование реальным предикатом и гегелевским отождествлением «чистого бытия» с ничто. В связи с этим Коллингвуд утверждает необходимость «деонтологизации» метафизики. «Я предлагаю называть науку, постигающую чистое бытие, когда нужно найти ее название в одном слове, онтологией. Так как не может быть даже квазинауки или псевдонауки о чистом бытии, я не буду использовать название онтологии для обозначения какого-либо

исследования, которое когда-либо реально проводилось, или каких-либо реально предлагавшихся заключений: онтология будет моим именем для ошибки, которую совершили люди, и прежде всего Аристотель, относительно метафизики» [Ibid., p. 17]. Зато понимание метафизики как умозрительно обнаруживаемых универсальных оснований научного знания, на взгляд Коллингвуда, вполне продуктивно и важно для понимания научного способа постижения мира.

Для того чтобы рассуждать о мире и различных его сегментах, по справедливому замечанию Коллингвуда, мы неизбежно опираемся на различное предпосылочное знание. Наличие предпосылочного знания представляется ему обуславливающим саму возможность постановки вопросов, без которых не может быть позитивных утверждений относительно некоторого рода предметности, а следовательно, и роста степени ее постижения как таковой. «Задавание вопросов со знанием того, что ты это делаешь,— первая стадия высокого уровня мышления: первое, что отличает человеческий ум от ума морской актинии, с ее “реалистической” теорией познания» [Ibid., p. 37–38],— констатирует Коллингвуд в полемике с реалистической эпистемологической установкой. Само наличие определенных предпосылок в ходе обсуждения того или иного предмета Коллингвуд связывает с актом свободного выбора, осуществляемого мыслящим субъектом. Эффективность «работы» предпосылочного знания трактуется им вне зависимости от его истинности, а рассматривается как свойство, сопрягаемое с самим актом его полагания. При этом оказывается, что предпосылки, служащие порождению вопросов, могут носить не только относительный, но и абсолютный характер. В обсуждаемом контексте слово «предположение» относится не к акту предположения, а к некоей обсуждаемой предметности. Под относительным предположением тогда, по Коллингвуду, можно подразумевать то, которое соотносится с одним вопросом в качестве его предположения и с другим вопросом как ответом на таковой. Так, например, мы можем ответить на вопрос о выборе определенной единицы измерения длины, а затем сказать, что эта единица имеет место, когда мы задаемся вопросом о протяженности некоторого отрезка прямой. Относительные мыслительные предпо-

сылки эмпирически верифицируемы. Иное дело абсолютная предпосылка мышления. «Абсолютное предположение — то, которое обнаруживается относительно всех вопросов, с которыми оно связывается, в качестве предположения и никогда не может быть ответом» [Ibid., p. 31],— заключает Коллингвуд. Вы можете, сообразно с приводимым им примером, спросить у человека, изучающего медицинскую патологию, о причине, которая ее порождает. Он укажет вам на некоторую причину, но негативно среагирует на вопрос, уверен ли он, что обязательно должна присутствовать причина патологии, как на бессмысленный. Наличие причины при рассмотрении генетических связей и объяснении таковых выглядит абсолютно необсуждаемым предположением. Абсолютные предположения просто принимаются субъектом и не подлежат процедуре верификации. Однако если в дискурсе логического позитивизма такого рода неверифицируемые утверждения понимались как лишённые смысла и подлежащие устранению из арсенала науки, Коллингвуд склонен к их рассмотрению как неустраняемого компонента мышления, фиксируемого в языке. Отсюда и его заключение о неустраняемости метафизического компонента как абсолютного предпосылочного знания. Весь вопрос, однако, в том, что такого рода предпосылки сами исторически меняются, предстают в различном облики.

Распутывание и постановку вопросов, которые возникают в процессе познания, Коллингвуд характеризует как аналитическую процедуру. Она в равной мере применима как к вопросам, опирающимся на относительные предпосылки, так и к вопросам, возникающим на базе абсолютных предпосылок. С этой точки зрения, как считает британский философ, аналитическая процедура так или иначе носит метафизический характер. Поскольку же аналитическая мысль присуща науке как таковой, можно, на его взгляд, обоснованно полагать, что наука неотрывна от метафизики. При этом абсолютные и неверифицируемые в принципе метафизические предпосылки — продукт истории.

Метафизика, как полагает Коллингвуд, должна отринуть притязания на создание строгой системы знания, выводимой на базе утверждения некоторой системы умозрительно пости-

гаемых абсолютных и не подлежащих коррекции положений, из которых дедуктивно выводятся все иные, расшифровывающие их тезисы. Следуя за Б. Кроче, он выдвигает тезис о тождестве философско-метафизического знания и истории. Без истории, как полагал Кроче, философия будет лишена содержательного наполнения, а история без философской рефлексии останется лишь конгломератом неупорядоченного знания о том, что случилось во временной диахронии с человеческим сообществом. Коллингвуд трансформирует крочевскую идею в плоскости утверждения динамики во времени метафизических предпосылок видения мира как необходимых оснований науки.

Рассуждая о расширении перспективы видения задач и возможностей метафизики, Коллингвуд писал: «Первым следствием этого расширения является то, что метафизик, вместо ограничения в своих исследованиях одним-единственным созвездием абсолютных предпосылок, обнаруживает перед собой неопределенное множество таковых. Перед ним столько миров для завоевания, сколько может пожелать любой завоеватель. Он может изучать предпосылки европейской науки на любой фазе ее истории, относительно которой у него есть свидетельства. Он может изучать предпосылки арабской науки, индийской науки, китайской науки вновь на всех их фазах, в той мере, в какой у него обнаружатся относительно них свидетельства. Он в состоянии изучать предпосылки науки, практикуемой “примитивными” и “доисторическими” народами. Все это — его собственная работа, не исторический фон его работы, а сама его работа» [Ibid., p. 71]. Метафизика, таким образом, рассматривается Коллингвудом как рефлексивное обнаружение исторически существовавших и существующих абсолютных предпосылок конкретно-научного знания. При этом, однако, трудно не заметить, что «абсолютность» метафизических предпосылок научного знания также выступает относительной в свете открытости перспективы их постоянного пересмотра. «Абсолютное» всегда прорисовывается в конкретно-историческом облачении.

Коллингвуд уверен, что исторически трансформирующиеся рефлексивно-метафизические послылки непременно присутствуют и в историческом познании. О том, что рефлексивная

составляет наряду с эпистемологической проблематикой часть философии истории, он пишет так: «Сюда относятся и метафизические проблемы, касающиеся природы предмета исследований историка и требующие разработки таких понятий, как событие, процесс, прогресс, цивилизация и т. д.» [Коллингвуд, 1980, с. 366]. В метафизическом измерении история предстает как наследование исторического опыта, совершенствование мысли в историческом самосознании. «История, — замечает Коллингвуд, — означает не воспроизведение в мысли вновь того, что было мыслимо ранее, а мысль о себе как воспроизводящем это» [Collingwood, 1999, p. 223]. Прошлое, воспроизводимое в самосознании субъекта в настоящем, берется им с точки зрения его воздействия на современные события. Именно поэтому идея истории как некоей смысловой целостности, ее предполагаемой всеобщности лежит в основе видения ее отдельных сегментов [Коллингвуд, 1980а, с. 216]. Отвергая спекулятивные схемы исторического процесса, Коллингвуд отнюдь не отрицает значимости постоянного умозрительного переосмысления такового с позиций настоящего. Априорное воображение в свете идеи истории не предполагает устранения метафизических предпосылок в ходе непрекращающегося вопрошания прошлого в горизонте настоящего. При этом неминуемо будут воспроизводиться и различные интерпретативные схемы истории. Коллингвуд отнюдь не ответил на вопрос об их статусе, оставив своим поклонникам обширное поле для дискуссий по этому поводу. Среди них достаточно интересное прочтение коллингвудианского наследия в этом ракурсе было предложено Минком в его теории наррации.

А. О. Минк: наррация и ее рефлексивно-метафизические основания

Принципиальным для философского учения Минка является утверждение, что нарративная форма является особым когнитивным инструментом, нуждающимся в пристальном эпистемологическом изучении. При этом оказывается, что подобный взгляд на наррацию предполагает одновременно

и лингво-семиотический аспект ее анализа: сама формальная структура повествования и способ ее организации накладывают свой отпечаток на специфику познавательной процедуры событий, которые произошли во времени. Рассуждения о нарративном способе познания в равной мере относятся, как сразу же отмечает Минк, как к историческому, так и к художественному повествованию. Однако нетрудно заметить одновременно и то обстоятельство, что историк притягивает так или иначе на постижение некоторого фрагмента прошлого в контексте его целостного видения, тогда как писатель повествует — даже в том случае, если его рассказ относится к конкретным обстоятельствам места и времени минувшего, — о мире, наполненном вымышленными героями и реалиями [Mink, 1987, p. 183].

«Нарративная форма в том виде, как она представлена и в истории, и в литературе, — пишет Минк, — обладает особой значимостью как соперница теоретическому объяснению или пониманию» [Ibid., p. 185]. Такое изначальное противопоставление позволяет, на его взгляд, выявить логическое противостояние рассказу о событиях, которые случились во времени, теоретическому дискурсу, который ведется в синхронии. Минк отнюдь не отвергает присутствия определенных умозрительно-теоретических предпосылок в нарративном дискурсе, но акцентирует линию демаркации между таким и построениями естествоиспытателей. Он полагает, что историки могут прибегать к синхронно-монографической форме аналитики случившегося во времени, как это, например, происходит в знаменитом труде Й. Хейзинги «Осень Средневековья» или работе П. Ласлетта «Мир, который мы потеряли», но и в этом случае нарративность в виде обобщающих характерные для того или иного периода структуры будет присутствовать и в такого рода работах. Обобщения типа «доиндустриальное общество» или «упадок и падение», обнаружимые в исторических трудах и запечатлевающие тип исторического изменения, говорят, по Минку, о том, что нарративность неустраима из исторических сочинений любого жанра, предполагая отнесение не только к конкретной цепи событий, но и к специфическим типологическим конструкциям относительно повествоваемого.

Организация наррации, согласно справедливому замечанию Минка, заставляет задуматься об определенной концептуальной схеме таковой, специфичной для каждого повествования. Рассказ о произошедших событиях побуждает так или иначе подчинить их некоторой сюжетной линии повествования. Минк замечает, что сами известные нам сюжетные линии древнегреческой трагедии приводят читателя к пониманию Судьбы, характерному для этого типа культуры и не имеющему в ее рамках эксплицитного философского изложения. Конечно же, нарративные схемы будут варьироваться в зависимости от задачи и материала рассказа, но при этом любое художественное или историческое повествование так или иначе отсылает читателя к некоторой ранжированной цепи событий, представленных во времени рассказа. И если это так, то совсем не банально будет сегодня звучать мысль Аристотеля о наличии структурной ранжированности во времени повествования его событий, отнесенных к некоторому его началу, середине и концу. Иначе рассказ не может быть задан как некоторая связная форма его создателем и не будет доступен читателю, который его воспринимает. Это побуждает Минка к выводу о том, «что наш жизненный опыт не обязательно обладает нарративной формой, а только в том случае, если мы придаем ему эту форму, делая его носителем историй» [Ibid., p. 186]. Наррация в ее художественной и исторической форме отливается в определенную рефлексивно осознаваемую целостность, портретирующую воображаемые и исторически реконструируемые миры.

Нарратив, по Минку, постепенно стал осознаваться в современной философии как особым образом организованная форма объяснения случившегося во времени, отличная от естественно-научной процедуры отнесения эмпирии к «охватывающим законам». Этим заявлением он, по сути, проводит демаркацию между своей коллингвудиански инспирированной позицией и платформой тех авторов (М. Уайт, А. Данто и др.), которые пытаются адаптировать модель К. Поппера — К. Гемпеля к аналитическому истолкованию природы наррации. Дистанцирование от модели «охватывающих законов» не снимает, однако, задачи понимания специфики концептуальной организации диахронии событийной

цепи наррации. И именно поэтому Минк и подчеркивает, что в свете сказанного главной задачей становится определение того, как структура наррации определяет релевантность ей материала, который необходим для построения связного повествования.

В свете акцента на форме нарратива как определяемой его имманентной концептуальной структурой, для Минка одной из центральных проблем становится когерентность такового и обнаружение ее критериев. Если А. Данто сделал анализ предложения, описывающего прошлое, главной темой своей рефлексии природы исторического нарратива, то Минк видит центром собственной интерпретации исторического повествования вопрос о его когерентности. При этом он считает важным подчеркнуть, «что это проблема нарративной формы в целом, без различия ее отнесенности к истории или к литературе» [Ibid., p. 187–188]. Когерентность трактуется им как принадлежность, «вписываемость» событий в целостность повествования. Отсутствие определенных звеньев в ткани повествования может сделать его «неправдоподобным», если речь идет о литературе, или же превратно подающим произошедшее в рассказе о исторических событиях. Признавая когерентность основным показателем правильности построения нарратива, Минк отмечает, что она по-разному достижима в истории и искусстве.

Применительно к художественной наррации за полноту таковой всецело отвечает ее сюжетная канва, тождественная для Минка с концептуальной структурой. В соответствии со своим замыслом автор художественного произведения разрабатывает некую сюжетную линию, выстраивает композицию и отбирает события, подлежащие описанию. В отличие от Х. Уайта Минк не уделяет специального внимания композиции рассказа, фокусируясь более на структуре повествования. Он уверен, что писатель, создавая целостность рассказа, при создании его сюжетно-концептуального обрамления руководствуется по преимуществу своим воображением.

Иное дело историк, который, сообразно с посылкой здравого смысла, не должен изобретать канву повествования о минувшем, но, стремясь служить истине, призван раскрыть скрытую канву случившихся событий, чтобы поведать чита-

телю о них. В отличие от А. Данто, который открыто декларирует свою приверженность эпистемологическому реализму, Минк склонен скорее к скептическому отношению к возможности «прорыва» историка к минувшему самому по себе, но одновременно сохраняет и приверженность установке здравого смысла. Последний побуждает верить, что задача историка – поведать «нерассказанную историю», которая скрывается в свидетельствах, способных отдать ее исследователю, владеющему профессиональной техникой [Ibid., p. 188]. Конечно, замечает Минк, рассуждения о «нерассказанной истории» скорее некая предпосылка, а не суждение, или аргументированное доказательство. Можно утверждать, что ни один критически мыслящий историк открыто с этой позицией не солидаризируется, но Минк уверен, что скрыто он будет разделять ее в своем отношении к исследуемым реалиям минувшего.

Это противоречие между рационально декларируемой критической позицией по отношению к задаче трактовки канвы исторического повествования как «нерассказанной истории» и имплицитным принятием этой установки в историческом исследовании имеет, на взгляд Минка, реальный корень в идее существования всеобщей истории как регулятивном принципе постижения минувшего. «Свидетельства о ее смерти были, — заключает он, — преждевременными» [Ibid., p. 189]. Открыто не ссылаясь на толкование этой проблемы Коллингвудом, Минк со всей очевидностью принимает его трактовку регулятивной роли идеи истории как укорененной в сознании практикующего историка, который в своем творчестве так или иначе руководствуется стремлением поведать «нерассказанную историю».

Идея всеобщей истории, по мысли Минка, сегодня не может иметь того доктринального статуса, который был присущ ей в классическом историософском дискурсе. Родившись в построениях Августина и претерпев возрождение, начиная с построений Дж. Вико, идея универсальной истории получила теоретическое обоснование в сочинениях теоретиков эпохи Просвещения и представителей немецкой классической философии, а затем и в традиции марксистской мысли. Размывание значимости этой идеи Минк связывает с Романтиз-

мом, который акцентировал значимость многообразных народных традиций в противовес единой истории, что в свою очередь, стимулировало рост националистически ориентированной историографии. Конечно же, постклассическая философия оказалась скептически ориентированной по отношению не только к субстанциальным конструкциям истории, но и к существованию ее единства. Но Минк, следуя в фарватере мысли Коллингвуда, склонен считать идею всеобщей истории априорно присущей историческому сознанию [Ibid., p. 194]. Даже если, по логике его мысли, кто-либо склонен отрицать всеобщность истории на базе утверждения ее плюрализма, тотальность таковой так или иначе присутствует в его мысли. Опровержение идеи всеобщей истории оборачивается, таким образом, ее утверждением.

В построениях Минка сюжет присутствия идеи всеобщей истории как априорно-регулятивного основания постижения минувшего сопряжен с его пониманием нарративной формы. Принимая учение Коллингвуда об априорном воображении как основе исторического творчества, Минк рассматривает на этой основе специфику нарративной формы. Структура нарративной формы, на его взгляд, задает специфический способ объяснения событий, безотносительно к тому, имеем ли мы дело с литературным или же историческим повествованием.

Если мы рассуждаем о динамике развития знания в науках о природе, то, по справедливому замечанию Минка, логично встает вопрос о преемственности различных типов теоретического видения мира, которые могут быть специфическим образом парадигмально организованы и обладать присущими им несхожими метафизическими допущениями. Подобного рода размышления, терминологически указывающие на влияние концепции Т. Куна, обобщаются в постановке Минком ряда вопросов, касающихся динамики нарративной формы постижения мира в историографии и литературно-художественном творчестве.

Прежде всего, Минк вопрошает о возможности взаимосвязи различного типа нарративов. Могут ли, например, быть соединены два повествования в одно, охватывающее их содержание при определенных условиях единства хронологии,

а также совпадения их персонажей и событий? Даже относительно художественных произведений такого рода синтез представляется ему возможным, но проблематичным. Так, например, в рамках знаменитой трилогии драм Софокла при совпадении многих обстоятельств и действующих лиц существуют основания для рассмотрения «Царя Эдипа» и «Антигоны» как отдельных произведений. Художественные произведения при совпадении воспроизводимых ими под различным углом зрения миров могут вполне рассматриваться как сосуществующие и взаимодополнительные. Иное дело исторические повествования, рассказывающие об одном и том же событийном ряде. Здесь, по справедливому заключению Минка, неминуемо возникает вопрос о возможности соединения несхожих повествований относительно определенной событийной цепи.

При обсуждении возможности соединения повествований об определенной во времени последовательности событий или же продолжении наррации о том, что следовало в дальнейшем, намечается серьезная проблема. Нетрудно заметить, справедливо замечает Минк, что мотивацией дополнения повествования одного историка рассказом о той же событийной цепи другим специалистом оказывается стремление к «более объективному» освещению избираемой предметности. Однако не менее очевидно, что из нарративных построений трудно устранить момент субъективной установки, ценностных предпочтений, который сказывается на отборе фактов и возможности коммуникации экспертов в той или иной области истории, стремящихся создать более полную и объективную картину интересующих их событий. Минк допускает, в отличие, например, от М. Уайта или А. Данто, возможность создания более объективной и полной хроники свершившихся во времени на некотором отрезке истории событий. Однако, с его точки зрения, такое создание более полного нарратива путем простого слияния автономных повествований невозможно, ибо каждое из них представляет автономную целостность. Точно так же представляется неосуществимым и «склеивание» нарратива с некоторым продолжением.

«Следовательно,— заключает Минк относительно первой дилеммы исторической наррации,— мы приходим к заключению, что нарративные истории должны быть объедини-

тельными в той мере, в какой они должны быть историями, но не могут быть таковыми, поскольку они являются нарративами. Нарративная история заимствует у художественного повествования соглашение, при помощи которого история порождает ее собственное воображаемое повествование, внутри которого она не зависит от иных историй и одновременно не может заменить их; но она предполагает, что произошедшее прошлое — единичная и обусловленная сфера, и эта посылка, как только она эксплицитно выражена, находится в противоречии с несравнимостью воображаемых историй» [Ibid., p. 197]. Любой нарратив, таким образом, продукт априорного воображения, организующего его как целостность, и именно его рефлексивно организованная тотальность диктует возможное привлечение иных элементов. Он — итог рефлексивного порыва к синоптическому суждению о рассматриваемых событиях [Mink, 1966, p. 47]. При этом, несмотря на возможность множества различных нарративных подходов, способных по-разному описать случившееся во времени, оно выглядит однократным и неповторимым. В границах этого подхода Минком рассматривается и проблема истинности и ложности нарративных конструкций в истории.

Нарративная форма, по мысли Минка, создает особое измерение текста, заставляя задуматься о возможности характеристики его как целостности в качестве истинного, даже при условии того, что он состоит из индивидуальных утверждений, которые являются истинными. Для текста теоретической дисциплины, например физики, возможна логическая оценка его как истинного тогда и только тогда, когда он состоит из истинных суждений. Такой подход к исторической наррации, по Минку, будет достаточным только относительно хроники, содержащей перечисление событийной канвы в диахронии следования, но он недостаточен по отношению к любому нарративу, представляющему собой рефлексивно организованную целостность повествования [Mink, 1987, p. 198]. В случае нарративной формы, как подчеркивает Минк, мы имеем дело со сложным и вариативно представленным многообразием отношений между событиями. Поэтому можно вслед за Витгенштейном сказать, перефразируя его характеристику логической формы суждения применительно

к нарративу, что она не «произносится», а должна быть «показана» в явленности его целостности. К сказанному Минком можно добавить в качестве момента критической полемики, что и хроника, как справедливо писал А. Данто, возражая Б. Кроче, также является моментом синтеза событий минувшего, создаваемого конструктивным воображением историка, а потому вряд ли противоположна в этом плане наррации.

Минк вполне согласен с А. Данто относительно возможности характеристики индивидуальных исторических предположений как истинных или ложных, но когда речь заходит об истинности исторического повествования относительно каких-либо событий, требуется дать оценку некоторой рефлексивно организованной целостности, в границах которой сообразно с выбором исследователя-историка упорядочиваются определенные отношения между событиями. Вот тут-то, по сути, и возникает серьезный вызов установке исторического реализма. «Итак, — резюмирует Минк, — мы имеем вторую дилемму относительно исторического нарратива: в качестве исторического он притязает на репрезентацию, через его форму, части реальной целостности прошлого, но как нарратив он — продукт воображаемой конструкции, которая не в состоянии защитить свои притязания на истину путем принятой процедуры аргументации и подтверждения» [Ibid., p. 199]. В теоретической науке существует набор методологических процедур, связанных с оправданием теории. Художественная наррация не нуждается в оправдании конструкций воображения автора. Историк, создающий повествование, хочет обрести его истинностное подтверждение, но нарратив как целостность, по мысли Минка, в отличие от составляющих его индивидуальных утверждений, не может опереться на строгую процедуру его оправдания, подтверждения в качестве истинного знания.

В связи с этим рождается и еще одна дилемма исторического повествования, связанная с обсуждением статуса исторического события. Минк справедливо отмечает прежде всего то обстоятельство, что существует определенная эпистемологическая трудность в определении статуса события истории как простого или сложного, что заставляет, конечно же, задуматься о конвенциональности описания такового.

Одновременно нельзя не заметить, что событие (при всех возможных способах его инвариантной фиксации хроникально) предстает перед читателем исторического сочинения исключительно в форме его нарративного описания. Как раз последнее обстоятельство и заставляет Минка скептически относиться к самой возможности непредвзятой вненарративной регистрации события. «Но если мы примем, что описание событий выступает как функция определенных нарративных структур, мы не сможем в то же время предположить, что актуальность прошлого — нерассказанная история» [Ibid., p. 201]. Идея нерассказанной истории постоянно возникает в эпистемологии истории Минка как смысловой предел, ограничивающий возможный релятивистский финал, порождаемый нарративной формой.

Неразрешимые дилеммы исторического повествования ставят под вопрос его связь с рисуемой им реальностью минувшего и проблематизируют саму возможность его демаркации с художественной нарративной формой. Если использование нарративной формы неминуемо подрывает своими рационально запечатлеваемыми итогами допущение следования «нерассказанной истории» о минувшем, то тогда возникает проблема возможности обнаружения инстанций, подтверждающих такого рода реалистическое предположение. Конечно, в качестве аргумента в пользу важности сохранения допущения «нерассказанной истории» выступают входящие в нарратив о прошлом истинные предложения, получаемые на базе свидетельств. Но поскольку нарратив может иметь разную концептуальную структуру, сюжетную и композиционную организацию, она, как верно подчеркивает Минк, не в состоянии однозначно фиксировать реалии истории, может быть плюрално организованной. В этом случае, как полагает американский автор, если мы хотим сохранить различие между литературным и историческим повествованием, остается довериться здравому смыслу, а значит, и убеждению в существовании подлежащей разгадке «нерассказанной истории». Коллингвудовский компонент, сопряженный с акцентом неустранимой роли «идеи истории» как априорного основания историописания, демонстрирует свою значимую роль в построениях Минка о природе исторической нарративной формы.

Выводы

Вслед за Коллингвудом Минк справедливо констатировал роль априорного воображения в создании нарратива как в сфере художественного повествования, так и в истории. По сути, идея структурной организации нарратива, ее сюжетно-композиционной основы конкретизирует тезис Коллингвуда о неустранимости рефлексивно-метафизических оснований из процесса мышления. Руководствуясь коллингвудовской «идеей истории» как априорным основанием видения фрагмента минувшего в контексте осмысленного целого прошлого человечества, Минк вводит в качестве недекларируемого горизонта его исследования «нерассказанную историю». Именно этот фон устремленности к «нерассказанной истории», поддерживаемый, на его взгляд, здравым смыслом, позволяет провести демаркацию между историческим и художественным повествованием. Минк склонен принять справедливость истинностных оценок индивидуальных суждений о прошлом. Однако для него исторический реализм и тезис о возможности надления истинностным статусом нарратива как таковой недоказуемы в силу природы повествования, вводящего, в зависимости от ценностных и метафизических устремлений его автора, в определенные ряды отношений между событиями, да и сами события. Наследие Минка, отмеченное достаточной оригинальностью, оказало заметное влияние на труды Х. Уайта и П. Рикёра, связанные с проблемой исторического повествования, его рефлексивно-метафизических допущений.

Список литературы

Коллингвуд, 1980 — *Коллингвуд Р.Д.* Автобиография // Коллингвуд Р.Д. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. С. 321–418.

Коллингвуд, 1980а — *Коллингвуд Р.Д.* Идея истории // Коллингвуд Р.Д. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. С. 5–320.

Collingwood, 1948 — *Collingwood R. G.* An Essay of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 1948.

Collingwood, 1999 — *Collingwood R. G. The Principles of History*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Mink, 1966 — *Mink L. O. The Autonomy of Historical Understanding* // *History and Theory*. 1966. № 5. P. 24–47.

Mink, 1987 — *Mink L. O. Historical Understanding* / Ed. by B. Fay, E. O. Colob, R. T. Vann. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1987.

Mink, 1969 — *Mink L. O. Mind, History, and Dialectic. The Philosophy of R. G. Collingwood*. Bloomington; L.: Indiana University Press, 1969.

С.А. Гашков

Неореалистические тенденции во французском постструктурализме и «преодоление метафизики»

Аннотация. Цель статьи — не только сопоставить творчество двух послевоенных французских философов, М. Фуко и К. Касториадиса, но и показать, какие методологические принципы можно почерпнуть из этого сопоставления для философского осмысления исторической реальности. В задачи автора входило проанализировать работы философов, раскрыть характер существенной взаимосвязи их мысли, показать специфику и различие их методов, выдвинуть и развернуть гипотезу об особенностях «постметафизического» мышления. Для раскрытия содержательной оригинальности решения проблемы исторического у обоих философов автор использовал интертекстуальный (диалогический), герменевтический анализ текстов как самих мыслителей, так и ряда крупнейших исследователей их творчества. В статье выделены две неореалистические тенденции: ономографическая (Фуко) и номотетическая (Касториадис) и описаны их методологические принципы. Показано, что эти принципы являются «неореалистическими», поскольку критически преодолевают проблемы и апории классической «философии сознания» (от Декарта и Канта до Сартра) и «метафизики» в широком смысле слова через онтологизацию Иного в истории (Фуко) или психо-социо-исторической антропологии (Касториадис). Другим важнейшим результатом работы оказалась интерпретация разры-

вов в творчестве каждого из этих авторов: отказ от «археологии» в пользу «генеалогии» в случае Фуко и отказ от марксизма в пользу фрейдизма в случае Касториадиса. Из этих двух результатов может быть получен следующий общетеоретический вывод: история философии не может представлять собой исключительно однолинейный ступенчатый прогрессивный (прогрессивно-регрессивный) процесс, в ней необходимо всегда учитывать феномены преодоления, апоретичности, разрыва, остановки, обращения и т. д.

Ключевые слова: история философии, постметафизика, неореализм, Фуко, Касториадис, историческая реальность, разрывность, индетерминизм.

Преодоление метафизики мыслится бытийно-исторически. Оно — предвестие начального превозмогания забвения бытия. [...] Преодоление метафизики оказывается достойным делом мысли лишь в той мере, в какой мысль помнит о превозмогании забвения бытия. Та же неотступная мысль думает одновременно и о преодолении. Такая мысль-память осмысливает то единственное событие лишения сущего своей собственной сути, в котором просвечивает и прощально озаряет человеческое существо бедственное положение истины бытия, а тем самым и начало истины. Это пре-одоление есть пре-дание метафизики ее истине.

М. Хайдеггер. Преодоление метафизики

«Мысль-память»: «преодоление метафизики» через историческую разрывность

Трудность историко-философской интерпретации французского постструктурализма состоит, видимо, в том, что французские философы нередко выходят за дисциплинарные рамки философской науки. При этом является бесспорным то, что содержательно они обращаются к собственно философским предметам. Итак, речь идет о критической теории, ставящей перед собой задачи определенного реформирова-

ния теоретических основ мышления повседневного и исторического. По сути, речь идет об определенных методологических новшествах и нетривиальном подходе к философии истории и истории философии. Мы предлагаем придерживаться той гипотезы, что мыслить историю философии как историю постметафизики означает мыслить через «разрывы» или «остановки» мысли.

В этом смысле важно указать, что поворотной фигурой для формирования постметафизической проблематики в XX веке выступает Хайдеггер с его идеей «преодоления метафизики». Влияние мысли Хайдеггера на французскую послевоенную философию трудно переоценить. Бесполезно было бы, однако, искать в произведениях французских философов дальнейшую разработку учения немецкого мыслителя. Хайдеггеровское «преодоление метафизики» не является для них самоцелью, оно явственно выступает там, где перекликается с их собственной проблематикой, имеющей собственные цели и задачи. Оно носит, по слову немецкого мыслителя, характер «мысли-памяти».

Согласно принятой нами гипотезе мыслить *постметафизически* означает постараться застигнуть философа в той точке, где он задумался о завершении проделанного пути, прежде чем выбрать тот новый путь, который сам по себе не является отвержением, преодолением или углублением предыдущего. Мишель Фуко (1926–1984) может послужить ярким примером такой остановки и разрыва. Начиная с «Надзирать и наказывать» (1975), он отказывается от «археологического метода» и понятия «эпистемы» в пользу генеалогических исследований. Таков и Корнелиус Касториадис (1922–1997), который с конца 1940-х годов выступал с позиций радикального марксизма, а с середины 1960-х годов начал свой радикальный отказ от марксизма в пользу психоанализа и социальной теории, не прекращая при этом быть «левым» философом. «Постметафизическая» история философии задается вопросом, при каких условиях происходит такого рода остановка, как она становится возможной, каковы условия того, что мысль смогла состояться, причем состояться таким образом, что отказ от нее оказывается возможен и необходим в данный момент ее развития.

То, что позволяет нам здесь сопоставить Фуко и Касториадиса, можно резюмировать в двух пунктах:

Несмотря на то, что оба проявили себя в самых различных областях, они являются философами. Объединяет их задача философского «преодоления метафизики».

Это «преодоление метафизики» у обоих философов носит характер постметафизического вопрошания об исторической реальности, если мыслить историю как основание знаний о человеке и как некоторую подлежащую фактичность. Мы предпочитаем говорить не о неореализме, а о *неореалистических тенденциях*, представляющих собой вопрошание о связи между историческим опытом и современностью.

Уже в начале «Слов и вещей» (1966) Фуко показывает, что в истории наше воображение обыкновенно поражает сходство имен, мнимая упорядоченность наименований вещей, волей случая оказавшихся в одном ряду «борхесианской энциклопедии» [Фуко, 1994, с. 29]. Тенденцию Фуко целесообразно назвать «ономаграфической» («номиналистической»). Касториадис утверждает необходимость начинать наше мышление об истории с того, чтобы помыслить «номос», законотворящую и бытийно-определяющую способность, присущую каждому человеческому индивиду. В «Воображаемом установлении общества» (1975) Касториадис показывает, что значение исторического факта «утверждается и созревает поверх всех сцеплений и причин и вне прямой связи» [Касториадис, 2003, с. 60] с ним, и в то же время с ним «необходимо связано», что показывает антропологическую природу исторического значения. Этот вид «неореалистических тенденций» мы назовем «номотетическим».

Метафизическую фигуру Истории «археология» Фуко преодолевает благодаря «номинализации» истории новейшей европейской субъективности («эпистемы» как фазы представления «когито»). Метафизическая фигура «человека» преодолевается за счет указания на эмпирико-трансцендентальную раздвоенность и на стремление к ее преодолению в послекантовской философской традиции. «Номотетическая» онтология Касториадиса преодолевает метафизику детерминизма и сциентизма в Истории. Онтологизация антропологического принципа (воображаемые социальные институты, по сути,

обеспечивают внутреннюю непротиворечивость мышления и деятельности) выступает при этом «преодолением» метафизической фигуры природно-исторических «законов» (обосновывавшихся необходимостью диалектического противоречия).

Фуко: философ в истории. От археологии как метода истории знания к возможности синтеза археологии и генеалогии

«Археология» Фуко, опирающаяся на традицию французской эпистемологии (Мейерсон, Кавайес, Башляр, Кангйем), может быть рассмотрена прежде всего как история знания. В интерпретации творчества «раннего» Фуко необходимо исходить из той проблематической связи, которую он обнаруживает между современностью и новейшей философской классикой (от Декарта, Канта и Гегеля до Ницше и Хайдеггера). Для Фуко, как и для Канта, речь идет о строгости научного мышления, он стоит перед лицом очевидного смешения эмпирического и трансцендентального уровней, влекущего за собой антропологизацию знания [ср. Hemminger, 2004, p. 95]. В этом смысле отношение Фуко к тому же кантианству оказывается вдвойне проблематическим: «Фуко принимает на свой счет критический вопрос Канта, но в то же время показывает невозможность ответить на него кантианскими средствами», обнаруживая, что «водораздел» между ранней формулировкой трансцендентального вопроса и его антропологизирующими версиями проходит «внутри самого кантианства» [Han, 1998, p. 62–64].

Ранний Фуко вводит понятие «историческое априори», противопоставляя себя как кантианскому трансцендентализму, так и следующему за ним в истории философии антропологизму, «как внеисторическому субъекту Канта, так и надъисторическому субъекту у Гегеля» [Ibid., p. 67]. В этом смысле можно сделать вывод, что «ранний» («археологический») Фуко берет из Гегеля историчность знания и преодолевает гегелевское понятие развития обращением к критицизму Канта, в котором его привлекает отождествление причинности

и формальной строгости. Он берет у Канта понятие «априори», в котором он, в духе «Феноменологии» Гегеля, но без телеологии последнего, обращает содержательный реализм против трансцендентальных форм его познания [Kelm, 2015, p. 379]. Он ставит заслон антропологическому толкованию исторического априори, отождествляющему вне- и над-исторический субъект с человеком.

В смысле вышесказанного, возможно интерпретировать отказ Фуко от понятия «эпистема» и археологического метода как совершенно сознательный, «эпистемологический» и методологический разрыв, совершенный им ради возможности дальнейшей проекции философии к новым полям эмпирического.

И в «поздний» период Фуко остается «философом в истории». Историческое мышление изначально антиномично. Пытаясь ответить на философский вопрос с точки зрения истории, мы всегда рискуем вернуться к метафизике. Наиболее интересным, в плане того, что мы назвали здесь «неореализмом», является тот метод, к которому «поздний» Фуко прибегает в «Истории сексуальности» (слово «сексуальность» он сам советует брать здесь в кавычки).

Здесь Фуко начинает с критики тех подходов, которые превращают «сексуальность» в некий «инвариант», в то время как речь идет о некой форме опыта. Метод Фуко здесь является, на наш взгляд, синтезом его археологического («анализ, позволяющий анализировать сами формы проблематизации») и генеалогического методов («образование и модификации практик»). Фуко отказывается от бинарности и вводит корреляцию трех осей опыта «сексуальности» («области знания», «типы нормативности» и «формы субъективности») [Фуко, 2004, с. 8]. Предметом изучения выступает не сам по себе запрет, а то, почему удовольствия становятся объектом этической заботы, морального интереса, который представляет собой корреляцию «эпистемических правил», «дисциплинарности» и «нормализации».

Эта методологическая тройственная корреляция, на наш взгляд, и позволяет Фуко избежать не только антропологизма, но и всякой иной «рационализации» в его феноменологии истории. Анализируя функционирование определенных

латинских и греческих терминов в текстах святых отцов (что мы и назвали здесь ономографией), Фуко раскрывает сложные механизмы («диспозитивы») формирования феномена «говoreния-истины субъектом о самом себе» [см. Foucault, 2015]. Тройственность позволяет преодолеть все принятые разграничения между «внешним» и «внутренним», «причиной» и «следствием», «материальным» и «духовным», «началом» и «традицией». Историческая реальность рассматривается здесь как тройственная корреляция «этики», «нормы» и «дисциплины». Субъективность несет при этом тройственный смысл: субъект истории, субъект истины, субъект подчинения обязательству. «Можно с уверенностью предположить, что субъект и есть эта диспозиция, в которой индивид посредством определенных диспозитивов оказался подчинен (*assujetti*) обязательству говорить истину, начиная с истины (*vérité*) о самом себе, делая из исследования и открытия истины и истины о себе, наивысшую и наиважнейшую задачу своего существования и своего мышления» [Бурден, 2019]. Ономографическое исследование исторической реальности обнаруживает, таким образом, субъективность в тройственной корреляции правила, запрета и согласия.

Касториадис: необходимость бессознательного. От логико-философского неокритицизма к принципу индетерминизма

Ономографический подход может показаться несколько односторонним. Говоря очень обобщенно, можно сделать вывод, что, настаивая на примате бессознательного (Иного), он оставляет открытыми вопросы о роли сознания в истории. Придававший же ведущую роль в истории человеческому сознанию экзистенциализм Сартра отодвигает на второй план социальную роль воображения и бессознательного, к которой он сам же привлек внимание («экзистенциальный психоанализ»). Философом, попытавшимся пройти между Сциллой и Харибдой структурализма и экзистенциализма в отношении к сознанию и бессознательному, оказывается К. Касториадис.

Касториадис обращает проблему историчности как условия человеческого познания действительности в проблему того, как индивиды, непосредственные участники и акторы исторического процесса, ставят вопрос о реальности природного и социального бытия. Важнейшую роль при этом выполняют «воображаемые социальные значения», которые формируются спонтанно и не подчинены сознанию, логике или структуре.

В этом смысле Касториадис оспаривает хайдеггеровский тезис о том, что бытие есть присутствие. С его точки зрения, бытие обладает определенностью, которую социально-историческая субъективность устанавливает из хаотической массы социальных значений. Само это установление носит, как отмечает Хабермас, характер «экзистенциального решения» [Хабермас, 2008, с. 328]. Поэтому само понятие коллективного субъекта может оказаться противоречивым. Но, с другой стороны, концепция творческого воображения и коллективного праксиса является достаточно последовательной разработкой онто-эпистемологической проблематики перед лицом фундаментальных противоречий неокантианства, гуссерлевской феноменологии и неореализма Э. Ласка, приводящих к субстанциализации категоризирующего рации, трансцендентального субъекта или феноменального поля. Смысл критики Ласка у Касториадиса заключается в следующем: избегнув субстанциализации психологического субъекта, мы попадаем в другую крайность: субстанциализацию познаваемого объекта, в то время как, «по Канту, единственное средство избежать догматизма состоит как раз в том, чтобы мыслить категориальное в терминах отношения субъекта к объекту» [Poigier, 2001, p. 50].

Таким образом, Касториадис пытается пройти здесь между Сциллой и Харибдой гиперрационализма и иррационализма. Оба они, по сути, пытаются вывести категориальное мышление в область необусловленного. При этом трансцендентальный субъект в конечном итоге оказывается тождественным субъекту психологическому. Поэтому Касториадис и пытается ввести в послекантовскую онто-эпистемологию идущее от Аристотеля понятие о праксисе, творческой и преобразующей деятельности, не обусловленной с точки зрения собственных результатов.

В смысле вышесказанного известный разрыв Касториадиса с марксизмом надо понимать, по нашему мнению, и как своеобразный «эпистемологический», методологический и сознательный демарш. Этот разрыв философа с Марксом и марксизмом (а также отказ от профессиональной деятельности экономиста) и переход к Фрейдю и фрейдизму (и к профессиональной психоаналитической деятельности) можно, на наш взгляд, объяснить стремлением показать необходимость бессознательного, воображаемого, которую социально-экономический детерминизм Маркса неизбежным образом не учитывал.

Номотетический подход является неореалистическим, так как преодолевает метафизический примат бытийственно-духовного или сознательного как определяющего (детерминирующего) свою противоположность. Принцип индетерминизма у Касториадиса состоит в отказе от окончательного противопоставления бытия и сущего, сознательного и бессознательного в видении их глубинной взаимосвязи, нашедшей свое проявление в социально-историческом. Воображение, мышление и праксис не отменяют, а взаимно дополняют друг друга, но между ними существует такая разница, которая не позволяет их друг к другу редуцировать. Принцип индетерминизма говорит нам о том, что, имея полное право анализировать нечто как социально-историческое явление, мы должны помнить о том, что оно есть также «в себе» и это «в себе» не менее значимо. «То, что мы говорим, что философия является [...] общественно-историческим установлением, отнюдь не отменяет ее как философию [...] Точно так же не было бы никакого вопроса об истине, *aletheia*, без бесконечности мнений, *doxai*. [...] Мне не нужно упразднить представление, для того чтобы суметь признать мир, и наоборот» [Касториадис, 2003, с. 416]. Вещь, мир, индивид, мышление, утверждает далее философ, являются установлениями, которые переносят потоки представлений субъектов, ради целей их бытия и действия.

Такое «коллективное бессознательное» как социальное установление носит активный творческий характер. Касториадис подчеркнет это в 1985 году в диалоге с Рикёром: «Невозможно помыслить полис, или философию, возникающую

в VI веке, как простую перестановку уже присутствующих элементов. То, что образует полис как полис, — это создаваемое им значение, благодаря которому он создает себя как полис» [Castoriadis, 2016, p. 41]. Идее производства Касториадис противопоставляет номос творческого созидания, появления новых социальных значений, которые не являются комбинацией предыдущих значений. Касториадиса интересует изначальный онтологический разрыв каждого отдельно взятого индивида и общественного воображения, монадической психэ и социальных значений, и он описывает эту драму психосоциогенеза в психоаналитических терминах. В понятии «творения» у Касториадиса не следует видеть ничего мистического: речь идет о том, что если, как записал в своем дневнике Касториадис, верно, что общественное бытие определяет сознание, то не менее верно и то, что сознание и бытие людей определяет также и бессознательное [см. Poirier, 2001].

Заключение

Из проделанного нами сопоставительного исследования можно сделать три глубоко взаимосвязанных вывода: 1) реалистическое представление истории невозможно без анализа присутствия феноменов Иного, бессознательного, неопределимого; 2) анализ человеческой истории невозможен также без допущения того, что сознательные, творческие, осмысляющие свою внутреннюю и социальную жизнь индивиды выступают в роли «творцов» собственной истории; 3) говоря об истории философии как о творчестве исторических лиц, философов, мы не можем ограничиваться явлениями чисто описательного характера. Мы должны углубляться в специфику поставленных каждым из философов проблем, а также давать себе отчет о важности принятых каждым из них обязательств и решений, особенно тех, что связаны с поворотными изменениями их собственной мысли.

Список литературы

Бурден, 2019 — *Бурден Ж.-К.* История сексуальности. Генеалогия субъекта // EINAИ: Философия. Религия. Культура. 2019. Т. 8.

№ 1 (15) / Пер. с фр. С.А. Гашкова // URL: <https://einaи.ru/ru/archives/2308>

Касториадис, 2003 — *Касториадис К.* Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Гнозис, Логос, 2003. — 480 с.

Фуко, 1994 — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина и Н.А. Автономовой. СПб.: А-сад, 1994. — 408 с.

Фуко, 2004 — *Фуко М.* История сексуальности. Т. 2. Использование удовольствий / Пер. с фр. В.Л. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. — 432 с.

Хабермас 2008 — *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Пер. с нем. 2 изд. испр. М.: Весь Мир, 2008. — 416 с.

Castoriadis, 2016 — *Castoriadis C., Ricoeur P.* Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire sociale // Préface J. Michel. Paris: EHESS, 2016. — 76 p.

Han, 1998 — *Han B.* L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal. Grenoble: Millon, 1998. — 321 p.

Hemminger, 2004 — *Hemminger A.* Kritik und Geschichte. Foucault — ein Erbe Kants? Berlin; Wien: Philo Verlag, 2004. — 246 p.

Foucault, 2018 — *Foucault M.* Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair / Edition établie par F. Gros. Paris: Gallimard, 2018. — 426 p.

Kelm, 2015 — *Kelm H.* Foucault und Hegel: die Geschichte des Wissens als Entwicklung und Transformation. Berlin: De Gruyter, 2015. — 463 p.

Poirier, 2001 — *Poirier N.* L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution. Paris: Payot, 2001. — 491 p.

Б.Л. Губман

П. Рикёр: «Метафизика конечности» и критическая философия истории¹

Аннотация. Статья сфокусирована на рассмотрении взаимосвязи критической философии истории П. Рикёра и «метафизики конечности» М. Хайдеггера. Обращаясь к проблеме кризиса субстанциалистского историософского подхода к осмыслению единства всемирной истории, Рикёр полагал вполне обоснованными аргументы, адресованные этому типу теоретизирования многочисленными критиками, представлявшими различные направления постклассической западной мысли. Тем не менее, согласно с его точкой зрения, сложившаяся ситуация отнюдь не означает необходимости полного отвержения спекулятивно-умозрительных допущений, служащих основанием для попыток целостного осмысления всемирной истории. Если первичная герменевтическая рефлексия раскрывает возможность базовых процедур истории — архивирования, понимания и объяснения, а также наррации, — то вторичный тип герменевтики ориентирован на обнаружение историчности как онтологической характеристики человеческого существования во времени и на анализ особенностей исторического сознания. Именно второй тип герменевтической рефлексии соответствует цели критической философии истории, которая стремится показать динамику трансформации исторического сознания в его по-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00406-А. «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого».

рожденности живым опытом существования человека в потоке времени. Размышляя над этим сюжетом, Рикёр обращается не только к фундаментальной онтологии Хайдеггера, но и к теории «действенно-исторического сознания» Х.-Г. Гадамера, связанной с нею исторической семантике Р. Козеллека, а также к учению Р. Дж. Коллингвуда об исторической смене метафизических допущений, которые принимаются при рефлексивном осмыслении минувшего на основе идеи истории. При этом «метафизика конечности», избираемая в качестве отправного пункта построения критической философии истории, логически предполагает, что живой опыт истории порождает изменение горизонта ее постижения, смену мировоззренческих оснований, способов концептуализации событийно наполненных фрагментов прошлого в перспективе поиска его целостного видения в настоящем. С этой точки зрения, «наше настоящее» рождает задачу осуществления суда истории, рассмотрения актуальных с позиций современности событий минувшего в перспективе не только теоретического, но и морально-практического осмысления.

Ключевые слова: герменевтика, «метафизика конечности», критическая философия истории, исторический опыт, историческое сознание, фундаментальная онтология, «история действия», историческая семантика, идея истории, смысл истории, суд истории.

Введение

Размышляя над проблемой возможности постижения целостности истории, П. Рикёр принимал во внимание итоги «критики исторического разума», свидетельствовавшие о кризисе ее субстанциалистского понимания. Однако он полагал невозможным отказаться от обращения к спекулятивно-умозрительному теоретизированию при постижении исторического процесса. Необходимость метаисторических обобщений рисовалась ему настойчиво утверждающей себя даже после лиотаровской тотальной критики метанаррации и сложившихся до ее появления многочисленных вариантов опровержения субстанциалистской философии истории. Именно в этой перспективе возникает созданный им проект

построения критической философии истории, которая отвергает догматику детерминистских схем исторического процесса и утверждает значимость открытости его герменевтической интерпретации.

Обращение Рикёра к термину «критическая философия истории», по его собственному признанию, было связано с использованием такового Р. Ароном. В сочинениях Рикёра задачи критической философии истории мыслятся в ином экзистенциально-герменевтическом ракурсе, который имеет в своей основе рефлексивное осмысление оснований постижения истории как становящегося единства, что, в свою очередь, ведет к осознанию постоянного изменения во времени метафизических предпосылок интерпретации ее целостности [Mootz, Taylor, 2011; Vallée, 2012; Блауберг, 2012; Вдовина, 2019]. Такой подход мотивирует отречение от узкопонимаемых эпистемологических задач философско-исторического теоретизирования и ведет к признанию его онтологических корней, предполагающих постоянную трансформацию смыслового содержания целостности истории [Arthos, 2019; Davidson, Vallée, 2016; Savage, 2015]. Подобный ракурс видения задает понимание предмета исторического познания и его аксиологического измерения [Shenge, 2009]. Отбрасывая ценностную беспристрастность, он порождает видение истории как сферы человеческих деяний, подлежащих суду памяти, забвению и прощению.

«Метафизика конечности» и истоки исторического сознания

В отличие от представителей аналитической философии, прагматизма и неопрагматизма, структурализма и постструктурализма, которые утверждают кончину спекулятивного видения истории, Рикёр отнюдь не склонен к признанию этого тезиса. Размышляя о способе постижения минувшего, он приходит к мысли о невозможности осмысления отдельных его фрагментов вне рамок картины целостности свершившегося в истории. Он утверждает свое несогласие с мнением, «что отсутствие философии истории спеку-

лятивного типа можно восполнить только эпистемологией историографической операции» [Рикёр, 2004, с. 413]. Так или иначе, за границами таковой настойчиво утверждается «пространство смысла», схватываемое метаисторическими понятиями. Они создаются, на взгляд Рикёра, в формате философской критики, подобной проведенной И. Кантом в «Критике способности суждения» и достойной названия «критика исторического суждения». Подобного рода операция, заставляющая вспомнить о прочтении исторического познания в традиции неокантианства, и составляет, на его взгляд, основание критической философии истории, которая должна иметь герменевтический характер. Она побуждает к критико-метафизическим допущениям относительно значимости смыслового видения событий истории в контексте ее целостности. Ее итогом является и более глубинное по содержанию рефлексивное усилие, запечатлевающее историчность человеческого существования во времени как основание историописания.

Неотрывность человеческого существования от «таинства» времени, по Рикёру, и есть основание спекулятивно-метафизического компонента, который присутствует в критической философии истории. Поэтому неприятие глобальных форм исторической метанаррации, рожденных классической философией эпохи Модерности, не должно рассматриваться, с его точки зрения, как основание для отвержения возможных критически обоснованных спекулятивно-метафизических допущений, позволяющих увидеть единство истории, наделить ее звенья и целостность смысловым содержанием. В построениях Рикёра такого рода размышления находят свое финальное обоснование на базе хайдеггеровской «метафизики конечности» [Хайдеггер, 2013, с. 181].

Именно в наследии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля, как представляется Рикёру, следует искать два основных варианта возможного видения единства всемирной истории. Кантовская трактовка идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане интерпретируется им как «регулятивная», позволяющая наделять единым смысловым содержанием многообразие событий минувшего, связанных с настоящим. Именуя гегелевский подход к истолкованию единства истории «конститутив-

ным», Рикёр говорит, что он предполагает наличие базисной идеи, в которой совпадает рациональное и реальное, и таким образом выдвигаемый философский принцип рассматривается как основание единения во времени человечества. Ему представляется, что кантовский подход к постижению всеобщей истории продуктивен и созвучен духу современных исканий в области критической философии истории, тогда как «тотализирующий» вариант Гегеля встречает его жесткое неприятие. Гегель, как представляется Рикёру, всецело подчинил историю философскому ракурсу ее рассмотрения, предполагающему диалектическое саморазвертывание в ней Духа на пути к свободе. Альтернативой гегелевской стратегии «тотального опосредования» событий истории единым началом Духа должен, по мнению Рикёра, послужить синтез эпистемологических установок и онтологических проекций англо-американской нарративистской философии истории и герменевтических идей, укорененных в конечном счете в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Сочинения ведущих представителей англо-американской философии истории были хорошо знакомы Рикёру. В его книге «Время и рассказ» представлены персональные очерки идей У. Дрэя, А. Данто, У.Б. Галли, Л. О. Минка и Х. Уайта, анализирующих предложенные ими варианты теории наррации. Испытав влияние Л. Витгенштейна и других приверженцев лингвистической философии, прагматизма и неопрагматизма, неокантианства, неогегельянства, Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда, сторонники этого направления дали серьезный эпистемологический анализ специфики исторических предложений и предполагаемых ими метафизических допущений относительно событий, случившихся во времени, показали роль продуктивного воображения в создании нарратива о минувшем, его специфические познавательные характеристики, «конфигуративные» особенности, роднящие художественное и историческое повествование. Ими было обнаружено также присутствие неустранимого «спекулятивного» компонента при повествовании о взаимосвязи конкретных исторических событий и конструируемого единства всеобщей истории. Эти моменты их построений оказались созвучными предлагаемому Рикёром пониманию герменевтики открытости исто-

рического сознания как основы критической философии истории. Нарративисты, следуя параллельным герменевтике курсом, как представляется Рикёру, показали, используя терминологию Л. О. Минка и Х. Уайта, отсутствие «единого сюжета» истории в его гегелевском прочтении. Гегелевская «хитрость разума» не объясняет, на его взгляд, плюральности театра истории в силу того, что свобода субъекта, творящего ткань неповторимых событий, «не может быть принята как интрига, лежащая за каждой интригой истории» [Ricoeur, 1985, p. 298]. Прощание с гегельянством Рикёр толкует как отрицание глубинной интриги истории, и в то же время оно само по себе есть историческое действие, рисующее иную перспективу видения минувшего.

Герменевтика Х.-Г. Гадамера, неразрывными узами сопряженная с основоположениями «метафизики конечности» Хайдеггера, по Рикёру, наиболее рельефно представляет постгегельянское прочтение истории. Созданная Гадамером концепция «истории действия», показывающая вовлеченность человека в историю, «затронутость» ею, видится Рикёру надежным основанием построения концепции герменевтики исторического сознания, которой надлежит стать методологическим фундаментом критической философии истории. Если Хайдеггер предложил новое понимание исторического, то Гадамер сумел всесторонне показать историчность понимания как такового. Гадамеру удалось выявить воздействие на человека, существующего в настоящем, прошлого, которое дано в его языковом и текстовом измерении. Воздействие произошедшего в прошлом на настоящее задает «сплавление» их горизонтов. Размышляя в ключе коллингвудианской логики вопроса и ответа, Гадамер полагал, что не только мы адресуем вопросы минувшему, но и оно задает их нам. «Прошлое вопрошает нас в той мере, в какой мы вопрошаем его. Оно отвечает нам так же, как мы отвечаем ему» [Ibid., p. 322]. В этом диалогическом пространстве смыслопорождения и призвана работать герменевтика исторического сознания. Постижение возможностей и лимитов исторического сознания раскрывается, по Рикёру, через осмысление трех основных апорий, характеризующих специфику преломления в нем феномена времени.

Противостояние феноменологически переживаемого и космологического времени запечатлевает первая апория «нарративной идентичности». Намеченная соответственно в произведениях Августина и Аристотеля, эта апория фиксирует два совершенно противоположных ракурса рассмотрения феномена времени. Время переживаемое и время, сопряженное с движением физически фиксируемых предметов, рисуют мир в двух диаметрально противоположных измерениях. Их соотнесение становится возможным, по Рикёру, лишь на базе стратегии наррации. Он уверен, что поэтика повествования дает шанс сопряжения полярно противоположных вариантов постижения времени, расторгаемых спекулятивно-умозрительной мыслью [Ibid., p. 36]. Наличие противостояния между субъективно переживаемыми и объективно следующими во времени событиями не является препятствием для представления их рассказчиком в единстве повествования. Этот момент немаловажен для понимания специфики исторического сознания, задаваемой в его границах индивидуальной и коллективной нарративной идентичности.

Для понимания специфики исторического сознания не менее важна и вторая характеризующая темпоральность апория «тотальности и тотализации». Она, по Рикёру, «рождается из разъединения трех измерений (ek-stases) времени — будущего, прошлого, настоящего, несмотря на неизбежное определение времени как индивидуального собирательного понятия» [Ibid., p. 359]. Единство времени предстает как явленное в трех его измерениях. Гегелевская трактовка времени как «тотальности» отвергается Рикёром, ибо в ней преобладает диалектическое «снятие» и вечное настоящее. Рикёр же видит в «тотализации» способ объединения ипостасей времени при сохранении их разнородности. Детально интерпретируя концепции единства измерений времени, созданные в сочинениях И. Канта и Э. Гуссерля, он принимает в итоге трактовку времени М. Хайдеггера. Время, в его хайдеггеровском понимании, производно от экзистенциала «заботы», составляющей основу постоянно трансформирующегося единения трех его «ликов» [Ibid., p. 364]. Подобное истолкование времени влечет за собой обращение к наррации как основанию тотализирующего и постоянно открытого будущему исторического сознания.

Апория «непостижимости времени и лимитов повествования» также сфокусирована на примате грядущего, открытости ему. Размышляя о своеобразной «тайне» времени как данности опыта человеческой историчности, Рикёр подчеркивает, что его отношение к этой теме во многом продиктовано опытом библейской экзегезы, побуждающей задуматься о пределе любого повествования. И именно этот предел иницирует парадоксальным образом дальнейший поиск. «Неверно, что вера в границы нарратива уничтожает утверждение идеи единства истории с ее этическими и политическими импликациями. Скорее она взывает к этой идее. Не следует говорить также, что вера в таинство времени, коррелятивная вере в мистерию времени, оставляет пространство обскурантизму» [Ibid., p. 392]. Таким образом, стартовой точкой построения герменевтического варианта критической философии истории Рикёру рисуется именно стремление исторического сознания к постоянному самопревосхождению, обретению новых предпосылок постижения времени.

Горизонты критической философии истории

Декларируя собственное неприятие того способа теоретизирования, который был присущ классической философии истории, Рикёр одновременно подчеркивает значимость глобального видения всемирно-исторического развития. Герменевтическое осмысление динамики становления во времени исторического сознания выступает отправной точкой его создания. Рикёр убежден, что спекулятивно-умозрительные основания постижения минувшего как некоей целостности присутствуют в контексте саморазвертывания во времени исторического сознания. Анализируя истоки его конституирования, он обращается к «метафизике конечности» Хайдеггера и учению Гадамера об «истории действия». Для проникновения в имманентный строй исторического сознания, его понятийно-категориальную структуру, взятую во временной динамике, Рикёр полагает необходимым также освоение наследия Р. Козеллека.

Оценивая теоретико-методологические идеи Козеллека, Гадамер усмотрел в них продуктивный вариант синтеза

герменевтики и аналитики категориального строя исторического сознания [Koselleck, 2000, p. 124]. Рикёр рассматривает подход Козеллека как действенную стратегию метарефлексии по поводу трансформации априорных категориальных оснований постижения времени истории путем обращения к семантике языка, который используют историки-профессионалы. Жесткая критика тотализирующего историософского мышления, «высокомерное», по характеристике Рикёра, отношение к спекулятивным конструкциям О. Шпенглера и А.Д. Тойнби, не снимает вопроса о возможности и предпосылках постижения истории и ее временной динамики как некоторого рода единства. Если история как единство не может быть мыслительно представлена, то и рассуждения об отдельных ее сегментах также окажутся вне временных рамок нашей мысли. Обсуждая взгляды Козеллека, Рикёр приходит к заключению о важности сохранения идеи единства истории как некоторого трансцендентального регулятива, который дает возможность наделять смыслом не только ее целостность, но и отдельные событийные цепи. В этой связи он считает существенным обращение не только к наследию Канта, но и к философии Коллингвуда. Рикёр полагает, что допущение «метафизики конечности», которая обнаруживает укорененность «историчности» в самой специфике человеческого существования, логически предполагает в качестве своего противоположного полюса обращение к идее единства истории как позволяющей рассуждать о свершившемся и имеющем отношение к переживаемому нами настоящему.

В свете герменевтической рефлексии обнаруживается, что само понятие истории в его современном звучании принадлежит XVIII столетию и в значительной мере отличается от его смыслового истолкования в предшествующий период. Прошлое как процесс в немецком языке традиционно именуется словом *Geschichte*, а воспроизведение его в познании носит имя *Historie*. Козеллек полагал, что слияние двух значений — опыта, конституирующего реальность, и знания о таком — являет собой историческое событие, впервые отмечаемое в XVIII столетии. «Можно показать, — заключает он, — что формирование собирательного индивидуального понятия “Geschichte” — это семантическое событие, открывающее

модерный опыт» [Koselleck, 2004, p. 93]. Стало быть, многообразие историй мыслится как существующее в истории всеобщей. Следуя за выводами Козеллека, Рикёр заключает, что история отныне переводится в ранг реальности, отличной не только от теологически зафиксированного миропорядка, но и от естественно-природного универсума.

Козеллек, в оценке Рикёра, сумел продемонстрировать, что родившееся в Новое время понимание истории изменяет не только трактовку ее функции как «наставницы жизни», но и дает новое видение автономии исторического времени. История обретает рефлексивное измерение, и этим обуславливается «специфическое понятие исторического времени, собственно историческая темпорализация» [Рикёр, 2004, с. 421]. Нередуцируемость к времени физических явлений — отличительная черта рефлексивно постигаемых и вершащихся в измерении исторической временности событий.

Трактовка истории как всецело создаваемой усилиями человека становится итогом ее нового видения. Рикёр полагает, что этот вывод Козеллека чрезвычайно важен для построения критической философии истории, предлагающей герменевтическую интерпретацию динамики исторического сознания. В его свете обнаруживается основа просвещенческого прогрессистского видения истории как особого типа понимания соотношения минувшего, настоящего и грядущего во времени истории. Становясь своеобразным абсолютным началом, историческое сознание подрывает веру в прошлое, осуществляет разрыв с ним на грани настоящего и предвосхищаемого будущего.

В рамках рефлексивного освоения идей Козеллека на базе собственной герменевтически ориентированной критической философии истории Рикёр опирается на предложенную Гадамером интерпретацию исторического опыта. Гадамер трактует исторический опыт как сочетание моментов веры, понимания и игры, связанное с непредвиденностью свершения события и реакции на него [Gadamer, 1977, p. 53]. В построениях Козеллека Рикёра интересует прежде всего разработанное им видение конкретной динамики исторического опыта, задающее базу трансформации исторического сознания в эпоху Нового времени.

Следствием осознания самодостаточности истории в качестве «независимого субъекта», по Рикёру, является «возведение в абсолют исторического настоящего». Оно задает видение современности (*modernité*) как своеобразного пункта наблюдения за ходом социокультурных изменений, которые происходят в потоке времени. Рассуждая о «нашей современности», мы начинаем, как считает Рикёр, рассматривать ее в качестве своеобразной абсолютной точки обзора целостности истории, которая претендует с XVIII столетия на исключительный статус по отношению к любому из ее событий. Обсуждая этот сюжет, Рикёр ссылается на филологическую герменевтику Х.Р. Яусса, предложившего концепцию «исторических рекурентностей» [Jauss, 1989, p. 29–43]. Одновременно Рикёр подчеркивает, что «наша современность» не может рассматриваться в качестве абсолютной точки обозрения истории, так как сама определима лишь по отношению к иной, противоположной ей эпохе [Рикёр, 2004, с. 436]. Как бы то ни было, современность присваивает себе статус превосходства по отношению к иным соотносимым с нею эпохам. Критическая философия истории, как резонно констатирует Рикёр, соглашаясь с построениями Ж. Ле Гоффа, должна не забывать о том, что бинарное противопоставление современности иной эпохе может соседствовать с вариантом «возрождения» прошлого как эталона культурной современности. Очевидно, что идущая сегодня полемика по поводу статуса и содержания современности сопряжена с отрицанием модерности и ее культурных оснований. Вопрос о том, должны ли мы понимать ее как «постмодерн» (Ж.-Ф. Лиотар) или же как «незавершенный модерн» (Ю. Хабермас), видится Рикёру открытым для дискуссии.

В свете открытости горизонта исторического времени, критическая философия истории рассматривается Рикёром как призванная на базе осмысления историографии подвергать суду разума в его теоретической и нравственной ипостасях те события минувшего, которые имеют актуальное звучание. Следует согласиться с ним в том, что суд истории столь же значим, сколь действия государственного или международного правосудия. В рамках юридической процедуры и ее нормативной базы дается оценка деятельности прежде всего конкрет-

ных лиц с точки зрения законности их деяний, хотя при этом не исключается и возможность приговора институциям и даже идеологии. Обычно о суде истории речь заходит уже после того, как преступления получили юридическую оценку, хотя во многих случаях кровавые исторически значимые злодеяния так и остаются юридически неосужденными. В любом случае, историк выносит свой вердикт вне рамок публичного судебного процесса и одновременно может обращаться к широкой аудитории читателей и слушателей с общим видением виновности не только ограниченного круга осужденных, которые несут наказание сообразно с приговором [Там же, с. 454–455]. Он имеет возможность выявить в академической и моральной перспективе порочность практик, которые не стали предметом судебного вердикта. Приговор историка может быть адресован, например, стратегиям и технологиям государственного насилия, направленного против личности тоталитарными режимами минувшего века. Справедливо акцентируя эти особенности суда истории, Рикёр подчеркивает и то, что он не знает срока давности. Суд истории сфокусирован на понимании единичности исторических феноменов, хотя эксперты в этой области и склонны опираться на сравнительные модели и аналогии, типологические обобщения. Обращаясь, например, к спору историков относительно феномена Холокоста, Рикёр полагает, что он должен иметь результатом «ретроспективное суждение о преступлении» и «клятву избежать его повторения», позволяющую уйти от «бесконечного оплакивания и демобилизующей меланхолии», «порочного круга обвинения и оправдания» [Там же, с. 467].

Рикёр убежден, что критическая философия истории способна и должна показать возможность постижения истины относительно изучаемых событий прошлого, несмотря на многообразие разноплановых оснований его интерпретации и интенций предлагающих их субъектов. «История, — писал он, — создает историка в той же мере, в какой историк создает историю» [Рикёр, 2000, с. 46]. Однако «ангажированность» в историю и творческая субъективность историка не представляются ему непреодолимым препятствием в постижении истины о событиях минувшего. Еще в период своих ранних размышлений о природе исторического познания Рикёр

принимает точку зрения Р. Арона и А.-И. Марру относительно того, что многообразие точек зрения, интерпретативных стратегий призвано способствовать в ходе реконструкции событий и процессов минувшего приближению историка к объективному постижению их содержания. «Историк составляет последовательность и в соответствии со своей перспективой и своими ценностями, — утверждал Арон, — фиксирует связи и смысл движения» [Арон, 2000, с. 348]. Вполне в созвучии с этой позицией, Рикёр полагает, что интерпретация присутствует на всех трех фазах исторической процедуры и должна вести к верному и многогранному постижению изучаемых феноменов. Он утверждает наличие «корреляции между интерпретацией и истиной в истории» [Рикёр, 2004, с. 477]. Поскольку историческое исследование сопряжено с критической номинацией и характеристикой изучаемых феноменов в языке, Рикёр склонен солидаризироваться с идеей Ж. Рансьера, что именно этот процесс можно рассматривать как свидетельство всепроникающей мощи интерпретации [Rancière, 1994, p. 36]. Располагаясь между критической и онтологической герменевтикой, поэтика исторического текста также вносит свой вклад в обоснование значимости критической философии истории, возникающей на базе «метафизики конечности».

Выводы

Обращаясь к рефлексивному осмыслению возможностей и границ постижения истории, П. Рикёр исходил из важности синтетического единства герменевтической рефлексии тех познавательных процедур, которые используются историками-профессионалами при создании рассказа о случившемся в прошлом, с постижением глубинных оснований человеческой способности понимать и интерпретировать случившееся во времени. Исследовательские практики архивирования, понимания и объяснения исторического материала, а также процедура наррации высвечиваются герменевтической рефлексией первого уровня. Герменевтическая рефлексия второго уровня нацелена на осмысление онтологии человеческого существования как источника истории, основных апорий

пребывания человека во времени и позволяет размышлять о возможности создания критической философии истории. Отвержение спекулятивной субстанциалистской философии истории представителями различных школ «критики исторического разума», как справедливо подметил Рикёр, еще отнюдь не означает снятие проблемы метаисторической рефлексии. Важность построения современного варианта критической философии истории он справедливо обосновывает тенденцией возрождения спекулятивной проблематики в границах принимаемых критико-эпистемологических допущений, необходимостью выяснения трансформации категориальных оснований истории как академической дисциплины, стремлением увидеть единство истории за конкретными частными повествованиями. Принимая видение историчности бытия человека во времени в редакции «метафизики конечности» Хайдеггера, Рикёр затем намечает конкретный абрис философской метаистории, которая, по его замыслу, должна опираться также на концепцию «истории действия» Гадамера, построения Коллингвуда и историческую семантику Козеллека. Он разрабатывает свое видение всемирной истории в ее незавершенной открытости на базе реконструкции способа и категориальной структуры новоевропейского исторического мышления. Задачей критической философии истории Рикёр полагает нескончаемый поиск новых граней постижения смысла минувшего, его постижение не только в познавательной, но и в моральной перспективе.

Список литературы

- Арон, 2000 — Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: Университетская книга, 2000. — 543 с.
- Блауберг, ред., 2012 — Предисловие // Западная философия конца XX — начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции / Под ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2012. С. 3–7.
- Вдовина, 2019 — Вдовина И. С. Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии. М.: Канон+, 2019. — 288 с.
- Рикёр, 1998 — Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1 / Пер. с фр. Т.В. Славко. М.; СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 1998. — 313 с.

Рикёр, 2004 — *Рикёр П.* Память, история, забвение / Пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной, О. И. Мачульской, Г. М. Тавризян. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. — 728 с.

Рикёр, 2002 — *Рикёр П.* История и истина / Пер. с фр. И. И. Вдовиной, О. И. Мачульской. СПб.: Алетейя, 2002. — 397 с.

Хайдеггер, 2013 — *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество / Пер. с нем. В. В. Бибикина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. — 592 с.

Arthos, 2019 — *Arthos J.* Hermeneutics after Ricoeur. L., N. Y.: Bloomsbury Academic, 2019. — 254 p.

Davidson, Vallée, 2016 — *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon* / Ed. S. Davidson, M.-A. Vallée. Cham: Springer, 2016. XIX. — 215 p.

Gadamer, 1977 — *Gadamer H.-G.* Philosophical Hermeneutics. Berkeley, L.: University of California Press, 1977. — 299 p.

Jauss, 1989 — *Jauss H. R.* Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. — 283 p.

Koselleck, 2004 — *Koselleck R.* Futures Past. On the Semantics of Historical Past. N. Y.: Columbia University Press, 2004. — 344 p.

Koselleck, 2000 — *Koselleck R.* Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von H.-G. Gadamer. F. a/M.: Suhrkamp Verlag, 2000. — 399 p.

Mootz, Taylor, 2011 — *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics* / Ed. F.J. Mootz III, G. H. Taylor. L.; N. Y.: Bloomsbury Publishing Plc, 2011. — 297 p.

Rancière, 1994 — *Rancière J.* The Names of History. Poetics of Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. — 144 p.

Ricoeur, 1985 — *Ricoeur P.* Temps et récit. Vol. 3. P.: Seuil, 1985. — 533 p.

Savage, 2015 — *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique* / Ed. R. Savage. Lanham; MD: Lexington Books, 2015. — 232 p.

Shenge, 2009 — *Shenge A. L.* Paul Ricoeur: La justice selon l'espérance. Brussels: Lessius, 2009. — 440 p.

Vallée, 2012 — *Vallée M.-A.* Gadamer et Ricoeur. La conception hermeneutique du langage. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012. — 242 p.

А.М. Свердлик

Космологическая критика метафизики

Аннотация. В статье рассматривается проект космологической критики метафизики, основанный на поздней философии М. Хайдеггера и представленный, главным образом, в работах О. Финка и Р. Бранднера. Анализируются основные моменты критики метафизики у Хайдеггера и Финка. Показывается, что формулировка проблемы метафизики у самого Хайдеггера имеет неявное космологическое измерение. Демонстрируется связь космологической критики метафизики с проблематикой объективного идеализма Шеллинга и Гегеля.

Ключевые слова: Хайдеггер, Финк, Гегель, Шеллинг, онтология, метафизика, космология, мир, абсолютный идеализм, натурфилософия.

Хайдеггеровская критика метафизики оказала огромное влияние на развитие философии XX века и легла в основу различных проектов «преодоления» метафизики: например, трансцендентально-феноменологического проекта французской феноменологии и проекта деконструкции Деррида. В этой статье мы хотели бы рассмотреть одну из линий развития хайдеггеровской проблематики, связываемую главным образом с именем Ойгена Финка и с его проектом *космологической* критики метафизики. Мы попытаемся описать основные идеи этого проекта, а также рассмотрим его связь с хайдеггеровской философией. В первой части мы рассмотрим проблему метафизики у Хайдеггера и покажем, что она обладает имплицитным космологическим измерением. Во второй части мы перейдем

к финковскому космологическому переформулированию хайдеггеровской критики метафизики. Наконец, в третьей части рассмотрим связь космологической критики метафизики с проблематикой объективного идеализма Шеллинга и Гегеля.

1

Термин «метафизика» обретает у Хайдеггера негативное значение после так называемого поворота, т. е. во второй период его философии, начинающийся примерно с середины 1930-х. Под «метафизикой» Хайдеггер понимает теперь не философию вообще, но определенную форму западного мышления, которая устанавливается, согласно его прочтению истории философии, начиная с Платона и сохраняется до наших дней. Отличительной чертой метафизического мышления является, согласно Хайдеггеру, фокусирование на сущем и упущение того, что сущим не является и что Хайдеггер называет «бытием». При этом, подвергая метафизику критике, Хайдеггер отличает от нее раннегреческое мышление в лице прежде всего Анаксимандра, Парменида и Гераклита, которое, по его мысли, еще не является метафизическим, т. е. в нем в отличие от последующей метафизики бытие еще не забывается в пользу сущего. Дометафизическую философию досократиков Хайдеггер называет «мышлением Первого Начала». Свою собственную задачу Хайдеггер видит в преодолении метафизики и в повторении начального мышления, т. е. в возобновлении мышления бытия. Это повторение он понимает, однако, не как простой возврат к проблематике греков, а как ее радикализацию: как более последовательное осмысление бытия в его отличии от сущего. В связи с этим Хайдеггер говорит о «Другом Начале».

Конститутивным для хайдеггеровского понятия метафизики является, таким образом, понятие онтологического различия, т. е. различия бытия и сущего. Под сущим Хайдеггер понимает все, что есть: всякая вещь является сущей. Так, стол, число, душа, бог являются, согласно Хайдеггеру, сущим. Напротив, бытие не есть что-то из сущего: нигде среди сущего мы не встречаем бытия. Поэтому, пытаясь определить бытие исходя из сущего, Хайдеггер рассматривает его как отрицание

сущего, т. е. как «ничто» [см. Heidegger, 1976, S. 106]. Такое определение, однако, не является окончательным: смысл бытия не исчерпывается его отличностью от сущего, но наряду с этим бытие также относится к сущему позитивно. Хайдеггер называет это отношение «даванием быть» (*Seinlassen*) [Ibid., S. 188]. Пытаясь осмыслить одновременно негативный и позитивный моменты в бытии, Хайдеггер говорит о бытии как об открытости, пустоте, просвете, пространстве-времени. Основным смыслом бытия оказывается, таким образом, смысл «вмещения»: бытие как несокрытость оказывается как бы пространством явления сущего. В раннегреческой философии, по мысли Хайдеггера, этому значению бытия соответствует слово *ἀλήθεια*, обычно переводимое как истина. Хайдеггер оспаривает этот традиционный перевод и предлагает перевести *ἀλήθεια* буквально, как «несокрытость» [см. Ibid., S. 301], понимая его именно как наименование бытия в его изначальном значении. В свою очередь, определяющей чертой сущего в этой оптике становится именно отнесенность к бытию как пространству его явления. Этот динамический характер «выхождения» в явленность Хайдеггер обнаруживает в раннегреческом наименовании сущего как *φύσις*, а именно: Хайдеггер переводит *φύσις* не термином «природа», но возводит его к глаголу *φύειν*, который означает «расти», «восходить». Соответственно, основным характером сущего в его исходной, дометафизической тематизации является восхождение (*Aufgehen*) [см. Ibid., S. 293], вырастание в несокрытость.

Именно эта черта отнесенности сущего к отличающемуся от него бытию и упускается, по мысли Хайдеггера, в метафизике. В результате основной чертой сущего становится не его выходение в открытость, но его бытие, понятое, однако, как постоянство. Хайдеггер называет это метафизическое понятие бытия «сущестью сущего» и говорит, что основной чертой всякой метафизики является «набрасывание сущего на его существь» [Heidegger, 1997, S. 339]. Соответственно, подвергая метафизику критике, Хайдеггер прежде всего критикует свойственный метафизике способ *абстрактного* рассмотрения сущего: метафизика изымает сущее из отнесенности к бытию и рассматривает его как нечто самостоятельное, как некое «в себе», оставляя сущее без «основания» в бытии.

В центре хайдеггеровского разбирательства с метафизикой стоит, таким образом, понятие бытия как чего-то радикально иного по отношению к сущему. Основная задача хайдеггеровской критики метафизики формулируется как преодоление забвения бытия, т. е. как осмысление феномена бытия в его радикальном своеобразии. Вместе с тем не сложно увидеть, что на уровне самой формулировки проблемы метафизики у Хайдеггера существенную роль играет также и понятие *сущего*, а именно: отличая бытие от сущего, Хайдеггер с необходимостью наделяет также и само сущее некоей позитивной функцией: сущее не есть просто что-то, от чего он стремится абстрагироваться в пользу бытия, но есть один из моментов изначально двусложного феномена сущее-бытие. При этом речь здесь идет об особой, дометафизической тематизации сущего, а именно рассматривая сущее в рамках онтологического различия, Хайдеггер имеет в виду не то или иное отдельное сущее, но сущее вообще, т. е. *сущее в целом*. Иными словами, термин «сущее» используется поздним Хайдеггером не как общее имя, объединяющее многие отдельные сущие, но как обозначение всей области сущего, которой — именно как области — тем самым приписывается конкретность. Ставя вопрос о бытии как отличном от сущего и рассматривая бытие как нечто конкретное, Хайдеггер с необходимостью вынужден также конкретизировать и *сущее в целом*, в отличие от которого бытие вообще обретает свою определенность [см. Heidegger, 2009, S. 125].

При этом, однако, эта конкретизация сущего в целом остается у Хайдеггера нетематической: пытаюсь мыслить именно бытие, Хайдеггер не углубляется в смысл используемого им понятия сущего. И тем не менее можно утверждать, что хайдеггеровская тематизация бытия невозможна без сопутствующей тематизации целостности сущего. Следовательно, вся хайдеггеровская философия — в том числе, его критика метафизики — имеет в себе существенное *космологическое* измерение. Именно это измерение получает развитие в финковском проекте космологической критики метафизики, представляющем собой своеобразное переосмысление хайдеггеровской проблематики.

2

Основным понятием своей философии Финк делает понятие *мира* как особым образом определенной целостности внутримирного сущего. При этом ключевым моментом для Финка является отграничение и отличие этой целостности от самого объединяемого в ней сущего, а именно: Финк утверждает, что мир как целостность сущего сам не является каким-то особым сущим или чем-то вроде сущего, т. е. мир есть *иным образом*, нежели сущее. В этом контексте Финк говорит о *космологическом различии*: о различии между сущими, принадлежащими миру, и самим миром, который есть нечто радикально отличное от всякого сущего.

Космологическое различие, по мысли Финка, оказывается забыто в европейской философии практически в самом ее начале, а наряду с различием оказывается забыт и сам мир в своем своеобразии. В результате этого забвения в фокусе философии остается только внутримирное сущее, т. е. только вещное. При этом само внутримирное сущее оказывается понято именно не как внутримирное, т. е. не в аспекте своей включенности в мир (которая как таковая вместе с забвением мира не может более быть осмыслена), но как раз в абстракции от мира. В связи с этим Финк говорит о *забвении мира* как основной и конститутивной черте западной философии [см. Fink, 1957, S. 40–53], т. е. речь идет не просто об упущении одной из многих проблем философии, но о том, что это упущение конституирует некоторую форму мышления, а именно метафизику как мышление сущего в абстракции от его характера внутримирности. Финк возводит забвение мира к Пармениду, противопоставляя ему в этом отношении философию Гераклита: если Парменид становится основателем онтологии как мышления бытия, то мышление Гераклита, согласно Финку, движимо интуицией мира и является поэтому космологическим. Однако западная философия, по мысли Финка, совершает выбор именно «в пользу «онтологии» и против мира» [Ibid., S. 94], т. е. развивается именно по парменидовскому пути.

Таким образом, Финк пытается истолковать всю проблематику классической метафизики исходя из вопроса о целостности сущего. Фактически он перенимает хайдеггеровский

тезис об онто-теологическом строении всякой метафизики, но сам феномен онто-теологии он связывает не с проблемой бытия как несокрытости, а с проблемой целости сущего. Каким образом он это делает?

Прежде всего, Финк проводит различие между двумя определениями всякой вещи: между определением вещи как сущей и как внутримирной. Онтология начинается с рассмотрения вещи именно в качестве сущей: она рассматривает всякую вещь постольку, поскольку она есть, т. е. в аспекте ее самых общих определений. Соответствующая наука, рассматривающая сущее как сущее, и получает имя онтологии. Но, по мысли Финка, с равным правом всякая вещь может быть рассмотрена и как внутримирная, т. е. не постольку, поскольку она просто есть, но постольку, поскольку она есть *конечная*, определенная вещь, поскольку она есть *одна из* других вещей, определенное нечто, включенное в объемлющее целое. Финк обращает внимание на тот факт, что к природе всякой вещи фундаментальным образом принадлежит конечность: всякая вещь ограничена другими вещами, она не есть *все* сущее, но есть именно вместе с другими. Пространственная и временная ограниченность всякой вещи представляют собой не что иное, как формы ее конечности: всякой вещи определены ее конечное место и ее конечное время, вне которых ее нет. Однако эта сущностная конечность вещи интерпретируется Финком прежде всего не как ограниченность другими конечными вещами, а как *внутримирность*. То есть ключевым моментом является не соотнесенность с другими сущими и конечными *вещами*, но соотнесенность с целым, которое как раз сущностно отличается от всякой вещи. Именно это целое Финк и называет миром. Соответствующее рассмотрение вещей, начинающее с их внутримирности, а не с их бытия, Финк называет *космологией*.

Как соотносятся между собой онтологическая и космологическая оптики? Центральная идея Финка состоит в том, что космология возникает не на базе онтологии, а, напротив, должна предшествовать ей: Финк пытается показать, что собственный вопрос онтологии — вопрос о сущем как таковом — возможен только на основании имплицитного знания целости сущего. Онтология, спрашивая о сущем, имеет в виду некое

предельно общее определение всех вещей. Действительно, под «сущим» понимается все, что есть: число, человек, бог, дерево, стол являются, в рамках онтологической оптики, одинаковым образом сущими. Таким образом, в вопросе о сущем как сущем подразумевается некая предельно возможная общность всех вещей. Именно в этой связи Финк и обнаруживает неявное космологическое измерение всякой онтологии: спрашивая о сущем, она имеет в виду уже готовую и далее не опрашиваемую целость всех вещей, всего что есть. Но каким образом возникает и мыслится эта целость? «Что это за общность, на основании которой все вещи объединяются в единство “сущего”? ...Что делает все различное столь родственным, что разделяюще-различающее отступает и выявляет несущее основание всех различий?» [Fink, 1990, S. 190]. Финк утверждает, что именно *мир* оказывается тем принципом, который сообщает сущему целость и позволяет онтологии *осмысленно* говорить о сущем. Феномен целости сущего, таким образом, оказывается конститутивным для возможности онтологии как науки о сущем: только потому, что все существующее принадлежит некоей объемлющей целости, становится возможной наука, рассматривающая всякое существующее в аспекте его наиболее всеобщих определений, которые свойственны ему лишь постольку, поскольку оно есть «в мире». По этой причине космология должна фундаментировать онтологию, которая в противном случае остается *абстрактной*.

Именно этот характер абстрактности Финк и подвергает критике в своем прочтении истории западной метафизики. Забывая изначальный феномен мира, всякая метафизика исходит из внутримирного, которое она, однако, изымает из его включенности в мир и рассматривает не как внутримирное, но как абстрактное сущее. При этом, говоря о забвении мира в метафизике, Финк не имеет в виду, что вопрос о целости сущего в истории западной философии вообще не ставился. Скорее он утверждает, что метафизика традиционно понимает мир в ориентации на внутримирное, т. е. что она не проводит различия между способом бытия мира и способом бытия единичной вещи, но подчиняет мир онтологии вещи. Именно это подчинение и характеризует, по мысли Финка, всю западную философию от Парменида до Хайдеггера.

В этом контексте показательна критика Финком тех философов, которые, по его мнению, делают первые шаги к преодолению забвения мира, а именно Канта и Хайдеггера. Так, в одной из своих ключевых работ «Мир и конечность» Финк подробно анализирует кантовское рассмотрение проблемы мира. Финк указывает, что Кант подходит к проблеме космологического различия: рассматривая проблему антиномий, он указывает на отличие мира от предметов опыта. Вместе с тем Кант интерпретирует это своеобразие мира как его «субъективность»: он интерпретирует космологическую идею как регулятивную идею разума, т. е. как что-то, что характеризует не сущее само по себе, но сущее в аспекте человеческого доступа к нему. Такое понятие мира Финк называет *экзистенциальным*, имея в виду, что мир здесь оказывается определением экзистенции субъекта, а не определением бытия самого сущего [см. Fink, 1990, S. 32–33]. Кроме Канта Финк также обнаруживает экзистенциальное понятие мира у раннего Хайдеггера в его концепции бытия-в-мире. С одной стороны, Хайдеггер отличает мир от внутримирного, но, с другой стороны, сам мир рассматривается им только как момент сложного экзистенциала бытия-в-мире, т. е. как момент экзистенции конечного субъекта, или *Dasein*. Мир, таким образом, оказывается у Хайдеггера в еще более явной форме, чем у Канта, структурой доступа конечного субъекта к сущему, а не чем-то, определяющим сущее как таковое.

Несложно увидеть, что в экзистенциальном понятии мира сохраняется своеобразная подчиненность мира внутримирному. Можно было бы сказать, что речь идет о подчиненности *не по понятию, а по существованию*: понятийно мир оказывается отличен от всякого внутримирного сущего, но при этом его существование оказывается не самостоятельным, а зависимо от существования субъекта, т. е. сущего особого рода. Можно было бы сказать, используя язык классической метафизики, что так понятий мир есть не в себе, а в другом – а именно в субъекте. В результате мир оказывается тематизирован только с точки зрения субъекта.

Экзистенциальному понятию мира Финк противопоставляет *космическое понятие мира*: понятие целостности сущего как такового, взятого вне отношения к субъекту. Это понятие он

находит у позднего Хайдеггера в его концепции бытия как нескрываемости. Так, пытаясь определить мир целостность сущего, безотносительно его воспринятости субъектом, Финк использует классические хайдеггеровские концепты: он говорит о мире как просвете (*Lichtung*), пространстве-времени (*Zeit-Raum*), открытости. Принципиальным моментом при этом является для Финка первичность открытости по отношению к *Dasein* у позднего Хайдеггера, которую он противопоставляет экзистенциальному характеру открытости у Хайдеггера периода фундаментальной онтологии.

Другим ориентиром на пути разработки космического понятия мира для Финка становится греческое понятие *мирового ума*. Финк утверждает, что первичным значением греческого понятия *νοῦς* является именно космологическое, т. е. *νοῦς* для греков означает прежде всего не человеческую познавательную способность, но мировой принцип упорядоченности сущего как такового. При этом он не атрибутирует эту концепцию ума какому-то конкретному философу, но рассматривает ее как некий фундаментальный опыт греческой философии в целом [см. Fink, 1957, S. 182]. Человеческий ум при этом должен пониматься как «часть» или «отблеск» (*Widerschein*) мирового ума, т. е. человеческий ум не является чем-то самостоятельным сущим, но представляет собой момент бытия мирового ума.

Имея в виду эту определяющую черту изначального космологического мышления, можно утверждать, что основной чертой метафизического забвения мира является утрата изначальной интуиции космологического характера ума. Финк говорит в связи с этим о «персонификации» греческих онтологических категорий [Fink, 1992, S. 132]: начинаясь еще в поздней Античности и усиливаясь с приходом христианства, эта тенденция приводит к тому, что мир в своем собственном, безличном значении все более оказывается скрыт в пользу внутримирного. В частности, оказывается забыт космологический характер самого мышления, которое теперь из безличного мирового принципа превращается в деятельность некоего сущего и, таким образом, оказывается зависимым от бытия этого сущего, попадает в подчинение внутримирному сущему. В наиболее явном виде эта тенденция персонифи-

кации мышления проявляется в Новое время, когда основанием тематизации сущего становится *субъект*.

Вместе с тем именно в Новое время возникает также оригинальный проект критики персонификации мышления — а именно, в объективном идеализме Гегеля и Шеллинга предпринимается попытка отделить мышление от конечного Я и интерпретировать его как мировой принцип. По этой причине между космологией Финка и объективным идеализмом обнаруживается существенный параллелизм, который отмечает и сам Финк. В этом контексте обнаруживается, пожалуй, его наиболее существенное расхождение с Хайдеггером: если Хайдеггер критикует немецкий идеализм как одну из радикальных форм забвения бытия, то Финк обнаруживает в нем прежде всего попытку преодоления забвения мира. В связи с этим в заключительной части нашего обзора мы рассмотрим основные моменты космологической интерпретации немецкого идеализма.

3

Финк пытается истолковать гегелевский абсолютный идеализм как «возобновление античного мотива *νοῦς*» [Fink, 1992, S. 109] и, таким образом, как возвращение к греческой космологической проблематике. При этом в финковской космологической интерпретации Гегеля можно выделить два основных тезиса. Прежде всего, Финк утверждает, что центральным понятием гегелевской философии является не понятие абсолютной субъективности (которое как раз является существенно метафизическим), а понятие *неметафизической* тотальности. Иными словами, Финк утверждает, что гегелевская философия вообще не является метафизикой и онто-теологией. В свою очередь, основные гегелевские понятия — понятия абсолютного духа и абсолютной идеи — традиционно связываемые с идеей Бога или высшего сущего (о чем явно говорит и сам Гегель), должны быть переинтерпретированы в неметафизическом ключе. А именно они, согласно Финку, не являются чем-то вроде высшего сущего: абсолютный дух не есть одно из сущих наряду с другими [см. Fink, 2012, S. 32], но скорее представляет собой реализацию тотальности сущего и в этом смысле соответствует искомому Финком косми-

ческому понятию мира [Ibid., S. 22]. Так, сам Гегель неоднократно подчеркивает, что истина, обретаемая в конце системы, не есть нечто особенное по отношению к самой системе, т. е. не есть нечто особенное по отношению к пути, ведущему к этой истине, но есть скорее сам путь, взятый в своей целостности: «Когда говорят об абсолютной идее, то можно подумать, что здесь наконец мы услышим настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все... истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили» [Гегель, 1974, с. 420].

Другим существенным моментом финковской космологической интерпретации объективного идеализма является указание на объективный характер разума. Именно в этом аспекте Гегель, по мысли Финка, оказывается наиболее близок к греческой космологической проблематике. Так, Гегель, в отличие от Фихте и Канта, понимает разум не только субъективно, но и объективно. Разум рассматривается не только в той мере, в которой он реализуется в конечном субъекте, в Я, но и вне Я: так, в рамках Логики Гегель тематизирует бытие разума вообще, вне его привязки к какому-то конкретному сущему, а в рамках реальной философии он рассматривает различные формы разумности и выводит Я как один из моментов мыслящего себя абсолютного духа. Тем самым, по мысли Финка, Гегелю удастся рассмотреть Я не непосредственно, не только лишь в его феноменальном бытии, но встроить Я в общую структуру мира, т. е. предложить форму его логически-натурфилософского опосредования. Тем самым Гегелю, по мысли Финка, удастся преодолеть центральное упущение нововременной метафизики: забывающую мир абсолютизацию *определенного* внутримирного сущего, а именно мыслящего субъекта. Если нововременная метафизика начинает с мыслящей вещи, с феноменального Я как наиболее достоверного основания мышления, и далее, исходя из Я, приходит к бытию всего остального сущего (основной чертой бытия которого становится в этом случае его *представленность* Я), то Гегель выводит Я из бытия тотальности, оставаясь при этом на точке зрения самой тотальности.

В этом контексте кажется примечательным, что Финк, подчеркивая космологическое значение объективного идеализ-

ма, концентрируется только на философии Гегеля и почти ничего не говорит о Шеллинге. Вместе с тем те мотивы у Гегеля, которые Финк интерпретирует как космологические, можно найти также и у Шеллинга. Так, именно Шеллинг впервые в истории философии Нового времени попытался тематизировать объективный характер разума: критикуя субъективный идеализм Фихте, который, исходя из Я, рассматривает природу только как не-Я, только как что-то негативное, Шеллинг в своей натурфилософии тематизирует также объективные формы разума. На этом пути ему еще до Гегеля удается рассмотреть Я опосредованно: Шеллинг, как и Гегель, начинает не с Я, взятого в своей абстрактности и оторванности от мира, но пытается вывести Я из самого мира, рассмотреть его в его космологическом бытии, как один из моментов мировой целостности¹.

Подводя итог нашему рассмотрению, можно отметить следующие моменты. Среди многочисленных проектов критики метафизики как онто-теологии выделяется ряд концепций, связывающих метафизику с проблемой целостности сущего. В неявном виде понятие метафизики связывается с проблемой сущего в целом уже у позднего Хайдеггера. В космологической философии Финка метафизика уже явно интерпретируется на основании проблемы мира. Эта проблематика получает дальнейшее развитие в работах Р. Бранднера 1990-х годов, посвященных различию космической и акосмической тематизаций разума². Во всех этих концепциях проблема метафизики связывается с абстракцией от целостности и с ее упущением в пользу принадлежащего целостности, но абстрагированного от нее сущего. При этом преодоление метафизики связывается с занятием некоей безличной точки зрения, так называемой точки зрения разума [см. Шеллинг, 2014, с. 36] или бытия, которая не была бы ассоциирована ни с каким внут-

¹ Такую космологическую интерпретацию шеллинговской натурфилософии, ориентирующуюся на хайдеггеровскую критику метафизики и финковскую космологию, предпринял в 1990-х гг. Рудольф Бранднер. См. [Brandner, 2002].

² К сожалению, в рамках этого обзора мы не можем более подробно рассмотреть развитие космологической проблематики в философии Бранднера и поэтому вынуждены ограничиться несколькими общими указаниями на затрагиваемые в ней вопросы.

римирным сущим, но, скорее, соответствовала бы точке зрения мира, или целостности. Такая космологическая перспектива, по мнению Бранднера и Финка, занимается в поздней философии Хайдеггера, в объективном идеализме Шеллинга и Гегеля, а также в досократическом мышлении.

Список литературы

- Гегель, 1974 — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера; отв. ред. Е. П. Ситковский. М.: Мысль, 1974. — 452 с.
- Шеллинг, 2014 — *Шеллинг Ф. В. Й.* Изложение моей системы философии / Пер. с нем. А. А. Иваненко. СПб.: Наука, 2014. — 266 с.
- Brandner, 2002 — *Brandner R.* Natur und Subjektivität. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2002. — 98 S.
- Fink, 2012 — *Fink E.* Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012. — 362 S.
- Fink, 1957 — *Fink E.* Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1957. — 250 S.
- Fink, 1992 — *Fink E.* Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. — 208 S.
- Fink, 1960 — *Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1960. — 246 S.
- Fink, 1990 — *Fink E.* Welt und Endlichkeit. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. — 216 S.
- Heidegger, 1997 — *Heidegger M.* Besinnung (1938/39). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. — 438 S.
- Heidegger, 2009 — *Heidegger M.* Das Ereignis (1941/42). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. — 348 S.
- Heidegger, 1976 — *Heidegger M.* Wegmarken. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. — 491 S.

И.В. Болотов

Пути Хайдеггера: от экзистенциальной аналитики к сказыванию (die Sagen) бытия

Аннотация. В предложенной статье рассматривается методический вопрос об условиях возможности интерпретации таких герметичных философских текстов, каковыми представляются работы позднего периода творчества М. Хайдеггера. В качестве условий подобной интерпретации выдвигается ряд позиций, отталкиваясь от которых, по мнению автора, только и возможно сформулировать обоснованное прочтение. Среди них: 1) рассмотрение Gesamtausgabe в качестве цельного творческого пути Хайдеггера, соотношенного с его собственным биографическим контекстом; 2) подступ к толкованию с позиции «доброй воли», т. е. допущение некой ведущей интенции за фактически отдельными периодами писательской активности; 3) в случае Хайдеггера такой интенцией автор называет внимание к языку как к среде, в которой исторически совершается отграничение одних мыслителей, соответственно — эпох, от других, самим Хайдеггером охарактеризованное как «тяжба за бытие»; 4) осторожность в отношении тяготеющих к редукционизму объяснительных схем, как, например, социально-критический или историографический подходы. Исходя из этих тезисов, представляется возможным избежать распространенных герменевтических ошибок, таких как: а) разведение «раннего» и «позднего» Хайдеггера, на основании которого б) зрелые годы творчества философа объявляются несостоятельными, эзотерическими, ангажированными и т. д. Перечисленные тезисы иллюстри-

руются комментированием отдельных мест из главного труда философа — «Бытия и времени» — и обращением к основным мотивам поздних статей и выступлений.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, деструкция история метафизики, бытийно-историческое мышление, фундаментальная онтология, аналитика Dasein, герменевтика, «Бытие и время».

Предложенные мной тезисы являются скорее попыткой размышления над методологическими сложностями определенного рода, а не последовательным раскрытием какой бы то ни было темы. В дальнейшем я намерен поразмышлять, опираясь на ряд примеров, о том, как возможно прочтение М. Хайдеггера, принимая во внимание, что его письмо уклоняется от лобовой интерпретации. Прделанная ниже работа не является строгой. Она обусловлена желанием как бы окинуть взглядом маршрут, пройденный мыслью Хайдеггера с 1927 по 50–60-е годы прошлого столетия. Этот временной отрезок, само собой, чрезвычайно обширен, поэтому мне придется предварительно заострить мой вопрос по ряду направлений.

Я выдвигаю ряд тезисов, которые затем будут проиллюстрированы комментарием к одному из решающих, на мой взгляд, мест из *opus magnum* Хайдеггера — из «Бытия и времени» (далее — БиВ), — после чего постараюсь, если угодно, «навести мосты» между этим относительно ранним текстом и его поздними статьями и выступлениями середины века.

Я выдвигаю следующие тезисы, подлежащие впоследствии более детальному обсуждению.

1) Прежде всего, как следует из названия моих тезисов, я предлагаю рассматривать наследие Хайдеггера как целостное. Пальмовая ветвь первенства в этом принадлежит, конечно, не мне. Я проговариваю то, что уже было высказано такими крупными интерпретаторами, как Ж. Гронден, В. В. Биbihин, А. Г. Черняков и др. [Гронден, 2011; Биbihин, 2009; Черняков, 2001]. Условно этот подход можно назвать толкующим, поскольку он метит в целое. Тем самым все попытки подходить к в той или иной перспективе — выхватывать некоторые открытия Хайдеггера или пояснять отдельные понятия

и проблемы — не будут отброшены, но за ними признается служебная роль. С их помощью приобретается новое знание, которое откладывается для применения в «сквозной», так сказать, интерпретации.

2) Мой первый тезис не снимает, а только отягощает резонный вопрос: как же все-таки читать данного автора? Как мы можем прочесть Хайдеггера, а не выдать некий очередной его образ: Хайдеггер как феноменолог, как последователь В. Дильтея, как неоаристотелик наконец? При каком режиме чтения возможно избежать помещения мыслителя в готовую интерпретативную схему? Я полагаю, что для этого следует не пользоваться схемами, а попытаться разглядеть, с чем автор вписывает свое имя в архив истории мысли, с каким нововведением он становится вехой, с которой не могут не считаться все, кто сознательно или неосознанно ему наследуют¹.

3) Но даже на этом шаге вопрос не отпадает, поскольку неясно, какого рода внимательность здесь требуется. Я останавливаюсь на том, что единичность автора в истории может быть увидена в том случае, когда мы прослеживаем интенцию, что подспудно движет автором от одного произведения к следующему, от одного прочитанного курса к другому. Этот внутренний посыл, требующий от автора возвращаться к одной и той же теме/вопросу снова и снова, в конечном счете определяет его место.

В случае Хайдеггера такой мотив, сшивающий различные работы и периоды, приблизительно понятен. От ранних лекционных курсов и публикаций до поздних семинаров в Провансе, посвященных так называемой феноменологии незримого [Heidegger, 2012], Хайдеггера направляет один и тот же вопрос, известный как вопрос о бытии. Сам он свидетельствует в пользу такого прочтения в ряде мест, например, в краткой автобиографической заметке «Мой путь в феноменологию» [Хайдеггер, 1994], а также в разговорах с философом Ж. Бофре.

¹ Вместе с этим замечанием я отсылаю к двум ключевым дискуссиям во французской интеллектуальной среде — к дискуссии «о даре» и к дебатам вокруг так называемого «теологического поворота» во французской постфеноменологии. Оба события выявили очевидную зависимость рецепции феноменологии во Франции, а значит, и современной французской философии от прочтения работ Хайдеггера [см. Деррида, Марион, 2011; Janicaud, 2000].

4) Таким образом, мы можем теперь уже вполне обоснованно заявить, что между «ранним» и «поздним» Хайдеггером не существует непреодолимой пропасти. *Разница между одним и другим заключается не* в «изменении позиции», так как вопрос остается все тем же, но в смене характера вопрошания, отразившейся прежде всего в поисках новых возможностей немецкого языка, чем Хайдеггер начал заниматься в начале 30-х годов.

5) Коль скоро путь Хайдеггера охватывает, строго говоря, целую жизнь, прошедшую под знаком одного и того же вопроса, то мы имеем полное право надеяться, что на обвинения в эзотеризме или бесцельном камлании, по крайней мере, можно возразить, если не отклонить их при внимательном чтении работ разных годов. Хайдеггер может и должен быть понят; это не налагает на читателя условий быть немцем по рождению или непосредственным учеником этого философа.

6) Мое последнее замечание идет еще чуть дальше того, что Хайдеггер говорит сам о себе. Следует указать на принципиальный факт: к своему путеводному вопросу Хайдеггер подступает с точки зрения языка. Проблема языка проходит красной линией через все самые важные сочинения, эксплицитно или имплицитно являя то, каким образом он пытается раз за разом помыслить бытие. Работа с языком представляет собой способ, которым он снова и снова возвращается к этому вопросу. Возобновляя, по его собственным словам, тягбу за бытие, Хайдеггер вводит язык в центр мышления.

Предложенное далее истолкование коренным образом отличается от так называемой экзистенциальной трактовки БиВ, которая, на мой взгляд, остается глубоко метафизичной. Далее я прокомментирую один мотив из этой ключевой работы и остановлюсь на общих местах поздних произведений Хайдеггера, чем проиллюстрирую только что заявленные тезисы. При этом я оставлю многое за кадром, предполагая, что читатель более-менее введен в контекст обсуждаемого вопроса.

Для начала следует напомнить в общих чертах ход рассуждения в «Бытии и времени». Работа открывается с провозглашения необходимости снова завести разговор о бытии в философии, в какой-то момент отодвинувшей его на задний план. К нему Хайдеггер намерен подойти со стороны того,

кто имеет отношение к бытию,— человека. Человек есть такая инстанция, которой бытие понятно, и благодаря этому через него представляется возможным по-настоящему спросить о нем. Всякая возможная онтология, следовательно, нуждается в экзистенциальной аналитике присутствия, которая в связи с этим получает имя фундаментальной онтологии. Она должна распахать надежную почву для подобного вопроса за счет того, что выявит экзистенциальное устройство человека, чем Хайдеггер и занят на большей части страниц трактата. Результат аналитики кратко может быть изложен в следующих словах: человеку присуще быть-в-мире; мир всегда уже случился с ним по факту — и в силу таковой фактичности он (человек) предопределен структурой бытия-в-мире. Это, однако, означает и нечто обратное: в повседневной жизни мир незаметен, поскольку люди привыкают к нему и осваиваются с ним, что находит в выражение в том, что всякая человеческая ситуация всегда предрешена вынесением чего-то такого умозрительно неохватываемого и понятийно несхватываемого, как мир, за скобки. Обрисованная Хайдеггером парадоксальность имеет свою конкретную историческую длительность: она ведет от исходной и простой ориентации в мире к отчужденному представлению о нем. Коротко говоря, изначально человек существует, ориентируясь в мире, а затем делает из него предмет, противопоставляет себе. Так, по Хайдеггеру, феноменально разворачивается так называемое забвение бытия, из которого произрастает современная неразрешимость проблемы соотношения репрезентации и вещи, субъекта и объекта.

Однако мы должны быть осторожны, интерпретируя первый раздел БиВ, поскольку в противном случае мы получим искаженное восприятие написанного. Хайдеггер, я бы хотел сделать на этом упор, в своей аналитике повседневности не ведет речь о допредикативном опыте, если под последним разумеется некий невыраженный опыт.

Я бы хотел напомнить о пятой главе первого раздела БиВ. Эта глава является решающей, поскольку в ней дан ответ, что значит для присутствия собственно иметь мир. Там излагается смысл экзистенции как особого человеческого способа быть. Хайдеггер пишет, что присутствие существует так, что:

1) оно имеет настроение, в свете которого вещи ему явлены; 2) как-то эти вещи понимает, способно направлять себя на них или откладывать их в сторону, что означает помимо понимания еще истолкованность вещей как явленных в том или другом виде; 3) наконец, предшествующие экзистенциалы еще и соответствующим образом артикулированы, а значит — обращены в речь.

Приведу одну заслуживающую внимания цитату: «Поскольку для бытия вот, т. е. расположения и понимания, конститутивна речь, а присутствие значит: бытие-в-мире, присутствие как речь бытия — в себя уже высказало. У присутствия есть язык... Это значит не что ему присуща возможность голосового озвучивания, но что это сущее существует способом раскрытия мира и самого присутствия» [Хайдеггер, 1997, с. 165].

Речь человека не является результатом наличия у него речевого аппарата. Речь — существо человечности в человеке, всегда уже фактическая отнесенность к вещам, как с чем-то, на полноту чего как мира он направлен. Такие экзистенциалы, как расположение и понимание, находят выход в речи, вот почему Хайдеггер сообщает о конститутивном статусе речи. Речь есть осязаемое «как» понимания человеком собственно существования в связи с присущим ему настроением.

Позволю себе процитировать еще одно место из того же самого параграфа, поскольку оно еще глубже разъясняет представление Хайдеггера о значимости речи. «Всякая речь о... в своем проговоренном сообщаящая, имеет вместе с тем характер самовыговаривания. В речи присутствие выговаривается, не потому что оно сначала замуровано как “внутреннее” от некоего снаружи, но потому что оно как бытие-в-мире понимая уже есть “снаружи”. Выговоренное есть именно бытие-снаружи, т. е. всегда вид расположения (настроения), о котором было показано, что оно задевает полную разомкнутость бытия — в. Языковой индекс принадлежащего к речи оповещения о расположенном бытии-в лежит в тоне, модуляции, в темпе речи, “в манере говорить”» [Там же, с. 162].

Речь, таким образом, выносит присутствие вовне — надеяет его миром. В силу обладания речью человек присутствует — находится в своем здесь и сейчас, есть при [da]-существовании. Однако Хайдеггер неспроста делает акцент на отличии речи

от проговаривания слов, которым заняты речевые органы, и помещает ее в нечто ускользающее в силу своей кажущейся незначительности: в тон, темп речи и т. д. Именно этот акцент и подрывает понимание философии Хайдеггера как экзистенциализма. В сухом остатке из этих цитат можно извлечь, что в сказанном Хайдеггером позднее о решимости и собственном модусе существования не подразумевается творение *ex nihilo*, поскольку присутствие всегда находится «здесь» — вне себя, на виду и на слуху в своей речи. Скорее следовало бы говорить о переключении на самостоятельное отношение к языку. Хайдеггер, критикуя сведение языка к функции высказывания, не пытается элиминировать язык, но стремится переосмыслить знак как показывающее-выявление, в коем вещи постоянно, поскольку человек со своим миром существует во времени, поддерживают или впервые обретают явь — приводятся к бытию.

Я перехожу к учению о знаке все из того же БиВ. Я должен здесь вспомнить знаменитый пример с машиной, подающей сигнал встречным водителям с помощью специальной стрелки. Хайдеггер настаивает, что здесь происходит не сообщение информации о вещи от одного водителя к другому, но имеет место обращение, взывающее к ответной реакции. «В ориентации на названный пример (стрелка) надо сказать: соответствующим отношением (бытием) к встречному знаку будет “уклониться” или “остаться стоять” перед близящимся транспортом со стрелкой на нем. Уклонение как взятие направления сущностно принадлежит к бытию-в-мире присутствия. Оно всегда как-то направленно и в пути; остановка и стояние лишь граничные случаи этого направленного “в пути”. Знак адресован специфически “пространственному” бытию-в-мире» [Там же, с. 79].

Следовательно, чисто информативное понимание знака, из которого следовало бы, что некто как бы захватывает содержание вне себя, а затем интериоризирует его в слове как в представлении с целью передачи другим, промахивается мимо сути дела, так как оно неспособно раскрыть бытие знака, коим является показывание. Знак, под которым согласно приведенным выше отрывкам можно понимать все, что принадлежит миру присутствия, кроме самого языка в целом как

умалчивания своей полноты, не отсылает к независимому от него содержанию. Знак всегда находится «в пути» между посланным его и адресатом, а значит, по отношению к нему вообще не корректно использовать термин «содержание», поскольку он включен в процесс понимания и призван не сообщать нечто, но вводить в мир.

Ровно эти соображения разъясняет следующий ход мысли, которым знаки наделяются функцией связи, но не прямого отсылания ко внешнему. Более того, если мыслить знак как обозначение, как наименование, то он потеряет свою силу раскрытия — не будет встречен ответным движением, стало быть, перестанет вводить реципиента в контекст, позволяя ему при этом переключиться на абстрактное постижение вещи в ее наличном противостоянии ему как постигающему. «Собственно не “уловлен” знак именно тогда, когда мы на него глазами, констатируем как появление вещи-указателя. Даже когда мы следим взглядом в указанном стрелкой направлении и всматриваемся во что-то наличное внутри области, куда указывает стрелка, и тогда тоже знак собственно не встречен. Он повернут к усмотрению озаботившегося обращения, а именно так, что следующее его указке усмотрение, таким образом его провожая, вводит конкретный круг окружающего мира в специальный “обзор”. Усматривающее обозрение не постигает подручное; оно достигает вместо этого ориентации внутри окружающего мира» [Там же].

Вот каким образом в БиВ поясняется сущность языка, под которым чуть ранее была закреплена артикулированность бытия в присутствии, т. е. тот самый мир, человеком понимаемый и, однако, всегда лишь предполагаемый как нечто само собой разумеющееся. Язык — это среда, не закреплённая раз и навсегда, но разворачивающая мир в процессе совместного бытия людей, позволяющая им связываться друг с другом и с вещами вокруг. Язык в смысле знаков и есть само отношение сущего к бытию: человека к самому себе, к другим людям и вещам, с которыми они все вместе имеют дело.

Более того, через переосмысление знака Хайдеггеру удается достичь расширенного, по сравнению с ориентирующим только на высказывание, понимания языка. Оно включает в себя все средства (а средства, по Хайдеггеру, суть сами

вещи внутри мира), даже нелингвистические. Скажем, самый известный зов совести, «который ничего не высказывает, не дает справок о мировых событиях, не имеет что поведать» [Там же, с. 273]. Ведь, как было продемонстрировано, онтологически знак и не обязан передавать «ничто». Знак призывает испытать на себе, присоединиться к миру в ответном движении. Поэтому состояние ужаса, описанное в БиВ, когда привычные взаимосвязи вещей нарушаются так, что обнажается само отсылание как предельное «ради-чего» — направляющая присутствие забота и цель всякого присутствия, — ощутимо не благодаря тому, что некая глухая и внеземная воля творит свой предмет из себя, но из-за реальной возможности другому его понять по тембру голоса, манере говорить, жестикологии или занятой позе.

От самого известного сочинения Хайдеггера перейдем к более поздним работам, дабы самым кратким образом наметить продолжение того же мотива в них. Дает ли переосмысление языка, датируемое 1927 годом, ключи к более глубокому осмыслению такой процедуры, как деструкция? Деструкция истории метафизики, ставшая в центр усилий Хайдеггера после Поворота, была не чем иным, как применением его переосмысления языка из БиВ с целью выполнить единственный возможный для человека императив: быть собственной историей. Это, однако, требует, по Хайдеггеру, вовлечения в диалог с наследием европейской мысли, поскольку доставшаяся нам философская концептуальность непрозрачна, захламлена. Быть собой в данной исторической ситуации значило проследовать по пути тех слов, что были унаследованы, и, соответственно, произвести некое самостоятельное их усвоение и сбываться в качестве собственного присутствия.

Сегодня мы знаем, чем окончилась увлеченность Хайдеггера деструкцией. Она переросла в увлеченность иного рода: поэзией и тесно переплетенным с ней культом. Я полагаю, что уяснить ход мысли Хайдеггера от БиВ к поздним текстам, привлекающих к мысли греческую религию, обращаясь к вопросам техники и поэзии, а также их соотношения, можно имея в виду проговоренное ранее. Попытки объяснить этот переход — идеологически ли, биографически ли, социально — оказываются слишком односторонними.

Обращаясь к грекам, причем к грекам, от которых дошло очень немногое, — к досократикам, а также к немецким поэтам, Хайдеггер не только стремится в диалоге с ними обновить язык. Это стремление покоится, в свою очередь, на чем-то более важном, а именно на желании понять сущность языка как такового. Особый пиетет Хайдеггера к греческой культуре и сближение поэтических и религиозных аспектов языка связаны с присущей всем им открытостью. Нам известно это слово из хайдеггеровского лексикона, но каково наше понимание его? Я полагаю, что открытость — это открытость к повторению, с которой мы сталкиваемся не только в архаичных языках, вроде греческого, но и в соответствующих сообществах. Подобную же открытость сохраняет и поэтическое слово. Повторение здесь не повторение того же самого, а способность видеть вещи каждый раз снова, не сковываемая многозначительность, обеспеченная отсутствием прямого зазора между словом и вещью.

Внутри поэтического творчества сила повторения задействована так, что поэт способен передавать вещи, с позиции обыденного сознания тождественные, в различных словах в зависимости от момента и нюансировки. Поэзия, в принципе, не стремится свести все к некому единству. Точно так же и в древних формах культа событие космогонии, например, воспроизводится в ритуале не понарошку, а в самом деле разыгрывается раз за разом с начала. Выбор слова *sagen* для обозначения таких форм речи, как «сказывание», здесь не случаен. Он задействует и старые значения, одно из которых «предание», а другое буквально «сага». Подтверждение открытости таких языков к повторению мы находим, собственно говоря, в скандинавских сагах, и даже ближе: у самого Гомера, у которого не только люди, но и сами боги именуются по-разному, согласно конкретике их эпифании. В конечном счете вклад Хайдеггера указывает на чрезвычайно сложную и важную проблему: во-первых, в широком смысле — просто на саму проблему истории, а если конкретизировать, то на ее начало, по-видимому, уходящее корнями в разрыв между устной и письменной традицией, после которого передача того же самого становится важнее живого повторения. А во-вторых, на роль этого перелома для сообщества и со-существования людей.

Список литературы

- Гронден, 2011 — *Гронден Ж.* Поворот в мышлении М. Хайдеггера / Пер. с фр. А. П. Шурбелева. СПб.: Русский мир, 2011. — 252 с.
- Бибихин — *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару. М.: Институт Святого Фомы, 2009. — 536 с.
- Черняков — *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.
- Деррида, Марион, 2011 — О даре. Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом / Пер. с англ. В. Ракитянского // Логос. 2011. № 3. С. 144–171.
- Хайдеггер, 1994 — *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию / Пер. с нем. В. В. Анашвили // Логос. 1994. № 6. С. 303–309.
- Хайдеггер, 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.
- Janicaud, 2000 — *D. Janicaud.* The Theological Turn of French Phenomenology // Phenomenology and the “Theological Turn”. French Debate / Ed. J. D. Caputo. N. Y., 2000. P. 3–103.
- Heidegger, 2012 — *Heidegger M.* Four Seminars / Trans. A. Mitchell, F. Raffoul. Indiana: Indiana University Press, 2012. — 176 p.

А.С. Никулина

Понятие метафизики у М. Хайдеггера: мышление как действие

Аннотация. В статье обсуждается проблема положительного понятия метафизики в философии Хайдеггера и ее потенциал в современном философском контексте. Обсуждение содержания метафизики и ее смысла — насущный вопрос в ситуации кризиса (философской) онтологии как таковой, при этом подход к пониманию метафизики, предлагаемый в данной статье, непротиворечивым образом помогает, с одной стороны, встроить ее в контекст научного в широком смысле знания; а с другой — избежать сциентистского уклона, характерного для аналитической традиции. При интерпретации основных понятий, обсуждаемых в этой связи, — понятий природы, бытия, физики, движения, — мы используем герменевтический метод. Чтобы очертить положительное понятие метафизики у Хайдеггера, мы обращаемся к его пониманию природы, в котором объединяются черты аристотелевского взгляда и позиции, которую Хайдеггер находил у натурфилософов. Природа понимается им как синоним бытия; по существу, она теряет черты «сотворенности» и становится творящей. В таком случае физика не что иное, как онтология. Метафизика же сближается с этикой, однако понимаемой не столько как теоретическая дисциплина, сколько как практическая, или как форма «заботы о себе».

Ключевые слова: метафизика, физика, природа, движение, способы бытия, целевая причина.

В этой статье мы даем предварительную интерпретацию положительного смысла понятия метафизики в философии М. Хайдеггера, т. е. метафизики как возможности философии, а не как западного типа философствования, который исторически, согласно немецкому философу, неизбежно себя исчерпал. Метафизика в «положительном» смысле открывает возможность для оригинального взгляда не только на характер классических метафизических проблем, но и на сам предмет метафизики. В своей интерпретации мы исходим из представления о целостности проекта немецкого философа и, признавая различия раннего и позднего периода его творчества, признаем преэминентность и взаимосвязь его основных идей. Мы раскрываем смысл понятия «метафизика» на основе того понимания φύσις (природы, которая составляет предмет физики), которое предлагает сам М. Хайдеггер, а также из той интерпретации приставки мета-, которую он дает в известном курсе лекций «Основные понятия метафизики». При этом становится ясно, что «физика» в контексте мышления Хайдеггера (а не в контексте современной науки) почти полностью соответствует классическому понятию *онтологии*, а метафизика, соответственно, сближается с *этикой*, однако понимаемой своеобразно, а именно как необходимый источник и обоснование всякой онтологии.

Поясним свою мысль. Вспомним сначала, что у Аристотеля метафизика представляет собой науку, исследующую «первые начала и причины» [Аристотель, 1981, с. 34], как явствует из первой книги «Метафизики». При этом в исследовании этих начал и причин, безусловно, приходится обращаться к природным вещам, относящимся к ведению физики, — метафизика рассматривает в том числе и природные вещи. Ее специфическое отличие от физики состоит в том, что она рассматривает природу не с точки зрения самой же природы, а из более широкой и общей перспективы: она познает, «ради чего надлежит делать каждую вещь» [Там же, с. 34], при этом эта высшая наука «существует ради самой себя» [Там же, с. 35], а не ради чего-либо другого; иными словами, она не содержит и не преследует никакого насущного (или практического) интереса, а стремится познавать сущее само по себе, в его самостоятельности. Однако здесь стоит отметить важ-

ную вещь: «сущее само по себе» здесь совсем не то же самое, что сущее «объективно» в усредненном современном понимании слова «объективность». Среди первых причин метафизика прежде всего постигает целевые причины (то, ради чего), а любое сущее, с точки зрения Аристотеля, в качестве конечной цели имеет не что иное, как благо. Поэтому, в сущности, метафизика с самого начала оказывается сопряженной с тем аспектом сущего, который в процессе развития западной философии постепенно переключался в область субъективного, или сугубо человеческого опыта, — с благом.

Похоже, аристотелевская трактовка метафизики как науки о первых *началах* тесным, хотя и не совсем ясным образом связывает метафизику с физикой, ведь последняя в понимании Аристотеля является наукой о природе — о сущем, которое имеет *начало* движения (и покоя) в самом себе. Если перефразировать, физика имеет дело с сущим с точки зрения действующих причин, но не рассматривает сущее с точки зрения целевых причин; здесь-то и кроется неясность: ведь само действие, движение (которое рассматривается в физике) Аристотель определяет исходя из известной схемы *dynamis/energeia*; в нескольких местах движение определяется как энергия возможного как такового, т. е. самого по себе. Например, вот что о движении у Аристотеля пишет Brentano: «*Κίνησις* есть актуальность потенциального как такового <...> актуальность, которая конституирует или формирует нечто возможное как возможное» [Brentano, 2012, с. 76]. Однако само понятие энергии предполагает наличие целевой причины, которая реализуется при переходе из состояния возможности в состояние действительности. Без такой целевой причины действие, собственно, не может считаться завершенным или законченным. Более того, даже движение (в узком смысле, как пространственное перемещение), по сути, не может познаваться без учета существования целевых причин. Следовательно, физика оказывается неявным образом зависимой от метафизики, т. е. от науки о целевых причинах.

Однако физика Нового времени постепенно все больше отделяется и даже изолируется от метафизики. Пример активного их размежевания мы находим в учениях Декарта и Лейбница, где план целевых причин (в форме Бога) лишается непо-

средственной связи с конкретными действиями/движениями души или материальных тел, а только обеспечивает взаимосвязь между «внутренними» (душевными) и «внешними» (физическими) событиями. Однако Г.В. Лейбниц, как известно, протестовал против изгнания целевых причин из физики, считая необходимым если не вводить их непосредственно в эту науку, то хотя бы учитывать их существование в частном научном анализе: «...Я не обвиняю наших новых философов за то, что они хотят изгнать конечные причины из физики, но я тем не менее вынужден заявить, что следствия такого мнения мне кажутся опасными, особенно если соединить его с учением <...> которое доходит до полного их устранения, — как будто бы Бог, совершая действие, не имел в виду никакой цели и никакого блага» [Лейбниц, 1982, с. 144].

Западноевропейская физика, в основе которой лежит математизированная геометрия, по своей сути и не могла сохранить целевые причины: оплотом такой физики стало познание количественных характеристик природных вещей, к числу которых, очевидно, не могут относиться целевые причины и — самое главное — из которых целевые причины не могут выводиться. Целевые причины, в отличие от остальных типов причин, подразумевают понимание смысла, или ценности, того или иного действия, т. е. требуют понимания *качественных* характеристик вещей. Понятно, что аспект смыслополагания на самом деле присутствует также и при определении других типов причин — действующей, формальной и материальной, — однако в случае целевой причинности он является основополагающим. Иными словами, о целевых причинах невозможно говорить вне контекста того или иного понимания смысла сущего, вне контекста некоего, вполне определенного взгляда. А такой человеческий взгляд как раз и намеревалась исключить западноевропейская физика последних веков. Только возможно ли это сделать в принципе?

Посмотрим, от какого понимания природы отталкивается Хайдеггер при разработке своего понятия метафизики. У Аристотеля читаем: «...все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя...» [Аристотель, 1981, с. 82]. Здесь слова «по природе» отсылают к понятию природы в узком смысле — природы в отличие от искусственных ве-

щей, существование которых имеет внешние причины, имеет начало движения не в себе. Хайдеггер во многом наследует и развивает аристотелевское понятие природы, однако в конце известной работы «О существе и понятии φύσις» [Хайдеггер, 2004] отмечает, что греческое понятие природы сближается также и с понятием существа (любой) вещи, бытия (например, когда говорят о природе человека, искусства), на что указывает также и А.В. Ахутин [Ахутин, 1988, с. 113, 119, 142]. В таком смысле природой обладают даже искусственные вещи, а не только природно-биологические. Природа в широком смысле — естественное проявление, осуществление вещей, закономерное, отвечающее их сущности; при этом подчеркивается момент (само-) подвижности вещей.

У. Бродан (W. Brogan) отмечает, что «проект Хайдеггера подразумевает деструкцию различия между общей онтологией и региональной онтологией» [Brogan, 2006, p. 24], и с этим можно согласиться. Природа в смысле (подвижной) сущности есть и у живых существ, и у произведений искусства; при этом ее характеристики не выводятся ни из природы в узком смысле, ни из классического (например, аристотелевского) понятия сущности, хотя и имеют проблематическую связь с ними. В целом в своей трактовке природы Хайдеггер мало отходит от аристотелевского понимания: существенное отличие — в том, что целевые причины мыслятся в неразрывной связи с движением/действием: движение не просто является формообразующим (позволяя актуализировать формы), но и в определенном смысле задающим себе же цель. Если природа понимается как «само сущее в целокупности его существования как осуществление» [Ахутин, 1988, с. 142], то законы и универсальные характеристики сущего не могут иметь иного начала и причины, кроме *самого* сущего. И если всякое бытие мыслится по образцу природного/имеющего начало движения в себе, то отпадает необходимость во внешней «неподвижной» целевой причине: процесс движения регулируется изнутри самого сущего через трансформации его состояний. Такой подход неизбежно восстанавливает связь между физикой и метафизикой: разрыв между ними исчезает.

В этом контексте — контексте проблематической связи между физикой и метафизикой — философский проект

М. Хайдеггера открывает интересные перспективы: если природные (относящиеся к ведению современной физики, биологии) вещи и человек отличаются по *способу* бытия; а само бытие отождествляется с «изначальным» греческим пониманием природы в широком смысле как «существа» вещей, то связь между сферой природного и человеческого становится горизонтальной и прозрачной: эта связь – взаимодействие, причем взаимодействие по сути свободное, само определяющее свою цель.

Акцент на понимании природы как «существа вещей» определяет видение Хайдеггером метафизики; если природа в широком смысле – то же, что бытие вообще, в том числе и любое искусственное или божественное бытие, то предмет «физики» – бытие: физика по сути совпадает с онтологией. Но тогда метафизике остается иметь дело, строго говоря, с небытием (ведь то, что за пределами бытия, помимо него – небытие). Понятно, что небытие здесь – не начало, противостоящее бытию; скорее, своеобразная характеристика самого бытия, которая позволяет изучать бытие *в целом*. М. Хайдеггер придает приставке мета-, которая входит в слово «метафизика», именно смысл обращенности на целое. Каким образом понимается целое, становится яснее из дальнейших пояснений. Например, далее читаем важное замечание: «... “метафизика” <...> название основной проблемы самой метафизики» [Хайдеггер, 2013, с. 102]. Действительно, ведь предмет метафизики (как «метаонтологии») не может определяться исходя из региона того или иного сущего. Иначе говоря, в данном случае отсутствует возможность поместить наш предмет в какой-либо контекст. А ведь именно это необходимо сделать, чтобы понять специфику предмета. Например, если предмет нашего понимания – феномен жизни, мы можем исходить из того или иного предпонимания этого феномена. В случае с «бытием вообще» мы не в состоянии вычленив это предпонимание, поскольку мы всегда неизбежно на него опираемся. Поэтому не существует отдельной, предданной области – предмета метафизики, ведь то, что обнаруживается помимо бытия, – это то, что неким образом *объединяет* сущее в целое, но не составляет особую *область* сущего. Это «объединяющее» – по сути конкретные

отношения (внутри бытия, между вещами), которые не просто очерчивают границы бытия (онтологию), но и постоянно ее пересматривают.

Это демонстрирует одна из центральных тем «Основных понятий метафизики» – проблема отношения (значение союза как); она является метафизической в положительном смысле. Здесь Хайдеггер подчеркивает, что отношение важно рассматривать, во-первых, не как связь между наличными вещами (он критикует типичный подход: «когда мы называем наше “как” “отношением”, то *измерением* для этого отношения мы сразу делаем *область наличного вообще*» [Там же, с. 441]), а во-вторых, не опираться на общую идею отношения. Почему это важно? Поскольку только когда отношение становится еще и событием, действительно «замечается», оно сохраняет свою функцию отношения, установления связи. Оно прекращает быть просто пустой формой, некой «видимостью» отношения, которое не опирается на реальность. Отношение становится действием.

Поэтому природа целого парадоксальна: вопрошание о сущем в целом вовлекает в себя и самого вопрошающего, лишает его самотождественности. Однако эта парадоксальность отсылает не столько к сфере непостижимого или сверхрационального, сколько к становящемуся – и потому, по сути, всегда определенному – взаимодействию внутри сущего. Иначе говоря, размышляющий не в состоянии остаться «незатронутым» своим вопросом, как абсолютная точка отсчета или начала, поскольку также принадлежит порядку природы. В этом смысле, размышляя о сущем в целом, он размышляет о самом себе. Здесь оба члена отношения – и вопрошающий, и то, о чем он вопрошает, – обретают определенность лишь в самой деятельности мышления. Деятельность мышления, следовательно, оказывается первичной по отношению к субъекту и объекту мышления. Данный процесс происходит в области вроде сферы «абсолютной имманентности» Ж. Делёза – трансцендентальном поле, «которое существует в себе, а не в ином или по отношению к иному» [Deleuze, 2001, p. 26]. Поскольку явления и закономерности, исследуемые метафизикой, извлекаются из этого поля, возникает вопрос, каково *основание* обнаружения именно таких, а не иных закономерностей

стей и явлений. Это обнаружение не может быть случайным, поскольку оно включено в порядок природы; не является оно и необходимым — поскольку закономерности сущего не имеют внешней причины. Тогда именно существенные черты самого процесса мышления будут определять структуру сущего. При таком понимании предмета метафизики деятельность мышления — такое же сущее, как и другие вещи. В этом оно не отличается от, скажем, развития растения или строительства. В нем можно обнаруживать не объективные черты (ведь безличный модус до-объективен), а особый характер мышления, его этос, его внутреннюю определенность, задающую конфигурацию всякой объективности, а также ее переосмысления. Как пишет Э. Морен, «надо использовать нашу способность к мышлению, чтобы переосмыслить нашу структуру мышления» [Морен, 2013, с. 47]. Такое мышление будет не рефлексией субъекта, а действием, трансформирующим характер взаимосвязей внутри сущего.

Список литературы

- Аристотель, 1981 — *Аристотель. Физика* / Пер. с др.-греч. В.П. Карпова // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
- Ахутин, 1988 — *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в Античности и в Новое время. М.: Наука, 1988. — 208 с.
- Брентано, 2012 — *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю / Пер с нем. Н.П. Ильина. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2012. — 247 с.
- Лейбниц, 1982 — *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике / Пер. с фр. В.П. Преображенского // Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 125–163.
- Морен, 2013 — *Морен Э.* Метод: природа природы / Пер. с фр. Е. Н. Князевой. М.: Канон+, 2013. — 488 с.
- Хайдеггер, 2004 — *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις // Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С. А., 2004. С. 119–184.
- Хайдеггер, 2013 — *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество / Пер. с нем. В. В. Библихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. — 591 с.

Brogan; 2006 — *Brogan W.* Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being. N. Y.: State University of New York Press, 2006. — 228 p.

Deleuze, 2001 — *Deleuze G.* Immanence: A Life... // Deleuze G. Pure Immanence. Essays on A Life / Trans. A. Boyman. N. Y.: Zone Books, 2001. P. 25–33.

Д.К. Маслов

Мир и судьба метафизики: М. Габриэль и его критика понятия «мир»¹

Аннотация. В статье речь идет о критике понятия «мир» и связанного с ним понятия «метафизика». М. Габриэль предлагает теорию существования, которая интерпретирует существование как явление в поле смысла, т. е. принадлежность предмета к определенной области, наряду с другими предметами и другими предметными областями. Мир, определяемый как тотальность всего сущего (поле смысла всех полей смысла), в таком случае оказывается противоречивым понятием, из чего следует, что мир не существует. Дж. Хилл показывает, что для отрицания мира требуется квантификация сквозь все поля смысла, что подразумевает универсальное логическое пространство, т. е. мир. В заключение статьи в крайне общих чертах представлены варианты сохранения этих двух понятий и возможные варианты их понимания, в частности при сохранении и устранении проблемного момента — тотальности мира.

Ключевые слова: мир, метафизика, теория полей смысла, М. Габриэль.

Современная философия пестра множеством новых и возрожденных (с приставкой нео-) направлений. Среди них центральное место занимает возрождение метафизики в ка-

честве полноценной академической дисциплины. По замечанию Хью Прайса, метафизических теорий сегодня больше, чем кофейных напитков в популярной сети кофеен [Price, 2009, p. 320]. В рамках континентальной мысли ввиду усталости от разновидностей философии постмодернизма совершается переход к новому реализму: в частности можно отметить М. Феррариса и спекулятивный реализм К. Мейясу. В свете этих тенденций интерес представляет находящаяся на их стыке концепция Маркуса Габриэля, в центре которой находятся понятия «мир» (космос) и «существование». Она интересна с точки зрения онтологии и в меньшей степени с точки зрения критики метафизики. Речь идет о судьбе метафизики как универсальной и основополагающей дисциплины в свете устранения понятия «мир». Габриэль стоит в ряду критиков метафизики, понимая ее как теорию тотальности всего сущего. В настоящей работе мы кратко представим концепцию Габриэля, его тезис о несуществовании мира и критические возражения; в заключение мы в первом приближении сформулируем возможные варианты понимания мира и предмета и сущности метафизики.

Габриэль выдвинул онтологическую теорию полей смысла (Sinnfeldontologie), которая постулирует несводимую к единому полю или принципу множественность предметных областей с собственными правилами упорядочивания объектов в каждой из них. Эти правила, которые Габриэль называет смыслами, определяют круг предметов, принадлежащих к соответствующему полю смысла, и тем самым задают способ существования этих предметов, определяя также их описание, способ их познания и т. д. Этот тезис позволяет категоризировать теорию Габриэля как *онтологический плюрализм* [Gabriel, 2016, S. 30]. Тезис онтологического плюрализма в версии Габриэля гласит, что существует неопределенное множество предметных областей (полей смысла), среди которых невозможно выделить привилегированные (этот тезис он формулирует как *нейтральный реализм*) [Ibid., S. 184–185]. Существование определяется как «явление в поле смысла» [Ibid., S. 174], т. е. всегда определенной предметной области. Экзистенциальные высказывания всегда завязаны локально на конкретное поле смысла [Ibid., S. 30]. Предметы являются

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00113 «Скептицизм и метаэпистемология: познание истины в условиях принципиальной погрешности познания».

в полях смысла, поскольку необходимы условия, при которых предметы могут являть свойства, благодаря чему они могут быть дифференцированы (или сгруппированы) и тем самым описаны. Атомы существуют в физическом универсуме, ведьмы существуют в преданиях, единороги в детских сказках и т. д., но никакой предмет не существует вообще, вне привязки к конкретным полям смысла. Дихотомия полей смысла и предметов не является жесткой, поля смысла сами являются предметами рассмотрения в других полях смысла высшего уровня. Физика как наука постулирует различные виды частиц, способы и описание их взаимодействия. Но сама физика является предметом философии физики.

Теория Габриэля интересна не только в своем позитивном значении, поскольку он развивает плюрализм карнапского типа [Карнап, 1959, с. 298–320], но и в негативном, поскольку он (также в духе Карнапа) аргументирует в пользу невозможности метафизики. Тезис онтологического плюрализма влечет за собой в теории Габриэля другой, *метаметафизический* тезис, а именно что мир не существует. Габриэль строго разграничивает понятия онтологии и метафизики, причем первая определяется как систематическая экспликация понятия «существование», а вторая как теория всеохватывающей тотальности сущего, т. е. мира. Он пишет: «Метафизику можно понимать как работу по созданию миро-воззрения (Weltanschauung)» [Gabriel, 2016, S. 226]; иными словами, это «теория, “в которой речь идет о совокупности всего того, что существует”, т. е. “исследование мира как мира”» [Ibid., S. 26]. Соответственно, при условии несуществования мира метафизика, как теория мира или совокупности фундаментальных истин о мире, исследование первых принципов и т. д., невозможно, поскольку сам ее предмет принципиально невозможен. В этом аспекте Габриэль именует свою теорию как *метаметафизический нигилизм* [Ibid., S. 30–31, 229]. Метафизика как теория всего, т. е. мира, не может иметь места, поскольку она беспредметна.

Мир определяется как полная или *тотальная* совокупность всех существующих вещей, или, точнее, как область всех существующих вещей, фактов или областей [Ibid., S. 228]. Иными словами, мир — это всеохватная тотальность, больше которой

и даже наравне с которой ничего не может быть, поскольку мир, по определению Габриэля, должен включать в себя все существующее. Мир — это не только физическая реальность, но и всякая вещь, которая являет свои свойства в определенном поле смысла. Числа и абстрактные сущности, фиктивные персонажи также существуют в соответственных полях смысла. В ином ракурсе мир можно определить как единственно верную точку зрения на вещи (взгляд из ниоткуда, если вспомнить тезис Т. Нагеля). Это же понимание мира Габриэль экстраполирует и на единый логический универсум или математически фундированные онтологии (например, на основании теории множеств), в которых существуют и могут быть полностью описаны все вещи. В несколько ином плане Габриэль говорит о мире как подлинной, действительной реальности, противопоставляемой кажущимся или неподлинным уровням или областям, которая содержит онтологические и эпистемологические принципы всех прочих явлений, она объясняет и управляет всеми прочими явлениями. Это подлинный уровень реальности, наподобие платоновского мира эйдосов, который подразумевает иерархию, т. е. онтологической и эпистемологической зависимости нижестоящих уровней от вышестоящих [Ibid., S. 57].

Габриэль не проясняет соотношение этих двух понятий мира — совокупности всех существующих вещей/фактов и подлинной реальности и сливает их воедино без разграничения. Это отождествление неочевидно и поэтому проблематично, поскольку тотальность всего существующего и подлинная реальность не ко-экстенциональны, так как подлинная реальность очевидно меньше по объему по сравнению с возможными неподлинными видами существования, которые могут сводиться к ней, но тем не менее отличаются от нее. Габриэль сосредоточивает свое внимание на понятии мира как тотальности.

Приведем заглавный аргумент Габриэля, который призван дать квинтэссенцию его теории:

1. Существовать значит являться в некотором поле смысла (in einem Sinnfeld).
2. Если мир (die Welt) существует, он является в некотором поле смысла.

3. Существует множество полей смысла (онтологический плюрализм).
4. Не существует предметов, находящихся вне мира (мир всеобъемлющ).
5. Предмет это то, что является в некотором поле смысла.
6. Предметы суть всегда такие-то и такие-то (онтологический дескриптивизм).
7. Предметы вообще (*überhaupt*) суть предметы, которые существуют без определенного описания.
8. Нет предметов вообще. Предметы существуют лишь в полях смысла.
9. Мир не может быть полем смысла предметов вообще, поскольку он тогда, вразрез с определением, существовал бы с определенным описанием, которое индивидуирует релевантное поле смысла мира (*das Weltsinnfeld*).
10. Поэтому мир был бы лишь одним полем смысла среди прочих. Поскольку, согласно (4), он должен быть всеобъемлющим, то мир должен быть единственным полем смысла (*das Sinnfeld*) всех полей смысла.
11. Если мир существует, то имеется некое поле смысла, в котором мир является. Но тем самым имелось бы описание, под которое бы попадало все существующее, также и сам мир.
12. Такого описания нет.

Следовательно, Мир (*Die Welt*) не существует [*Ibid.*, S. 224].

Исходя из определения существования как явления в поле смысла и определения мира, он не может существовать в принципе. Мир, если бы существовал, должен был бы являться в поле смысла, т. е., с одной стороны, сам должен находиться в поле смысла, а с другой стороны — быть предметом среди других предметов, поскольку он должен быть индивидуирован на фоне других предметов, составляющих это поле смысла. По определению Габриэля, мир не может существовать наравне с другими предметами. Ведь он тогда не включал бы их в себя, хотя по определению должен, равно как мир не может находиться в другом поле смысла, поскольку суще-

ствовало бы что-либо еще кроме мира, что мир не включал бы в себя [*Ibid.*, S. 164]. Мир не может существовать и в истинной пропозиции о нем, поскольку было бы что-то кроме мира, либо он должен был бы включать эту пропозицию в себя [*Ibid.*, S. 261].

Другая возможность состоит в том, что мир является сам в себе. Габриэль отмечает эту возможность, настаивая, что мир не может включать сам себя, поскольку, с одной стороны, включенный и включающий мир были бы нетождественны [*Ibid.*, S. 345], а с другой, это приведет к регрессу в бесконечность — мир будет являться в себе, и все то, что является в мире, будет являться не только в мире, но и в являющемся в себе мире и т. д. до бесконечности [*Ibid.*, S. 230]. Таким образом, Габриэль воспроизводит парадокс Рассела и с его помощью показывает противоречивость понятия мира, основанного на тотальности, из чего выводит (в свете его определения существования) несуществование мира. Релевантное описание мира как предмета отсутствует и не может существовать; следовательно, в свете понятия существования, сам мир не существует и не может существовать.

В результате Габриэль утверждает, что «мир» — это пустое выражение, которое не имеет и не может иметь референта. «„Die Welt“ ist eine *vox ohne res*» [*Ibid.*, S. 261, 265]. Когда мы произносим «мир», мы говорим ни о чем. В этом отношении Габриэль уравнивает понятие мира с понятием круглого квадрата, поскольку они тождественны себе (в высказываниях типа «мир есть мир»), но тем не менее как предметы не существуют; этим выражениям не может быть дан соответствующий их понятию референт. «...[Термин] мир указывает в пустоту» [*Ibid.*, S. 265]. Чтобы отрицать существование мира, не требуется наличие референта к понятию «мир».

В результате такой критики со стороны Габриэля можно сделать несколько выводов. Во-первых, поскольку мир не может существовать в том смысле, что он не может существовать наряду с любыми другими предметами, он не может быть описан дискурсивно через предикаты, которые описывают его собственные свойства. Даже если мир каким-либо образом существует, мы не в состоянии описать и познать его дискурсивно через предикацию, поскольку всякая предикация

ограничивает и связывает с конечным (не автореферентным) полем смысла. Это накладывает эпистемологическую границу на рассуждения о мире. Во-вторых, из первого тезиса следует, что метафизика как *теория* мира и всего существующего не имеет предмета, и соответственно не имеет права на существование. В лучшем случае, остается только мистический, апофатический и вне-дискурсивный способ говорения о мире наподобие неоплатонической теологии или хайдеггеровского способа философствования, который не может быть назван теорией в современном смысле слова. Говоря о мире, мы не сможем ничего сказать о нем по существу, но только лишь иносказательно и мистически, поскольку предикаты приписываются только лишь определенным вещам. Мы не можем говорить о мире по существу, поскольку промахиваемся мимо этого понятия. Единственный вариант сохранения метафизики в рамках теории Габриэля представляется нам возможным на локальном уровне в виде метатеории для конкретной предметной области, которая исследует предпосылки и правила функционирования этой области. Иными словами, метафизика должна оставить свои притязания на универсальность и всеобщность и быть мета-теорией для конкретной предметной области, например философия физики. Нет универсальных принципов и законов, которые были бы предметом метафизики в габриэлевском смысле слова.

Возникает очевидное возражение о статусе теории полей смысла. Она является, в сущности, метафизической теорией о мире, поскольку претендует на описание правил функционирования всех полей смысла и всех предметов. Какой статус будет иметь эта теория? Она не претендует на спецификацию понятия существования для всех полей и определение правил функционирования населяющих эти поля сущностей [Ibid., S. 354], однако задает его формальные условия, являясь эмпирической и в то же время формальной, поскольку описывает условия и правила для признания предмета существующим. В этой связи Джеймс Хилл [Hill, 2017] выдвинул интересный аргумент против тезиса Габриэля. Критика Хилла построена на том, что Габриэль вместе с миром исключает и возможность тотальности, всеобщности, подразумеваемой универсальным пространством мира. В частности, это выражается

в том, что Габриэлем отрицается возможность неограниченной квантификации и утверждается только ограниченная, по определению распространяющаяся на конечное количество полей смысла. Сам Габриэль прямо говорит о том, что «не существует неограниченной логической всеобщности, охватывающей все поля смысла, как, например, универсальный закон, управляющий всеми пропозициями... логическая картина мира исключена онтологически так же, как религиозная или научная» [Gabriel, 2016, S. 330]¹.

Хилл утверждает, что в отрицании существования мира Габриэль совершает перформативное противоречие, опровергающее его аргумент, поскольку для отрицания существования тотальности мира Габриэлю необходимо прибегнуть к неограниченной квантификации, универсальному логическому пространству, т. е. миру. Отрицание существования мира должно, согласно Хиллу, квантифицировать через все поля смысла, т. е. предполагать мир в том виде, в каком его отрицает Габриэль². Таким образом, отрицание существования мира невыразимо, поскольку, как только мы делаем это, мы совершаем акт прагматического самоопровержения, предполагая мир в качестве универсального поля рассуждения. Однако тем самым не доказывается существование мира, поскольку из того, что мы не можем что-то высказать, не следует, что этот ускользающий предмет существует. Сам Хилл принимает

¹ При этом Габриэль отрицает существенную роль квантификации для онтологии и выступает против онтологических проектов, построенных на формальных теориях вроде теории множеств. Верный, на мой взгляд, аргумент Габриэля состоит в том, что квантификация и математизация всегда уже покоится на определенной интерпретации понятия существующего, так что она всегда вторична и лишь позволяет работать с тем, что уже определено как существующее. Полагаться на квантификацию означает отказываться от подлинно философского размышления о существующем [Gabriel, 2016, S. 32, 141–150, 237]. Тем не менее неясно, почему Габриэль хочет исключить квантификацию вообще.

² Приведем цитату в оригинале: «Gabriel cannot express his denial of the existence of the world without implicitly quantifying over absolutely everything, which in his terms commits him to the existence of the world. Understood thus, we can now see that the comparison Gabriel draws – between the world and the round square – is inapt. Contra Gabriel, the two are importantly different because in the case of the round square, ‘for any X, X≠ the round square’ does not require reference to the round square, whereas in the proposition ‘for any X, X≠ the world’, the term ‘any’ quantifies unrestrictedly and thus refers to the world» [Hill, 2017, p. 474].

критику Габриэлем мира как тотальности и признает ее значение, в результате чего и приходит к необходимости изменения понятия мира. Хилл пытается обойти возражения Габриэля и предлагает понимать мир как конечную и контингентную тотальность [Hill, 2017, p. 476–477, 480]. Хилл замечает, что из критики Габриэля следует только то, что бытие (т. е. мир) конечно.

Итак, предложенное Габриэлем понятие мира оказывается противоречивым двояким образом, так что его нельзя ни утвердить, ни отрицать. Утверждение существования мира как тотальности всего сущего ведет к парадоксам. Тотальность, включающая саму себя, оказывается ограничивающим наше рассуждение моментом. Отрицание существования мира предполагает мир в качестве логического универсума, в котором совершается квантификация сквозь все поля смысла.

Здесь можно предложить варианты изменения и сохранения понятия «мир» и связанного с ним понятия «метафизика». Рассмотрим их. (Разумеется, это нельзя считать решением вопроса, но скорее первым приближением к постановке проблемы существования мира и возможности метафизики.) По всей видимости, поскольку проблема состоит в понятии тотальности, имеется два возможных варианта в рассуждении: либо оставить понятие тотальности как ключевого свойства мира в силе и расширить понятие существования и связанные с этим пути познания, либо оставить понятие существования в силе и изменить понятие мира, т. е. отказаться от тотальности. (Вероятно, может быть найден удовлетворительный способ мыслить автореферентную тотальность, однако он, по всей видимости, в настоящее время отсутствует.)

С одной стороны, можно расширить понятие существования и дополнить габриэлевское «явление-в-поле-смысла» иным способом существования, характерным для мира, выделить его особый онтологический статус как особого предмета (модификация посылок 1, 5–8) или его существование непредметным образом. Это существование должно было бы включать противоречие в ткань мира. Однако не совсем ясно, что тогда представляла бы собой метафизика как теория мира, поскольку для этого придется закрыть глаза или предложить особое решение парадокса самовключения мира. По всей

видимости, это сведется к апофатической и мистической теории. В этом смысле мир может существовать каким-либо образом, недоступным для нашего понимания и описания, т. е. не может существовать адекватной теории мира, но только попытки метафорического описания. С другой стороны, можно видоизменить понятие мира так, что он будет не всеобъемлющей сущностью, а в определенном смысле конечной тотальностью. Во избежание парадоксов такая тотальность не должна включать саму себя. В таком случае может быть нечто, что существует вне мира — метамировые теории, метафизика и метаметафизика. Осталось определить границы и принципы такого мира, который тем не менее не будет включать сам себя, и теории, которые описывают этот мир. Это может совпадать с понятием мира как подлинной реальности, которое упоминалось ранее. Это была бы особая, привилегированная реальность, которая могла бы претендовать на объяснение всех других полей смысла или предметных областей, но не самой себя и не метаобластей. Для такой реальности потребовалась бы теория, которая и является метафизикой. Наконец, если принять аргумент Габриэля, то единственным вариантом представляется то, что его теория не является автореферентной и поэтому охватывает не все поля смысла, хотя и бесчисленное их количество. Тем не менее такой вариант не представляется удовлетворительным, но скорее подчеркивает проблемы его теории.

Понятие «мир» оказывается более стойким к критике, но и проблематичным в результате рассмотрения аргументации Габриэля и Хилла. Метафизика являет себя даже в той теории, которая призвана покончить с метафизикой.

Список литературы

Карнап, 1959 — *Karnap P.* Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М.: Иностранная литература, 1959. — 383 с.

Gabriel, 2015 — *Gabriel M.* Fields of Sense. A New Realist Ontology. Edinburg: Edinburg University Press, 2015. — 386 p.

Gabriel, 2016 — *Gabriel M.* Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie. F. a/M.: Suhrkamp, 2016. — 507 S.

Hill, 2017 — *Hill J. Markus Gabriel Against the World // Sophia*. 2017. № 56 (3). S. 471–481.

Price, 2009 — *Price H. Metaphysics After Carnap: The Ghost Who Walks? // Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* / Ed. D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman. Oxford University Press, 2009. P. 320–346.

Сведения об авторах

Ануфриева Карина Викторовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры. Тверской государственный университет. Российская Федерация, 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д. 33. E-mail: carina-oops@mail.ru

Блауберг Ирина Игоревна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: irinablauberg@yandex.ru

Блохина Наталья Александровна — кандидат философских наук, доцент. Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина. Российская Федерация, 390000, г. Рязань, улица Свободы, 46. E-mail: n.blokhina_77@mail.ru

Болотов Иван Владимирович — аспирант. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4. E-mail: bolotov.ivan.vladimirovich@gmail.com

Визгин Виктор Павлович — доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Гагинский Алексей Михайлович — старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: algaginsky@gmail.com

Гашков Сергей Александрович — кандидат философских наук, PhD in Philosophy (Университет Пуатье, Франция), доцент кафедры теоретической и прикладной лингвистики. Балтийский государственный технический университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова. Российская Федерация, 196005, г. Санкт-Петербург, ул. 1-я Красноармейская, д. 7. E-mail: sgachkov@hotmail.com

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории культуры. Тверской государственный университет. Российская Федерация, 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д. 33. E-mail: gubman@mail.ru

Игнатова Нина Юрьевна — доктор философских наук, доцент. Уральский федеральный университет им. Б. Н. Ельцина, НТИ (филиал). Российская Федерация, 622000, г. Нижний Тагил, ул. Красногвардейская, д. 59. E-mail: nina1316@yandex.ru

Малкина Светлана Михайловна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теоретической и социальной философии. Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского. Российская Федерация, 410012, Саратов, ул. Астраханская, д. 83. E-mail: malkinasm@gmail.com

Маслов Денис Константинович — младший научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН (Новосибирск). Российская Федерация, 630090, Новосибирск, ул. Николаева, д. 9. E-mail: denn.maslov@gmail.com

Матвеев Дмитрий Борисович — кандидат технических наук, старший научный сотрудник. Всероссийский институт научной и технической информации Российской академии наук (ВИНИТИ РАН). Российская Федерация, 125190, г. Москва, ул. Усиевича, д. 20. E-mail: dmatveev@yandex.ru

Мусс Александр Игоревич — кандидат философских наук, инженер. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9. E-mail: albertwanderer@gmail.com

Никulina Александра Сергеевна — выпускница аспирантуры. Институт философии СПбГУ. E-mail: nikulinaalex88@yandex.ru

Паткуль Андрей Борисович — кандидат философских наук, доцент. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9. E-mail: a.patkul@spbu.ru

Рюмина Марина Тулеухановна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии. ФГАОУ ВО «Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н. И. Пирогова» Минздрава России. Российская Федерация, 117997, г. Москва, ул. Островитянова, д. 1. E-mail: mt-ryumina@yandex.ru.

Савельева Марина Юрьевна — доктор философских наук, профессор, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины. Украина, 01001, г. Киев, ул. Трёхсвятительская, 4. E-mail: mars6464@gmail.com

Санженakov Александр Афанасьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. E-mail: sanzhenakov@gmail.com

Свердликов Антон Маркович — докторант. Bergische Universität Wuppertal. Германия, 42119, г. Вупперталь, Gaußstraße 20. E-mail: anton.sverdlikov@gmail.com

Фаритов Вячеслав Тависович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии. Ульяновский государственный технический университет. Российская Федерация, 432027, Ульяновская область, г. Ульяновск, Северный Венец, д. 32. E-mail: vfar@mail.ru

Фатенков Алексей Николаевич — доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского. Российская Федерация, 603950, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23; Приволжский исследовательский медицинский университет, Российская Федерация, 603005, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, д. 10/1. E-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

Яковлев Владимир Анатольевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры естественных факультетов философского факультета. МГУ имени М. В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. E-mail: goroda460@yandex.ru

Abstracts

Alexey M. Gaginsky

Metaphysics and the Crisis of Basic Concepts

Institute of Philosophy, Moscow, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article deals with the crisis of basic concepts of metaphysics. The basic theoretical concepts were formed in both ancient philosophy and modern science; they came into some contradiction with each other. The author shows that the classical metaphysical concepts have lost their clarity, and therefore modern science seeks to replace them with new ones. However, the problem remains, as the new concepts function in one context, but they are practically useless in another.

Keywords: metaphysics, basic concepts, post-metaphysical, theoretical concepts, experimental concepts.

Andrei B. Patkul

What Kind of Metaphysics Does Post-Metaphysical Thinking Overcome?

Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. 7/9 Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: a.patkul@spbu.ru

In my article, I raise the question of what can serve as the basis for the unity of the concept of metaphysics, which is overcome by the so-called post-metaphysical philosophy. I outline here that it is impossible to find such a basis only at the descriptive level. In order to find a starting point for finding such a foundation, I attempted to reconstruct the four types of understanding of metaphysics and ways to overcome it, which are highlighted by Alain Badiou. These include: (1) dogmatic metaphysics and its critical trial, (2) the exhaustion of the historical and political virtues of metaphysics and its

overcoming by positivism, (3) metaphysical immobilism and eternitism, and their overcoming by dialectical method, and, finally, (4) metaphysics as a nihilistic disposition of the history of the West as a whole and its overcoming by being-historical thinking. I show also that historically all these types of understanding of metaphysics can be reduced to metaphysics in the sense of dogmatic knowledge of what exists in itself. But a more important circumstance is recognized that any metaphysics is ambiguously predetermined by the event of the advancing of an ontological principle, which is accompanied by the event of hiding the instance that legitimizes what is caused by this principle. Therefore, all post-metaphysical thinking is already metaphysical thinking, and this is due to the revealing and concealing nature of metaphysica naturalis, which necessarily belongs to a human being.

Keywords: metaphysics, ontology, post-metaphysical thinking, positivism, Platonism, metaphysica naturalis.

Aleksey N. Fatenkov

On Claims to Metaphysics — Justified and Unjustified

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod. 23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod, 603950, Russian Federation; Privolzhskiy Research Medical University. 10/1 Minin Sq., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation; e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

The text is devoted to clarification of metaphysics' subject and its ability to conceptualize the world while not reducing it to abstract principles and not diminishing a figure of human. The question of conceptually strong metaphysics turns out to be questions of nature and status of dialectical metaphysics, existential metaphysics and existential dialectics. In this regard the author relies on positive non-classical dialectics in which the one is ontologically both bigger and smaller than the multiform, hierarchy is more real and valuable than identity. In contrast to dualistic intentions a position of existentially tested monism is being defended: I am one on one with the world — and, if only for an instant, I and the world are one. Human freedom in the format of existentialism-oriented metaphysics is being related to danger which is an attribute of life. In the author's version that combines philosophical lines of rationalism and irrationalism freedom is interpreted as an ultimate risk with an ultimate fearlessness of being mistaken.

Keywords: metaphysics, dialectical metaphysics, existential metaphysics, existential dialectics, freedom, risk, danger, anxiety, fear, fearlessness

Natalia A. Blokhina

Metaphysical Analytical Ontology in the System of Analytical Knowledge

Yesenin Ryazan State University. 46 Bronnaya Str., Ryazan, 39000, Russian Federation; e-mail: n.blokhina_77@mail.ru

Now we have no the established view on analytical philosophy (AP) if it is an authentic and integral current in the western philosophical thought. The author of this paper proposes the formulation of two principles that may consider AP a self-sustained and consolidated philosophical tradition. They are (1) the principle of onto-methodological syncretism and (2) the principle of integral (synoptic) image of a man and the world. Metaphysical analytic ontology is only one kind of analytic ontology among others – naturalistic, linguogenetic, etc. The MAO distinctive feature is its openness to possible states of the world and to possible states of affairs. Two main forms of MAO – manifest and unmanifest, and the branches of both of them are anatomized in the article as well.

Keywords: analytical philosophy, metaphysical analytical ontology, onto-methodological syncretism, integral (synoptic) image of a man and the world

Svetlana M. Malkina

Metaphysics, Anti-metaphysical and Post-metaphysical Thinking in Terms of the Ontology of Power

Saratov State University. 83 Astrakhanskaya, Saratov, Russian Federation, 410012; e-mail: malkinasm@gmail.com

Over the past two centuries, we have witnessed the sustainability of the philosophical discourse of criticism of metaphysics and the demands of overcoming it. Both metaphysics and its criticism can be considered from the point of view of the ontology of power. Metaphysics as the science of the first principles is a definite system of ontological power: the existing as the being is considered as the basis for any possible finite being, the reason rules over the effect, the goal over the action. Proceeding from this, metaphysics extends its power even beyond the limits of ontological discourse,

setting the structure of speaking, claims to organize a disposition of the forces of correlations with existing things. The author separates anti-metaphysical and post-metaphysical discourses. Anti-metaphysical discourse fights against metaphysical discourse through a demonstration of the meaninglessness or insufficiency of the metaphysical way of understanding philosophical problems. However, this transforms the anti-metaphysical discourse into super-metaphysics. Post-metaphysical thinking does not seek to establish the will to power of a philosophizing subject by replacing the “meaninglessness” of metaphysics with one or another philosophical “meaning”, but transforms the entire field of philosophy in such a way that the will to power is taken in the form of simultaneous differentiation and synthesis of the correlation of forces. In post-metaphysical thinking takes place not so much the overcoming of metaphysics, as the system of hierarchical relations, the ontology of power, which underlies philosophical thinking, is being revised.

Keywords: ontology of power, post-metaphysical thinking, metaphysics, overcoming of metaphysics, deconstruction

Sergey A. Gashkov

Neorealist Trends in the French Poststructuralism and “Overcoming Metaphysics”.

The Baltic State Technical University “Voenmekh”, named after Ustinov. 7, 1st Krasnoarmeyskaya Street, St.– Petersburg, Russian Federation, 196005; e-mail sgachkov@hotmail.com

The author aimed to compare M. Foucault’s and C. Castoriadis’s thoughts in the order to valorize their contributions in the philosophy of history. So, his tasks were to analyze the works of both philosophers, to compare their methods in the light of the “post-metaphysical thought”. The author used the hermeneutical and dialogical inter-textual methods. As result of his research he discovered two respective “neorealist trends”, called by him “onomographical” (Foucault) and “nomothetical” (Castoriadis). They can be called “neorealist trends” in the sense, that they try to overcome metaphysics towards historical reality, understood respectively as the Other (Foucault) or the Social-Historical (Castoriadis). The other result consists in trying to understand the specifics of the discontinuity of the philosophical works of both thinkers. The general conclusion to which the author ar-

rives is the necessity to take account in the history of philosophy of such phenomena as discontinuity and overcoming.

Marina Y. Savelieva

Mythological Aspects of Postmetaphysical Thinking

Centre for Humanitarian Education, National Academy of Sciences of Ukraine. 4 Trjohsvjatitelskaja str., Kiev, Ukraine, 01001; email: mars6464@gmail.com

The article deals with the phenomenon of the post-metaphysical status of philosophical thinking in relation to classical metaphysics, as well as post-modern thinking in general. It is shown the mythological nature of post-metaphysics: the substitution of metaphysical meanings of cross cutting worldview concepts with objective or pseudo-objective concepts; substitution of the theoretical form of thinking (idea) with applied content; replacing the essential novelty of knowledge with the novelty of its justification or the novelty of its relation to it in the process of forming new goals. It is proved that post-metaphysics is not an independent period in the development of the methodology of cognition, but a way of relating to the earlier stages of metaphysics and dialectics. The causal relationship of post-metaphysics with the process of the formation of globalist thinking is revealed, the influence of globalism on post-metaphysics is shown. The tendency of embedding philosophy in the context of mass culture and the emergence of post-philosophy as a manifestation of the post-metaphysical methodology is substantiated.

Keywords: metaphysics, post-metaphysics, myth, consciousness, thinking, post-philosophy, society, rationality

Vladimir A. Yakovlev

Metaphysics in Philosophy and Science

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: goroda460@yandex.ru

On the basis of philosophical traditions of interpretation of category of being and various interpretations of this abstract concept of modern natural sciences the new understanding of category of being as a basic metaphysical concept of science is offered. The statement that the category of being in modern interpretation expresses being of information, or the informational being

presented in unity of three spheres of reality – matter, live and consciousness (reason) is proved.

Keywords: metaphysics, ontology, science, being, anything, information, program, paradigm, creatives, synergetic.

Nina Y. Ignatova

About Metaphysical Components of Scientific Pictures of the World

Ural Federal University named after B. N. Yeltsin, NTI (branch). 59 Krasnogvardeiskaya, Nizhny Tagil, Russian Federation, 622000; e-mail: nina1316@yandex.ru

This article describes the problem of metaphysical components of scientific pictures of the world, which can be analyzed, both from the point of view of the history of science, and from the point of view of the relationship between metaphysics and science. The author builds the conceptual framework of the possible relationship between metaphysics and science in the form of questions: can metaphysics exist as reliability credible knowledge, and if such an influence is even possible, do metaphysics and empirical science influence each other. The answer to the first question allows us to indicate anti-metaphysical scientism; the answer to the second question allows us to indicate either the complete independence of science and metaphysics, or the priority of metaphysics over science (Aristotelian-medieval picture of the world) or the priority of science over metaphysics (modern picture of the world). Metaphysics is intended to be something more than just a set of tools that are used to adapt to the consequences of the development of science. We illustrate this last point by discussing some metaphysical principles (heterogeneity, homogeneity, plenism, vacuism) in the context of various pictures of the world. Due to the large volume and breadth of the topic, the article is selective in the use of material.

Keywords: Aristotelian-medieval picture of the world, Cartesian picture of the world, Newtonian picture of the world, modern picture of the world, scientific community, relationship between science and metaphysics

Anton M. Sverdlikov

Cosmological Criticism of Metaphysics

The Bergische Universität Wuppertal. 20 Gaußstraße, Wuppertal, Germany, 42119; e-mail: anton.sverdlikov@gmail.com

In this paper I examine project of the cosmological critics of metaphysics, which is based on the later philosophy of M. Heidegger and which was especially developed in the works of E. Fink and R. Brandner. I analyze the main points of the critique of metaphysics in Heidegger and Fink. I claim that the very formulation of the problem of metaphysics in Heidegger has an implicit cosmological dimension. Finally, I demonstrate the affinity between cosmological problematics of Heidegger-Fink-Brandner and the objective idealism of Schelling and Hegel.

Keywords: Heidegger; Fink; Hegel; Schelling; ontotheology; metaphysics; cosmology; world; absolute idealism; Naturphilosophie.

Alexander I. Muss

The Question of the Status of Metaphysics as an Example of a Psychophysical Problem

St. Petersburg State University, 7–9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russian Federation; e-mail: albertwanderer@gmail.com

This article presents the author's ideas in the context of solving one of the problems posed at the conference "Metaphysics and Post-Metaphysical Thinking". This problem is the problem of the place and significance of philosophy and metaphysics in the modern world, which could be understood as the world of the prevalence of «scientific ontology». I justify the status of philosophy and metaphysics in the modern world, using the classical works by Aristotle and Kant, as well as Alain Badiou's theory of the four truth procedures. There is one opportunity to apply such an approach – the mind-body problem, which could not be solved by the existing tools of science and philosophy.

Keywords: Metaphysics, Philosophy of Science, Archeology of Knowledge, Mind-body Problem, Scientific Ontology, Truth Procedures

Alexander A. Sanzhenakov

The Influence of the "Old" and "New" Metaphysics on Ethics

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, 8 Nikolaev Str., 630090, Novosibirsk, Russian Federation; e-mail: sanzhenakov@gmail.com

The article is devoted to the identification and explication of the metaphysical foundations of ethical discourse of the past and present. Previously, in Western philosophy, the relationship between moral philosophy and metaphysics was quite transparent. It consisted in the fact that metaphysics as the first philosophy was the most important discipline in which philosophers developed a number of assumptions regarding the first causes and the beginning of everything, and ethics as a reflection on actual moral practice used the achievements of metaphysics to set the appropriate horizon for the practical goals of the moral agent. Now this attitude is not so clear. Metaphysical and practical turns, the emergence of metaethics, and the secularization of philosophical discourse should be mentioned here as determining factors. All these factors made the search for the metaphysical foundations of ethics, if not impossible, then extremely difficult. Despite this, the author of the article believes that it is necessary to undertake research in this direction. This belief stems from the effectiveness of the traditional scheme of the relationship between ethics and metaphysics, observed throughout classical philosophy, as well as from the doubtfulness of the attempts made by modern moral philosophy to build new knowledge outside metaphysics.

Keywords: metaphysics, ethics, old metaphysics, new metaphysics, postmetaphysics.

Dmitry B. Matveyev

The Crisis of Metaphysics and the Foundations of Theology

All-Russian Institute for Scientific and Technical Information (VINITI), Russian Academy of Sciences, 20 Usiyevicha Str., Moscow, Russian Federation, 125190; e-mail: dmatveev@yandex.ru

The article discusses some aspects of the reaction of modern theologians (XIX and XX centuries) to the crisis of metaphysics and dogmatic thinking. In accordance with how Kant reflected this crisis in his theory of knowledge, statements in the metaphysical field do not explicitly express any knowledge, since they are out of the "horizon of possible experience". The approaches of part of Christian theologians who adopted Kantian epistemology may be called theology of modern era. This "theology after Kant" is an enterprise of search for other foundations of theology than the metaphysical ones that were developed in the «subcrit-

ical» period of the existence of Christianity (biblical narrative, dogma of the Councils, etc. as the basis of the doctrine). However, criticism of metaphysics from the position of agreement with Kantian cognitive philosophy carries the risk of devaluing the entire pre-modern («precritical») theological tradition. A serious attempt to build a theological system without breaking with both the said tradition and critical thinking belongs to Paul Tillich. According to his approach, the meaning of religion as “ultimate concern” about being is rooted in “structures of being given to everyone who exists” and, accordingly, is expressible in concepts that are potentially close to everyone (“ontology” in Tillich’s terms). Ontology as an universally understandable speech about “what is given to everyone” becomes the basis of metaphysics in religion in the sense that the latter is a way of “transcending” ontological realities. This “transcending” corresponds to the nature of religion as “ultimate concern,” that is, to the search for the ultimate foundations of being.

Keywords: religion, theology, metaphysics, dogmatism, criticism, ontology, Tillich.

Marina T. Ryumina

Ontological Problem in the Transcendental Philosophy of

I. Kant

Russian National Research Medical University. N.I. Pirogova, Ministry of Health Of Russia. 1 Ostrovityanova str., Moscow, 117997, Russian Federation; e-mail: mt-rymina@yandex.ru

This article analyzes the ontological problem in the transcendental philosophy of Immanuel Kant. The ontological aspects of the «transcendental turn», i. e. the process of changing the classical metaphysical attitude to the transcendental one in relation to the relationship of essence and phenomenon, are investigated. The desire to go beyond the phenomenal world creates a transcendental appearance. Kant determined that being is not homogeneous, that it has levels or layers-empirical, transcendental, and transcendental. Kant distinguishes three types of a priori: the pure form of knowledge, action, and expediency. The three types of a priori function as substance, as a sphere of stability, constancy, universality, and objectivity. It is concluded that the ontological significance of Kant’s philosophy is that it gave an analysis of the

existing metaphysical knowledge, found out the possibilities and limits of the development of metaphysics. A new stage in the development of ontology begins with Kant. Being transformed into objectivity. The place of « substance «is taken by the»transcendental subject.»

Keywords: I. Kant’s ontology, being, «transcendental subject», «transcendental turn», metaphysics, a priori, thing-in-itself, substance, transcendental visibility

Vyacheslav T. Faritov

The crisis of European Metaphysics in the Mirror of Russian Religious Philosophy (V. S. Soloviev and S. N. Bulgakov)

Ulyanovsk State Technical University. 32 North Venice, Ulyanovsk, 432027, Russian Federation; e-mail: vfar@mail.ru

The article is devoted to the analysis of the reception of the crisis phenomenon of European metaphysics in Russian religious philosophy. The article carries out a comparative study of understanding the crisis of Western metaphysics in the teachings of V. S. Soloviev and S. N. Bulgakov. In the study, methodological principles and philosophical comparative studies are applied, allowing a comparative analysis of the teachings that express the transformation of Western philosophical thought and European civilization with the conceptual developments of Russian philosophy. For the analysis of cultural and historical phenomena, methodological guidelines of a civilizational approach are applied. For the analysis of historical and philosophical phenomena, the method of historical and philosophical reconstruction is used. The article substantiates the position that the crisis of European philosophy, which had matured by the beginning of the 20th century, has as its content the exhaustion of the potential of Western metaphysics. It is shown that for Russian philosophical thought the crisis of Western metaphysics becomes the starting point of development.

Keywords: crisis, European metaphysics, Russian religious philosophy, F. Nietzsche, V. S. Soloviev, S. N. Bulgakov, border

Carina V. Anufrieva

Reflexive-metaphysical Foundations of Historical Knowledge: L. O. Mink and R. G. Collingwood

Tver State University. 33 Zhelyabova st., Tver, 170100, Russian Federation; e-mail: carina-oops@mail.ru

The article analyzes the influence of R.G. Collingwood's *мышление* of the problem of metaphysics on the approach to the interpretation of historical narrative proposed by L. O. Mink. Turning to the analysis of the specifics of metaphysics, Collingwood rejected its understanding as a discipline that talks about pure being, but at the same time showed the inextricability of historically transforming speculative ideas about the foundation of the universe from the knowledge of its specific segments. Thus, according to Collingwood, metaphysics appears as constantly evolving in the history of speculative assumptions about the last foundations of the world comprehended by the human subject. This vision of the nature of metaphysics was also embodied in Collingwood's interpretation of historical knowledge. The comprehension of history is drawn by him as being carried out on the basis of a priori imagination and driven by the idea of history, which assumes the understanding of any studied fragment of the past within the framework of the meaningful integrity of the diachronic development of the human community viewed from the standpoint of the present. Mink takes Collingwood's approach to the knowledge of history, his concept of reflexive metaphysics in developing his own interpretation of historical narrative. Presenting the Collingwoodian trend within the boundaries of the Anglo-American analytical philosophy of history, he consistently examines the specifics of historical narrative and its differences from the literary narrative. Although historical narrative, in his opinion, is subjected to the structuration of the narrative form as such, it is distinguished from the literary version by a kind of belief in the possibility of portrayal of real events of «untold history». Its peculiarity is that the narrative of a certain segment of the past somehow correlates with the picture of the evolution of world history, with its idea. In one way or another, Mink assigns an active role in the construction of historical narrative to the axiological and speculative-metaphysical attitudes of the historian. Mink's Collingwoodian-inspired views on the historical narrative and the role of the speculative-metaphysical component in its creation had a significant influence on the theoretical heritage of H. White and P. Ricoeur.

Keywords: metaphysics, reflexive metaphysics, neo-Hegelianism, analytical philosophy of history, hermeneutics, a priori imagination, idea of history, historical narrative, world history

Irina I. Blauberg

Bergson on the Principles of the Reform of Metaphysics

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

Bergson explained the need for reform of metaphysics by the fact that the previous “intellectualist” philosophy had exhausted its possibilities: that was how he interpreted Kant's doctrine of the unknowability of “things in themselves”. Bergson saw the main task in the creation of “positive metaphysics”, i. e. the revival of metaphysics on new foundations – relying on holistic, internal and external experience. For this, metaphysics must comprehend reality as change, development, becoming, creativity, indivisible continuity (all these values are united by the concept of duration – concrete, qualitative time). Bergson examines methods of understanding such a reality in particular detail in the collection “The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics” (1932). He highlights the concept of super-intellectual intuition, which, giving concrete knowledge of reality, constantly interacts with discursive intelligence. Metaphysics, the subject of which is the spirit, must cooperate with science aimed at the knowledge of matter. Having reinterpreted many concepts of classical metaphysics, Bergson paved the way for other types of philosophizing, which were developed in the 20th– 21th centuries.

Keywords: Henri Bergson, positive metaphysics, duration, change, philosophy and science, intuition

Victor P. Vizgin

The Metaphysics of Gabriel Marcel: A Hermeneutical Sketch

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

In this article author combines his general understanding of metaphysical thinking with the analysis of Gabriel Marcel's metaphysics. The cultural background of the metaphysical tradition as a whole is a superposition of the Greek and Christian heritages with the sharp controversy between them. Marcel's metaphysics grows from this intellectual context. But it must be added the con-

sideration of the specific biographical and historical conditions in which the Marcel's thought have developed. As a model for this author analyses the fundamental book "Being and Having" (1935). The phenomenon of personal promise with the fixation of a future of his actor is the focus of this analysis. In the light of transcendence the "existential" as fidelity, hope and another obtain the metaphysical significance. It is significant that the metaphysical dimension of thought opened for the French thinker due to the music, theatre and religion light as extraphilosophical guides to the very ontology.

Keywords: existentialism and metaphysics, phenomenology and metaphysics, Gabriel Marcel` metaphysics, ontological demand, promise, hope, fidelity, the Absolute Thou

Boris L. Gubman

Paul Ricoeur: «Metaphysics of Finitude» and Critical Philosophy of History

Tver State University. 33, Zhelyabova st., Tver, 170100, Russian Federation; e-mail: gubman@mail.ru

The article is focused on the relationship between P. Ricoeur's critical philosophy of history and M. Heidegger's «metaphysics of finitude». Turning to the problem of the crisis of the substantialist historiosophical approach to understanding the unity of world history, Ricoeur considered the arguments addressed to this thought pattern by numerous critics, who represented various schools of post-classical Western philosophy, to be quite justified. Nevertheless, according to his point of view, the current situation does not demand to completely reject the speculative assumptions that serve as the basis for attempts to understand the world history unity. If the primary hermeneutical reflection reveals the possibility of the basic procedures of history – archiving, understanding and explanation, as well as narration – the secondary type of hermeneutics is focused on the detection of historicity as an ontological characteristic of human existence in time and on the analysis of the features of historical consciousness. It is the second type of hermeneutical reflection that corresponds to the goal of the critical philosophy of history, which seeks to show the dynamics of the transformation of historical consciousness in its generation by the living experience of human existence in the flow of

time. Reflecting on this issue, Ricoeur refers not only to Heidegger's fundamental ontology, but also to H.— G. Gadamer's theory of «effective-historical consciousness», R. Koselleck's historical semantics associated with this doctrine, as well as to R. D. Collingwood's teaching about the historical change of the metaphysical assumptions that are accepted on the way to the idea of history attainment. Thus, «metaphysics of finitude», elected as a starting point for constructing the critical philosophy of history, logically implies that the living experience of history gives rise to a change of horizon required for its understanding, generates new world outlook platforms and ways of the diachronical events conceptualization in search for the past unified vision emerging under the conditions of the present. From this point of view, «our present» gives rise to the task of pronouncing the verdict of history, consideration of the actual events of the past in view of the present, in the perspective of not only theoretical, but also moral-practical understanding.

Keywords: hermeneutics, «metaphysics of finitude», critical philosophy of history, historical experience, historical consciousness, fundamental ontology, «effective history», historical semantics, idea of history, meaning of history, verdict of history

Ivan V. Bolotov

Heidegger's Ways: From Existential Analytics to the Rede (die Sagen) of Being

Higher School of Economics. Staraya Basmannaya st. 21/4, Moscow, 105066, Russian Federation; email: bolotov.ivan.vladimirovich@gmail.com

The proposed article examines the methodological question of the conditions for the possibility of interpreting such sealed philosophical texts as the works of the late period of M. Heidegger's oeuvre appear to be. A number of positions are put forward as conditions for such an interpretation, starting from which, in the opinion of the author, it is only possible to formulate a consistent reading. Among them: 1) the consideration of Gesamtausgabe as Heidegger's integral creative path, correlated with his own biographical context; 2) the approach to interpretation from the standpoint of «goodwill», i. e. the assumption of a certain leading intention behind actually separate periods of writing activity; 3) in

the case of Heidegger, the author locates this intention in the attention to language as an environment in which historically takes place the demarcation of some thinkers from one another – and the differentiation of historical epochs, respectively – which is described by Heidegger himself as “the strife for being”; 4) caution in relation to explanatory schemes prone to reductionism, for example socio-critical or historiographic approaches. Based on these theses, it seems possible to avoid common hermeneutical errors such as a) breeding the “early” and “late” Heidegger, on the basis of which b) the mature years of the philosopher’s work are declared insolvent, esoteric, engaged etc. These suggestions are illustrated by the commentary to the selected quotations from the central work of the philosopher – Being and time – and an appeal to the main motives of later articles and speeches.

Keywords: M. Heidegger, destruction, the history of metaphysics, existential-historical thinking, fundamental ontology, analytics of Dasein, hermeneutics, Being and time

Aleksandra S. Nikulina

The Concept of Metaphysics in M. Heidegger: Thought as Action

Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; email: nikulinaalex88@yandex.ru

The article discusses the problem of the positive concept of metaphysics in Heidegger’s philosophy and its potential in the modern philosophical context. A discussion of the content of metaphysics and its meaning is an urgent issue in the situation of a crisis of (philosophical) ontology, and the perspective on metaphysics proposed in this article, on one hand, helps to consistently integrate this discipline into the context of scientific knowledge in a broad sense; and on the other – to avoid the scientific bias characteristic of the analytical tradition. In interpreting the basic concepts discussed in this connection – the concepts of nature, being, physics, motion – we use the method of hermeneutics. To outline the positive concept of metaphysics in Heidegger, we turn to his understanding of nature, which combines the features of the Aristotelian view with the position that Heidegger found in the «natural philosophers.» He understands nature as a synonym

for being; in essence it loses the features of «creation» and becomes creative itself. In this case, physics is nothing but an ontology. Metaphysics then approximates ethics, which is understood not as a theoretical discipline, but as a practical one, or as a form of “care of the self”.

Key Words: metaphysics, physics, nature, motion, Aristotle, modes of being, final cause

Denis K. Maslov

The World and the Fate of Metaphysics. M. Gabriel and His Critique of the Concept “The World”.

Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. 17, Ac. Lavrentieva ave., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: denn.maslov@gmail.com

The article deals with the criticism of the concept of the “world” and the related concept of “metaphysics”. M. Gabriel offers a theory of existence, which understands existence as a appearance in the field of sense, that is, an object given belongs to a certain domain, along with other objects and other domains. The world, defined as the totality of everything that exists (the field of sense of all fields of sense), in this case turns out to be a contradictory concept, which implies that the world does not exist. J. Hill shows that denial of the world requires quantification through all fields of sense, which implies a universal logical space, that is, the world. In conclusion, the article presents, as a very general outline, options for preserving these two concepts, in particular, preserving and eliminating the problematic moment – the totality of the world.

Keywords: the world, metaphysics, theory of fields of sense, M. Gabriel.

Научное издание

Метафизика и постметафизическое мышление

Корректор: Иванченко С.Ю.
Компьютерная верстка: Исакова Т.В.
Группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.
Иванова М.В.
Коновалова Т.Ю.
Крылов К.А.

Подписано в печать 06.11.2020. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,25. Тираж 500 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 499 322 3832

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.