



Уральский
федеральный
университет

Уральский гуманитарный
институт

Т. Х. КЕРИМОВ

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Т. Х. Керимов

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Рекомендовано
методическим советом Уральского федерального университета
в качестве учебного пособия для студентов вуза,
обучающихся по направлению подготовки 47.04.01 «Философия»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета

УДК 101(075.8)
ББК Ю2я73-1
К361

Рецензенты:

кафедра философии и политологии Уральского института управления
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
(заведующий кафедрой доктор философских наук, профессор *Ю. Г. Еришов*);
А. Г. Кислов, доктор философских наук, профессор
(Российский государственный
профессионально-педагогический университет)

Керимов, Т. Х.

К361 Современная философия : учебное пособие / Т. Х. Керимов ; Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Уральский федеральный университет. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, — 150 с. — Библиогр.: с. 146–149. — 100 экз. — ISBN 978-5-7996-3025-6. — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-7996-3025-6

В учебном пособии дается исчерпывающий обзор философии конца XX — начала XXI века и анализируются такие современные направления этой науки, как проблема пределов философии, проблема построения онтологии после онтотеологии, обновление феноменологии, четыре концепции сознания и спекулятивный реалистский поворот.

Для студентов философского факультета и других гуманитарных факультетов и всех, кто интересуется проблемами общества и тенденциями развития современной философии и социально-гуманитарных наук.

УДК 101(075.8)
ББК Ю2я73-1

ISBN 978-5-7996-3025-6

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора.....	4
Глава 1. Проблема самоопределения философии.....	7
§ 1. Философия и антифилософия.....	8
§ 2. Философия и не-философия.....	20
Глава 2. Проблема построения онтологии в современной философии.....	32
§ 1. Онтология как онтотеология.....	33
§ 2. Аксиоматическая теория множеств и субтрактивная онтология.....	41
§ 3. Мейнстрим-онтология в аналитической философии и ее альтернативы.....	50
Глава 3. «Новая феноменология» и «новый Гуссерль».....	63
§ 1. Истоки и предпосылки «новой феноменологии».....	64
§ 2. Феноменология данности и материальная феноменология.....	74
§ 3. «Новый Гуссерль» и трансцендентальная феноменология.....	86
Глава 4. Современная философия сознания.....	98
§ 1. Когнитивизм, или гносеологическая трактовка сознания.....	100
§ 2. Четыре концепции сознания.....	107
Глава 5. Антиреализм и реализм в современной философии.....	121
§ 1. Истоки антиреализма в философии XX века.....	123
§ 2. Спекулятивный реализм: опровержение корреляционизма.....	130
§ 3. Другие проекты реализма.....	137
Библиографический список.....	146

ОТ АВТОРА

В учебном пособии раскрываются основные проблемы современной философии, показаны ее актуальные теоретические и методологические вопросы. Излагаемый материал разделен на пять глав, структурированных таким образом, чтобы раскрыть ключевые концепции ведущих мыслителей в данном направлении, отразить новейшие тенденции развития философии и, наконец, показать скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социальной практики. В совокупности изложенный в пособии материал дает исчерпывающее представление о современной философии.

Первая глава посвящена проблеме предела философии — проблеме Иного. Суть проблемы — в поиске ответа на вопрос, можно ли сохранить инаковость Иного философии в тот момент, когда Иное снимается, то есть когда философия выходит за свои пределы, чтобы присвоить свое Иное и тем самым установить контроль над своим пределом. В свете этого вопроса задача самоопределения философии состоит в том, чтобы поставить под сомнение собственное господство и собственную власть над собственным пределом — Иным. Не производить *свое иное* (в этом случае иное становится имманентным дискурсу философии, так что какое бы иное или внешнее мы ни взяли, оно оказывается включенным в философию как *свое иное*), а мыслить Иное, которое не было *своим иным* философии. Важность этого сдвига состоит в том, что открывается позитивная возможность предела. Ведь если присвоение иного редуцирует

инаковость иного, тогда становится спорным утверждение о том, что философии удалось выйти за свои пределы и, следовательно, определить свой собственный предел.

Во второй главе рассматривается проблема построения онтологии в современной философии. Эта проблема по своему содержанию раскладывается на несколько составляющих. Во-первых, речь идет об онтологии как онтотеологии, ибо если онтология всегда была онтотеологией, то нам необходимо выяснить, какой должна быть онтология после онтотеологии. Этот вопрос приобрел особую актуальность в конце XX века, поскольку построение онтологии было замаскировано структурализмом, постструктурализмом, постмодернизмом и т. д. Идея опосредованности бытия разнообразными дискурсивными образованиями влечет за собой серьезные последствия, так как если наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, коммуникацией или даже социальными формами, то любая онтологическая конструкция с необходимостью искажается возможным не-соответствием бытия и его посредника. Более того, доступ к бытию этими посредниками блокируется. Во-вторых, это принципы построения онтологии, а в-третьих — система понятий, благодаря которой разворачивается онтология после онтотеологии.

В третьей главе раскрывается проблема обновления феноменологии в континентальной и англоязычной философии. Континентальная версия обновления обозначает место разрыва, разделения исторической феноменологии и новой феноменологии. Для того чтобы обновление стало возможным, между ними устанавливается предел, который историческая феноменология не в состоянии объективировать и присвоить. Англоамериканская версия обновления сводится к преемственности, переходу, различению, которые, какими бы сложными и требовательными они ни были, не затрагивают пределы феноменологии, но и подтверждают ее систематическую возможность.

В четвертой главе речь идет о гносеологической трактовке сознания и современных альтернативах исследования сознания. Гносеологическая трактовка сознания, или когнитивизм, отождествляет сознание с познанием, а познание — с субъективным образом объективной реальности. Ключевая идея когнитивизма состоит

в том, что процессы сознания — это либо процессы, тождественные мозговому, либо процессы, реализующиеся благодаря деятельности мозга. В современной философии сформулированы альтернативы когнитивизма, известные как четыре концепции сознания. Согласно концепции воплощенного сознания (*embodied consciousness*) функционирование последнего предполагает телесные структуры и процессы. Концепция встроенного сознания (*embedded consciousness*) постулирует единство сознания и структур внешней реальности. Основная идея концепции деятельного сознания (*enacted consciousness*) — это идея принадлежности сознания деятельности человека в мире. Концепция расширенного сознания (*extended consciousness*) утверждает, что сознание включает в себя структуры внешнего мира. Все четыре концепции объединяет оспаривание основной предпосылки когнитивизма, а именно того, что деятельность сознания идентична мозговой или реализуется благодаря деятельности мозга.

Пятая глава отведена спекулятивно-реалистскому повороту, осуществляемому в таких направлениях современной философии, как спекулятивный реализм (К. Мейясу), трансцендентальный нигилизм (Р. Брассье), объектно-ориентированная онтология (Г. Харман), акселерационизм (Н. Лэнд, Р. Негарестани), новый реализм (М. Феррарис). В данной главе рассматриваются определение реализма и антиреалистская тенденция в посткантовской философии, спекулятивный реализм и его критика корреляционизма, а также другие проекты реализма — объектно-ориентированная онтология Г. Хармана, трансцендентальный нигилизм Р. Брассье и спекулятивная философия природы И. Г. Гранта.

Предназначено это учебное пособие для магистрантов и студентов старших курсов, обучающихся по направлению «Философия», а также всем тем, кто интересуется современной философией.

Глава 1

ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Один из самых интригующих аспектов возможностей философии сегодня — это испытание, зондирование, установление ее границ, определение того, что философией не является. В отсутствие такой дифференциальной рефлексии философия легко трансформируется в метафизику. Философия не может сегодня подтвердить свою систематическую возможность, не проводя демаркационную линию между собой и не-философией. При этом проблематизируется не только внутреннее и внешнее философии, но и сама граница между ними, разделяющая их (и — разделяемая ими). Внутри общего мыслительного пространства имеется внешнее различие философии и науки, философии и религии, философии и искусства, полагаемое на метауровне, доступном только субъекту философии, занимающему трансцендентальную позицию. В этом пространстве философия может выступать наукой наук, служанкой наук или даже идеологией. Но это традиционное отношение философии и наук дополняется внутренним различием философии и ее Иного в многообразных вариациях антифилософии, не-философии, новой или радикальной философии, которые если и продолжают пользоваться языком и ресурсами классической философии, то ограничивают ее притязания, открывают философский дискурс Иному, и это Иное предстает не иным философии, а Иным, в которое философия оказывается вписанной. Топология границы настолько осложняет решение вопроса о «собственности» философии, что само различие внутреннего и внешнего теряет смысл: внутреннее раздваивается

и становится внутренне внешним, внешнее обращается само на себя, имманентизируется, становясь внешне внутренним. Но именно в этом колебании между внутренним и внешним мы обнаруживаем точку равновесия между философией и не-философией: чисто внешнее, как и чисто внутреннее сделали бы невозможными отношения философии с не-философией.

В данной главе мы ограничимся критическим анализом и противопоставлением двух направлений самоопределения философии: в одном случае философия выступает в сопоставлении и противопоставлении с антифилософией, в другом случае — с не-философией. В конце XX — начале XXI века антифилософия и не-философия, традиционно интегрированные в пространство философии, высвобождаются из их прежней рефлексивной схемы, в которой они были подчиненными или периферийными составляющими. Проявления этих тенденций выражаются в необходимости переоценки категориального и в целом понятийного аппарата философии, техники мышления, традиционных представлений об онтологии, феноменологии, религии, психоанализе и т. д.

§ 1. Философия и антифилософия

Сегодня понимание антифилософии чаще всего связывается с именами Ж. Лакана и А. Бадью, хотя непосредственное упоминание о ней восходит к XVIII веку, к работе, опубликованной в 1767 году иезуитом, аббатом Луи-Майл Шадонем, с примечательным названием «Антифилософский словарь. В качестве комментария и исправления Философского словаря и других работ, появившихся сегодня против христианства: работа, в которой дается краткое доказательство религии и ответ на возражения ее противников» (*Dictionnaire antiphilosophique. Pour servir de commentaire et de correctif au Dictionnaire philosophique, et aux autres livres qui ont paru de nos jours contre le christianisme: ouvrage dans lequel on donne en abrégé les preuves de la religion, et la réponse aux objections de ses adversaires. Avec la notice des principaux auteurs qui l'ont attaquée, et l'apologie des grands auteurs qui l'ont défendue*). Для аббата Шадона

подлинной философией является религия. Вольтера, энциклопедистов, атеистов и «неверующих» он относит к «лжефилософам»¹.

В середине 70-х годов прошлого столетия Ж. Лакан называл себя антифилософом по примеру религиозных и консервативных мыслителей, выступавших против рационализма, деизма и материализма французских просветителей. Более того, он советовал аналитикам своей школы упражняться не только в лингвистике, логике или топологии, но и в антифилософии. Правда, Лакан не объясняет, что он имеет в виду под этим названием и, тем более, в чем суть философии и антифилософии. Философия, отождествляемая с университетским дискурсом, низводится им до уровня глупости, от которой может пробудить только дискурс аналитика².

Именно у Ж. Лакана А. Бадью заимствует термин «антифилософия». С 1992 года по 1996 год Бадью проводит серию семинаров, посвященных ключевым мыслителям, которых он называет антифилософами, — Ф. Ницше (1992–1993); Л. Витгенштейну (1993–1994); Ж. Лакану (1994–1995); апостолу Павлу (1995–1996). В ряды антифилософов Бадью включает также Гераклита, Б. Паскаля, Ж.-Ж. Руссо, С. Кьеркегора, Л. Альтюссера и др. Кроме того, Бадью дает первое систематическое изложение трех взаимосвязанных операций, по которым опознается антифилософия.

Б. Бостилс, один из комментаторов А. Бадью, включает в ряды антифилософов также С. Жижека и М. Б. Касема. В частности, он ссылается на комментарий Ф. Джеймисона, в котором проводится параллель между параллаксной позицией Жижека и антифилософией. Эта связь недвусмысленно выражена в следующих строчках Джеймисона: «Ален Бадью недавно предложил понятие “антифилософия” для этих новых — и неизбежно скандальных — типов

¹ См.: *Soler C. Lacan en antiphilosophie // Filozofski Vestnik. 2006. Vol. 27, no 2. P. 121.*

² См.: *Lacan J. Peut-être à Vincennes // Autres écrits. Paris : Éditions du Seuil, 2001. P. 314.* С. Жижек вслед за Ф. Рено отождествляет упомянутый университетский дискурс не с традиционной гегельянской метафизикой, а с философией Жюль Делеза, «образцового философа глобализованного извращения» (*Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. Москва : «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 335).*

концептуального вторжения в мир; этот термин Жижек с полным правом (и, думаю, не без удовольствия) мог бы применить к себе» (здесь и далее перевод источников наш. — Т. К.)³. Что касается Касема, то он, согласно Бостилсу, «комбинирует антифилософию и поп-философию в некую смесь антиакадемического сленга, порнографии и спекулятивной теории»⁴.

Важно подчеркнуть, что антифилософия — это не систематизированная теория, а нечто подобное стилю или образу мышления. Поэтому вполне естественно, что далеко не все описания и оценки антифилософии согласуются между собой. Но если исходить из общего пафоса всех этих описаний и оценок, то можно утверждать, что на самом деле антифилософия подразумевает некоторое число решающих операций, которые конституируют антифилософский стиль мышления и сообщают ему оригинальность в рамках истории философии. Данные операции частично остаются имплицитными, но резюмируют самое существенное в антифилософии. Более того, в их описании, как нам кажется, имеется своя логика, которая с некоторыми оговорками напоминает известное движение лакановской триады: от воображаемого через символическое — к реальному. В воспроизведении конституирующих антифилософский стиль мышления операций мы опираемся, прежде всего, на А. Бадью и других комментаторов⁵.

Во-первых, это лингвистическая, логическая, генеалогическая критика философских высказываний, разоблачение категории истины и теоретических претензий философии. Антифилософия никогда не обсуждает философские тезисы, она оценивает последние с точки зрения их «ошибочности и вредности», а не истинности или ложности. Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, бессмысленны.

³ Jameson F. First Impressions (review of *The Parallax View* by Slavoj Žižek) // *London Review of Books*. 2006. Vol. 28, no 17. P. 7.

⁴ Bosteels B. Radical antiphilosophy // *Filozofski Vestnik*. 2008. Vol. 29, no 2. P. 160.

⁵ См.: Badiou A. *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*. Caen : Nous, 2009. P. 17; Bosteels B. *Radical antiphilosophy*. P. 155–187; Johnston A. *This Philosophy Which Is Not One*: Jean-Claude Milner, Alain Badiou, and Lacanian Antiphilosophy // *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*. 2010. No 3. P. 2–22.

А если мысль представляет собой осмысленное предложение, тогда философия — «это болезненная и упадочная не-мысль, потому что она пытается представить присущую ей бессмысленность в пропозициональном и теоретическом регистре»⁶. Метафора болезни удачно высвечивает этот бессмысленный характер философских высказываний. «Философская болезнь встречается, когда бессмыслица выставляется как смысл, когда не-мысль представляется в качестве мысли, поэтому философию не нужно опровергать, как если бы она была ложной мыслью; ее нужно осудить как ошибку не-мысли»⁷.

Во-вторых, это признание того факта, что философия не может быть редуцирована к ее дискурсивности, к ее высказываниям. «Философия — это акт, одеянием, пропагандой, ложью которого являются басни об “истине”. В случае Ницше речь идет о том, чтобы за этими орнаментами распознать мощную фигуру священника, активного организатора реактивных сил, того, кто наживается на нигилизме, капитана, который наслаждается рессентиментом»⁸. Таким образом, первой операции, критики философской дискурсивности и теоретических претензий философии, недостаточно, поскольку за философскими высказываниями скрывается некая иная реальность, а именно то, что А. Бадью называет актом. То есть в основе критики философских высказываний лежит задача сведения философской дискурсивности к ее реальным условиям, возвращения ее к тому акту, который ее породил, а теперь скрывается в ней.

В-третьих, это противопоставление философскому акту другого, радикально нового, «сверхфилософского или даже афилософского акта»⁹, действия и в целом образа жизни. Антифилософия противопоставляет сингулярность личного опыта, образа жизни или радикальную действенность жизни универсальным абстракциям философского дискурса. Сказать, что Ф. Ницше не философ, а антифилософ, означает, что он «противопоставляет совершенно утвердительную необходимость акта спекулятивному нигилизму

⁶ Badiou A. L'antiphilosophie de Wittgenstein. P. 19.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. P. 17.

⁹ Badiou A. Who is Nietzsche? // Pli. 2001. No 11. P. 1.

философии... Его роль заключается в том, чтобы провозгласить и осуществить беспрецедентный акт, который фактически разрушит философию. Провозглашать, но также осуществлять акт означает, что Ницше как антифилософ опережает себя самого»¹⁰. Здесь акт представляет собой операцию переворачивания всех ценностей, поскольку он не нуждается в процедуре оценки. Эта же операция вычленяется у Л. Витгенштейна, который заявляет, что «философия — это не учение, а деятельность»¹¹.

Без сомнения, в сингулярности акта мы видим самый яркий инвариант антифилософии, поскольку именно на него возлагается задача опровержения философской категории истины. Чтобы оценить выполнение данной задачи, а также и способность антифилософии преодолеть философские рамки истины, следует внимательнее и подробнее рассмотреть ту роль, которую играет концепция акта в указанном отношении. С этой целью обратимся к известной «логике шва».

Ключевая операция антифилософии подразумевает своеобразное сочетание в ней «логики шва» и *mimesis*. Как известно, А. Бадью полагает, что четыре родовые процедуры конституируют истинностные условия философии. То есть хотя философия связана с истинами (так же, как и с субъектами этих истин), она истин не производит. Истины всегда производятся во внешних условиях или в родовых процедурах, каковыми Бадью называет науку, искусство, политику и любовь. Конечно, Бадью допускает существование других истин, то есть истин, не производимых в этих четырех областях, но человеческое познание (по крайней мере, до настоящего времени) ограничивалось именно этими областями. Философия приходит «после» материального производства истин, которые первоначально не зависят от нее. Разнородные истины имеют место прежде философии и функционируют автономно. Задача философии состоит в том, чтобы изъять истины из их фактических, исторических или дорефлексивных условий, трансформировать дорефлексивное

¹⁰ Badiou A. Who is Nietzsche? P. 1.

¹¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. Москва : Гнозис, 1994. С. 24.

в рефлексивное, извлечь истину из оболочки смысла. Философия выполняет десакрализующую функцию.

Но если философия не производит истин, то каково взаимоотношение философии и родовых процедур науки, искусства, политики и любви? С одной стороны, родовые процедуры выступают в качестве условий, без которых философия невозможна. С другой стороны, философию нельзя редуцировать к этим условиям. Если бы задача философии заключалась в интерпретации собственных условий, она превратилась бы в «совокупность эстетики, эпистемологии, эротологии и политической социологии»¹². Подобное ограничение означало бы девальвацию истины, ее подмену циркуляцией смысла, капризами языка и опыта. Задача философии, согласно А. Бадью, состоит в том, чтобы предложить пространство со-возможности разрозненных истин, конструировать категорию Истины, опираясь на родовые процедуры искусства, науки, политики и любви. Будучи понятийным пространством конфигурирования со-возможности истин, философия занимает место между плюральностью истин и композицией их единства, то есть их Истины. Но эта Истина не субстанциональна, она «сама по себе пуста. Она действует, но ничего не представляет»¹³.

Важно отметить два решающих последствия подобного определения философии и ее отношения с истинностными условиями. Во-первых, условием возможности философии являются истины в каждой из родовых процедур (наука, искусство, политика и любовь). Если задача философии состоит в создании понятийного пространства организации истин, то тогда все истинностные условия должны быть представлены в этом пространстве; отсутствие какого-то одного условия ведет к рассеиванию философии. Во-вторых, если все условия должны быть представлены одинаково, то и нет никакого основания, которое бы априорно полагало одно условие над другими.

В чем заключается «логика шва»? А. Бадью дает следующее определение «шва»: «...Вместо того чтобы установить некое простран-

¹² Badiou A. Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy. London : Continuum, 2004. P. 101.

¹³ Бадью А. Манифест философии. Санкт-Петербург : Machina, 2003. С. 153.

ство со-возможности, через которое осуществляется мышление того или иного времени, философия передает свои функции одному из своих условий; она целиком препоручает все мышление одной родовой процедуре. Философия свершается тогда в стихии своего собственного подавления в пользу этой процедуры. Я буду называть подобный тип ситуации швом. Философия неопределенно запи-нается всякий раз, когда оказывается стянутой наложенным швом к одному из своих условий...»¹⁴. Прошлые два столетия находились во власти серии таких «швов»: позитивизм «пришивал» философию к математике, марксизм — к политике, психоанализ — к любви, М. Хайдеггер и его последователи — к поэтическому условию. Поскольку «пришивание» философии к одному условию обесценивает остальные ее условия, это ведет к обеднению категории Истины.

Итак, мы, с одной стороны, имеем отношение со-возможности философии и ее условий (искусства, науки, политики и любви). С другой стороны, мы сталкиваемся с тем, что отношение со-возможности философии и ее условий прерывается в связи с тем, что философия делегирует свои полномочия тому или иному условию (стандартная «логика шва»). Именно здесь антифилософия обретает собственное место и решающее обоснование сингулярности своего акта.

Стандартная «логика шва» подразумевает «пришивание» философии к одному из ее условий, ситуацию, когда философия препоручает все мышление одной родовой процедуре, когда внутреннее философии вписывается во внешнее условие. Антифилософия же предлагает свою версию «шва» (точнее, операцию, обратную стандартной «логике шва»). В антифилософии, по словам С. Жижека, «шов» мыслится как «способ, каким внешнее вписывается во внутреннее и “зашивает” эту область, создавая эффект самодостаточности, не нуждающейся во внешнем, стирая следы своего производства. Следы процесса производства, его разрывы и механизмы изглаживаются, так что продукт может являться натурализированным органическим целым»¹⁵. При этом способ идентификации,

¹⁴ Бадью А. Манифест философии. С. 33.

¹⁵ Žižek S. Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism. London ; New York : Verso, 2012. P. 844.

создающий «эффект самодостаточности», проходит через *mimesis*, подражание внешнему условию, в результате которого антифилософия каждый раз предстает как действительное воплощение некоей модели. «Политика, искусство или наука служат антифилософу в качестве не условий, а моделей, которым философия подражает и которые она поглощает, как если бы философия qua антифилософия была способна произвести великое событие или даже сама по собственному праву являлась великим событием»¹⁶.

Таким образом, перевернутая «логика шва» обеспечивает антифилософию целостностью и самодостаточностью, миметизм предоставляет ей ресурсы для идентификации и функционирования. Очень важно в этом отношении подчеркнуть различие между природой акта и предметом или материалом, с точки зрения которого этот акт презентуется. У Ф. Ницше предметом его антифилософии служит искусство, тогда как антифилософский акт является по А. Бадью архиполитическим; у Л. Витгенштейна предмет его антифилософии лингвистический или логико-математический, тогда как антифилософский акт — архиэстетический; у Ж. Лакана предметом выступают любовь и желание, а антифилософский акт архинаучен¹⁷. При этом префикс архи- указывает не на философское обоснование искусства, политики, науки или поиск сущности либо даже имманентных оснований той или иной области, а на определение самого акта, который каждый раз политическими, эстетическими или научными средствами не только обосновывает философию как антифилософию, но и отменяет политику, искусство или науку в качестве ее условий. Положенный в некотором роде априорно, антифилософский акт становится тем, по отношению к чему философия и ее условия релятивизируются. Антифилософский акт Л. Витгенштейна архиэстетичен, поскольку этот мыслитель, вписывая в свой дискурс искусство, наделяет его дополнительным, более радикальным, измерением. Антифилософский акт Ницше называется архиполитическим, потому что «он направлен на то,

¹⁶ Bosteels B. Radical antiphilosophy. P. 177.

¹⁷ См.: Badiou A. Le Séminaire. Lacan: L'antiphilosophie 3 (1994–1995). Paris : Fayard, 2013. P. 6.

чтобы революционизировать все человечество на более радикальном уровне, чем политические расчеты. Архиполитика не преследует традиционную философскую цель обоснования политики... Философский акт является архиполитическим в том смысле, что его исторический взрыв задним числом покажет, что политическая революция не была подлинной или аутентичной»¹⁸. Подобно Ницше и Витгенштейну Ж. Лакан присваивает для психоаналитических целей научные средства, то есть математическую формализацию, благодаря которой мы получаем не только доступ к реальному, но и возможность передачи этого знания.

С самого начала антифилософия, как и философия, уступает ограничениям внешних условий (искусства, науки, политики и любви), истин, производимых в родовых процедурах. Но тогда как философия предлагает единое понятийное пространство со-возможности истин, антифилософия присваивает, приспособливает к своим целям то или иное внешнее условие, которое выступает в качестве первичной модели или образца для антифилософского акта. Миметизм предписывает антифилософии статус вторичности и производности. И тем не менее антифилософия, несмотря на миметизм, подвергает критике философскую концептуальность: свергает категорию истины, разоблачает теоретические притязания философии. Вопрос заключается в следующем: если в трудах Ф. Ницше, Ж. Лакана, Л. Витгенштейна антифилософия получила импульс, благодаря которому стали возможными критика и ниспровержение универсальных абстракций философии, то что же, в конечном счете, наделяет антифилософию такой силой? Эвристическая ценность антифилософии состоит в том, что она пробуждает у философии внимание к тому, о чем последняя часто забывает: речь идет об исторической случайности философского мышления и авторитарном характере философских притязаний.

Историческая случайность философии связана с историческим движением ее истинностных условий (науки, искусства, политики, любви). Истины — это функции событий, а события прерывают регулярный ход бытия. Поскольку событие немислимо с точки

¹⁸ Badiou A. Who is Nietzsche? P. 4.

зрения предшествующей ему ситуации (ситуации, которая прерывается событием), философия не может создавать собственные истины; строго говоря, в философии нет событий. Задача философии состоит в том, чтобы обнаружить или извлечь из исторического события вечные и универсальные законы, которые управляют каждым событием. Часто в силу «пришивания» к одному из четырех своих истинностных условий (в ущерб другим) факт собственной исторической случайности философией забывается, и это забвение приводит к катастрофе. Обращая внимание на историчность мысли, антифилософия напоминает философии об опасности «шва». Частично это напоминание является и предупреждением философии относительно ее авторитарного голоса, то есть второй «функцией» антифилософии. Подчиняя собственное существование, свое собственное тело своей работе, антифилософия обращает внимание на «соблазнительный» и «жестокий» элемент, присутствующий в любой философии.

Антифилософия сопротивляется философии и ее условиям вовсе не благодаря восстановлению своей специфичности; она не просто отрицает свое философское основание или содержание, но и отменяет истинностные условия философии (науку, искусство, политику, любовь). Осуждение антифилософией философии и ее условий детерминировано статусом антифилософии как промежутка, некоего угла (неонтологизируемого и, следовательно, не обладающего самостоятельным существованием) по отношению как к философии, так и к ее условиям. Радикальность антифилософского акта выявляется на уровне его выражения, провозглашения, где констатация некоего события возведена в ранг перформативности. То есть радикальность антифилософского акта заключена в его циркулярности: провозглашение акта и означает его осуществление. Этот перформативный круг есть коллапс, коллапс не мыслимый, не представимый внутри объективированной топологии философского дискурса. «...В отличие от регулируемой анонимности науки и в противоположность ко всему, что делает вид, что говорит от имени всеобщего, антифилософский акт без предварительного условия или гарантии опирается только на самого себя и на свои эффекты как на свидетельства своей ценности. Антифилософ, таким образом, говорит

от собственного имени, и он должен показать это “собственное” как реальное доказательство своего высказывания»¹⁹. Именно благодаря этому перформативному кругу антифилософский сверхакт нарушает как *mimesis* (по крайней мере, в его традиционном понимании), так и «логику шва» в стандартной и перевернутой версиях, лишая смысла привычное различие внутреннего и внешнего.

Здесь нужно внести следующее уточнение. В антифилософии дифференциальная структура мимесиса (структура модели и копии, подражаемого и подражающего, родового условия и антифилософии) формально сохраняется. Но очевидное нарушение этой структуры заключается в том, что антифилософский акт ничему не подражает, ничего не копирует (по крайней мере, с целью соответствия или подобия). Антифилософ подражает только для того, чтобы отменить подражаемое или выйти за его пределы. Для Ф. Ницше, по А. Бадью, революция служит моделью «большой политики», но подражание этой революции сводится к тому, чтобы заявить, что никакой революции в том смысле, в каком представляет ее архиполитика, не было, потому что она не расколола историю мира надвое, оставив в неизменности христианский аппарат ценностей²⁰. Если провозглашение акта и означает его осуществление, то тогда антифилософский акт не подражает, а раскрывает то, что высказывает, раскрывает «то, что имеет место». Антифилософский акт есть движение истины, но это не отношения копии и модели, образа и оригинала, а раскрытие «того, что имеет место», показ, позволение быть. Антифилософ провозглашает, то есть не подражает событию, а заставляет это событие выйти в присутствие. «Антифилософский акт состоит в том, чтобы позволить “тому, что имеет место” показать себя, поскольку никакая истинная пропозиция не может выразить “то, что имеет место”. Антифилософский акт Витгенштейна по праву можно объявить архиэстетическим, потому что это “позволение быть” имеет непропозициональную форму чистого показывания, ясности, а также потому, что такая ясность происходит с тем, что невозможно сказать, только в форме

¹⁹ Badiou A. L'Antiphilosophie de Wittgenstein. P. 28–29.

²⁰ См.: Badiou A. Who is Nietzsche? P. 5.

произведения без мысли... Я говорю *архиэстетический*, потому что речь не идет о том, чтобы заменить искусство философией. Речь идет о том, чтобы привнести в научную и пропозициональную деятельность принцип ясности, чей (мистический) элемент находится за пределами этой деятельности, а реальной парадигмой является искусство. Таким образом, речь идет о том, чтобы твердо установить законы выразимого (мыслимого), для того чтобы невыразимое (немыслимое, которое в конечном счете дается только в форме искусства) расположить в качестве “верхней границы” выразимого как такового»²¹.

Если провозглашение акта и является его осуществлением, то тогда здесь обнаруживается внутреннее разделение, самоудвоение акта: «Ницше говорит: “Я подготавливаю событие”. Но заявление о подготовке события становится все более неотличимым от самого события, отсюда характерное для Ницше колебание между неминуемостью и отдаленностью. Это заявление расколет мир, но то, что оно собирается расколоть, и есть то, что оно заявляет»²². В одно и то же время акт совершает слияние провозглашения и осуществления и удерживается между ними. Акт имеет место в этом *между*, в опространствовании находящегося между провозглашением и осуществлением.

Перформативный круг высвобождает в общем мыслительном пространстве сосуществования философии и ее условий дополнительное пространство, которое обнажает структуру остатка, несводимого к онтологии мира и языка: «Эту идею остатка можно обнаружить в любой антифилософии, которая, безусловно, строит очень тонкие сети отношений, только чтобы выследить их неполноту и обнажить остаток... Так, для Ницше жизнь — это то, что остается от любого протокола оценки. Для Паскаля милосердие — это то, что полностью изымается из порядка причин, для Руссо голос совести — это остаток от проповеди Просвещения, для Кьеркегора существование — остаток от гегелевского синтеза. И для Лакана, как известно, философ не может и не хочет ничего знать о наслаждении

²¹ Badiou A. L'Antiphilosophie de Wittgenstein. P. 22.

²² Badiou A. Who is Nietzsche? P. 6–7.

и Вещи, к которой он привязан»²³. Невозможно установить границы этого дополнения, беспрестанно аннулирующего себя внутри собственной экспансии.

§ 2. Философия и не-философия

Не-философия — это проект Ф. Ларюэля, которому он посвятил более двадцати пяти книг и в разработке которого выделяют, как правило, пять «фаз» или «волн» (по его собственному выражению)²⁴. Ларюэль выделяет два понятия не-философии: «ограниченная» не-философия, то есть не-философия, как ее мыслит философия, и «обобщенная» не-философия. В этом последнем своем значении не-философия оказывается чем-то первоначальным. Она предстает как нечто парадоксальным образом до-философское и лежит в основе всякого философского. «Мы будем называть “ограниченной” не-философию, которая все еще имеет место в философии, которая остается госпожой своей изменчивости или ограниченности, а “обобщенной” — не-философию, которая исходит из видения-в-Едином и осуществляется как единая теория науки и философии, обобщающая философию в нефилософских условиях»²⁵. Если не-философия в качестве единой теории науки и философии призвана объяснять философию, то необходимо рассмотреть, во-первых, то, что, собственно, составляет не-философское понимание философии, так же, как и отношение не-философии к философии, а во-вторых — нефилософское понимание не-философии.

Ключ к нефилософскому пониманию философии лежит в теории философского решения²⁶. Ф. Ларюэль указывает, что философское решение образует инвариантную структуру философского

²³ Badiou A. L'Antiphilosophie de Wittgenstein. P. 34.

²⁴ Об истории и эволюции не-философии см.: Smith A. P. A non-philosophical theory of nature: ecologies of thought. Basingstoke, UK : Palgrave MacMillan, 2013. P. 72–83.

²⁵ Laruelle F. Response to Deleuze // Pli. 2009. No 20. P. 147.

²⁶ См.: Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. Liege-Bruxelles : Mardaga. 1989. P. 17. Также см.: Idem. Theory of Philosophical Decision // Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy. London ; New York : Continuum, 2011.

мышления. То есть философия всегда начинается с определенного решения относительно природы реального. Именно решение гарантирует философии трансценденцию относительно реального, которому она принадлежит. В «Словаре Не-философии» Ларюэль пишет: «Философское решение представляет собой операцию трансценденции, которая верит — наивным и галлюцинаторным образом — в возможность унитарного дискурса о Реальном. Это авторитарное требование выражается посредством самополагания, операции, которая становится возможной благодаря ее смешанному или амфибологическому характеру»²⁷. Структурно решение выражается в том, что философия, с одной стороны, полагает реальное, а с другой — репрезентацию этого реального в понятиях и далее конструирует или обосновывает их (философии и реального) единство в дискурсивной системе философских оснований. Философия всегда уже является метафилософией.

Ф. Ларюэль описывает механизм философского решения как структуру «диада + единое»²⁸. Ядро этого механизма составляет акт разделения двух терминов — эмпирического *datum* и того, что его обуславливает, априорного *factum*, — которые артикулируются благодаря структуре синтетического единства. Таким образом, философское решение понимается как «идея относительного-абсолютного целого»²⁹. Это целое является как относительным, так и абсолютным, поскольку оно содержит смесь, или «амфибологию», эмпирического *datum* и трансцендентального единства, которое обуславливает его артикуляцию. Из-за этого «эмпирически-трансцендентального параллелизма» Ларюэль обвиняет философию в предположении «достичь Реальное и, таким образом, хотя бы частично его конституировать»³⁰.

Анализ философского решения артикулирует взаимодействие трех основных составляющих философской мысли — имма-

P. 196–223; *Idem*. Analytic of philosophical decision // *Principles of Non-Philosophy*. London ; New York : Bloomsbury, 2013. P. 231–250.

²⁷ Laruelle F. Dictionnaire de la non-philosophie. Paris : Editions Kime, 1998. P. 40–41.

²⁸ См.: Laruelle F. *Principles of Non-Philosophy*. P. 232.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. P. 4.

нентности, трансцендентности и трансцендентального. Структура философского решения — это структура дробной матрицы, которая, по словам Ф. Ларюэля, «дается одновременно как внутреннее и внешнее, имманентное и трансцендентное в синтетической или иерархической структуре»³¹. Синтетическая структура артикуляции, которая объединяет и дифференцирует две составляющие философской диады, представляет собой третью составляющую — трансцендентальное³². Эта третья составляющая относительно независима от имманентного и трансцендентного, но вместе с тем неотделима от них. Для диады трансцендентальное является как внешним, так и внутренним. Внешним, поскольку трансцендентальное включает в себя различие между имманентным и трансцендентным, и внутренним, поскольку оно связывает их в единство. Таким образом, философское решение представляет собой дизъюнктивную связь имманентности эмпирического *datum* и трансцендентности априорного *factum*, объединяемых второй, на этот раз трансцендентальной, имманентностью. А это означает, что имманентность разделена внутри философской матрицы, выполняя одновременно эмпирическую функцию как необходимое следствие трансцендентности и трансцендентальную функцию как гаранта их синтетического единства.

Таким образом, философское решение обладает трансцендентальным ядром, которое содержит «изменчивые, но всегда смешанные отношения *тождества и различия*»³³. Формальная структура философского решения — это структура трансцендентальной дедукции. Трансцендентальная дедукция И. Канта является образцовой в этом отношении, но Ф. Ларюэль утверждает, что, несмотря на различие методов и типов анализируемой реальности, инвариантная форма трансцендентальной дедукции (юридически-критическая или онтологическая) существует в философии как до, так и после Канта, и его задача состоит в том, чтобы «заново открыть ее

³¹ Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 43.

³² См.: Laruelle F. The Transcendental Method // From Decision to Heresy: Experiments in Non-Standard Thought, Falmouth. New York : Urbanomic/Sequence Press, 2012. P. 143.

³³ Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 234.

универсальный масштаб — ее инвариантные функции — во всей трансцендентальной традиции»³⁴.

Трансцендентальный метод, который Ф. Ларюэль предлагает в качестве самообосновывающей десизиональной сущности философии, есть единство трех существенных составляющих, обуславливающих движение философии от реального к «высшему» единству.

Первая составляющая — это аналитическая инвентаризация локальных априори на основе опыта или типа реальности, условия возможности которой философия обосновывает³⁵. Данная составляющая влечет за собой трансценденцию на основе исследуемой имманентной реальности, тем самым устанавливая разделение между двумя терминами диады.

Второй составляющей является синтезирование локального или регионального априори, привязанного к форме опыта, в универсальное Единство посредством трансцендентального априори. Ф. Ларюэль считает, что эта составляющая более трансцендентальна, чем первая, потому что она «соответствует восхождению к реальному или абсолютному условию возможности опыта»³⁶. Именно с помощью этого абсолютного условия философия выполняет свою задачу мыслящего определения реального. Однако абсолютность трансцендентального Единства ставится под угрозу, потому что «фундаментальная и необходимая операция» перехода от регионального к универсальному априори «происходит через механизм *Aufhebung*» и остается смешанной с трансцендентной стороной диады, которую она призвана была преодолеть³⁷. Таким образом, как говорит Р. Брассье, «безусловная трансцендентность, требуемая от трансцендентального, остается скомпрометированной именно потому, что структура трансцендентности неизменно связывает ее с некоторой реифицированной, трансцендентной сущностью»³⁸.

³⁴ *Laruelle F. Transcendental Method.* P. 153.

³⁵ См.: *Ibid.* P. 147.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ См.: *Ibid.* P. 148.

³⁸ *Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction.* Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2007. P. 124.

Третья составляющая, которую Ф. Ларюэль определяет как самую фундаментальную, — это сама трансцендентальная дедукция, то есть «систематическое объединение... априори и эмпирических данностей под властью трансцендентального, или первоначального Единства»³⁹. Если первые две составляющие трансцендентального метода являются аналитическими и обозначают переход от конкретного опыта и его априорных условий к трансцендентальному Единству, то третья, скорее, синтетична, поскольку фиксирует движение в противоположном направлении: трансцендентальное Единство используется для определения способа, каким трансцендентное способно систематически обуславливать эмпирическое внутри диады. По словам Ларюэля, трансцендентальная дедукция дает «особое априори, наделенное специфически трансцендентальной способностью повернуться... к опыту»⁴⁰. Именно это двунаправленное движение трансцендентальной дедукции, ее следование назад в акте самообоснования, составляет циркулярную природу философии, поскольку «результат» трансцендентальной дедукции также позиционируется как условие ее возможности. Таким образом, философия предоставляет себе «идею абсолютной автономии»: она всегда возвращается к себе, предполагает свою собственную структуру в любых явлениях, которые она артикулирует⁴¹. Философия умудряется истолковать все, ничего не объясняя, поскольку структура объяснения уже предполагается в объясняемом. Таким образом, сущность архитектуры философского решения представляет собой круг, порождаемый конституционально самореференциальным и доминирующим способом отношения философии к реальному. Этот способ выражает абсолютную достаточность философского обоснования познания реальности.

Данное обоснование имеет два измерения, или два возможных условия существования, которые Ф. Ларюэль описывает как «диадку определений»: 1) данность Решения, определяемого им самим как результат, или Самоданность; 2) его полагание, определяемое им

³⁹ *Laruelle F. Transcendental Method.* P. 150.

⁴⁰ *Ibid.* P. 151.

⁴¹ См.: *Laruelle F. Principles of Non-Philosophy.* P. 234.

самим, или Самополагание⁴². Указанные измерения определяют феноменологические и онтологические параметры философской мысли. Каждое из этих измерений включает в себя три априорные составляющие, которые могут быть связаны с вышеописанными тремя составляющими трансцендентальной дедукции. Три априорными составляющими данности являются аффект, восприятие и интуиция; соответственно тремя априорными составляющими полагания, которые существуют в состоянии структурной изоморфии с тремя составляющими Самоданности, являются трансценденция, план, единство⁴³.

Эта шестимерная структура философского решения и обеспечивает то, что Ф. Ларюэль называет принципом достаточной философии, который фиксируется весьма примечательной формулой: «Все может стать предметом философии». Философия убеждена, что с помощью своего понятийного аппарата, синтаксиса, решения и полагания она способна построить единую картину мира, «теорию всего»: «Философизировать (Philosopher) — это решить в отношении Реального и вытекающей из нее мысли, то есть верить в способность упорядочить их в универсальном порядке Принципа Разума (Логоса), так же, как в соответствии с “тотальным” или унитарным порядком принципа достаточной философии»⁴⁴.

Философия и мир, который является миром философии и с которым она образует «смесь», «мысль-мир», или «билатеральность», принадлежат Единому, или Реальному. И если философия (и любая другая наука) — это учение или даже наука о мире, тогда не-философия — это «наука о философии», а «основанием» этой науки является Единое, или Реальное. Заметим, речь не идет о выявлении внутренних противоречий философии, о Abbau, деструкции или деконструкции метафизики, об очередном преодолении философии. Не-философия — это не метафилософия или философия философии: не-философия — это «единая теория науки и философии»⁴⁵.

⁴² См.: Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 234.

⁴³ См.: Ibid. P. 234–235.

⁴⁴ Laruelle F. Dictionnaire de la non-philosophie. P. 41.

⁴⁵ Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 1.

Не-философия не отвергает, не замещает и не дополняет философию. Не-философия — это не антифилософия (как, например, в интерпретации А. Бадью) и не Иное философии, коль скоро оно полагается самой философией. *Не-* в не-философии не есть отрицание философии. Подобно тому, как неевклидова геометрия не отрицает, а реконтекстуализирует евклидову геометрию, не-философия фундирует философское решение в Едином, равнозначном Реальному как радикальной имманентности. Это Единое, или Реальное, которому философия всегда уже принадлежит. Не-философия полагает это Единое, или Реальное, аксиоматически.

Основной вопрос для не-философии заключается не в том, чтобы мыслить Единое, или Реальное. Мыслить Единое, или Реальное, в каком бы то ни было смысле невозможно, оно закрыто для мысли, независимо от философии, так что мыслить можно только *из* Реального. Этот акт мысли Ф. Ларюэль называет «видением-в-Едином»: «Собственно говоря, видение-в-Едином — это не философия “о” и не видение Мира, которое является только философской интуицией Мира: это именно видение Единого в Едином и отсюда — видение Мира и Философии в Едином»⁴⁶. Поскольку Единое, или Реальное, закрыто для мысли-мира, но не наоборот, дуальность Единого и мысли-мира есть унилатеральная дуальность, то есть дуальность от Единого к мысли-миру без взаимности и рефлексивности. Мысль-мир определяется, дается Единым, но не определяет, не дает Единое. Поскольку это определение не взаимно, Единое, или Реальное, определяет мир-в-последней-инстанции.

Если, как утверждает Ф. Ларюэль, философия в лучшем случае в состоянии представить имманентность, являющуюся ее условием возможности, в качестве апории, которая сопротивляется концептуализации, то метод, предлагаемый им для выхода из порочного круга философского решения, влечет за собой аксиоматическое вмешательство в философию, а это приостанавливает ее априорный принцип достаточности. Таким образом, радикальная имманентность, поскольку она является необходимым условием возможности философии (и, действительно, всей мысли), исполь-

⁴⁶ Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. P. 38.

зуется в качестве отправной точки для развития новой практики мышления.

В чем же эта новая практика мышления заключается?

В «Борьбе и утопии в конце философских времен» Ф. Ларюэль «проясняет» аксиомы не-философии следующим образом: 1) Реальное радикально имманентно; 2) его причинность представляет собой унилатеральность или определение-в-последней-инстанции; 3) объектом этой причинности является мысль-мир, или, точнее, философия, усложненная опытом⁴⁷. «Объектом» не-философии, таким образом, является не реальное, а, скорее, философское отношение к реальному. С другой стороны, поскольку Единое полагается в качестве абсолютного условия возможности мысли, оно не может служить материалом для мысли. Единое, таким образом, понимается как необходимая, но не достаточная причина мысли; следовательно, не-философия, — принимая радикальную имманентность Единого в качестве своей реальной причины, — не может осуществляться без философии, потому что, строго говоря, Единое не есть вещь: у Единого нет Бытия, и поэтому оно не является «объектом» мышления. Более того, в закрытии Единого для мысли нет ничего активного (например, сопротивления); Единое, скорее, является абсолютным безразличием.

Таким образом, не-философия имеет две причины: *реальную причину* (радикальная имманентность Единого, которая необходима, но не достаточна) и *окказиональную причину* (философский материал, причинность которого окказиональна и, следовательно, только относительна). Поскольку Реальное закрыто для мысли, именно *благодаря* философии мы приобщаемся к этому мышлению-в-соответствии-с-Реальным с помощью метода, который следует трактовать как субтрактивный. Этот метод приостанавливает действие трансцендентных структур, с помощью которых философия стремится определить имманентность. Тем не менее Ф. Ларюэль утверждает, что субтракция, или приостановка, которую выполняет не-философия, является лишь вторичным эффектом «позитивно-

⁴⁷ См.: *Laruelle F. Struggle and Utopia at the End Times of Philosophy*. Minneapolis : Univocal Publishing, 2012. P. 45.

сти видения-в-Едино, коррелятом его трансцендентального или детерминирующего действия»⁴⁸. Соответственно, не-философия отходит не от философии, а от Единого. То есть хотя не-философская практика и начинается с выбора какого-то философского материала, окказиональной причиной которого она будет являться, и может работать с этим материалом, анализируя его структуру решения, все это становится возможным только благодаря аксиоматическому постулату, согласно которому имманентность Единого есть реальная причина мысли. Цель анализа десизиональных оснований выбранной философской системы состоит не в том, чтобы вмешиваться в философский аргумент, опровергая или ограничивая его, а, скорее, в том, чтобы принять данную систему, но изменить наше «видение» таким образом, чтобы мы могли распознать ее как просто контингентный материал, который трансцендентно равен всем другим решениям в их (не-)отношении к Реальному.

Подобно тому как в не-философии выделяют две причины, ее метод тоже можно рассматривать с двух сторон: со стороны философии это дуализ, тогда как со стороны тождества (то есть с нефилософской стороны) это клонирование. Анализ структуры решения философского материала позволяет рассматривать означенную структуру как смесь имманентности и трансцендентности. Не-философия не стремится снять различие между ними в объединяющем синтезе, потому что абсолютное безразличие Единого означает, что оно никоим образом не *отрицает* реальности философской смеси; не-философия, скорее, сохраняет разделение между реальным и трансцендентным в этой смеси, рассматривая ее структуру как дуальную. Следовательно, не-философия дуализирует философию, оставляя за трансцендентным, внутренне устойчивым к видению-в-Едино, его относительную автономию и в то же время освобождая имманентный элемент философской смеси для идентификации с определяющей реальностью Единого. Ф. Ларюэль называет трансцендентный элемент философской смеси, противостоящий Единому, «не(-Единым)». Не(-Единое) будучи одной из составляющих дуальной структуры, противо-

⁴⁸ Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 167.

поставляет себя Единому⁴⁹. С философской точки зрения дуализм выступает как акт дифференциации, разделяющий свой объект, и, таким образом, как возвращение к самой логике дробления, которую Ларюэль диагностирует как проблемно-разделительную сущность философии. Однако если смотреть со стороны Единого, то имманентность реального понимается как уже отделенная от области дифференциации, которая открывается философским решением. Таким образом, Единое аксиоматически описывается как отделенное без дифференциации — любая активная дифференциация происходит только со стороны трансцендентности, которая отделяет себя от радикальной имманентности, от самого неотделимого. Таким образом, чтобы понять странную позитивность унилатеральной причинности, необходимо рассматривать ее с нефилософской стороны как клонирование.

Клон — это «промежуточная инстанция», которая является нефилософским решением проблемы, созданной аксиоматическим постулированием абсолютного закрытия Единого для мысли. Ф. Ларюэль позиционирует эту посредническую функцию как «Единое-в-последней-инстанции» и, следовательно, как клон Единого. Однако поскольку у Единого нет содержания, клон, чтобы проявить себя, «копирует» термины философской смеси, то есть не-философия извлекает термины своего синтаксиса из философии. Следовательно, с философской стороны, которая сопротивляется «видению-в-Едином», клон будет выглядеть как клон *материала*, миметическая копия, которая просто *приписывается* другой причинной структуре произвольным и догматическим образом. С нефилософской стороны клон понимается как органон, позволяющий рассматривать философскую смесь в соответствии с реальной причинностью, которая уже заложена в нем его радикальной данностью. Таким образом, клон определяет любой объект как X, который философский материал намеревается понять, — но в соответствии с имманентностью этого X (имманентность задается как *априорное* условие философской смеси), а не через структуру трансцендентности, дезигниально конституирующую его философски предполагаемую

⁴⁹ См.: Laruelle F. Principles of Non-Philosophy. P. 144.

«реальность». Отсюда вытекает, что посредническое действие клона позволяет объекту, равному X, определять себя в последней-инстанции. Иными словами, хотя термин X извлекается из мира-мысли, он определяет себя только в соответствии с последним отношением, допускаемым Реальным, которое само по себе «не является “инстанцией” или “сферой”... поскольку, по определению, не принадлежит мысли-миру»⁵⁰. Следовательно, клон осуществляет унилатеральную причинность, которая движется от реального к мысли-миру без возврата. Эта унилатеральная причинность определяет онтическое сущее (X) как тождественное в последней инстанции со своим «понятием» при условии, что достаточность последнего приостановлена органом.

Клон — это минимально миметическая структура, поскольку вследствие абсолютного безразличия Единого клон — это не Единое «как таковое», а, скорее, необходимое условие мышления или видения в-Едином; поэтому он тоже называется (не-)Единым.

Итак, прагматика не-философии, рассматриваемая как дуализм, состоит из двух элементов, которые образуют структурную изоморфию: не(-Единое) и (не-)Единое, отражающие друг друга. Однако со «стороны» Единого (что на самом деле стороной не является, поскольку Единое как априорное трансцендентальное условие всей мысли не есть сторона), клон не копирует объект X из не(-Единого), а просто меняет положение, которое позволяет ему быть увиденным в Едином. Ф. Ларюэль заявляет: «видеть-все-в-Едином» не означает находить образы или представления этих вещей в Едином как в зеркале. Образы X схватываются не «в Едином», а только в модусе Единого, и не в модусе образа или трансцендентности в целом, отражающей и удваивающей себя. Следовательно, органон — это не зеркало, он функционирует, скорее, как «линза», которая преломляет имманентную причинность Единого⁵¹. Эта «линза» необходима, потому что Единое в своем радикальном безразличии к Бытию не проецирует свою причинность за пределы

⁵⁰ Laruelle F. Introduction to Non-Marxism. Minneapolis : Univocal, 2015. P. 46.

⁵¹ Метафора линзы принадлежит А. Р. Гэллоуэю. См.: Galloway A. R. Laruelle: Against the Digital. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2014. P. 133–150.

себя — оно не является причиной чего-то; однако Единое допускает преломление Бытия в качестве причины чего-то через промежуточную инстанцию нефилософского органа, которая определяет *X* в последней-инстанции, что является не репрезентацией, а простой презентацией объекта *X* в соответствии с его имманентной причиной. Ларюэль называет этот простой способ презентации «нететическим», поскольку (в отличие от обоснованного решением философского понятия) он не позиционирует себя, а просто является в соответствии со своей имманентностью. Отсюда синтаксис не-философии Ларюэль определяет как *unitax*.

Не-философия представляет собой другие формы и практики мысли, отличные от философских, и в то же время — общую демократизацию мышления и радикально перформативную практику клонирования, или дуализа, то есть освобождения философских понятий от их способности определять Единое-Реальное. В не-философии нет «мысли о чем-либо». Существует только мысль, клонированная и мутированная как «сила» («сила мысли»), действующая в пределах имманентности Единого-Реального. Мысль относительно автономна, поскольку она «свободна» от решения о Едином-Реальном (мысль обусловлена Единым-Реальным, так как она имманентна ему, но ее концептуальное отношение к нему отрицательно, это отношение не-отношения; мысль свободна от Единого-Реального, потому что она не может решить его). Эта относительная автономия мысли дает не-философии свободу творчества, которая не предоставляется самой философии. Философия «пришита» к Реальному (иллюзорным образом) философским решением, тогда как не-философия остается аксиоматически и относительно автономной. Сила не-философии в том, что она, будучи относительно автономна в отношении Единого-Реального, занимает место, параллельное (и обусловленное) ему, но не вступает в какой-либо обмен с ним. Не может быть мысли о Едином-Реальном, есть только его воздействие на мысль. «Сила мысли» — это органон, или организующий клон, не-философии, поскольку она своим синтаксисом фиксирует отношение не-отношения мысли к силе Реального. И именно это отношение не-отношения делает «силу мысли» и другие не-философские неологизмы клонами Единого-Реального.

Глава 2

ПРОБЛЕМА ПОСТРОЕНИЯ ОНТОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В настоящее время онтология становится центральной и решающей проблемой как в философии, так и в социальных науках. Есть несколько причин для обострения этой проблемы в конце XX — начале XXI века. Выделим три основные.

Первая причина — «онтологический поворот», окончательно оформившийся в философии в первой половине XX века. Чаще всего этот поворот связывается с хайдеггеровской деструкцией онтоотеологического строения метафизики и возрождением онтологии. Но возрождение онтологии происходит лишь ценой глубокой трансформации самого ее смысла, по крайней мере, в ее традиционной версии. С хайдеггеровской трансформацией смысла онтологии последняя оказывается исследованием не «сущего как сущего», а сущего в его отношении к *Dasein*, или к человеческому существу. В результате этой трансформации «онтологический поворот» оказывается онтоантропологическим или онтосоциальным.

Во второй половине XX века ситуация еще больше усугубляется. В 60–80-х годах прошлого столетия «онтологический поворот» оказался замаскирован разного рода направлениями — герменевтическим, лингвистическим, коммуникативным и т. д. Идея опосредованности бытия всевозможными дискурсивными образованиями имела для построения онтологии серьезные последствия. Считалось, что поскольку наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, письмом, коммуникацией или даже социальными формами, у нас нет непосредственного доступа к бытию, так как оно искажено

этими посредниками. Парадоксальным образом «онтологический поворот» сделал невозможной онтологию. По этой причине проблема построения онтологии становится острейшей проблемой в современной философии и социально-гуманитарных науках.

Вторая причина — социально-философская мотивация построения различных версий современной онтологии. Эта мотивация особенно четко прослеживается, когда на кону стоит вопрос об онтологическом статусе социальной практики или действия на фоне радикальных социально-практических и духовно-теоретических сдвигов, произошедших в конце XX — начале XXI века в деятельности общества. Обновление онтологии, ее возвращение в свете социально-философских, политических или этических проблем указывают на то, что вопросы, традиционно относящиеся к области практики, нуждаются в осмыслении на онтологическом уровне.

Третья причина — необходимость преодоления онтотеологического проекта онтологии. Если онтология всегда была онтотеологией, то необходимо поставить вопрос о том, какой должна быть онтология после онтотеологии. Более того, если онтология всегда была онтотеологией, то это означает, что предполагаемая онтология должна быть не только без теологии, но и без онтологии, поскольку любая секуляризация, и даже онтологическая, освобождаясь от религиозного, продолжает носить в самом своем понятии теологический или даже онтотеологический знак.

Указанные причины актуализации онтологического вопроса очерчивают общую проблему обновления онтологии в современной философии и социально-гуманитарных науках. В рамках этой проблемы требуется выявление и описание предпосылок и различных версий построения онтологии в континентальной и аналитической философии.

§ 1. Онтология как онтотеология

В «Онто-теологическом строении метафизики» М. Хайдеггер объясняет, каким образом понятие Бога приходит в философию. Вопрос этот имеет принципиальное значение, поскольку приход

Бога решающим образом трансформирует и обнажает архитектуру метафизики. Бог приходит в метафизику как *causa sui*, «из лада, который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия. Различие являет собой генеральный план для построения метафизики. Лад порождает и дарует бытие как производящее основание, которое само, исходя из обоснованного им, нуждается в соразмерном ему обосновании, то есть в причинении изначальнейшим делом-вещью. Оно — это причина *causa sui*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога»⁵². Различие представляет собой, по Хайдеггеру, «историко-алетологическую структуру» (то есть «просвет замыкающегося и закрывающегося»), фундирующую онтологическое строение всякой метафизики; различие дарует и разверзает тот исторический горизонт, «облик эпохи», в котором становится возможной всякая метафизика. Для Аристотеля этот «облик эпохи» есть различие между *ousia* и *hypokeimenon*, для Фомы Аквинского — между *esse subsistens* и *esse participatum*, для Гегеля — между субстанцией и субъектом. Но с точки зрения Хайдеггера эта артикуляция, этот «облик эпохи» определяются из различия, из того способа, каким оно высвобождает сущностное единство метафизики. Это единство, называемое онтологией, выражает еще непомышленное сущностное единство метафизики, которое может быть выражено следующей формулой: метафизика есть истина сущего как такового в целом. Что же означает это сущностное единство метафизики?

Это единство метафизики увековечено ее «ведущим вопросом»: «Что есть сущее?» В такой форме метафизика спрашивает о бытии»⁵³. Однако ответ на вопрос «что есть сущее» нужно понимать именно как «бытие сущего»: «Словечко “есть”, так или иначе говоря о сущем, называет бытие сущего»⁵⁴. Чтобы ответить на воп-

⁵² Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тожество и различие. Москва : Гнозис : Логос, 1997. С. 57.

⁵³ См.: Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Время и Бытие. Статьи и выступления. Москва : Республика, 1993. С. 363.

⁵⁴ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. Санкт-Петербург : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ : Алетейя, 2000. С. 206.

рос «что есть сущее», метафизика спрашивает о том, *что* (сущность или чтойность сущего) и *как* (способ, каким...) есть сущее, и, стало быть, спрашивает о бытии сущего.

Во всей истории философии эти метафизические положения о бытии сущего принимают одну и ту же форму: «Метафизика говорит о сущем как таковом в его целом, то есть о *бытии* сущего»⁵⁵. Основные метафизические положения призваны закрепить истину о сущем как таковом в целом. Формальный анализ этой истины показывает, что метафизическое понимание бытия сущего, по сути, двусложно: оно состоит из понимания сущего «как такового» и понимания сущего «в целом», или «в общем». Составляющие этого метафизического вопроса М. Хайдеггер называет онтологией и теологией соответственно.

Метафизика как онтология изучает смысл того, чем все сущие обладают в общем, а именно — смысл бытия. Все сущие разделяют бытие в самом общем смысле этого слова. Онтология исследует этот общий смысл бытия. Но определение онтологии как исследования общего ничего не говорит нам об этом общем, а именно — о бытии. Более того, такое определение оставляет открытым и вопрос о значении разделения этого общего, то есть бытия.

Этот вопрос об общем метафизика решает теологически. Онтологический поиск общего, то есть смысла бытия метафизика отождествляет с поиском высшего сущего. Теология в этом, собственно, и заключается: она исследует сущее в целом, или в общем, редуцируя это целое к высшему сущему.

Итак, сущее как сущее можно толковать онтологически, то есть как сущее в его бытии, а можно — теологически, то есть как «сущее из сущего» в значении подлинного, истинного, действительного, совершенного сущего: какое-то одно сущее из круга основания основанного получает привилегию первого основания, *causa prima*, и становится основанием всего сущего. Когда, например, субстанциальность, или объективность или субъективность, называются тем, что является общим сущему, логика исследования сущего остается онтологикой. Но как только эта субстанциальность возводится в до-

⁵⁵ Хайдеггер М. Ницше. Том 2. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2007. С. 179.

стоинство высшего сущего в значении истинного или действительного сущего, логика исследования сущего становится теологией.

Однако если метафизика мыслит сущее как таковое из общего и высшего основания, тогда именно деконструкция положения об основании оказывается необходимым условием преодоления онтотеологического проекта метафизики и разработки метафизики без метафизики.

Положение об основании утверждает, что все существующее должно иметь основание, или причину, своего существования, и это означает, что ничего нет без основания, *Nihil est sine ratione*. Данное положение является онтотеологическим по преимуществу, коль скоро первооснова и первопричина есть Бог: «В качестве *ultima ratio* природы, в качестве предельного, высочайшего и таким образом первого сущего основания для природы вещей можно установить то, что обычно называют словом “Бог”... Это основание зовется Богом как первейшей сущей причиной всего сущего»⁵⁶. То есть положение об основании принадлежит онтологии, которая является в то же время теологией: «Если говорить наиболее радикально, это означает, что лишь постольку, поскольку положение об основании является действительным, существует Бог. <...> Однако Бог существует лишь постольку, поскольку положение об основании является действительным»⁵⁷. Следовательно, в качестве гипотезы можно было бы предположить, что в онтологии после онтотеологии сущее как таковое в целом, или в общем, имеет место без его редукции к основанию.

Прежде всего, возникает вопрос, почему положение об основании называется положением о достаточном основании. Какое основание нужно считать достаточным? Но чтобы ответить на этот вопрос, надо спросить о другом: какое основание является недостаточным? Очевидно, что основание будет считаться недостаточным, если оно не справляется с функцией основывания, если этого основания недостаточно для основывания основываемого. Иначе говоря, основание будет считаться недостаточным, если оно не является

⁵⁶ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. С. 61.

⁵⁷ Там же. С. 61–62.

финальным, то есть если оно, в свою очередь, нуждается в другом основании. Следовательно, положение о достаточном основании говорит об основании самодостаточном, то есть об основании, которое не нуждается в другом основании. Тогда возникает вопрос: какое основание можно считать достаточным, не нуждающимся ни в каком другом основании?

Если с ранней эпохи западного мышления бытие сущего истолковывается как основание, на котором зиждится сущее как сущее, и если метафизический вопрос «что есть сущее?» всегда спрашивает о бытии сущего как об основании сущего как такового, неизбежно возникает вопрос: что является основанием бытия сущего? Если основанием сущего является бытие сущего, тогда что является основанием бытия сущего? Подобная формулировка вопроса предполагает два пути поиска основания и, соответственно, два ответа на вопрос об основании.

Первый путь, условно назовем его путем «дурной бесконечности», имеет место, когда всякое основание полагается в качестве локального, временного и случайного, относительно которого всегда задается вопрос об основании основания. Каждый раз основание будет считаться недостаточным и нуждающимся в основании основания, которое, в свою очередь, будет отсылать к другому основанию и т. д. Второй путь, назовем его путем «интроецированной дурной бесконечности», продолжает настаивать на онтологическом проекте философии и налагает запрет на вопрос об основании основания; соответственно, бытие сущего полагается в качестве последнего основания, относительно которого уже не спрашивается, что является основанием бытия сущего. Бытие сущего выступает основанием себя самого. То есть бытие сущего раскрывает себя как такое основание, которое онтологически дает себе основание и теологически себя обосновывает.

Чтобы обозначить возможный третий путь, еще раз зададимся вопросом: какое основание можно и нужно считать достаточным? Если основание называется достаточным при условии, что оно не нуждается в другом основании, тогда единственно достаточным основанием является отсутствие основания. Если всякое основание в силу своего онтического характера всегда будет нуждаться в дру-

гом основании, тогда только отсутствие основания будет онтологическим условием достаточности основания. Более того, отсутствие основания делает необходимым такое преобразование положения о достаточном основании, что приходится поступиться онтическим основанием сущего в пользу онтологического неоснования сущего.

Именно здесь лежит сущностная двойственность бытия как основания. Бытие как основание или не-основание — это *Abgründung*, сама эта двойственность, поскольку оно есть отсутствие основания в традиционном смысле (*Ab-grund*), и в то же время это отсутствие само есть некоторый способ основания, *Ab-gründung*. Все же мы никогда не должны терять из виду тот факт, что бытие включает в себя оба движения одновременно. А это означает, что мы не можем говорить, что бытие является основанием и источником истины сущего. В то же самое время мы не можем сказать, что истина сущего предшествует бытию. Бытие дается только как основание того, что является не основанием, а пропастью, но пропастью, которая и является самим основанием.

Бытие основывает именно в своем отсутствии. Его отсутствие есть открытие основания, мира. Таким образом, основание всегда терпит неудачу перед тем, что действительно и просто «здесь», перед присутствием как таковым. И, однако, основание не равнодушно к присутствию: оно основывает его. Это основание отсутствует в самосокрытии, не предоставляет основание, отказывается основывать. Но этот отказ или непредоставление — не ничто, а способ позволения быть, высвобождение, причем таким образом, что оно никогда не исчерпывается, избыточно относительно того, что при этом раскрывается. Стало быть, это не просто отказ, а «колеблющийся отказ». *Ab-grund* — это «колеблющийся отказ» основания. Именно в этом отказе просвет просветляет, и снова таким образом, что просветление никогда не завершается: полное присутствие никогда не будет достигнуто, никогда не станет вещью, область метафизики никогда не закроется.

Если мы перестанем ограничиваться онтотеологическим проектом метафизики, которому даем привилегию в силу тождества метафизики и онтологии по вопросу об основании, и если мы извлекаем следствия из складчатости, двусложности бытия, то онто-

телеологический проект философии проблематизируется. Такое ограничение поля легитимности метафизики обязательно, если мы достаточно строго проводим принцип неоснования. Этот принцип предписывает нам не только не давать привилегии тому или другому основанию, но и сам процесс обоснования рассматривать как игру различия. Но если метафизика — всегда онтотеология как основание, причина сущего как такового, то переход от метафизики к вопросу о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной. Между тем если основание есть бездна, основание отрешения сущего от ничто, возвращение к вопросу о бытии уже оставило сферу всякой онтологии.

Деконструкция положения о достаточном основании задает несколько мотивов и серий философем, определяющих контуры новой онтологии — онтологии после онтотеологии.

1. Прежде всего это мотив постфундаментализма и целая серия философем безосновности, случайности, хаоса или даже гиперхаоса, которые становятся центральными не только в философии, но и в социально-гуманитарных науках. Этот мотив задействует не просто переход от фундаментализма к антифундаментализму, а деконструкцию области функционирования фундаментализма и фундаменталистских предпосылок. На самом деле из того, что за пределы фундаментализма просто выйти невозможно, следует, что не-фундаментализм продолжает в определенной степени деконструктивную работу в области фундаментализма и использует его ресурсы. Принципиальным в этом отношении является не отказ от понятия основания, а его переформулирование. В конечном счете под вопросом оказывается не существование основания, а его онтологический статус, то есть его неизбежно случайный статус. Этот аналитический сдвиг от существующих оснований к их статусу или условию возможности допустимо охарактеризовать как спекулятивное движение, поскольку в вопросе об основании речь идет не об эмпирическом условии возможности, а о его статусе: исходное онтологическое отсутствие окончательного основания выступает условием возможности онтических оснований. Умножение оснований является неизбежным результатом радикальной невозможности, радикального разрыва между онтическим и онтологическим.

2. Некоторым образом эти мотивы постфундаментализма вводятся наряду с тематикой антиэссенциализма со своей серией понятий (множественность, события, сингулярность и т.д.). Единственно возможная онтология Единого — это теология. Единственный легитимный посттеологический онтологический атрибут — это множество. Если Бог умер, то отсюда следует, что основная проблема современной философии — это артикуляция мысли, имманентной множественному. А. Бадью, Ж. Делез, Ж. Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ж. Лакан — каждый пытался мыслить «радикальную первичность множественного» в значении чистого или неконсистентного множества, онтологически ускользающего от единого и исключаящего редукционизм во всех его формах.

Антиредукционизм предписывает аксиоматизацию множества, ни к чему не сводимый онтологический плюрализм, исключаящий какое-либо объединяющее начало, и высвобождает «гетерологию». Множества состоят исключительно из множеств, их структура предписывает правила манипуляции для своих неопределенных объектов, избегая определения того, *что* есть множество. Безосновность и неограниченность — таковы два исходных условия возможности мыслить множество.

3. Метафизика занимается не только поисками оснований или причин сущего, но и, согласовывая разные представления о реальности, создает определенный этос философской деятельности. Следовательно, преодоление онтологии как онтотеологии предполагает трансформацию этого этоса, которая, тематизируя (по крайней мере, формально) онтотеологическую структуру метафизики, указывает на не мыслимое самой метафизикой. То есть трансформация принимает форму соответствия, что превышает возможности онтотеологического присвоения немыслимого и в то же время образует адекватный ответ на историческое «событие» метафизики. Эта форма соответствия вводит целую серию понятий, составляющих не-теоретический этос философии. На самом деле, если безосновность, или случайность, или гиперхаос, составляют фундаментальную модальность бытия, а множественность, событие и сингулярность становятся основными онтологическими категориями, не означает ли это, что этос философской деятельности невозможно

мыслить как этос теории? Прежде всего, это такие понятия, как надежда, обещание, прощение, свидетельство, клятва, верность, решимость, ответственность, вера и т. д., не рассматривавшиеся в рамках традиционной онтологии. Данные понятия и, в целом, не-теоретический этос философии, деконструируя традиционные объяснения человеческой практики, извлекают и даже обнажают не-метафизический, не-теологический, более первоначальный смысл практического, или социального.

Указанные ориентиры позволяют обнаружить определенную направленность обновления онтологии, скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи последних с характером социальной практики. Далее мы попытаемся уточнить смысл этих ориентиров посредством рассмотрения различных версий построения онтологии после онтотеологии в континентальной и аналитической философии.

§ 2. Аксиоматическая теория множеств и субтрактивная онтология

Ключевые положения субтрактивной онтологии были сформулированы А. Бадью в «Бытии и событии» (1988). В основании субтрактивной онтологии лежат три положения: возрождение онтологии (М. Хайдеггер); теория множеств (Г. Кантор, Э. Цермело, А. Френкель, П. Козн); посткартезианская концепция субъекта (К. Маркс, В. Ленин, З. Фрейд, Ж. Лакан).

Исходный тезис субтрактивной онтологии заключается в том, что «единое не есть», а единство есть результат «счета-за-одно». Единое — это всегда операция, а не презентация: «множество есть режим презентации, единое... есть результат операции; бытие — это то, что презентует себя»⁵⁸. Отвергая классическое отождествление бытия и единого, А. Бадью мыслит бытие как чистое множество, единственным предикатом которого является множественность, а онтологию отождествляет с математикой. Прежде всего, нуж-

⁵⁸ Badiou A. Being and Event. New York : Continuum, 2005. P. 25.

но сказать, что требование «математика есть онтология» — это акт решения. То есть никаких доказательств он не предлагает, что не исключает основания для этого решения. Подобное решение объясняется, оправдывается, и Бадью делает это, главным образом, указывая на благоприятные последствия принятого им решения: это решение позволяет избежать определенного рода метафизики, в частности метафизики тождества и единого. То есть обращение к теории множеств ограничивает определенный тип метафизики — метафизики присутствия. В то же время становится возможным тип мышления, который сосредоточивается на не-бытии, на Ином бытия.

Если «единое не есть», то из этого следует тождество бытия и ничто, пустоты. С одной стороны, бытие есть множество. С другой стороны, бытие есть пустота. Это противоречие снимается, если предположить, что бытие как таковое не презентует себя. Онтология — это субтрактивная онтология, где бытие как бытие никогда не выходит в присутствие, никогда не презентует себя. Принципиальное значение имеет введенное А. Бадью различие между чистым множеством и презентацией. Если бытие не презентует себя, поскольку оно случается в любой презентации, но само не презентуется, остается только одно решение: онтологическая ситуация есть презентация презентации. Онтология изучает только чистые множества, которые презентуют презентацию. И если собственное имя бытия — «пустота», тогда бытие презентует себя только в имени. Всякое единое, всякое то или иное сущее производно и является результатом операции. Порядок презентации называется консистентным множеством; консистентное множество отличается от неконсистентного множества, которое описывает бытие как бытие. Неконсистентное множество распознается ретроактивно, как то, что имело место до счета-заодно. Порядок презентации есть результат счета или операции. Эта структурированная структура называется ситуацией. Последняя определяется как любое консистентное презентованное множество: множество и режим структуры. Поскольку онтология — это учение о различных способах счета множества, теория множества (и прежде всего — аксиоматическая теория множества Э. Церме-

ло — А. Френкеля) оказывается одной из фундаментальных составляющих онтологии⁵⁹.

Аксиомы Э. Цермело — А. Френкеля определяют множества только с точки зрения отношения принадлежности. В теории множества Цермело — Френкеля каждый элемент множества есть множество, так что любое множество есть множество множества без всякого дополнительного условия единства. Аксиома основания утверждает, что в любом множестве есть минимальный определяющий элемент: в любом данном множестве есть множество, элементы которого не принадлежат данному множеству. Такие множества или подмножества включены во множество, но не принадлежат ему. Множество определяется только теми элементами, которые принадлежат ему, то есть презентируют себя в нем. Но эти минимальные элементы, в свою очередь, состоят из элементов, которые не презентированы в этом множестве. Принадлежность есть онтологическая функция презентации, включение — это онтологическая функция репрезентации. Различию между принадлежностью и включенностью соответствует различие между двумя порядками презентации и репрезентации. Таким образом, имеются два порядка, или две структуры, ситуации: одна структура объясняет композицию элементов в множестве, их презентацию, а другая — объясняет подмножества, их включенность или невключенность в ситуацию, их репрезентацию.

Аксиома степени имеет одно важное следствие для этого различия между принадлежностью и включением, которое выражается в требовании рассматривать подмножества любого множества как множество. А теорема точки избытка дополняет, что это новое множество превышает первое множество. Это превышение определяется формулой 2^n , где n — это количество элементов. Аксиома степени говорит о том, каким образом любое множество подлежит двойному счету: на уровне принадлежности элементов и на уровне включенности подмножеств. Термины «презентация», «структура», «принадлежность» и «элемент» описывают ситуацию, а термины «репрезентация», «метаструктура», «включение» и «подмножест-

⁵⁹ См.: Badiou A. Being and Event. P. 60–69.

ва» — статус ситуации. Имеет место значительный разрыв между презентацией и репрезентацией, между ситуацией и ее статусом.

На основе теоремы точки избыточности А. Бадью разрабатывает типологию ситуаций, исходя из возможных отношений между ситуацией и ее статусом⁶⁰. Эта типология ведет к понятию событийного места: будет ситуация событийным местом или нет, зависит от отношения между презентацией и репрезентацией в ней. Если множество, презентируемое в ситуации, репрезентируется метаструктурой ситуации, то это множество называется нормальным. Теорема избыточной точки говорит, что есть множества репрезентированные, включенные в ситуацию, но не презентируемые в ней. Такие множества Бадью называет избыточными. И, наконец, множества презентируемые, но не репрезентированные Бадью называет сингулярными. Сингулярные множества характеризуются тем, что они представлены в ситуации, но их элементы не представлены и функционируют обособленно⁶¹. Можно представить себе множества, не презентируемые и не репрезентированные: это пустые множества⁶².

Итак, в ситуации реализуются три типа множеств. Пример А. Бадью: буржуазия (нормальное множество), пролетариат (сингулярное множество) и государство (избыточное множество)⁶³. Различие между ситуацией и ее статусом или метаструктурой («счет счета») позволяет выделить следующую «типологию бытия»: нормальное множество (элементы и презентированы, и репрезентированы); сингулярное множество (элементы презентированы, но не репрезентированы); избыточное множество (элементы репрезентированы, но не презентированы)⁶⁴.

«Типология бытия» представляет интерес для философии в целом, а не только для онтологии, потому что философская практика фокусируется на ситуациях, в которых реализуется особый тип множества (А. Бадью называет его ненормальным). На основе этого

⁶⁰ См.: *Badiou A. Being and Event*. P. 98–99.

⁶¹ См.: *Ibid.* P. 99.

⁶² См.: *Ibid.* P. 108.

⁶³ См.: *Ibid.* P. 109.

⁶⁴ См.: *Ibid.* P. 99.

типа множества происходит нечто другое, чем бытие. Каково место этого нечто другого, чем бытие, в онтологической картине? Нам надо быть внимательными к понятию «сингулярное множество», элементы которого презентированы в ситуации (принадлежат ситуации), но не репрезентированы в ней.

Теория события требует другого типа множества. Такое множество, как мы уже сказали, А. Бадью называет ненормальным множеством, или «событийным местом». Такое множество презентировано в ситуации (принадлежит ей), даже если члены этого множества в ней не презентированы (не принадлежат ей). «Событийным местом я называю полностью ненормальное множество, то есть такое множество, ни один из элементов которого не презентирован в этой ситуации. Место как таковое презентировано, но ничто из того, из чего оно состоит, не презентировано. Место как таковое не является частью ситуации, я буду также говорить о таком множестве, что оно располагается на краю пустоты»⁶⁵. Событийное место не является частью ситуации, оно не репрезентировано в ситуации, но как множество оно презентировано, даже если ни один его элемент не презентирован. Это достаточно странно. Казалось бы, событийное место имеет основания называться сингулярным множеством. Но Бадью говорит, что событийное место — это множество «тотально сингулярное: оно презентировано, но ни один из его элементов не презентирован»⁶⁶. Событийное место отличает от любого другого множества тот факт, что элементы этого места не презентированы в ситуации, тогда как само множество презентировано и является элементом ситуации. Конечно, не все сингулярные множества таковы.

А. Бадью приводит другой пример: семья, презентированная в ситуации, является непрезентированной, если ни один из ее членов не презентирован, а следовательно — сингулярной. А если бы семья состояла только из нелегалов? Тогда она была бы событийным местом⁶⁷. Ведь что такое множество, представленное как множест-

⁶⁵ Badiou A. Being and Event. P. 175.

⁶⁶ Ibid. P. 507.

⁶⁷ См.: Ibid. P. 175.

во? Некоторая анонимность. Множество представлено как семья, хотя ни один из ее членов социально не считается за одно. Семья нелегалов презентуется в социальном пространстве национального государства, даже если ни один из ее членов не является официальными представителями этого пространства. Для ситуаций, в которых представлены не презентованные множества, такие событийные места находятся на грани пустоты, потому что ниже этой грани мы имеем чистое множество как таковое. Событийное место — это, конечно, не тождество или бытие как таковое, поскольку оно, прежде всего, представляет собой составное, а не хаотическое множество. Но это множество, составленное из того, что не презентовано и не репрезентировано в ситуации. Поскольку «внутри ситуации это множество есть, но то, множеством чего это множество является, не есть»⁶⁸, событийное место похоже на первое множество ситуации, или его минимальную единицу, и может рассматриваться в качестве основания этой ситуации.

Событийное место — это ненормальное множество, оно презентовано в ситуации, но в него входят элементы, в ней не презентованные. Эти элементы делает событийными то, что в событийное место входят множества особого типа, а именно события. События — это множества, состоящие частично из элементов событийного места, а частично — из чего-то еще. Откуда черпает свои ресурсы событие? У нас два варианта ответа: или эти ресурсы событие черпает из бытия как такового, или откуда-то еще в ситуации, которая является событийным местом. А. Бадью говорит, что ни один из вариантов не подходит. Если событие черпает свои ресурсы из бытия как такового, то оно подобно любому другому множеству. Следовательно, в качестве элемента событийного места событие подобно любому другому элементу этого множества и ничего для ситуации не представляет. Согласно второму варианту событие состоит из элементов самой ситуации. Но эта возможность также исключается, поскольку в данном случае событие не было бы частью событийного места, сами условия которого требуют, чтобы оно состояло из элементов, не презентованных в ситуации.

⁶⁸ Badiou A. Being and Event. P. 175.

А. Бадью утверждает, что событие — это «множество, состоящее, с одной стороны, из элементов места, а с другой — из самого себя»⁶⁹. Если S — это ситуация, а $X \in S$ (X принадлежит S , презентировано в S), тогда матему события можно записать в следующем виде: $e_x = \{x \in X, e_x\}$.

Итак, событие — это множество, которое содержит себя в качестве своего элемента. А. Бадью приводит следующий пример: событие Французской революции⁷⁰. Что такое Французская революция? Стандартный ответ будет заключаться в инвентаризации всего того, что происходило во Франции в период между 1789 г. и, скажем, 1794 г.: это и выборы в Генеральные штаты, крестьяне великого страха, санкюлоты, члены конвента, якобинские клубы, но и стоимость пропитания, гильотина, последствия трибунала, массовые убийства, английские шпионы, венецианцы, ассигнаты (банкноты), «Марсельеза» и т. д. Однако такой подход приводит к тому, что событие Французской революции превращается в бесконечное перечисление действий и вещей. Точка остановки этой инвентаризации — это точка, в которой Революция является центральным термином самой Революции и тем самым фильтрует и собирает все происходящее в это время.

Но здесь возникает вопрос. Дело в том, что одна из аксиом Э. Цермело — А. Френкеля гласит, что множество не может содержать себя в качестве своего элемента. Эта аксиома позволяет избежать парадокса Рассела. О чем идет речь?

Множество всех объектов, содержащих красный цвет, конечно, не является красным. То же самое справедливо и для многих других видов множеств: множество всех квадратов само по себе не является квадратом, множество всех людей само по себе не является человеком. Такие множества — совокупность объектов с нечто общим — не содержат себя в качестве своего элемента и в рамках теории множеств называются нормальными множествами.

Но могут быть и такие множества, которые действительно содержат себя в качестве своего элемента: множество некрасных вещей

⁶⁹ Badiou A. Being and Event. P. 179.

⁷⁰ См.: Ibid. P. 180.

не является красным и, следовательно, будет включать себя в качестве своего элемента. Множество неквадратных вещей — не квадратное, и оно будет включать себя в качестве своего элемента. Такие множества называют ненормальными.

Парадокс Рассела возникает, когда мы задаем вопрос о нормальных множествах. Скажем, мы собираем все нормальные множества в одном множестве. Вопрос заключается в следующем: это множество всех нормальных множеств является нормальным или ненормальным? Включает оно себя в качестве собственного элемента или нет? Если это множество нормальное, то, стало быть, оно не включает себя в качестве своего элемента. Но если это множество нормальных множеств, то оно должно включать себя в самого себя! А если это множество включает себя в качестве собственного элемента, то оно является ненормальным. И поэтому мы в конечном итоге приходим к сценарию, в котором существует реальное противоречие — множество в одно и то же время и нормальное, и ненормальное. Выход из этой ситуации, предложенный аксиоматикой Цермело — Френкеля, заключается в том, чтобы выправить конструкцию ненормальных множеств. Множество не включает себя в качестве своего элемента — это аксиома. В таком случае теория события А. Бадью нарушает эту аксиому.

Определяющее свойство события заключается в его самопринадлежности. Отсюда следует, что единственный способ признания существования события — это признание его принадлежности ситуации. Но не существует объективного способа решения вопроса о статусе событий, то есть решения вопроса о том, принадлежат они ситуации или нет. Требуется некая процедура, с помощью которой решается вопрос о принадлежности события к ситуации. Эту процедуру А. Бадью называет процедурой истины. Процедура истины начинается с интервенции, то есть с решения признать определенное множество событием в ситуации. Это решение выражается в именовании события, благодаря чему нечто от события оказывается презентированным в ситуации. Будучи именованным, событие выходит в присутствие в ситуации. При этом имя события берется из самой пустоты. В ситуации событие не презентировано, а событийное место презентировано, но не репрезентировано. Интервенция разде-

ляет ситуацию надвое. И разделение ситуации является следствием разделения или удвоения, внутренне присущего самому событию: имеется событие, которое не презентировано, но именование события повторяет событие для этой ситуации или в ситуации. Когда событие получает имя, защитники события вовлекаются в процедуру верности, которую Бадью описывает как «аппарат, выделяющий зависимые от события множества из ряда презентированных множеств»⁷¹. Конечно, энциклопедия ситуации может дать имя любой части или любому множеству в этой ситуации. Но процедура верности выбирает множество под новой рубрикой; другими словами, это множество выходит за пределы энциклопедии.

Одно из ключевых свойств имен в процедуре верности заключается в том, что они не имеют референтов в этой ситуации: «внешний свидетель, человек знания обязательно заявит, что эти высказывания лишены смысла... Означающие без всякого означаемого. Скольжение без точки пристежки»⁷². Имена обозначают термины, которые будут презентированы в новой ситуации. Используемые в процедуре истины имена суть дополнения к ситуации, а их корректность может быть установлена в будущем прошедшем времени. Благодаря процедуре вынуждения (П. Коэн) это новое множество, называемое генерическим, присоединяется к ситуации в качестве ее элемента, благодаря чему исходная ситуация расширяется, трансформируется.

Субъект, или субъективация, располагается между интервенцией и вынуждением. Если благодаря интервенции событие получает имя, то субъективация «вынуждает» актуализацию имени в ситуации. Таким образом, субъект представляет собой эффект верности событию, локальный статус верности, избыточной относительно ситуации.

Субтрактивная онтология постулирует, с одной стороны, чистое множество (бытие), а с другой — единицу абсолютного изменения и не-бытия (событие). Проблема с этой онтологией заключается в том, чтобы совместить эти две составляющие в понятии событийного места, обеспечивающего взаимодействие радикально

⁷¹ Badiou A. Being and Event. P. 232.

⁷² Ibid. P. 400.

отличных друг от друга субстанций. В «Логиках миров» А. Бадью разрыв между бытием и событием сохраняется, больше внимания уделяется самим ситуациям, которые отныне называются мирами. Статус события связывается не с его уникальными свойствами, самопринадлежностью, а с его последствиями в ситуации или мире.

§ 3. Мейнстрим-онтология в аналитической философии и ее альтернативы

Мейнстрим-онтология в аналитической философии представляет собой определенное сочетание фундаментализма и структурализма. В соответствии с этой формой сочетания основная цель метафизики состоит в построении фундаментальных теорий — теорий, которые должны быть не только истинными, но и «разделять реальность на естественные составные части», по выражению Платона⁷³.

Теория разделяет реальность на естественные составные части, если она написана правильным языком — языком фундаментальным. Идея заключается в том, что одни выражения больше приближаются к естественным составным частям, чем другие. А некоторые выражения в совершенстве разделяют реальность на естественные составные части. Назовем эти выражения фундаментальными. Фундаментальный язык — это язык, в котором каждое синтаксически простое выражение является фундаментальным в этом смысле. И фундаментальной является теория, написанная фундаментальным языком.

Предполагается, что простые выражения фундаментальных языков должны разделять природу на естественные составные части, то есть они должны схватывать основные структурные особенности реальности. Фундаментальные теории не просто описывают реальность, они показывают окончательную структуру реальности исходя из простых выражений, которые теория принимает в качестве примитивных. Таким образом, структуралист утверждает, что онтология описывает особого рода конечную структуру, которую

⁷³ Платон. Федр // Платон. Сочинения. В 4 томах. Том 2. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2007. С. 176.

он называет «онтологической». Так что фундаментальные теории описывают эту структуру, используя несколько простых выражений, разделяющих реальность на естественные составные части. Но возникают два вопроса. Во-первых, что мы имеем в виду, называя некоторую структуру онтологической? И, во-вторых, какого рода выражения использует фундаментальная теория для описания подобного рода структур?

Онтологические вопросы могут быть истолкованы как вопросы о конечной структуре мира. Но теперь мы должны ответить на второй вопрос: как мы представляем подобную структуру в фундаментальном языке? Эту работу выполняют некоторые выражения фундаментального языка. Какие? На этот вопрос существует множество ответов. Очевидный ответ состоит в том, что онтологическая структура дается в фундаментальном языке благодаря именам. Для того чтобы построить определенную онтологическую структуру, мы используем имя и приписываем ему соответствующие предикаты.

Согласно философской традиции, восходящей к Г. Фреге и Б. Расселу, обыденный язык может быть онтологически обманчив. Для логического позитивиста Р. Карнапа онтология М. Хайдеггера была примером подобной онтологической несостоятельности. С этим связаны, для Карнапа, взгляды Хайдеггера на печально известный (не)объект, ничто, и его псевдопредложения: «Исследованию должно подлежать только сущее и еще — ничто; сущее одно и дальше — ничто; сущее единственно и сверх этого — ничто. Как обстоит дело с этим ничто? — Имеется ничто только потому, что имеется нет, т. е. отрицание? Или наоборот? Имеется отрицание и нет только потому, что есть ничто? — Мы утверждаем: ничто первоначальное, чем нет и отрицание. Где ищем мы ничто? Как находим мы ничто? — Мы знаем ничто. — Страх обнаруживает ничто. — Чего и почему мы боялись было «собственно» — ничто. В действительности: ничто само — как таковое — было тут. — Как обстоит дело с этим ничто? — Ничто само себя ничтит»⁷⁴. Мы склон-

⁷⁴ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. Москва : Дом интеллектуальной книги : Прогресс Традиция, 1998. С. 70.

ны принимать семантику нашего повседневного языка по модели простого отношения между именами и вещами, которые первые должны именовать, — или, более общо, между референциальными выражениями (то есть языковыми выражениями, чья основная цель заключается в описании объектов в мире) и вещами, которые они описывают. Когда такие референциальные выражения встречаются в интуитивно истинных предложениях, это приводит нас к объективации сущностей, поскольку если такие сущности не существуют, как могут эти интуитивно истинные предложения быть истинными или даже претендовать на полноценное предложение?

На самом деле, если трактовать отношение между языком и миром по образцу отношения между референциальными выражениями и их объектами, мы должны будем постулировать объект для каждого, казалось бы, референциального выражения нашего языка. В своей работе «Об обозначении» Б. Рассел сделал знаменитым для поколений философов следующее предложение: «Нынешний король Франции лыс»⁷⁵. Поскольку Франция (в 1905 году) — республика, как мы должны понимать это предложение? На первый взгляд, предложение истинно, если вещь, к которой отсылает термин в субъектной позиции, «нынешний король Франции», обладает свойством, называемым предикатом «лысый», иначе предложение ложно. Тем не менее очевидно, что нынешний король Франции является лысым или нет только при условии, что он существует. Таким образом, говорит Рассел, предложение «Нынешний король Франции лыс» бросает вызов принципу двузначности — принципу, согласно которому любое предложение либо истинно, либо ложно: «По закону исключенного третьего либо “А есть В”, либо “А не есть В” должно быть истинным. Следовательно, истинным должно быть либо “Нынешний король Франции лыс”, либо “Нынешний король Франции не лыс”. Однако если мы перечислим вещи, которые являются лысыми, а затем вещи, которые не являются лысыми, мы ни в одном списке не найдем нынешнего короля Франции. Гегельянцы, обожающие синтезы, вероятно, заключили бы, что он

⁷⁵ См.: *Рассел Б. Об обозначении* // Рассел Б. Избранные труды. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2009. С. 18–32.

носит парик»⁷⁶. (Рассел говорит о законе исключенного третьего, но на самом деле он формулирует принцип двужначности, и в настоящее время философы и логики часто предостерегают, что эти два принципа можно считать равнозначными только при определенных предположениях). Некоторые философы, называемые мейнонгианцами (от имени австрийского философа конца XIX — начала XX века А. Мейнонга), решают вопросы подобного рода, утверждая, что в самом деле объект, обозначаемый этим описанием, существует. Только этот объект не существует в данной политической ситуации Франции: нынешний король Франции является несуществующим объектом, и предложение «Нынешний король Франции не лыс» утверждает об этом объекте, что он лысый. Это решение, однако, является неприемлемым для Рассела. Во «Введении в математическую философию» он пишет: «Мейнонг, например, утверждал, что мы можем говорить о “золотых горах”, “круглых квадратах” и т.д. Мы можем образовывать истинные суждения, субъектом которых они являются; отсюда, они имеют некоторый вид логического бытия, так как в противном случае суждения, в которые они входят, были бы бессмысленными. В таких теориях, с моей точки зрения, отсутствует чувство реальности, которое должно сохраняться даже в наиболее абстрактных исследованиях. Логика, я должен повторить, должна допускать единорогов не в большей степени, чем зоология, потому что логика, как и зоология, имеет дело с реальным миром, хотя и рассматриваемым в более обобщенных и более абстрактных чертах»⁷⁷.

Подход Б. Рассела к подобного рода предложениям состоит в том, что, несмотря на свою грамматическую видимость, термин «нынешний король Франции» не является подлинным сингулярным термином. Описания — это «неполные символы», они, в отличие от имен, не обладают самостоятельным значением и обретают значение только в контексте предложения. Предложение «Нынешний король Франции лыс», несмотря на видимость, не является

⁷⁶ Рассел Б. Об обозначении. С. 24.

⁷⁷ Рассел Б. Введение в математическую философию. Избранные работы. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2007. С. 192–193.

сингулярным предложением с субъект-предикатной структурой, призванным описать индивида с присущим ему свойством.

Общая концепция, лежащая в основе подхода Б. Рассела, заключается в том, что существует что-то вроде подлинной логической формы предложений нашего языка, который прикрывается, маскируется поверхностной грамматикой. Только на уровне такой «глубинной грамматики» мы можем поставить онтологические вопросы. Наш естественный язык онтологически обманчив, поскольку его поверхностная грамматика и глубинная логическая грамматика не совпадают. Для Рассела предложение «Нынешний король Франции лыс» является примером такого несоответствия. Для того чтобы сделать прозрачнее логическую форму предложений, содержащих описания, необходимо эти предложения перефразировать. Суждение, грамматическим субъектом которого является определенное описание, такое как «нынешний король Франции», следует рассматривать как имеющее более сложную логическую форму. А для раскрытия логической формы предложения это предложение необходимо квантифицировать.

В естественных языках кванторы — это такие слова, как «все», «каждый», «любой», «некоторые» и т. д. Эти слова позволяют нам говорить о количестве — о том, сколько вещей обладает таким-то свойством. В канонической записи элементарной логики для квантификационной конструкции используются два символа: квантор всеобщности, представленный символом \forall и обозначающий слова «все», «для каждого»; и экзистенциальный квантор, представленный символом \exists и соответствующий таким словам, как «некоторые» или «существует». Кванторы взаимозаменяемы, так что можно использовать один квантор, учитывая, что каждый из них может быть выражен другим со знаком отрицания.

Любое сложное предложение нужно проанализировать именно как сложную квантификационную конструкцию. Для Б. Рассела, так же, как и для большинства аналитических философов, квантификационные понятия типа «нечто», «существует» и т. д. несут в себе экзистенциальное обязательство. Они обязывают тех, кто использует их, постулировать существование квантифицируемых вещей. Таким образом, благодаря перефразированию раскрывается

логическая форма предложения и тем самым обнажается его экзистенциальное обязательство.

Теперь с учетом процедуры квантифицирования мы можем вернуться к обсуждению различных разновидностей аналитической онтологии. У. В. О. Куайн считал, что «все имена онтологически бессодержательны»⁷⁸. Для того чтобы построить онтологическую структуру, имен — недостаточно, необходимо использовать кванторы. Соответственно имеются четыре позиции: ортодоксальный онтологический монизм и три его альтернативы — онтологический нигилизм, онтологический вариантизм и онтологический плюрализм.

Согласно онтологическому монизму существует один фундаментальный (экзистенциальный) квантор. Если утверждается, что никакого фундаментального квантора не существует, то тем самым отрицается онтологическая структура реальности: реальность может быть структурирована как угодно, но ни одна из этих структур не является онтологической, ни одна из них не состоит из вещей. И сторонники этого утверждения являются онтологическими нигилистами: они говорят, что мир не имеет онтологии вообще.

Онтологический монизм терпит неудачу не только тогда, когда мы отрицаем фундаментальные кванторы, но и тогда, когда заявляем о том, что таких кванторов множество. Но тот, кто постулирует существование множества фундаментальных кванторов, в действительности придерживается одного из двух взглядов на структуру реальности. А какого именно, зависит от того, сколько фундаментальных кванторов требуется в метафизической теории. Можно решить, что если оставить один из них, мы упустим какую-то важную информацию, которую мы бы получили, если бы использовали их все. Или же предположить, что можно построить онтологическую теорию, используя только один из кванторов, и при этом никакая информация о реальности не будет утрачена.

Если считать, что мы можем выбрать любой квантор и при этом не упустим какой-либо важной информации, то это означает, что в некотором смысле не важно, какой квантор правильный. Скорее всего, в данном случае выбор квантора похож на выбор меры из-

⁷⁸ Куайн У. В. О. Слово и объект. Москва : Логос : Праксис, 2000. С. 237.

мерения (в футах или в метрах) или на рассуждение о модальности с точки зрения необходимости или возможности. Выбор того или другого — это вопрос о разных, но одинаково фундаментальных способах получения одной и той же информации. Тот, кто мыслит таким образом, является онтологическим вариантистом, — он исходит из того, что у нас действительно есть выбор относительно того, как «разделить мир» на естественные составные части. Каждый выбор соответствует различным фундаментальным кванторам, и ни один из вариантов с онтологической точки зрения не является привилегированным.

Но тот, кто считает, что существует множество фундаментальных кванторов, исходит из того, что мы должны использовать их все. Выбор квантора отнюдь не обозначает выбора другого способа разделения реальности, поскольку мир в действительности состоит из множества отдельных онтологий, то есть из множества независимых структур. Тот, кто придерживается такого воззрения, является онтологическим плюралистом, — он полагает, что существуют разные «способы» или «модусы» бытия, каждому из которых соответствуют разные фундаментальные кванторы.

В современной аналитической философии господствует онтологический монизм, называемый также мейнстрим-онтологией и связываемый прежде всего с именем У. В. О. Куайна. Современную версию онтологического монизма сформулировал П. ван Инваген. Основные тезисы онтологического монизма могут быть сведены к следующим: бытие — это не деятельность; бытие есть то же самое, что и существование; существование однозначно; смысл бытия, или существования, схватывается экзистенциальным квантором формальной логики; тезис об онтологическом обязательстве⁷⁹. Мы остановимся на тезисе об однозначности существования в силу его содержания и значения для постулирования онтологического монизма.

Тезис об однозначности существования прямо вытекает из понятия существования, лежащего в основе метаонтологического

⁷⁹ См.: *Van Inwagen P. Existence: essays in ontology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. P. 50–86.

подхода У. В. О. Куайна. С одной стороны, согласно Куайну, смысл бытия, или существования, адекватно схватывается экзистенциальным квантором существования. С другой стороны, как уже заметил Г. Фреге, понятие бытия, или существования, тесно связано с понятием числа: «...существование имеет сходство с числом. Ведь утверждение существования есть не что иное, как отрицание числа ноль»⁸⁰. Таким образом, как считает П. ван Инваген, такие числительные, как «четыре», «пятьдесят шесть», «одна тысяча девятьсот пять» и т. д., которые используются для ответа на вопрос Фреге «Сколько есть *Fs*?» (*Fs* — это объекты некоторого рода), имеют только одно значение вне зависимости от рода вещей, которые мы хотим сосчитать. «Сама сущность применимости арифметики состоит в том, что числа могут сосчитать все, что угодно, любого рода вещи вне зависимости от того, под какую логическую или онтологическую категорию эти вещи подпадают: если вы написали тринадцать поэм, а у меня тринадцать котов, число ваших поэм равно числу моих котов»⁸¹. Что касается связи между существованием и числом, то доказательство Инвагена сводится к интерпретации им сходства существования с понятием числа. «Сказать, что единороги не существуют, означает очень похожее на то, что число единорогов равно нулю; сказать, что лошади существуют, означает, по сути, то, что число лошадей равно одному или более. И сказать, что ангелы или идеи или простые числа существуют, означает, что число ангелов или идей или простых чисел больше нуля. Однозначность числа и тесная связь между числом и существованием должны убедить нас, что имеется очень веское основание полагать, что существование однозначно»⁸². Таким образом, если числительные «четыре», «пятьдесят шесть», «одна тысяча девятьсот пять» и т. д. однозначны, то и бытие, или существование, также должно быть однозначным.

Стандартный подход онтологически монистичен, поскольку допускает только один способ бытия. Метафора Дж. Тернера поясняет позицию онтологического монизма⁸³. Онтологическая картина

⁸⁰ Фреге Г. Основы арифметики. Томск : Водолей, 2000. С. 39.

⁸¹ Van Inwagen P. Existence: essays in ontology. P. 61.

⁸² Ibid.

⁸³ См.: Turner J. Ontological Pluralism // Journal of Philosophy. 2010. No 107. P. 6–7.

реальности мониста — это картина большой доски с колышками, которые соответствуют различным объектам, а резинки разных цветов указывают на свойства этих объектов и на характер отношений между последними. Онтологические плюралисты считают эту картину неправдоподобной. Как блестяще выразился К. Мак-Дэниел, все согласятся, что столы и числа суть разного рода сущие, то есть разного рода вещи, сущности, объекты⁸⁴. Следовательно, развивая свою мысль Тернер, требуется не одна доска, а множество досок, каждая из которых будет представлять разного рода вещи, сущности и объекты с соответствующими им модусами существования⁸⁵.

Онтологические плюралисты соглашаются с У. В. О. Куайном и П. ван Инвагеном в том, что кванторы выражают существование, но при этом считают, что необходимо использовать множество кванторов для выражения множества способов бытия. Например, абстрактность и конкретность — это взаимоисключающие характеристики объектов: принадлежащее одной категории не может принадлежать другой. Поэтому вполне разумно для столь разных объектов иметь разные модусы бытия. Но если предположить, что конкретные объекты и абстрактные объекты существуют по-разному, стандартную запись онтологического плюрализма можно представить следующим образом: \exists_a означает существовать абстрактно, \exists_c — существовать конкретно. Таким образом, вместо одного общего квантора мы получаем два: один — для описания абстрактных объектов, второй — для описания объектов конкретных.

Важно правильно понять суть этого нововведения. Существуют два варианта ее трактовки. Согласно первому варианту имеется только один способ бытия, который выражается общим квантором существования, а абстрактное и конкретное представляют собой ограничения этого общего квантора. В таком случае существовать абстрактно и существовать конкретно — это не разные способы существования, а всего лишь свойства некоторых вещей. Согласно второму варианту способов бытия множество, и каждому из них

⁸⁴ См.: *McDaniel K. Ways of Being // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology. Oxford : Clarendon Press, 2009. P. 290.*

⁸⁵ См.: *Turner J. Ontological Pluralism. P. 8.*

соответствует множество экзистенциальных кванторов. Кванторы существования нужно принимать именно в качестве примитивов. Даже если плюралист допускает наличие общего дизъюнктивного квантора существования (существовать абстрактно или существовать конкретно), этот квантор вторичен в отношении экзистенциальных кванторов \exists_a и \exists_c .

Развернутая онтологическим плюрализмом позиция опирается на традицию, восходящую к работам Д. Льюиса. По Льюису одни выражения больше приближаются к естественным составным частям реальности, чем другие. Соответственно необходимо различать свойства совершенно естественные и просто свойства: «Цвета, как мы теперь знаем, уступают в естественности таким совершенно естественным свойствам, как масса или заряд...»⁸⁶. То есть совершенно естественные свойства разделяют природу на составные части. Вещи являются объективно похожими друг на друга или отличающимися друг от друга в силу распределения совершенно естественных свойств (и отношений). Вслед за Льюисом Т. Сайдер применяет естественность к логическим выражениям, таким как экзистенциальный квантор. То есть, с точки зрения Сайдера, экзистенциальный квантор является совершенно естественным выражением⁸⁷. Онтологический монист считает, что общий квантор существования имеет вполне естественное значение, а онтологический плюралист утверждает, что \exists_a и \exists_c имеют гораздо более естественные значения, чем дизъюнктивно общий квантор (в вышеупомянутом примере), который определяется через них. Множество кванторов, в отличие от общего квантора, разделяют реальность на естественные составные части.

Способы бытия являются онтологически составными частями реальности, поэтому состоятельность языка напрямую зависит от того, в какой степени его примитивные понятия соответствуют реальным различениям. Но такое уточнение поднимает вопрос о связи составных частей реальности, способов бытия между собой.

⁸⁶ Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford : Blackwell, 1986. P. 61.

⁸⁷ См.: Sider T. Ontological Realism // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology. Oxford : Clarendon Press, 2009. P. 384–400.

Для решения этого вопроса онтологический плюрализм привлекает понятие аналогии.

На примере общего свойства «быть здоровым» К. Мак-Дэниел раскрывает понятие аналогии. Последим за ходом его рассуждений.

Я здоров, пишет Мак-Дэниел, моя кровеносная система здорова, и брокколи является здоровой. Можно было бы сказать, что используемое в этих предложениях значение «быть здоровым» отличается в каждом конкретном случае. Но различные значения «быть здоровым» связаны друг с другом не случайно, а по аналогии.

Аналогия в таком понимании противопоставляется, говорит К. Мак-Дэниел, как однозначности, так и равнозначности бытия. Напомним, что однозначность бытия — это принципиальный тезис онтологического монизма. Если существование понимается с точки зрения не деятельности, а числа, то тогда однозначность существования никоим образом не указывает на различные виды существования. Но аналогия противопоставляется и равнозначным выражениям, то есть выражениям с фокальным значением: нечто имеет фокальное значение в том случае, если у него (у нечто) несколько значений, каждое из которых нужно понимать с точки зрения некоторого центрального значения. В таком случае фокальное значение понятия «быть здоровым» — это значение, которое относится к живым организмам.

Но ведь есть и другие значения понятия «быть здоровым», — указывает К. Мак-Дэниел. Пищу можно назвать здоровой, какой-то орган можно назвать здоровым, если он функционирует нормально. Очевидно, что понятие «быть здоровым» не является понятием равнозначным. Возможно, есть общее значение понятия «быть здоровым», в соответствии с которым, говорит Мак-Дэниел, и я, и моя кровеносная система, и брокколи считаются здоровыми. То есть можно было бы подумать, что понятие «быть здоровым» однозначно. Тем не менее и здесь возникают сомнения, отмечает Мак-Дэниел, потому что то, в силу чего я, или моя кровеносная система, или брокколи «здоровы», каждый раз будет другим. Я здоров в силу того, что у меня процветающий организм, моя кровеносная система здорова в силу того, что функционирует должным образом, а брокколи является здоровой в силу того, что способствует процветанию

организма. Если и существует общее значение «быть здоровым», единство этого значения подразумевает сложную сеть отношений между различными родами здоровья. Конечно, можно было бы представить список всех действительных и возможных здоровых вещей, но этот список не объясняет нам значение понятия «быть здоровым».

«Я заимствую “аналогическое” из средневековой философии, но я не использую “аналогические выражения” для обозначения выражений с фокальным значением. Скорее всего, я буду называть выражение аналогическим только в случае, если оно имеет общий смысл, который относится к разного рода объектам в силу того, что эти объекты служат примером самых разных черт. В моем понимании никакое выражение не является и *pros hen* равнозначным, и аналогическим. Выражение может быть аналогическим и весьма равнозначным: в дополнение к тому, что выражение может иметь общий смысл, оно может иметь несколько ограниченных смыслов. И наоборот, выражение может быть аналогическим, но иметь только один смысл. Но выражение является *pros hen* равнозначным, только если оно не в состоянии иметь общий смысл»⁸⁸. По мнению К. Мак-Дэниела, именно в таком значении М. Хайдеггер использует понятие бытия. То есть слова «бытие», «существование», «существует», «есть» и словосочетание «является сущим» — аналогические. Модусов бытия множество: экзистенция; подручное; наличие, или наличность; жизнь и субсистенция. При этом существует также общее понятие бытия. Тогда как каждый модус принадлежит сущему с определенным содержанием, определенной чтойностью, общее понятие бытия включает в себя пространство всех возможных модусов.

Но если общее понятие бытия представлено в формальной логике неограниченным экзистенциальным квантором, то как можно выразить ограниченные смыслы бытия, например экзистенцию или подручное и т. д.? Введение постоянных символов (например, собственных имен) или специальных предикатов для обозначения различных родов бытия нельзя считать удачным, потому что в первом случае бытие отождествляется с сущим, а во втором способ

⁸⁸ McDaniel K. *Ways of Being*. P. 295.

бытия отождествляется со свойством. Если формально общий смысл понятия «бытие» представляется посредством символа \exists математической логики, ограниченные смыслы этого понятия также лучше всего представлять посредством кванторов.

Таким образом, каждому особому роду бытия соответствует ограниченный квантор, областью которого является собственный подкласс области неограниченного квантора. Более того, эти ограниченные кванторы по своему значению предшествуют неограниченному экзистенциальному квантору. Последний нужно понимать с точки зрения этих ограниченных кванторов, а не наоборот. Но если ограниченные кванторы предшествуют неограниченному квантору, то они должны быть семантически примитивны. Семантически ограниченные кванторы из-за имплицитных семантических правил языка ограничены в своем диапазоне определенными конкретными способами вне зависимости от контекста разговора.

Глава 3

«НОВАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ» И «НОВЫЙ ГУССЕРЛЬ»

«Новая феноменология» оформляется в конце XX века благодаря таким французским философам, как Э. Левинас, Ж. Деррида, М. Анри, Ж.-Л. Марион, Ж.-Л. Кретъен (и в некоторой степени, но в существенно разных отношениях Ж.-Ю. Лакост и П. Ришир). Конечно, очевидно различие в темах и методологии исследования: Анри интересует феноменологическая методология, марксизм и социальная критика; Левинас разрабатывает «этическое отношение», предшествующее метафизике или онтологии; Деррида деконструирует «метафизику присутствия», пересматривает философию языка и теории демократии; Марион формулирует условия чистой и абсолютной данности; Кретъен занимается феноменологией обещания, молитвы и зова. Тем не менее вопреки всем различиям в ориентациях и масштабах речь идет о общем месте, поскольку оно объединяет настолько разных интерпретаторов. Основываясь главным образом на критике Д. Жанико «теологического поворота» во французской феноменологии, «новая феноменология» идентифицировала предпосылки, принципы и содержание обновления классической феноменологии⁸⁹. Принципиальная новизна «новой феноменологии» и «нового Гуссерля» состоит в том, что тогда как первая, испытывая пределы, пересматривает исходные основания и принципы

⁸⁹ См.: *Janicaud D. The Theological Turn of French Phenomenology // Phenomenology and the «Theological Turn»: The French Debate.* New York : Fordham University Press, 2001. P. 16–103.

классической феноменологии и тем самым предлагает различные версии обновления феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, вторая озабочена реконструкцией классической феноменологии, показывая преемственность в ее исходных основаниях и ключевых темах. С этой точки зрения важно подчеркнуть, что «новая феноменология» сосредоточивается главным образом на ранних работах Гуссерля и подчеркивает разрыв в историческом наследии феноменологии, а «новый Гуссерль» сосредоточивается на работах позднего периода творчества Гуссерля и подчеркивает преемственность в историческом развитии феноменологии. Содержательно, это различие между «новой феноменологией» и «новым Гуссерлем» можно было бы обозначить как различие между асубъективной феноменологией и (радикализированной или трансцендентальной) феноменологией субъективности, или интерсубъективности.

В этом контексте наша цель состоит в том, чтобы сформулировать в данной главе три основных положения: 1) в контексте общего пути исследования феноменальности обновление феноменологии вписывается в историческое наследие классической феноменологии; 2) обновление феноменологии рассматривается в свете актуальных проблем современной философии; 3) обновление феноменологии обсуждается в связи с другими философскими взглядами вне зависимости от его континентальной или аналитической направленности. Эта третья положение указывает, в частности, на возможный диалог между «новой феноменологией» и обновлением феноменологии в англоязычной литературе («новым Гуссерлем»).

§ 1. Истоки и предпосылки «новой феноменологии»

Прежде всего, необходимо определить траекторию обновления классической феноменологии. В первом параграфе этой главы мы сосредоточимся на фундаментальных идеях классической феноменологии, которые присваиваются новой феноменологией и все же ставятся ею под сомнение, — интенциональности; горизонтальности; эпохе; феноменологической редукции; субъективности и интерсубъективности.

Один из ключевых принципов феноменологии состоит в том, что так же, как существуют науки, которые благодаря объективированию изучают пережитое, должна быть наука, которая исследует сам опыт как таковой. Для прояснения этого принципа необходимо провести различие между «тем, что» является и «тем, как» оно является. Конечно, как мы увидим, это различие между «тем, что» и «тем, как», между явлением и являющимся, все чаще оспаривается по мере развития феноменологии. Феноменология — это попытка осмыслить путем описания и анализа опыт, осмыслить то, как он фактически переживается. Таким образом, феноменология пытается предложить объяснение опыта от первого лица: «Гуссерль хочет описать наш опыт, как он дается от первого лица, и происходящее в моем мозгу не имеет отношения к этому опыту, скажем, увядающего дуба»⁹⁰. Вместо объяснений от третьего лица, предлагаемых позитивными науками, которые зависят от «объективных», «нейтральных» и «повторяемых» данных, феноменология опирается на свидетельства собственного опыта. Основополагающей для этой идеи опыта является то, что Э. Гуссерль называет «очевидностью» (*Evidenz*), которая «в наиболее широком смысле есть *опыт* сущего и притом сущего так, как оно есть, — так-сущего, — т. е. обращенность умственного взора к самому сущему»⁹¹. Это феноменологическое объяснение очевидности важно, поскольку оно отличает «данные» позитивных наук от феноменологических «данных». Более того, с помощью этого понятия очевидности Гуссерль формулирует главный принцип феноменологии, «принцип всех принципов», который он определяет следующим образом: «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но только в тех рамках, в каких оно себя дает»⁹².

⁹⁰ Zahavi D. Husserl's Phenomenology. Stanford, CA : Stanford University Press, 2003. P. 13.

⁹¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. Москва : Академический Проект, 2010. С. 24.

⁹² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию. Москва : Академический Проект, 2009. С. 80.

Э. Гуссерль настаивает на том, что феноменология должна начинаться с того, что мы знаем с помощью интуиции или опыта. В феноменологической терминологии можно было бы сказать, что мы должны серьезно относиться к вещам, которые дают/презентируют себя (или предъявляют себя) именно в том виде, в каком они дают-ся/презентируются (или предъявляются). Цель Гуссерля — выйти за рамки всех предположений, предпосылок, теоретических основ и метафизических обязательств, чтобы вернуться «к самим вещам». Как говорит Гуссерль, ««долой пустые анализы слов». Мы должны спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право»⁹³. Обратиться к опыту — значит обратиться к сознанию. Гуссерль называет это «личностным характером» сознания⁹⁴.

Но каким образом феноменология позволяет нам вернуться к самим вещам (*zu den Sachen Selbst*), а не просто к явлению этих вещей? Ответ Э. Гуссерля — «интенциональность»: сознание всегда сознает что-то. «Интендировать» что-то означает направлять свое сознание к нему таким образом, чтобы сделать его объектом мысли. Важно отметить, что интенциональность не ограничивается непосредственным восприятием. Можно интендировать что-то способом запоминания, желания, надежды и т. д. Как объясняет Гуссерль, «в отношении интенционального содержания, понятого как предмет акта, нужно различать следующее: предмет как он интендирован и просто предмет, который интендирован. В каждом акте предмет “представлен” как так-то и так-то определенный, и именно как таковой он выступает в том или ином случае как пункт назначения меняющихся интенций: судящей, чувствующей, желающей»⁹⁵. Тем не менее может показаться, что всякая интенциональность дает объект, как он интендируется, а не сам объект. В ответ на такое

⁹³ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 203.

⁹⁴ См.: Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 254.

⁹⁵ Гуссерль Э. Логические исследования. Том 2. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания // Гуссерль Э. Избранные работы. Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 182.

беспокойство Гуссерль утверждает, что неправильное понимание интенциональности предполагает, что оно воспроизводит репрезентативную теорию восприятия, согласно которой вещи в мире влияют на когнитивный аппарат человека таким образом, чтобы произвести мысленное представление самой вещи, которая является тогда надлежащим объектом сознания. Но если это так, тогда есть две сущности: ментальная и «внешняя».

Интенциональность исключает подобный дуализм. Э. Гуссерль говорит о «самоявлении, самоданности» объекта сознанию. Он настаивает, что вот этот предмет, скажем, экран компьютера, «именно здесь», «непосредственно созерцаемый». Тем не менее это не означает, что всякая интенциональная направленность полностью справляется с самим объектом. Интенциональный взгляд всегда ограничен. Рассмотрим три ограничения: (1) типы интенциональности, (2) нюансирование и (3) горизонты.

Существуют разные «уровни» интенциональности, и это связано с понятием нюансирования. Предположим, мы смотрим на какой-то предмет. Дело в том, что невозможно увидеть этот предмет во всей его «целостности», то есть со всех точек зрения сразу. Все, что доступно, — это «нюансированное» восприятие, которое неизбежно исключает другие перспективы. Таким образом, мы можем сказать, что в любой данный момент мы наблюдаем только отдельные части мира. Словосочетание «в любой данный момент» раскрывает другое ограничение: горизонты; мы смотрим на этот предмет только в очень конкретное время, которое само по себе связано со временем до и после. Э. Гуссерль описывает эти временные аспекты как ретенцию и протенцию. Соответственно, сознание всегда темпорально. В дополнение к этому временному горизонту интенционального сознания существует также пространственный горизонт, который служит для определения того, как проявляются нюансы. Например, мы можем увидеть какой-то предмет, находясь в каком-то пространственном отношении к нему — рядом, или под, или над и т. д. Самое главное то, что все, что мы воспринимаем, имеет горизонт в самом общем смысле.

Ранее мы упоминали «принцип всех принципов» Э. Гуссерля: явление нужно принимать таким, каким оно себя дает. Важно отме-

титель, однако, что Гуссерль уточнял: но только в тех рамках, в каких оно себя дает. Вопрос возникает относительно этих рамок (пределов): это пределы самих явлений или мы «добавляем» их таким образом, чтобы явления не могли казаться такими, какие они есть? Эти вопросы будут приобретать все большее значение в «новой феноменологии», и они особенно важны в том смысле, что цель феноменологии заключается в том, что сознание должно воспринимать явления такими, какими они являются, а не навязывать им перспективу их осмысления.

Э. Гуссерль предполагает, что интенциональность способна объяснить такие ограничения перспективы и горизонта. Даже если наше интенциональное переживание данного предмета происходит сейчас одним способом, а через некоторое время — иным, в любом случае это тот же самый предмет в качестве объекта нашего интенционального сознания. «Все различия суть описательные различия интенционального переживания»⁹⁶. Тем не менее, говорит Гуссерль, даже если я в любой данный момент не воспринимаю этот предмет в «целостности», мое сознание «заполняет» невоспринимаемую часть предмета. Гуссерль, таким образом, различает то, что презентуется (конкретный срез, который человек интендирует), и то, что со-презентуется (другие фрагменты, которые просто подразумеваются).

Эта идея со-презентации важна, поскольку она относится к понятию самого горизонта. Мы уже обсуждали временные и пространственные горизонты в восприятии объекта. Со-презентация вместе с каким-либо конкретным презентированным объектом в конечном итоге ведет к тому, что Э. Гуссерль называет «миром» в качестве горизонта. Под «миром» Гуссерль подразумевает не планету Земля, а совокупность всех вещей, которые служат в качестве со-презентационного контекста презентации чего-либо сознанию. Следовательно, вещи никогда не воспринимаются в их сингулярности, но всегда — в контексте самого мира как горизонта смысла. Подводя итог этому важному перспективизму всех нюансированных

⁹⁶ Гуссерль Э. Логические исследования. Том 2. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. С. 120.

восприятий и горизонтно расположенных явлений, Гуссерль пишет: «Я могу менять свое местоположение во времени и пространстве, могу направлять свой взгляд туда и сюда, вперед и назад во времени, я могу доставлять себе более или менее ясные и содержательные восприятия, призывать что-либо в настоящее, или же могу создавать более или менее ясные образы, придавая наглядность, в прочных формах пространственного и временного мира, возможному и предположительному»⁹⁷.

Казалось бы, в этот момент Э. Гуссерль способен преодолеть дуализм репрезентации только ценой предположения не зависящей от сознания объективной реальности, а именно — «мира». Однако такое предположение означало бы, что феноменология, претендуя на звание «строгой науки», не способна достичь требуемой беспредпосылочности. Такое предположение было бы оправдано, если бы Гуссерль предложил конкурирующую метафизическую теорию, скажем, декартовскому дуализму. Но феноменология преследует другую цель: объяснить функционирование сознания без каких-либо предварительных обязательств, которые могут повлиять на наше восприятие данности явлений. Но для этого феноменологического объяснения необходимо изменить нашу естественную установку.

Первоначально мы всегда находимся в ситуации «естественной установки»⁹⁸, которая состоит в том, что мы выдвигаем определенные метафизические предположения о том, как вещи «есть». Чтобы перейти к феноменологическому отношению, мы ставим под сомнение эти предположения. Стремясь увидеть мир феноменологически, мы «берем в скобки» наши предположения о естественном мире и рассматриваем явления так, как мы их переживаем. Э. Гуссерль использует для такого «выключения» термин «эпохе». Эпохе является не отрицанием или даже сомнением в действительности мира, а «модификацией» того, как эта действительность воспринимается в качестве чего-то само собой разумеющегося. Мир «выключается»

⁹⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 91.

⁹⁸ Там же. С. 249.

именно для того, чтобы сделать его предметом самого феноменологического исследования, руководствующегося очевидностью эмпирической интуиции, а не теоретических предположений. Как объясняет Гуссерль, «мы не отказываемся от тезиса, какой осуществили, мы ни в чем не меняем своего убеждения, которое в себе самом каким было, таким и остается, пока мы не вводим новые мотивы суждения, — а этого мы как раз и не делаем. И все же тезис претерпевает известную модификацию, — он в себе самом каким был, таким и остается, между тем как мы как бы переводим его в состояние бездействия — мы “выключаем” его, мы “вводим его в скобки”. Он по-прежнему все еще остается здесь: подобно поставленному в скобки внутри таковых, подобно выключенному вне пределов включенности»⁹⁹. Феноменология не отрицает, не исключает мир естественной установки: «Принадлежный к сущности естественной установки генеральный тезис мы полагаем вне действия, все и всякое, обнимаемое им в онтическом аспекте, мы одним разом ставим в скобки: следовательно, весь этот естественный мир, который постоянно есть “для нас здесь”, который постоянно “наличен” и всегда пребудет как “действительность” по мере сознания, — если даже нам и заблагорассудится заключить его в скобки»¹⁰⁰.

Для Э. Гуссерля эпохе позволяет сосредоточиться на том самом, что исключают позитивные науки: живом переживаемом опыте. Это и означает возвращение к «самим» вещам. Благодаря эпохе нам остается только то, что дано/презентировано сознанию (как интенционально связанное с самими объектами, а не просто с умственным представлением объекта). Мы буквально «редуцируем» мир к тому, что является сознанию. Если мы понимаем эпоху как «заключение в скобки» общего способа позиционирования мира, свойственного естественной установке, то это первый шаг в направлении к феноменологической установке: как только мы заключаем в скобки, мы включаемся. Таким образом, эпохе — это негативный момент, который создает предпосылки для позитивного момента феноменоло-

⁹⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 253.

¹⁰⁰ Там же. С. 257.

гического описания. Феноменологическая редукция подразумевает два аспекта, и эпохе является только первым аспектом. Вот почему Э. Гуссерль задает следующий вопрос: «Да что же останется, если выключить весь мир, включая и нас, и любое *cogitare?*»¹⁰¹ И сам же отвечает: «Твердо устремим свой взгляд на сферу сознания и станем изучать то, что мы имманентно обретаем в ней. Поэтому мы будем держать свое отношение в сфере сознания и изучать то, что мы находим имманентно внутри него»¹⁰². Остаток, уцелевший после редукции, — это то, что Гуссерль называет «феноменологическим остатком» или «сущностью любого сознания»¹⁰³.

Важно подчеркнуть, что Э. Гуссерль не утверждает, что мы в одиночку исследуем собственное сознание: мы станем изучать имманентное сознанию, чтобы оно могло раскрыть то, что является конститутивным или необходимым для сознания как такового. Таким образом, перспектива от первого лица открывается на теоретическое объяснение от третьего лица. Объективность становится возможной на основе субъективности. Опять же, Гуссерль постулирует феноменологию не в качестве науки среди других наук, но именно как основополагающую для других наук. То, что мы заключаем в скобки естественную установку и действующий в ней способ исследования, не означает, что мы неспособны перенести свое внимание на то, что ранее было исключено. Исключенное теперь лучше понимается в результате исключения. Гуссерль подчеркивает: «Следует постоянно иметь в виду, что все трансцендентально-феноменологическое исследование связано с неукоснительным соблюдением трансцендентальной редукции, которую нельзя путать с абстрактным ограничением антропологического исследования одной лишь душевной жизнью»¹⁰⁴. Тем не менее он не считает, что от таких антропологических исследований нужно отказаться: их следует предпринимать в свете феноменологических

¹⁰¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 102.

¹⁰² Там же. С. 104.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Гуссерль Э. Картезианские медитации. Москва : Академический Проект, 2010. С. 49.

идей, которые достигаются феноменологическими исследованиями. Таким образом, Гуссерль предлагает феноменологию и как строгую науку, и как строгую основу для других наук.

Наконец, все эти аспекты приводят нас к идеям субъективности, интерсубъективности и объективности. В ранний период своего творчества Э. Гуссерль допускает существование субъекта без мира, что согласуется с его идеей интенциональности как сознания «чего-то». В конце концов, однако, Гуссерль пришел к выводу, что мир и субъект неотделимы друг от друга. Более того, необходимо ввести третий элемент: интерсубъективность. Понятие «жизненный мир» становится решающим для описания этого единства мира и субъекта.

Ранее мы отмечали, что Э. Гуссерль говорит о «мире» как о совокупности всего, с чем мы сталкиваемся. Но жизненный мир — это расширение и углубление данной идеи. Жизненный мир также в конечном итоге включает в себя другие сознания, или субъективности, поскольку они также составляют мир (или «со-составляют» мир), а также являются частью жизненного мира для нас. Следовательно, жизненный мир интерсубъективен. Действительно, именно этот фундаментально интерсубъективный аспект человеческого опыта «объективирует» наш опыт. Таким образом, когда мы говорим, что что-то «объективно истинно», мы имеем в виду, что мы все переживаем его одинаково, что делает это «объективно истинное» трансцендентально истинным (поскольку оно выходит за рамки какого-либо конкретного опыта). В конечном счете, преодоление Гуссерлем субъективизма, релятивизма и редукционизма происходит благодаря интерсубъективности, которая делает трансценденцию реальностью.

Таковы исходные принципы и предпосылки классической феноменологии, которые и пересматриваются в «новой феноменологии». Этот пересмотр выражается преимущественно в трех основных темах, которые порой эксплицитно отстаивают идею неинтенциональной феноменологии. Прежде чем более подробно их описать, вкратце рассмотрим направления развития этих тем.

Первая тема — это тема данности (Ж.-Л. Марион). Первичность данности в интенциональной корреляции преворачивает класси-

ческий феноменологический приоритет сознания и освобождает сознание от его собственной абсолютности. Данность, несводимая к предметности и бытийности, становится своим собственным горизонтом. Эта данность считается «насыщенным феноменом», принадлежит порядку чрезмерного: она переполняет любое наше представление. Вот почему ее присутствие невозможно описать созерцанием. Данность является самым полным присутствием, сверхприсутствием, переполняющим конечность нашего представления. Это присутствие несопоставимо с нашим переживанием: ее (данность) нельзя уже измерить; избыток и полнота в ней совпадают.

Вторая тема — это тема имманентности сознания. Этот путь, предпринятый М. Анри, отказывается от ноэматического полюса сознания. Отказ от ноэмы означает одновременно отказ от самого интенционального взгляда и его коррелята, феномена, в пользу глубинного, подлинного *hyle*. Но то, что таким образом обнаруживается, не является ни антифеноменом, ни не-феноменом, это сама подлинность феномена и взгляда, вершина видения и видимого, полное присутствие одного и другого в чистом совпадении. Феноменология видимого, то есть интенциональности, уступает место невидимости, которая не просто не дана или находится за пределами видимого: феноменология невидимости — это феноменология инфравидимости, самооткровения.

Третья тема — это тема не-данности. Феноменология Э. Левинаса является образцовым воплощением этого пути. Основная идея развития темы не-данности хорошо известна: если интенциональность в ее экстатическом движении является не чем иным, как движением идентификации благодаря тому же самому, тогда интенциональность противоречит самой себе: движение интенциональности отменяет его собственную интенциональную природу, поскольку она может отходить от себя, возвращаясь к себе. Классическая феноменология не справляется с тем, что избегает любого ограничения, и прежде всего — ограничения определения: альтеральности Другого.

§ 2. Феноменология данности и материальная феноменология

С самого начала Ж.-Л. Марион отличает феноменологию от метафизики. В метафизике основной вопрос — это вопрос о доказательстве, то есть обосновании явления, приведении его к основанию для достоверного знания. В феноменологии основной вопрос — это вопрос о показывании. Последнее предполагает следующее: позволить явлениям показываться таким образом, чтобы они воспринимались именно так, как они даются. Показать, позволить являться не предполагают привилегии видения. Первичность чувств (скажем, видения или слышания) важна, только если восприятие в конечном счете определяет явленность. Но цель феноменологии — добраться, дойти до явления в его явленности, а следовательно — преодолеть любое воспринятое впечатление посредством интенциональности самой вещи. Главное в феноменологии то, что вещь приходит к нам собственнично. «Если в метафизике основной вопрос — это вопрос о доказательстве, то в феноменологии речь идет не просто о показывании, а, скорее, о позволении явлению являться в своей явленности»¹⁰⁵.

Но здесь имеет место серьезный парадокс. Почему? Потому что знание всегда исходит от человека, проявление никогда не самоочевидно. Отсюда специфика феноменологического метода: он не опережает феномен благодаря пред-видению, пред-сказанию и произведению его. Отныне метод — союзник феномена, он защищает и освещает путь для него, исключая всевозможные препятствия. В этом и суть редуктивного метода феноменологии: он приостанавливает теории, предположения естественной установки, объективный мир и т. д. для того, чтобы позволить явлению являться в собственной явленности. Строго говоря, феноменология — это негативная наука или философия именно в силу ее редуктивного метода. «Метод не столько провоцирует явленность самопроявляющегося, сколько исключает окружающие его и скрывающие

¹⁰⁵ Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness. Stanford : Stanford University Press, 2002. P. 9.

его препятствия. Редукция ничего не делает: она только позволяет проявлению проявить *себя*. Она берет инициативу для того, чтобы передать ее тому, что проявляет *себя*. Поэтому феноменологический метод — это контрметод, метод, обращенный против самого себя, метод обращения, обращенный против самого себя и заключающийся в этом обращении»¹⁰⁶.

Для пояснения специфики редуктивного метода феноменологии Ж.-Л. Марион обращается к известным принципам классической феноменологии.

Первый принцип: «Чем больше явления, тем больше бытия»¹⁰⁷. Онтическое превосходство явления оборачивается перевернутой платонической или даже ницшеанской формулой. Явление и бытие остаются в типично метафизической оппозиции. Эта формула не отвечает на вопрос о трансформации феноменальности в манифестацию.

Второй принцип: «К самим вещам!» — действительно поднимает вопрос о явлении, но таким образом, что этот вопрос организуется вещами, которые как будто бы уже здесь, доступные и наличные. Конечно, речь идет не об эмпирических вещах, а о вещах-смыслах. Однако снова возникает вопрос: останутся ли вещи тем, что они есть, то есть тем, что они есть до их явленности, без феноменологического сдвига или обращения к ним? «...Эти два принципа, хотя они обычно приписываются феноменологии, собственно говоря, не характеризуют феноменологию...»¹⁰⁸.

Третий принцип на самом деле первый, поскольку Э. Гуссерль недвусмысленно называет его «принципом принципов»: «...любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но только в тех рамках, в каких оно себя дает»¹⁰⁹. Во-первых, этот

¹⁰⁶ Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness. P. 10.

¹⁰⁷ Ibid. P. 11.

¹⁰⁸ Ibid. P. 12.

¹⁰⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 80.

принцип освобождает феноменологию от метафизического требования основания. Ничего, кроме созерцания, не требуется для явления феномена. Более того, во-вторых, этот принцип освобождает феноменальность от кантовских априорных форм — пространства и времени, с одной стороны, категорий и трансцендентальной апперцепции «Я мыслю» — с другой. И, наконец, в-третьих, феноменальность обнаруживает здесь высшую форму присутствия, свою настоящую живую действительность, благодаря чему и обретает полноту. Но это достижение имеет свою цену: созерцание, таким образом освобожденное, само становится мерой феноменальности. Почему? Во-первых, потому, что созерцание в себе превращается в априори: без созерцания нет никакой данности. Во-вторых, этот принцип предполагает, что временами правового источника может быть недостаточно для удовлетворения требования явленности. Само определение созерцания допускает эту недостаточность. Но нет никакого объяснения тому, в каком смысле созерцание само по себе дефективно. В-третьих, как нам определить достаточность или недостаточность созерцания? «Принцип принципов» не отвечает на этот вопрос. В-четвертых, созерцание выступает пределом феноменальности по другой причине: благодаря созерцанию объект становится видимым; но объект трансцендентен по отношению к сознанию; следовательно, созерцание является лишь именем трансценденции. В результате созерцание ограничивает феноменальность трансценденцией, экстазом и интенциональностью объекта. Возникает вопрос: обуславливает ли созерцание всю феноменальность или просто ограниченный способ феноменальности? Да, конечно, созерцание интенционального объекта обеспечивает феноменальное проявление, но всякое ли проявление феномена осуществляется созерцанием объективной интенции, трансцендентной к сознанию? Э. Гуссерль колеблется: с одной стороны, кажется, что он освобождает явление от всякого априорного принципа; с другой стороны, он ограничивает созерцание объективной интенциональностью. Получается, что созерцание противоречит феноменальности, поскольку оно остается на службе объективирующего представления. В-пятых, «принцип всех принципов» тематически предшествует редукции. Но без редукции никакая процедура познания не может носить

имя феноменологии¹¹⁰. В самой формулировке третьего принципа уже содержится противоречие: все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает. Оно себя дает — что это означает феноменологически? И если оно себя дает, зачем ему какой-то принцип? В чем необходимость принципа?

В противовес принципам классической феноменологии Ж.-Л. Маррион предлагает четвертый принцип: «чем больше редукции, тем больше данности»¹¹¹. Итак, феномен становится абсолютно данным только в той степени, в какой он был редуцирован. Но редукция, в свою очередь, практикуется феноменологически, а именно — ради данности. В связи с этим можно было бы уточнить два значения понятия «редукция». Во-первых, редукция сводит явление к реальной данности в нем. Во-вторых, редукция сводит явление к абсолютно данному. Редукция — это своеобразный посредник, ведущий видимое к данности, измеряющий, оценивающий степень данности в каждом явлении с тем, чтобы определить его право являться. Таким образом, две операции, ведущие к Я и к самим вещам, обозначают две версии одной организации редукции посредством данности. Все, что является, является посредством данности к сознанию и в сознании, но только то дается сознанию, что дается в своей настоящей действительности. «Всякая данность проходит через фильтр редукции, всякая редукция сводит к данности»¹¹².

Любой феномен можно редуцировать к его данности, но каким образом данность дает их? Какой общий статус, какой образ, какую общую реальность данность накладывает на них? На этот вопрос Э. Гуссерль отвечает: феномен дается как предметность. Гуссерль отождествляет данность и предметность. Как понимать это отождествление данности и предметности? Если бы речь шла о том, что предметное определенным образом является, определенным образом дается, тогда никаких проблем не возникает, поскольку

¹¹⁰ См.: Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness. P. 12–14.

¹¹¹ Ibid. P. 14.

¹¹² Ibid. P. 16.

предметность через явление редуцируется к данности. Но для Гуссерля на самом деле речь идет о другом — о редукции данности к предметности. Таким образом, Гуссерль блокирует собственное открытие данности, подчиняя ее парадигме предметности и в широком смысле теоретизма. Феноменальность данности позволяет феномену показать себя в себе самом, поскольку он дается, но только феноменальность предметности конституирует феномен на основе Я-сознания, индентирующего его как свою собственную нозму.

Если Э. Гуссерль редуцирует данность к предметности, то М. Хайдеггер — к событию. Западная метафизика рождается из забвения различия бытия и сущего. Бытие не является сущим, оно отлично от сущего. И именно в качестве бытия, отличного от сущего, оно определяет сущее как сущее. Таким образом, ставится двойная задача: во-первых, объяснить онтологическое различие между бытием и сущим и обосновать возможность этого различия. Во-вторых, ответить на вопрос: каким образом бытие, будучи принципиально отличным от сущего, позволяет сущему утвердиться в своем бытии. Поэтому традиционное описание «бытие есть» не достигает цели, поскольку предполагает бытие в качестве сущего. Во «Времени и бытии» Хайдеггер радикально меняет способ описания бытия сущего. Вместо привычного «бытие есть», «время есть» он говорит «бытие дано» (*Es gibt Sein*), «время дано» (*Es gibt Zeit*). И после того, как вместо «есть» Хайдеггер пишет «дано», он ставит вопрос об этом *Es*, которое связывает между собой бытие и время. То, что определяет бытие и время в их собственном, в их взаимопринадлежности, Хайдеггер называет событием (*Das Ereignis*). Редукция бытия к данности завершается редукцией данности к событию. Хайдеггер признает дар или данность по ту сторону бытия только для того, чтобы сразу же подменить данность событием (неизвестной силой). Дар или данность только переход, промежуточная станция между бытием и событием.

И Э. Гуссерль, и М. Хайдеггер выставляют данность в качестве последнего принципа. Но один из них отождествляет данность с предметностью (то есть блокирует данность), а другой — с событием. Следовательно, возникает вопрос: при каких условиях возможно признание данности как таковой? Для того чтобы ответить на этот вопрос, вспомним последний принцип феноменологии: чем больше

редукции, тем больше данности. Если данность оказывается сведенной к инстанциям, которые тем не менее остаются подчиненными ей, это, без сомнения, говорит о неполной редукции. То есть соответствующие редукции не были доведены до конца, остановились на предметности или бытийности. Стало быть, вопрос о радикальной феноменологической данности легитимно должен быть поставлен как вопрос о чистой редукции без всякого предваряющего или последующего горизонта. Только при этом условии данность становится своим собственным горизонтом. Для Ж.-Л. Мариона феноменальность феномена заключена в его данности или в корреляции редукции и данности. Все, что является, является только потому, что оно дается.

Насыщенный феномен олицетворяет собой парадигму чистой и абсолютной данности¹¹³. Насыщенный феномен отличается от «бедных феноменов» (логических высказываний, естественно-научных объектов) и общих (повседневных) феноменов классической феноменологии. Для данности «бедных феноменов» требуются понятия, роль интуиции носит формальный (в математике) или категориальный (в логике) характер. «Бедные феномены» есть результат первой, трансцендентальной, редукции. Характерная особенность общих феноменов заключается в их неадекватной данности созерцанию. Адекватность общих феноменов определяется способом их интендирования. Общие феномены есть результат второй, экзистенциальной, редукции. Насыщенный феномен является результатом третьей редукции к данности как таковой и дается в соответствии с максимумом феноменальности. Насыщенный феномен «переворачивает» традиционное понимание феномена как соответствия явления и являющегося, интуиции и понятия. «Максимум феноменальности» обусловлен не недостатком, а избытком интуиции в отношении к понятию. Данность не просто дает явление, но превосходит его, изменяет его общие характеристики. Используя кантовские категории чистого рассудка, Ж.-Л. Марион указывает следующие характеристики насыщенного феномена: невидимость в соответствии с категориями количества; невыносимость в соот-

¹¹³ См.: *Marion J.-L. In excess: studies of saturated phenomena*. New York : Fordham University Press, 2002. P. XXI.

ветствии с категориями качества; абсолютность в соответствии с категориями отношения; недоступность усмотрению в соответствии с категориями модальности¹¹⁴.

Кроме того, Ж.-Л. Марион перечисляет четыре типа насыщенного феномена и их соответствующие характеристики: событие (сингулярность, непредсказуемость, невидимость); идол (невыносимость); плоть (абсолютность); икона, или лицо (неусматриваемость).

В «Материальной феноменологии» М. Анри описывает, каким образом гилетическая, или материальная, феноменология репрессируется в пользу интенциональной¹¹⁵. В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерль дает определение «гилетической феноменологии». Он пишет: «Феноменологические рассуждения и анализы, особо относящиеся к материальному, могут называться гилетически-феноменологическими; те же, что, с другой стороны, сопряжены с нозетическими моментами, — нозетически-феноменологическими. Несравненно более важные и богатые анализы производятся на этой стороне нозетического»¹¹⁶. В потоке абсолютной субъективности выделяются реальные и ирреальные моменты. Последние принадлежат к нозме. В самой субъективности, однако, следует выделить гилетические и интенциональные моменты. Последние «оживляют» первые и наделяют их смыслом. В восприятии дерева, например, существуют чувственные содержания (скажем, цветовые данные), которые служат основой восприятия. Благодаря им сознательный взгляд направлен на дерево как на реальный объект, то есть на объект, трансцендентный сознанию. Гуссерль проводит различие между содержаниями как объективными чувственными качествами, присущими самой вещи и являющимися ее нозматическими характеристиками, и чувственными живыми переживаниями, которые суть субъективные впечатления (визуальные, сонорные и т. д.), благодаря

¹¹⁴ См.: Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. Москва : Академический Проект, 2014. С. 82–90.

¹¹⁵ См.: Henry M. Material Phenomenology. New York : Fordham University Press, 2008. 160 p.

¹¹⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 191.

которым объективные моменты объекта «нюансируются». Сущность этих первичных чувственных впечатлений состоит в том, что они принадлежат субъективности как ее реальные элементы, и только на их основе интенциональность конституирует объект. Эти чувственные впечатления отличаются от интенциональности тем, что не несут в себе структуру интенциональности. Гуссерль пишет: «...сенсуальное не включает в себе никакой интенциональности»¹¹⁷. Таким образом, «сущность гиле определяется в двух отношениях: позитивно, поскольку гиле принадлежит реальности абсолютной субъективности... негативно, поскольку из него исключается всякая интенциональность»¹¹⁸.

Но если сущность гиле исключает интенциональность, то каким образом гиле соединяется с интенциональностью в абсолютной субъективности? Станным образом реальность субъективности в одно и то же время полагается и на сущность, которая выполняет трансценденцию бытия, и на сущность, которая исключает трансценденцию. Этот вопрос поднимается еще раз в развитие аргумента, когда Э. Гуссерль утверждает, что «не только гилетические моменты (ощущаемые цвета, звуки и т. д.), но и одушевляющие их постижения, — следственно, и то и другое в одном, — включая сюда и явление цвета, звука и вообще любого качества предмета — все это принадлежит к “реальному” составу переживания»¹¹⁹.

Если две сущности отличаются друг от друга абсолютно, стало быть, вместе они не могут образовать гомогенность. Наоборот, это означает, что между ними имеется глубинная связь, так что одна фундирует другую и, вопреки различию между ними, служит ее основанием. Решающий вопрос заключается в следующем: «какая из этих сущностей — неинтенциональное гиле или интенциональное морфе — является субъективностью и, следовательно, какая из феноменологических дисциплин — гилетическая феноменология

¹¹⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 188.

¹¹⁸ Henry M. Material Phenomenology. P. 8.

¹¹⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. С. 218.

или феноменология интенциональности — является первичной»¹²⁰. То есть вопрос касается сущности в том смысле, что разрешен он может быть только благодаря эйдетическому анализу. Только посредством варьирования компонентов реального можно было бы показать, какая из этих сущностей исчезнет, а какая сохранится. «Относительно реальности абсолютной субъективности мы должны представить ее без ее материального компонента и без ее интенционального компонента, чтобы увидеть, что именно пребывает, то есть сохраняется каждый раз в качестве имманентно принадлежащего ей феноменологического остатка»¹²¹.

То, что каждый раз сохраняется имманентно, есть основание. Оно в своем существовании ни в чем другом не нуждается. Сохраняющееся есть основание, в том числе и для всего остального. Материальная феноменология, как ее понимает М. Анри, исходит из радикальной редукции всякой трансценденции и постулирует гилетический или импрессиональный компонент в качестве глубинной сущности субъективности. «Какой бы фантастической и немислимой эта редукция ни казалась, она многократно воспроизводилась в истории философии, например в декартовском *cogito*. Сомнение может поставить под вопрос этот и любой возможный мир только в той мере, в какой оно разделалось с миром как таковым, то есть с интенциональностью. Естественно, радикальная редукция всякой трансценденции становится возможной и имеет смысл постольку, поскольку она может показать то, что в конце концов упорствует, когда всякая трансценденция исключена»¹²². Но, утверждает Анри, Декарт не идет до конца. Его заботят вопросы очевидности и не-очевидности. Материальная феноменология берет на себя задачу, которую Декарт оставил нерешенной.

В классической феноменологии первоначальное понятие материи настолько трансформируется, что его исходный смысл замещается другим, оставляя таким образом гилетическую феноменологию вне области интенциональной и конститутивной феноменологии. «Материя» первоначально относится к сущности впечатления или к тому,

¹²⁰ Henry M. *Material Phenomenology*. P. 8.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid. P. 9.

что равносильно ему, то есть к чувственному или сенсуальному. Материя — это то, из чего складывается впечатление: его материал, субстанция, импрессиональное или сенсуальное как таковое. Материя обозначает присущее гиле, она не-интенциональна»¹²³. Однако с самого начала субстанциональность материи, импрессионального замещается ее функциональностью: материя определяется той ролью, которую она играет в тотальности нозетических процессов. Эта роль превращает материю в материю для интенциональных актов, которые приручают, удерживают ее и конституируют объект. Таким образом, чувственные данные, гилетические «цвета» и сонорные впечатления выполняют роль «наброска», благодаря которому чувственные качества или нозетические моменты объекта схватываются интенционально. В результате, «...материя — это не материя впечатления, импрессионального или импрессиональности как таковой. Материя — это материя актов, которые ее оформляют, материя для этой формы. Данность этой материи не принадлежит ей. Материя как таковая не дается, она не есть как таковая благодаря собственной импрессиональной природе»¹²⁴. Материя дается форме, то есть она дается благодаря форме. Она дается форме, чтобы быть оформленной, конституированной, постижимой благодаря форме. Но конституировать что-то — значит позволить чему-то быть видимым, позволить чему-то выйти в присутствие как феномен. «Чувственные данные» даются для интенциональных комплексов, даются как нечто, прореживаемое интенциональным взглядом, который ставит эти данные перед собой и обеспечивает их видимость. «Чувственные явления», благодаря которым мир дается нам, не даются сами по себе. Это всего лишь явления или феномены, поскольку они «одушевляются» нозетической интенцией и только благодаря ей выходят в присутствие. Таким образом, «между двумя компонентами абсолютной субъективности — гилетическим и интенциональным — вводится радикальная диссимметрия. Гилетическое дает содержание, впечатление, интенциональное представляет его как содержание переживания»¹²⁵.

¹²³ Henry M. Material Phenomenology. P. 10.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

Итак, термин «феноменология» может быть понят в двух смыслах. В наивном и докритическом смысле это достоверное описание феноменов до всякой интерпретации и всякой трансцендентной конструкции. Однако, чтобы описать феномены как таковые, нужно описать их так, как они даются и, стало быть, в их данности как таковой. Нужно взять эту данность и тематизировать ее. Объект феноменологии в философском смысле никогда не конституируется феноменами в обыденном их значении; объектом феноменологии является их феноменальность или, точнее, тот первичный модус, благодаря которому эта чистая феноменальность становится феноменом. Объектом феноменологии в подлинном смысле является данность как таковая, явление в философском смысле, в смысле явления всего, что является. А так как явление сосредоточено в интенциональности и только интенциональность завершает работу манифестации, все, что неинтенционально, лишается этой функции манифестации. Гилетическое, в силу того, что оно касается материи, располагается значительно ниже ноэтической и функциональной феноменологии. Поскольку гилетическое отождествляется с возможным материалом для «интенциональных формований», содержанием для явлений и для данности, гилетическая феноменология является феноменологией в тривиальном и докритическом смысле слова.

Всякая феноменология трансцендентальна, ибо главный ее предмет — данность, в которой укоренено всякое переживание. Редукция возвращает нас к этой первичной области трансцендентального. А эта «имманентная сущностная необходимость» (Э. Гуссерль), согласно которой и возникает «чудесная осознанность чего-то», есть интенциональность. Интенциональность требует содержания, материи, с которыми она сплетается. Это материальное содержание есть многообразие. Оно несет в себе сущностную черту. Многообразие неинтенционально и в то же время импрессионально и аффективно.

Интенциональная феноменология — это трансцендентальная феноменология, но трансцендентальное, редуцированное к интенциональной ноэзе, не будет подлинно трансцендентальным, априорным условием возможного опыта, если оно нуждается в ином, чем оно само: в ощущении, впечатлении. Последнее, прежде всего, должно быть дано, чтобы переживание имело место. Мысль согласно

допущениям интенциональности есть вещь ирреальная, трансцендентная, но она прежде всего должна быть чем-то не ирреальным, не трансцендентным, чем-то исключительно субъективным и радикально имманентным. Таким образом, «все данное дается нам дважды. Первая данность, *Empfindung*, таинственна. Это тип данности и данного, в котором данным является сам модус данности. Аффективность — это и сам модус данности впечатления, и его импрессиональное содержание. Это трансцендентное в радикальном и автономном смысле. И затем, это первое данное, которое всегда уже дано и предположено, дается во второй раз в интенциональности и благодаря интенциональности как трансцендентная и ирреальная вещь»¹²⁶. «Трансцендентальная феноменология» как интенциональная феноменология ограничена описанием этой второй данности, анализом ее сущностных модусов и различных типов нозы и соответствующих ей нозм. Но таким образом она отодвигает то, что постоянно предполагается, первую данность. Гилетическая феноменология мыслит и тематизирует именно эту имманентную данность.

Ключом к «имманентной феноменологии» является «осуждение» забвения, которое имеет место в западной философии с начала ее истории, а именно забвения того, что иногда называют имманентностью, иногда — жизнью, иногда — аффективностью, иногда — откровением, иногда — субъективностью. Эти разные имена соответствуют различным характеристикам той самой вещи, о которой идет речь, то есть чистой имманентности в себе, без всякого разделения, трансценденции. Имманентность обладает двумя взаимосвязанными свойствами: отсутствием дистанции в отношении к самости и невидимостью, неявленностью ни в каком внешнем.

Итак, попробуем.

1. Имманентность — это не чистое и простое тождество с самостью. Это именно сама Жизнь (*phusis*, расцвет, но парадоксальный расцвет, поскольку как цель в себе расцветает для себя, в себе).

2. Имманентность определяется как давление, напор самости на себя, жизни на жизнь. Вот почему имманентность — это аф-

¹²⁶ Henry M. *Material Phenomenology*. P. 17.

фективность. Для М. Анри аффективность предшествует всякой экстенсивности и, следовательно, всякой репрезентации.

3. Имманентность открывает, показывает — только себя. Здесь также имеется связь самости с собой в том самом «месте», которое предшествует всякому экстастическому. Жизнь как присутствие (в себе) для себя — это чистая непосредственность Откровения, поскольку Откровение обретает в этом движении выход из самости, берет себя с собой и, таким образом, совпадает с прибытием в себя.

4. Имманентность есть не что иное, как испытание, давление, при котором она самостируется. Самость рождается из этого испытания. Имманентность — это Самоотжественность, Субъективность.

§ 3. «Новый Гуссерль» и трансцендентальная феноменология

Феноменология была впервые введена в «Идеях I» (1913) Э. Гуссерля. Именно в этой работе мы обнаруживаем как метод, так и масштаб его трансцендентальной феноменологии. Здесь же впервые разрабатываются ключевые темы феноменологии: эпохе и редукция, сознание как интенциональность, ноэзис и ноэма, трансцендентальное Я. Возможно, из-за богатства данного произведения или из-за большой задержки между этим первым введением и следующей работой («Формальная и трансцендентальная логика», 1929) именно «Идеи I» стали той линзой, через которую интерпретируется феноменология Гуссерля.

Согласно первой интерпретации работа «Формальная и трансцендентальная логика» представляет собой обновленный вариант дофеноменологических «Логических исследований», в то время как «Картезианские медитации» и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» — это попытки разрешить некоторые проблемы «Идей I». Такую интерпретацию Д. Велтон называет «стандартным объяснением»¹²⁷. «Стандартное объясне-

¹²⁷ *Welton D. Discovering the New Husserl // The New Husserl: A Critical Reader. Bloomington : Indiana University Press, 2003. P. XI.*

ние» сформировалось в 60–70-х годах XX века и включает в себя деконструктивное (М. Фуко, Ж. Деррида), аналитическое (Р. Брэндом) и критико-теоретическое (Ю. Хабермас) прочтение Гуссерля. Это прочтение продолжает господствовать и сегодня.

Вторая интерпретация, или «новый Гуссерль» (термин Д. Велтона), дает совершенно другую картину феноменологии. Это новое ее прочтение, которое сосредотачивается в большей степени на поздних работах Э. Гуссерля (1916–1938), ставит методологию на первый план (прежде всего — темы трансцендентальной intersубъективности, статической и генетической феноменологии, активного и пассивного синтеза). В отличие от «стандартного объяснения» «новый Гуссерль» постулирует эти темы в качестве основополагающих для всей феноменологической философии Э. Гуссерля.

Intersубъективная трансформация гуссерлевской трансцендентальной философии лежит в центре «нового Гуссерля». Целью этой трансформации является исправление «стандартного объяснения», согласно которому феноменологии Э. Гуссерля является солипсической наукой. Если «стандартное объяснение» гласит, что intersубъективность вводится в качестве спасительного средства исправления солипсистских положений феноменологии в пору ее формирования, то К. Хелд, Д. Велтон, Д. Карр, Д. Захави и другие показывают, что начиная с зимнего семестра 1910/11 года и до самой своей смерти Гуссерль тщательно разрабатывал различные аспекты первоначального проекта феноменологии. Хелд реконструирует феноменологию жизненного мира, Велтон реконструирует мысль Гуссерля, демонстрируя основополагающую роль мира как горизонта, Карр обосновывает трансцендентальный статус сознания в его отличии от эмпирической субъективности, Захави выдвигает тезис об «intersубъективной трансформации трансцендентальной философии» и представляет некоторые наиболее радикальные (и менее известные) последствия этой трансформации.

В центре трансформации трансцендентальной философии лежит понятие субъективности, но не столько с точки зрения интенциональности, какой бы революционной и радикальной она ни была, сколько в контексте характеристик мира. Именно это понятие удерживает Э. Гуссерля и М. Хайдеггера периода «бытия

и времени» в рамках одного и того же дискурсивного поля. И именно это понятие приходит на смену понятию субъективности в творчестве Ж. Деррида и М. Фуко. Как утверждает Д. Велтон, мир — это «связь значений», а «субъективность раскрывается и разворачивается в ней»¹²⁸. И. Кант уже показал основополагающую функцию трансцендентальной субъективности, Гуссерль же показывает, что трансцендентальная характеристика субъективности и трансцендентальная характеристика мира опосредуют друг друга. В то же время не существует единого мнения относительно того, как следует понимать сам мир.

Феноменологическая проблема мира берет свое начало в том факте, что любая научная попытка осмыслить мир полагается на его объективирование. Такое отношение к миру в феноменологии называется естественным отношением. В естественном отношении мир как мир ускользает. Науки воспринимают мир объективно, то есть только как нечто, имеющее характер объекта. Но то, что делает возможным явление мира таким образом, само по себе не является явлением. Мирность мира никогда не проявляется как нечто, имеющее характер объекта, и, следовательно, никогда не становится полем «объективного» исследования.

Философия также оказывается в плену естественного отношения: мир в таком случае становится подобием (Schein). Недоразумение, связанное с философским понятием мира, — это отождествление его или с естественной средой, или с социально-исторической реальностью, или с совокупностью всех таких миров. Но вторая книга «Идей» Э. Гуссерля предупреждает: природная среда, психофизические области и социальная или культурная среда должны рассматриваться как «региональные онтологии» и как таковые включены в мир. Но это ни в коем случае не означает, что мир есть тотальность всех региональных миров. Понятие тотальности является формальным. Понятие мира не трансцендентально, а нуждается в трансцендентальных основаниях. В поздний период творчества Гуссерля трактовка мира как жизненного мира и направлена против

¹²⁸ Welton D. *World as Horizon // The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington : Indiana University Press, 2003. P. 223.

его позитивистского толкования. Стремясь уловить это различие между объективистской и трансцендентальной концепцией мира, «Гуссерль описывал мир как горизонт, а горизонт — как связь значений, которая охватывает не только наши многочисленные дискурсы о разных регионах, но и сами регионы»¹²⁹. Но что это означает? Что мы понимаем под «связью значений»?

Самый простой способ представить гуссерлевский анализ мира — обратиться к понятию жизненного мира, так как Э. Гуссерль убежден, что жизненный мир интерсубъективен¹³⁰. Это заявление недостаточно понимать только в том смысле, говорит К. Хелд, что я в моем существовании в мире постоянно сталкиваюсь с интерсубъективным смыслом, который имеет свое происхождение в сообществе и традиции. Гуссерль, по К. Хелду, также выступает за более фундаментальный взгляд: уже мой перцептивный опыт является опытом интерсубъективно доступного бытия, то есть бытия, которое существует не только для меня, но и для каждого; я переживаю предметы, события и действия как публичные, а не как приватные. Следовательно, Гуссерль утверждает, что онтологический анализ, поскольку он раскрывает бытие-смысл (Seinssinn) мира, интерсубъективно действителен, приводит к раскрытию трансцендентальной значимости другой субъективности и, таким образом, к раскрытию трансцендентальной интерсубъективности: трансцендентальная интерсубъективность есть абсолютное основание бытия (Seinsboden), откуда происходят смысл и действительность всего объективно существующего.

Таким образом, Э. Гуссерль характеризует интерсубъективно-трансцендентальную социальность как источник всякой реальной истины и бытия, а иногда он описывает собственный проект как социологическую трансцендентальную философию и отмечает, что развитие феноменологии неизбежно означает шаг от феноменологии эгологической к феноменологии трансцендентально-социологической. Другими словами, радикальная реализация трансцен-

¹²⁹ Welton D. World as Horizon. P. 224.

¹³⁰ См.: Held K. Husserl's Phenomenology of the Life-World // The New Husserl: A Critical Reader. Bloomington : Indiana University Press, 2003. P. 33.

дентальной редукции приводит с необходимостью к раскрытию трансцендентальной интерсубъективности¹³¹.

На этом фоне довольно легко установить, почему Э. Гуссерль так озабочен вопросом интерсубъективности. Он полагал, что в этом вопросе содержится ключ к философскому осмыслению действительности. А поскольку Гуссерль считал объяснение конституции объективной реальности и трансцендентности одной из наиболее важных проблем трансцендентальной феноменологии, понятно, почему он так много значения придает анализу интерсубъективности. Если бы трансцендентальная феноменология по каким-то причинам не смогла объяснить проблему интерсубъективности (в конечном счете, из-за ее предполагаемого методического солипсизма или субъективного идеализма), тогда она была бы неспособна осуществить свой амбициозный проект.

Феноменологическое исследование интерсубъективности представляет собой анализ трансцендентального, то есть конститутивной функции интерсубъективности, и целью размышлений Э. Гуссерля является именно выработка теории трансцендентальной интерсубъективности, а не рассмотрение конкретной социальности или отношения Я — Ты. Таким образом, считает К. Хелд, интерес Гуссерля направлен к трансцендентальной интерсубъективности, а не к мирской интерсубъективности, которая, как известно, была предметом социальной феноменологии (А. Шюц). Это различие необходимо подчеркнуть, поскольку большинство критических оценок феноменологии интерсубъективности до сих пор сосредоточены именно на мирских аспектах данного феномена. Целью конститутивного анализа интерсубъективности является не феноменологическое описание различных форм сообщества, таких как семья, государство и т. д. Гуссерля, говорит Хелд, интересует сама возможность объективности: каким образом объекты одинаково воспринимаются разными людьми, несмотря на их разные жизненные ситуации? Вопрос ставится даже более радикально: «Как мы можем объяснить тот факт, что не только каждое индивидуальное сознание переживает мир, который является

¹³¹ См.: *Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy // The New Husserl: A Critical Reader. Bloomington : Indiana University Press, 2003. P. 239.*

исключительно его собственным переживанием, но в то же время они <люди> вместе переживают мир, который является общим для всех, то есть универсальным горизонтом их субъективных горизонтов?»¹³² Интерсубъективность, утверждает Хелд, не может быть адекватно описана с точки зрения третьего лица: только мой опыт и отношение к другому субъекту, мои переживания Другого действительно заслуживают названия «интерсубъективность». Более того, сам Гуссерль выделяет несколько типов интерсубъективности, не ограничиваясь описанием только телесно опосредованной интерсубъективности.

Хорошо известно, что Э. Гуссерль утверждал, что объективность и трансцендентность мира конституированы интерсубъективно и что объяснение этой конституции требует анализа трансцендентальной интерсубъективности, точнее, изучения собственного опыта переживания другого субъекта: «...что-то объективное — это то, что всегда одинаково проявляется в “интерсубъективной” множественности способов его данности. Объективность, понимаемая таким образом, предполагает интерсубъективность, то есть взаимоотношение субъектов между собой. Соответственно объяснение этого типа объективности сначала требует анализа конституции интерсубъективности»¹³³. Почему, спрашивает К. Хелд, конституция объективности субъектом опосредована его переживанием Другого? Почему Другой предстает необходимым условием возможности моего опыта объективного мира; почему мой опыт объектов коренным образом изменяется в тот момент, когда я переживаю другую субъективность? Тезис Гуссерля таков: мой опыт объективной реальности становится возможным благодаря моему опыту трансцендентности и недоступности другой или чуждой субъективности. И эта трансцендентность, которую Гуссерль обозначает как первую реальную альтеральность и как источник всех видов реальной трансцендентности, одаривает мир объективной действительностью.

Почему, размышляет Д. Захави, другая субъективность представляет собой решающее условие возможности конституции трансцендентных объектов? Почему именно другие обеспечивают транс-

¹³² Held K. Husserl's Phenomenology of the Life-World. P. 48.

¹³³ Ibid.

цендентность объектов? Объяснение состоит в том, что объекты не могут быть редуцированы к моим интенциональным коррелятам, если они не испытаны другими. Возможность интерсубъективного переживания объекта гарантирует его реальную трансцендентность, и мой опыт конституции этого объекта, следовательно, опосредован моим опытом его данности для другого трансцендентного субъекта, то есть моим опытом мира другого субъекта. Принимая во внимание, что гарантия в каждом отдельном случае может оказаться несостоятельной, ибо мой опыт восприятия опыта другого может быть всего лишь галлюцинацией, необходимо уточнить, что интерсубъективный опыт не следует трактовать в качестве эпистемического критерия объективности независимой от сознания реальности, поскольку объективизм уже приостановлен, «заключен в скобки» благодаря феноменологической редукции.

Именно по этой причине трансцендентность Другого, считает Д. Захави, имеет решающее значение для феноменологического описания объективности как интенционального коррелята интерсубъективности. «Если бы Другой был только интенциональной модификацией или эйдетической вариацией меня самого, тот факт, что он переживает то же самое, что и я, означало бы всего лишь вариации одного и того же опыта. Именно потому, что я переживаю, что другие переживают те же объекты, что и я сам, я действительно переживаю эти объекты как объективные и реальные. Только тогда объекты являются действительно, что делает их более чем просто интенциональными объектами. Только теперь эти объекты являются реальными (то есть объективными, интерсубъективно значимыми) и представляют собой интенциональные объекты»¹³⁴.

Даже если согласиться с тем, что существует необходимая связь между объективностью и реальностью («негативно эта связь может быть выражена следующим образом: то, что в принципе не может быть пережито другими, не обладает статусом трансцендентности и объективности»¹³⁵), остается нерешенная проблема. В естествен-

¹³⁴ Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. P. 236.

¹³⁵ Ibid.

ных обстоятельствах человек переживает объекты мира в одиночку. Это обстоятельство, отмечает Д. Захави, признает Э. Гуссерль, ведь он писал так: даже если бы я был абсолютно уверен, что всемирный потоп разрушил всю жизнь на земле, кроме моей собственной, мой мирской опыт будет по-прежнему зависеть от софункционирующей трансцендентальной интерсубъективности¹³⁶.

Проблема может быть решена, однако, указывает Д. Захави, если провести различие между нашим первичным опытом и опытом других, который раз и навсегда делает возможной конституцию объективности, реальности и трансцендентности и, таким образом, постоянно трансформирует наши категории опыта, и всеми последующими опытами других. Это вовсе не означает, что все эти последующие опыты не имеют значения, их вклад носит иной характер. Они больше не делают возможной конституцию категорий объективности и трансцендентности, они выполняют их. «Иными словами, хотя мой опыт работы с компьютером IBM — это реальный и объективный опыт, вначале эти компоненты достоверности даются только в качестве знака. Лишь в тот момент, когда я испытываю то, что испытывают и другие, требование достоверности является обоснованным требованием моего опыта, интуитивно понятным, то есть очевидным»¹³⁷.

Важно отметить, подчеркивает Д. Захави, что мое переживание другого субъекта — это переживание другого переживающего субъекта. И более того: достоверность переживания другого субъекта принимается вместе с моим переживанием этого субъекта. Это может быть проиллюстрировано на примере анализа тела, поскольку Э. Гуссерль утверждает, что опыт тела другого субъекта является первым шагом к конституции объективного (интерсубъективно достоверного) общего мира. Мое переживание какого-то объекта как тела Другого должно сопровождаться переживанием Другим того же самого объекта как его собственного тела. Переживая тело Другого, мы сталкиваемся с соответствием между нашим собственным опытом и опытом Другого, с соответствием, которое является

¹³⁶ См.: *Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*. P. 236.

¹³⁷ *Ibid.* P. 237.

основой каждого последующего опыта intersубъективных объектов, то есть объектов, которые также переживаются другими.

Далее Д. Захави пишет, что Э. Гуссерль продолжает свой анализ с описания особого рода опыта Другого, а именно тех ситуаций, в которых я переживаю Другого как переживающего меня самого. Такого рода «первоначальное взаимное сосуществование»¹³⁸, когда я овладеваю объективирующим описанием Другим меня, то есть когда мое описание себя опосредовано описанием Другого меня, и когда я воспринимаю себя как Другого, имеет решающее значение для конституции объективного мира. Когда я понимаю, что я могу быть альтер эго для других так же, как они могут быть альтер эго для меня, происходит заметное изменение моего собственного конститутивного значения. Абсолютное различие между мной и другими исчезает. Другой представляет меня как Другого так же, как я представляю его как самость. Я понимаю, что я всего лишь один из многих, что мой взгляд на мир является лишь одним из многих, а потому мой привилегированный статус по отношению к предметам опыта в определенной степени приостанавливается. Не имеет значения, кто именно является субъектом достоверного опыта, — Я или Другой.

Согласно «новому Гуссерлю» смысл и категории трансценденции, объективности и реальности конституируются intersубъективно. Эти категории конституируются субъектом посредством переживания других субъектов. Более того, то же самое справедливо и для категорий имманентности, субъективности и явления. Ведь когда я осознаю, что мой объект переживания является объектом переживания других, я понимаю, что вещь в себе и вещь для меня отличаются друг от друга. Один и тот же объект может являться разным субъектам, и я, когда осознаю это, понимаю, что то, что я ранее воспринимал в качестве объекта как такового в действительности является чем-то объективно (то есть intersубъективно) существующим.

Выделенные «новым Гуссерлем» структуры (мое переживание другого субъекта и мое переживание другого субъекта, переживаю-

¹³⁸ Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. P. 237.

щего меня) имеют решающее значение в гуссерлевском объяснении трансцендентально-конститутивной функции интерессубъективности. Но интерессубъективность, отмечает Д. Захави, не ограничивается телесно опосредованным взаимодействием. Э. Гуссерль выделяет два других типа интерессубъективности: «открытую интерессубъективность», которая проявляется априорно, и анонимное сообщество, которое проявляется в нашей унаследованной лингвистической нормальности (в нашей традиции)¹³⁹.

Что касается «открытой интерессубъективности», то анализ трансцендентального Я в конечном счете приводит к раскрытию его аподиктической интерессубъективной структуры. Ибо, говорит Д. Захави, всякое мое переживание подразумевает ссылку не только на себя самого как на переживающего субъекта, но и на других субъектов. Для объяснения этого второго типа интерессубъективности Д. Захави привлекает гуссерлевскую теорию восприятия.

Наш опыт восприятия объектов, указывает Д. Захави, в определенной степени представляет собой опыт нюансирования объекта, но тем не менее справедливо сказать, что мы интендируем и воспринимаем сам объект, который в своей трансцендентности всегда имеет множество одновременных нюансов. Если мы проанализируем этот горизонт одновременно сосуществующих нюансирований, выяснится, что они не могут быть актуализированы одним субъектом, так как в любой момент времени восприятие объекта ограничено одной перспективой. Однако поскольку онтологическая структура объекта предполагает одновременное множество нюансов, следует допустить множество возможных субъектов в качестве ноэтических коррелятов ноэматического множества сосуществующих нюансов объекта. При условии, что субъект как субъект интенционально обращен к объектам, при условии, что каждое переживание объектов характеризуется горизонтным явлением объекта, когда определенный его аспект присутствует, а другие его аспекты отсутствуют, и при условии, что это горизонтная интенциональность, что это взаимодействие между присутствием и отсутствием можно объяс-

¹³⁹ См.: *Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy*. P. 238.

нить феноменологически, только отсылая к множеству возможных субъектов, необходимо сделать вывод, что я как субъект всегда обращен к другим субъектам независимо от того, переживаю я их конкретно или абстрактно, существуют они или не существуют. Моя интенциональность, пишет Д. Захави, априори зависит от того, что Э. Гуссерль называет «открытой интерсубъективностью». «Итак, все объективное, находящееся передо мной в опыте и являющееся объектом восприятия, обладает апперцептивным горизонтом возможного опыта — своего и чужого. Онтологически говоря, всякое воспринимаемое мною явление с самого начала принадлежит к открытой бесконечной, но неосознаваемой тотальности возможных явлений того же самого, а субъективность, принадлежащая к этому явлению, представляет собой открытую интерсубъективность»¹⁴⁰.

Расширение трансцендентальной сферы интерсубъективности, говорит Д. Захави, влечет за собой пересмотр значения нормальности, традиции, историчности, объяснительных принципов третьего типа интерсубъективности — «анонимного сообщества». По сути, Э. Гуссерль утверждает, что наш опыт основывается на ожиданиях нормальности. Мы воспринимаем, переживаем и конституируем в соответствии с нормальными и типичными структурами, моделями и образцами, которые традиция отложила в нашем сознании¹⁴¹. Если переживаемое нами не соответствует нашим ожиданиям, налицо опыт ненормальности, который впоследствии заставляет нас изменять и уточнять наши ожидания. Несоответствие ожиданиям имеет своим следствием не просто более сложное, но и более глубокое понимание мира. Гуссерль, пишет Захави, проводит различие между «нормальной» объективностью, которая коррелирует с ограниченной интерсубъективностью (сообществом нормальных субъектов), и «строгой» объективностью, которая коррелирует с неограниченной совокупностью всех анонимных субъектов. «Когда сообщество дальтоники совместно исследует картину, они имеют дело с интерсубъективно конституированным объектом. Когда люди

¹⁴⁰ Zahavi D. Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. P. 239.

¹⁴¹ См.: Ibid. P. 243.

с нормальным зрением изучают ту же картину, они также имеют дело с интерсубъективно конституированным объектом. Однако восприятие обеих групп может быть опосредовано геометрическим описанием, которое благодаря своей формальной (и пустой) достоверности обладает большей степенью объективности»¹⁴².

¹⁴² *Zahavi D.* Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy. P. 244.

Глава 4

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Традиционные попытки изучения сознания основаны на идее, что все сознательные процессы — восприятие, память, мышление, рассуждение и т. д. — либо тождественны мозговому, либо реализуются исключительно благодаря мозговым процессам. Научное исследование сознания насчитывает немногим более ста лет, и за это время оно претерпело несколько значительных преобразований: это интроспекционизм, гештальт-психология, бихевиоризм и, наконец, с начала 1960-х годов — когнитивная наука.

Когнитивная наука в своей традиционной форме основана на идее, что умственные процессы, а именно когнитивные процессы, — это абстрактные «программы», реализуемые в «железе» мозга. В ранний период своего развития когнитивная наука основное внимание уделяла «программам», или когнитивному «программному обеспечению», и, соответственно, давала абстрактные формальные описания когнитивных процессов. Однако с середины 1980-х годов все больше внимания стало уделяться «аппаратному обеспечению» в форме коннекционного или нейросетевого подходов, то есть подходов к пониманию сознания, основанных на нейрореалистических моделях лежащей в его основе архитектуры. Нейросетевые модели основывают свои объяснения на аппаратном обеспечении, моделью для которого выступает мозг. Ясно, что эти два подхода противостоят друг другу. С одной стороны, можно сказать, что нейросетевые модели — это всего лишь объяснения того, как абстрактные формальные описания когнитивных процессов реализуются в моз-

ге. С другой стороны, вполне вероятно, что нейросетевые модели обладают свойствами, которые исключают их формальное описание на абстрактном уровне.

Объединяет эти разные стороны когнитивизма очевидное предположение: все, что относится к сознательным процессам, будь то абстрактные формальные процессы или модели деятельности в нейронной сети (или и то, и другое) — это процессы, происходящие внутри головы мыслящего организма. Именно это допущение делает традиционное понимание сознания гносеологическим. И именно это предположение оспаривается в современной философии сознания.

Современная философия сознания использует разные методы для изучения сознания, и ее объяснение психических процессов весьма отличается от традиционных объяснений (по крайней мере, в некотором смысле)¹⁴³. Но эти преобразования в методах и формах объяснения являются всего лишь симптомами чего-то гораздо более глубокого и важного. По сути, философия сознания подкрепляется новой концепцией того, что такое сознание. Новый способ мыслить сознание, получивший в современной философии название четырех концепций, вдохновлен определенной комбинацией идей, согласно которым сознательные процессы (1) воплощены (*embodied consciousness*), (2) встроены (*embedded consciousness*), (3) деятельны (*enacted consciousness*) и (4) расширены (*extended consciousness*)¹⁴⁴.

¹⁴³ Современная философия сознания опирается на результаты исследований различных дисциплин, таких как робототехника и искусственный интеллект (см.: *Beer R.* Computational and dynamical languages for autonomous agents // *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1995. P. 121–148; *Brooks R.* Coherent behaviour from many adaptive processes // *Animals to Animats 3*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994. P. 22–29), перцептивная психология (см.: *O'Regan K., Noe A.* A sensorimotor account of vision and visual consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 2001. No 23. P. 939–973; *Noe A.* *Action in Perception*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 2004. 296 p.), динамические подходы к когнитивной психологии (см.: *Thelen E., Smith I.* *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994. 402 p.) и когнитивная нейронаука (см.: *Damasio A.* *Descartes' Error*. New York : Grosset Putnam, 1994. 330 p.).

¹⁴⁴ См.: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Special Issue. *4E Cognition: Embodied, Embedded, Enacted, Extended*. 2010. Vol. 9, iss. 4.

Согласно концепции воплощенного сознания процессы сознания частично конституируются, а частично состоят из более широких телесных структур и процессов.

Концепция встроенного сознания утверждает, что сознательные процессы функционируют только в единстве с внешней средой, которая лежит вне мозга субъекта, и в отсутствие этой среды сознание не способно осуществить то, что оно может сделать.

Концепция деятельного сознания — это концепция о том, что процессы сознания включают в себя не только нейрологические процессы, но и действия, которые организм осуществляет в общем плане, и что они связаны с тем, как организм воздействует на мир, и с тем, как мир воздействует на этот организм.

И, наконец, суть концепции расширенного сознания заключается в том, что сознание — это не мозг, оно различными способами распространяется на окружающую среду организма и включает в себя структуры среды.

Каждая из этих идей (воплощенность, встроенность, деятельность и расширенность сознания) интерпретируется как отрицание или, по крайней мере, оспаривание главного предположения гносеологизма, или когнитивизма: процессы сознания идентичны мозговым или реализуются исключительно посредством мозговых процессов. Далее в этой главе мы покажем, что не все направления развития четырех концепций сознания одинаково антикогнитивистские. Более того, даже если согласиться с тем, что все эти идеи отрицают главное предположение когнитивизма, то это отрицание каждый раз принимает совершенно разные формы.

§ 1. Когнитивизм, или гносеологическая трактовка сознания

Любая трактовка сознания — как традиционная (картезианская), так и современная (некартезианская) — должна будет объяснить, по меньшей мере, следующие процессы: (1) восприятие (визуальное, слуховое, осязательное и т. д.) мира; (2) запоминание воспринимаемой информации; (3) рассуждение на основе воспринимаемой

или запоминаемой информации; (4) выражение этой информации в форме языка.

Обычный вопрос (по крайней мере, в история философии и психологии) звучит так: что такое сознание? И обычный ответ: мозг. Подобный ответ означает, что сознание начинается и заканчивается там, где начинается и заканчивается мозг, потому что сознание — это мозг, и ничего более. Но где начинается и заканчивается мозг? Те, кто считает, что сознание — это мозг, обычно проводят четкое различие между центральной и периферической нервной системой. Мозг — это кусок серого липкого вещества, расположенного в голове и состоящего из ствола, гиппокампа и коры. И если это и есть мозг, то это есть сознание. Или, точнее, сознание является частью этой триединой структуры, той части, которая отвечает за способность мыслить и чувствовать. Или еще точнее: сознание — это состояние или результат деятельности коры головного мозга и гиппокампа. Теперь вопрос заключается в объяснении этого состояния (результата).

Представление о том, что сознание идентично мозговым состояниям и процессам или реализуется исключительно ими, не является измышлением современной мысли. Напротив, оно восходит к представлению о сознании, которое возникло в XVII веке во Франции, к тезису Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую». Этот тезис с неизбежностью влечет за собой постулат о существовании двух независимых друг от друга субстанций — мыслящей и телесной. В некотором отношении Декарт мыслит сознание по аналогии с другими органами тела. Последние являются объектами, которые определяются выполняемыми ими функциями. Например, функция печени — регулировать метаболизм; функция почек — очищать организм от продуктов обмена и т. д. Сознание, как и другие органы тела, тоже определяется его функцией, и функция сознания — мыслить. Однако существует принципиальное различие между сознанием и остальными органами тела: сознание — это нефизическая субстанция. То есть сознание непространственно. Физические субстанции отличает их протяженность, они занимают пространство. Именно это делает их физическими вещами. Поэтому сознание, будучи нефизической субстанцией, должно быть непространственным. Взгляд Декарта дуалистичен, поскольку этот мыслитель утверждает,

что каждый из нас состоит из компонентов: физических тел и нефизического сознания.

Несмотря на то, что декартовский дуализм получает время от времени новые импульсы к возрождению¹⁴⁵, он по-прежнему остается одним из самых оспариваемых философских взглядов. Поколения философов потратили много времени, доказывая, что: (а) аргументы Декарта о дуализме не работают; (б) сам дуализм имеет эмпирические и концептуальные трудности, настолько серьезные, что они делают его фактически несостоятельной позицией; (в) существует множество примеров, опровергающих взгляд Декарта, самым известным из которых, пожалуй, является отклонение Гилбертом Райлом (1949) представления о догмате призрака в машине.

Картезианская концепция сознания фактически имеет два отличительных аспекта. Во-первых, сознание — это нефизическая вещь. Во-вторых, сознание — это то, что существует внутри головы мыслящего существа. Соответственно между сознанием и реальностью лежит непреодолимая пропасть: сознание находится на стороне мыслящего существа, тогда как реальность лишена всяких сознательных элементов. Таким образом, сознание редуцируется к познанию, а познание — к субъективному образу.

Гносеологическая трактовка сознания обнаруживает глубинную структуру, включающую два понятия и два отношения. Первое понятие — это субъект сознания, благодаря которому последнее функционирует. Второе понятие — это объект, существующий вне субъекта и независимо от него. Объект, как правило, интерпретируется в модусе противопоставления и пассивности, поскольку лишен всяких сознательных элементов. Первое отношение — это отношение репрезентации, представления объекта субъектом. Второе отношение — это отношение истины или истинности между субъектом и объектом, которое традиционно трактуется как отношение соответствия между сознанием и реальностью

Поясним гносеологическую трактовку сознания на примере зрительного восприятия. Работа Д. Марра о зрении в этом отноше-

¹⁴⁵ См.: Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. Москва : УРСС : Либликом, 2013. 512 с.

нии является классическим образом гносеологической трактовки сознания¹⁴⁶ (если мы будем исходить из гносеологической трактовки, то изучение восприятия предполагает изучение происходящих в мозге процессов, благодаря которым зрительное ощущение трансформируется в визуальное восприятие).

Согласно теории зрения Д. Марра зрительное восприятие начинается со стимуляции сетчатки (ощущения) и завершается построением визуальной репрезентации мира (собственно зрительного восприятия). Для того чтобы объяснить, что такое зрение, необходимо истолковать процессы, которые происходят в промежутке между стимуляцией сетчатки и визуальной репрезентацией, то есть процессы, посредством которых стимуляция сетчатки постепенно трансформируется в подлинную визуальную репрезентацию. Если стимуляцию сетчатки представлять в качестве входа, а формирование визуального образа мира в качестве выхода, то для понимания того, что такое зрение, нужно установить все промежуточные шаги, посредством которых вход преобразуется в выход.

Стимуляция сетчатки достигается посредством воздействия на нее электромагнитной энергии. Эта стимуляция порождает ретинальный образ. Однако ретинальный образ значительно отстает от визуального представления. Изображения являются плоскими, статичными и, как известно, неопределенными. Зрение же дает трехмерное восприятие. Следовательно, визуальное восприятие включает в себя процессы, задача которых состоит в том, чтобы дополнить и обработать информацию, содержащуюся в ретинальном образе. Сущность зрения, в конечном счете, можно свести к этой обработке.

Д. Марр выделяет три этапа визуальной обработки. Первый этап, этап ранней визуальной обработки, заключается в построении так называемого первоначального наброска и состоит из двух подэтапов. На подэтапе 1 происходит построение сырого, необработанного первоначального наброска. Необработанный первоначальный набросок представляет собой репрезентационную структуру,

¹⁴⁶ См.: *Марр Д.* Зрение. Информационный подход к изучению представления и обработки зрительных образов. Москва : Радио и связь, 1987. 401 с.

в которой содержится информация о границах и строении объектов. Чтобы сделать эту информацию явной, мозг регистрирует информацию, заложенную в ретинальном образе, а затем применяет к ней определенные правила трансформации. Благодаря этим правилам мозг существенно дополняет информацию, содержащуюся в ретинальном образе. На подэтапе 2 осуществляется построение полного первоначального наброска. На этом подэтапе мозг применяет различные принципы группировки — близость, сходство, замыкание и т. д., в результате которых идентифицируются большие структуры и их границы, области и т. д. Полученная в результате репрезентационная структура и есть полный первоначальный набросок. На втором этапе визуальной обработки мозг дополняет информацию, содержащуюся в этой новой репрезентационной структуре — полным первоначальным наброском. Здесь приводятся в действие принципы, касающиеся глубины, движения, затенения и т. д. Результатом является построение еще одной репрезентационной структуры: 2,5D-наброска. Третий этап — узнавание объектов. Марр утверждал, что для того чтобы распознать объект, которому соответствует конкретная форма, требуется третий репрезентационный слой обработки, который центрируется на объекте, а не на наблюдателе. Этот уровень обработки дает то, что Марр называет представлением трехмерных объектов. Опять же, построение этой очередной репрезентационной структуры сродни процессу построения вывода. Здесь мозг использует сохраненный набор описаний объектов и решает, какое описание, скорее всего, будет удовлетворено информацией, содержащейся в 2,5D-наброске.

Если отвлечься от подробностей, то объяснение Д. Марра строится на двух взаимосвязанных составляющих — на репрезентациях и правилах. Сознательные репрезентации — это структуры, воплощенные в мозге познающих субъектов, а процессы сознания заключаются в применении к сознательным репрезентациям трансформационных правил. Таким образом, ретинальный образ — это не репрезентация, он не может быть истинным или ложным. Первоначальный же набросок (в любой форме) является репрезентацией. Он трансформируется в репрезентацию посредством применения правил трансформации. Благодаря применению этих правил пер-

первоначальный набросок заявляет о том, как устроен мир, в отличие от ретинального образа, который является тем, чем он является. Применение правил трансформации превращает первоначальный набросок в суждение о мире, которое может быть либо истинным, либо ложным. Именно применение трансформационных правил делает первоначальный набросок нормативным элементом.

Объяснение Д. Марром механизма зрительного восприятия — яркий пример гносеологической трактовки сознания. Мозг — это единственный инструмент сознания. Данное утверждение можно встретить в радикальных гносеологических контекстах или в естественно-научных истолкованиях сознания. В более мягких версиях процесс сознания подразделяется на два вида. Во-первых, существуют реальные процессы сознания (мышление, память, восприятие и т. д.), которые происходят в мозге. Во-вторых, существуют предметные и телесные действия (это не процессы сознания), которые служат полезным дополнением к сознанию, дополнением, которое уменьшает масштаб и, возможно, изменяет характер реальных сознательных процессов.

Современный когнитивизм продолжает традицию картезианской трактовки состояний и процессов сознания, размещающихся исключительно в голове любого субъекта, будь то человек или животное, и развивает эту трактовку посредством теоретического аппарата сознательных представлений и операций, выполняемых над этими представлениями. Иными словами, когнитивные процессы состоят в манипуляции структурами, несущими информацию о мире, и в трансформации этих структур. Несущие информацию структуры идентифицируются как представления; представления — это структуры, расположенные в мозге познающего организма.

Представления обычно рассматриваются или как состояния мозга, или как функциональные свойства высших порядков, реализуемых состояниями мозга. Поскольку в любом случае умственные представления имеют место в мозге и только в мозге, манипуляция ими и их трансформация также являются процессами, происходящими в мозге. Когнитивные же процессы — это просто манипулятивные и преобразующие операции, происходящие в мозге. Отсюда когнитивные процессы являются мозговыми процессами или про-

цессами, реализуемыми исключительно мозговыми процессами. Манипуляция представлениями и трансформация представлений, конечно, не случайны, и осуществляются они по определенным принципам или правилам. Поэтому картезианскую трактовку состояний и процессов сознания иногда называют подходом репрезентаций и правил к пониманию познания.

Когнитивизм влечет за собой далеко идущие гносеологические последствия. Во-первых, выделение чистого субстрата сознания («чистого разума» или «чистого сознания») ведет к тому, что анализ сознания будет означать самосознание, обращение сознания на самого себя. То есть гносеологическая трактовка всегда допускает, что за сознанием скрывается другое сознание (сознание сознания), то, что лежит в основе всех психических состояний и процессов, то, к чему эти состояния и процессы прилагаются, то, что держит их всех вместе [согласно И. Канту трансцендентальное единство апперцепции («я мыслю») должно сопровождать все представления субъекта]¹⁴⁷. Во-вторых, что еще более важно, если гносеологическая трактовка сознания постулирует разделение сознания и реальности, а собственно сознание редуцирует к репрезентации внешней реальности, то естественным следствием данной трактовки становится возможность различения нормального, подлинного, истинного сознания и сознания ненормального, ложного. Критерием этого различения будет выступать соответствие сознания реальности.

Гносеологическая трактовка сознания имеет два аспекта: 1) сознание — это нефизическая субстанция; 2) сознание (состояния и процессы) — это то, что имеет место внутри головы мыслящего существа. Отвергая только первый аспект, мы не полностью избавляемся от когнитивизма. На самом деле, мы можем отвергнуть идею Декарта, что сознание есть призрак или нефизическая субстанция, но при этом оставить неизменным второй определяющий аспект когнитивизма, согласно которому сознание процессируется исключительно мозговыми процессами.

¹⁴⁷ См.: Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6 томах. Том 3. Москва : Мысль, 1964. С. 191.

§ 2. Четыре концепции сознания

Вопрос, который следует поставить для разграничения гносеологической концепции сознания и современной ее альтернативы, заключается в следующем: принадлежат ли состояния, процессы и структуры, существующие вне человеческого мозга, сознанию? Когнитивизм отвечает на этот вопрос отрицательно: сознание реализуется исключительно мозговыми процессами. Сознание может опираться на процессы, происходящие вне мозга, но они образуют фон, каркас сознания и не включаются в него. Современная философия сознания отвечает на этот вопрос положительно: сознание в некоторой степени включает в себя в качестве составляющих процессы, происходящие вне мозга. Основная идея некартезианской философии сознания заключается в том, что сознание в решении некоторых когнитивных задач использует соответствующие структуры внешней реальности: оно выгружает часть задач в окружающую среду. Актуализация экологической структуры связывается с тем, что она несет информацию, относящуюся к задаче, которую необходимо решить, и сознание, используя эту структуру или действуя на нее соответствующим образом, делает доступной данную информацию и задействует ее для решения когнитивной задачи.

Итак, мы можем очертить общие контуры современной философии сознания: внешние структуры несут информацию, относящуюся к выполнению познавательной задачи (или задачи, которая имеет когнитивный компонент); используя такие структуры соответствующим образом, сознание трансформирует содержащуюся в них информацию из информации, которая только присутствует, в информацию, доступную для обнаружения сенсорным аппаратом и для развертывания последующими когнитивными операциями; предоставляемая информация является, таким образом, информацией, которую сознание не конструирует или сохраняет, а — обнаруживает; действие в отношении внешних структур, которое преобразует содержащуюся в них информацию от простого присутствия в доступную, является частью того, что есть сознание.

Здесь современная философия сознания раздваивается. Согласно концепции воплощенного сознания когнитивные процессы

конституируются структурами и процессами, располагающимися и происходящими вне мозга, но внутри тела. А концепция расширенного сознания утверждает, что когнитивные процессы могут, частично, состоять из процессов и структур, которые происходят и располагаются в более широкой среде познающего организма.

Исходный тезис концепции *воплощенного сознания* таков: сознание — это не только мозг. По крайней мере, некоторые (не все, но некоторые) процессы сознания формируются не только мозговыми процессами, но и сочетанием мозговых и телесных структур и процессов. Авторами этой концепции являются, прежде всего, Л. Шапиро¹⁴⁸ и А. Дамасио¹⁴⁹. Мы остановимся на исследованиях Шапиро, поскольку именно в его работах сформулированы теоретические основания данной концепции.

Л. Шапиро, прежде всего, критикует то, что он называет тезисом отделимости (*separability thesis*). Согласно этому тезису сознание не нуждается в человеческом теле; сознание не выдвигает никаких существенных требований к телу; сознание, подобное человеческому, вполне могло бы существовать в нечеловеческом теле. Отвергая тезис отделимости, Шапиро приводит доводы в пользу того, что он называет тезисом о воплощенном сознании (*the embodied mind thesis*). «Сознания, — пишет Шапиро, — глубинным образом отражают тела, в которых они содержатся», и, следовательно, «часто можно предсказать свойства тела, основываясь на знании свойств сознания»¹⁵⁰. По сути, аргументы Шапиро в пользу концепции воплощенного сознания основаны на идее о том, что «психологические процессы являются неполными без вклада организма. Видение для человеческих существ — это процесс, который включает в себя составляющие их тела... Процессы восприятия включают в себя структуры тела и зависят от них. Это означает, что описание различных перцептивных способностей не может быть телесно-нейтральным, а это также означает, что организм с нечеловеческим телом будет

¹⁴⁸ См.: *Shapiro I. The Mind Incarnate (Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology)*. Cambridge : MIT Press, 2004. 269 p.

¹⁴⁹ См.: *Damasio A. Descartes' Error*. New York : Grosset Putnam, 1994. 99 p.

¹⁵⁰ *Shapiro I. The Mind Incarnate*. P. 174.

иметь нечеловеческие визуальные и слуховые психологии»¹⁵¹. Например, при обработке визуальной информации наш мозг использует данные, поступающие от каждого глаза. Если бы у человека глаз было больше или если бы расстояние между глазами было бы другим, мозговые процессы потребовали бы значительного пересмотра: «Человеческое зрение требует человеческого тела»¹⁵². То же самое справедливо и в отношении других перцептивных способностей. Наша слуховая система откалибрована с учетом расстояния между нашими ушами. Благодаря этому расстоянию звук достигает каждого уха в разное время, и это несет важную информацию об источнике звука. Иными словами, мозг использует расстояние между ушами человека как способ определения источника звука. Причем мозг откалиброван именно на такое расстояние: если изменить расстояние, то придется изменить и калибровку головного мозга. Более того, тот факт, что звук проходит через голову конкретного размера и плотности, обеспечивает дополнительную важную информацию об источнике звука и т. д.

Для обоснования концепции воплощенного сознания Л. Шапиро использует приведенную далее аналогию¹⁵³. Представьте себе руководство по управлению подводной лодкой. Очевидно, что этим руководством можно пользоваться только для управления подводными лодками. Несмотря на некоторые совпадения, оно будет практически бесполезным для обучения тому, как, например, управлять самолетом. Не существует универсального руководства по управлению подводным, воздушным, наземным транспортом и т. п. Руководство по управлению подводной лодкой, утверждает Шапиро, аналогично вычислительным алгоритмам, определяющим умственную деятельность. То есть правила, по которым работает мозг (правила, посредством которых он манипулирует умственными представлениями и трансформирует их), зависят от природы базовой архитектуры, которая их реализует. И эта архитектура, утверждает Шапиро, включает в себя не только мозг, но и телесные структуры.

¹⁵¹ Shapiro I. The Mind Incarnate. P. 190.

¹⁵² Ibid. P. 191.

¹⁵³ См.: Ibid. P. 185.

Правила, посредством которых мозг манипулирует умственными представлениями и трансформирует их, зависят (отчасти, но решающим образом) от тела, в котором этот мозг воплощен. Но Шапиро признает, что в одном важном отношении аналогия недостаточно удачна: «присутствие субмарины не меняет информацию, содержащуюся в инструкциях. Уничтожьте подводную лодку, а инструкции в руководстве останутся неизменными»¹⁵⁴. Однако руководство по человеческому познанию человека не имело бы смысла в отсутствие телесных структур, в которых познание частично реализуется. Этот аргумент, в частности, призван оспорить идею нейтральности тела, согласно которой «характеристики тел не имеют никакого значения для сознания, которым мы обладаем», и это, в свою очередь, связано с идеей, что «сознание — это программа, которую можно рассматривать отдельно от типа тела/мозга, который ее реализует»¹⁵⁵.

Привлечение телесных структур для объяснения и понимания сознания довольно типично для концепции воплощенного сознания. Однако существуют, по крайней мере, три интерпретации этой концепции. Согласно первой интерпретации невозможно понять процессы сознания без понимания более широких телесных структур, в которых эти процессы воплощаются. Согласно второй интерпретации тезис о воплощенном сознании — это тезис о зависимости когнитивных процессов от более широких телесных структур в том смысле, что эти процессы происходят только вместе с этими структурами. В отсутствие соответствующих телесных структур организм неспособен справиться со своим обычным репертуаром когнитивных задач, поскольку процессы, которые он использует для выполнения таких задач, работают только совместно с данными структурами. И в первой, и во второй интерпретации концепции воплощенного сознания ключевая идея традиционного когнитивизма остается в силе. Они вполне согласуются, например, с тем, что реальное познание происходит в мозге, что оно сводится к трансформации умственных представлений, — и только уточняет, что для того чтобы понять характер этих трансформационных процессов в конкретных случаях,

¹⁵⁴ *Shapiro I. The Mind Incarnate. P. 186.*

¹⁵⁵ *Ibid. P. 175.*

нам нужно понять более широкие телесные структуры, в которые эти преобразования воплощены или от которых они зависят. Согласно третьей — радикальной — интерпретации когнитивные процессы не ограничиваются структурами и операциями в мозге, но включают в себя телесные структуры и процессы. Сознание не просто зависит от этих структур, оно состоит из них. Радикальность этой последней интерпретации связана с тем, что она напрямую бросает вызов картезианскому видению когнитивных процессов: идее о том, что когнитивные процессы происходят исключительно в мозге познающего организма. К этой третьей интерпретации мы вернемся, когда будем обсуждать концепцию расширенного сознания.

Согласно концепции *встроенного сознания* когнитивные процессы часто (а в некоторых версиях — по сути) встроены в среду. Стандартно когнитивные процессы рассматриваются с точки зрения того, что они делают, то есть с точки зрения их функции. Как мы видели в первом параграфе на примере теории зрения Д. Марра, традиционно восприятие — это функция ввода-вывода от стимула к визуальному представлению. Стимулом является ретинальный образ — образ интенсивности света, распределенного по сетчатке. Функция визуального восприятия состоит в том, чтобы трансформировать ретинальный образ в визуальное представление мира, и эта функция осуществляется в несколько этапов. Задача преобразования ретинального образа в визуальное представление традиционно возлагается на мозг. Именно здесь сознание встраивается в окружающую среду. Опираясь на окружающую среду соответствующим образом, мозг значительно облегчает себе выполнение когнитивной задачи.

Ключевая идея, лежащая в основе концепции встроенного сознания, такова: при решении когнитивных задач организм может использовать структуры своей среды таким образом, что объем внутренней обработки, которую он должен выполнить, уменьшается. Определенная часть выполняемой работы, таким образом, выгружается в окружающую среду, и организм обладает способностью надлежащим образом эту среду использовать.

Концепция встроенного сознания — это в определенном смысле расширение концепции воплощенного сознания. Если последняя постулировала зависимость процессов сознания от структур тела,

то первая утверждает зависимость сознания от структур внешней реальности. Согласно концепции встроенного сознания некоторые когнитивные процессы зависят от экологических структур в том смысле, что эти процессы призваны функционировать только в соединении или в единстве с данными структурами.

Хотя концепция встроенного сознания расширяет концепцию воплощенного сознания, ключевой для нее остается идея зависимости, а не конституции. Поэтому традиционная картезианская картина процессов сознания и в этой концепции неизменна. Если мы соглашаемся с тем, что, по крайней мере, некоторые когнитивные процессы встроены во внешнюю реальность, мы все еще можем придерживаться идеи о том, что реальное познание происходит в головном мозге. Мозговые процессы выполняют свои когнитивные функции только в сочетании со структурами реальности, но это не означает, что данные процессы происходят вне мозга. Эффективность познания может зависеть от вещей вне мозга, но все же познание происходит в мозге. Можно сказать, что когнитивный процесс стимулируется внешней реальностью, но это не означает, что он ею конституируется.

Соответственно концепция встроенного сознания не столь радикальна — с точки зрения опровержения гносеологической картины познания. Эта концепция, как правило, используется теми, кто признает силу аргументов расширенного сознания, но ограничивает их последствия¹⁵⁶. Другими словами, концепция встроенного сознания используется как своего рода неокартезианская дополнительная позиция теми, кто соглашается, что сложность внутренних когнитивных операций может быть редуцирована за счет использования соответствующих структур во внешней реальности, но тем не менее считает, что реальное познание происходит только в мозге.

В основании концепции *деятельного сознания* лежит феноменология. Ф. Варела, Е. Томпсон и Е. Рош, впервые выдвинувшие концепцию деятельного сознания, заимствуют для ее обоснования значительные ресурсы из феноменологической традиции трактовки

¹⁵⁶ См.: Adams E., Aizawa K. Why the mind is still in the head // The Extended Mind. Cambridge, Mass. : MIT Press, 2010. P. 78–95; Rupert R. Challenges to the hypothesis of extended cognition // Journal of Philosophy. 2004. No 101. P. 389–428.

сознания. В частности, это гуссерлевское «я могу» (я воспринимаю вещи окружающей среды с точки зрения того, что я могу с ними сделать); хайдеггеровское понятие подручного (мы воспринимаем мир в первую очередь с точки зрения дорефлексивного прагматического, ориентированного на действия использования, а не интеллектуального размышления или научного наблюдения); и, конечно, понятие воплощенной практики М. Мерло-Понти.

III. Галлахер перечисляет семь исходных предположений концепции деятельного сознания.

1. Познание — это не просто событие мозга. Оно является результатом процессов, развертываемых по всему мозгу, телу и окружающей среде. Сознание является воплощенным; из перспективы первого лица воплощение эквивалентно феноменологической концепции живого тела. Из перспективы третьего лица организм-среда выступает в качестве объяснительной единицы.

2. Мир (значение, интенциональность) не является преданным или predetermined, он структурирован познанием и действием.

3. Когнитивные процессы приобретают смысл отчасти благодаря своей роли в контексте действия, а не через репрезентацию или реплицированную внутреннюю модель мира.

4. Концепция деятельного сознания тесно связана с теорией динамических систем и подчеркивает важность динамической связи и координации между мозгом, телом и окружающей средой.

5. В отличие от классической когнитивной науки, которая часто характеризуется методологическим индивидуализмом, концепция деятельного сознания подчеркивает расширенную, интерсубъективную и социальную природу познания.

6. В основании познавательных процессов лежат не только сенсомоторные координации, но и аффективные и автономные аспекты всего тела.

7. Когнитивные функции высшего порядка, такие, как, например, рефлексивное мышление, подразумевают ситуативные и воплощенные действия¹⁵⁷.

¹⁵⁷ См.: *Gallagher Sh.* Enactivist Interventions Rethinking the Mind. Oxford : Oxford University Press, 2017. P. 6. Также см.: *O'Regan K., Noe A.* A sensorimotor account of vi-

А. Ное приводит следующий пример. Предположим, мы смотрим на куб. Мы, конечно, не можем видеть весь куб в данный момент; мы видим только отдельные его стороны. Тем не менее нам кажется, что мы видим куб целиком. Основную идею концепции деятельного сознания Ное передает следующим образом: «Когда вы двигаетесь относительно куба, вы узнаете, как изменяется его форма, пока вы двигаетесь, то есть вы сталкиваетесь с его визуальным потенциалом. Увидеть его визуальный потенциал, таким образом, означает увидеть его актуальную форму. Когда вы воспринимаете объект как кубический, просто исходя из его формы, вы делаете это, потому что вы привносите в этот опыт ваше сенсомоторное знание взаимосвязи между изменениями в формах куба и движением. Воспринимать фигуру как куб на основе того, как она выглядит, означает понять, как меняется его внешний вид при движении»¹⁵⁸.

В качестве альтернативы А. Ное приводит восприятие томата. Когда мы смотрим на томат, мы воспринимаем его как трехмерный и круглый, хотя видим только лицевую сторону этого овоща. Предположим, что наш взгляд на томат блокируется солонкой, которая стоит перед ним. Тем не менее мы воспринимаем томат именно как томат. Феноменологически томат презентован нам, несмотря на очевидные ограничения визуализации. Этот пример традиционно объясняется с точки зрения конструкции визуального представления томата — наш мозг догадывается о том, что вызывает наши визуальные впечатления. Ное, однако, возражает: «Наше перцептивное чувство целостности томата — его объема и округлости и т. д. — состоит в нашем неявном понимании (нашем ожидании), что движение нашего тела, скажем, влево или вправо, приведет в поле зрения дополнительные стороны томата. Наше отношение к невидимым частям томата опосредовано паттернами сенсомоторной контингентности»¹⁵⁹.

sion and visual consciousness // Behavioral and Brain Sciences. 2001. No 23. P. 939–973; O'Regan K., Noe A. What it is like to see: A sensorimotor theory of perceptual experience // Synthese. 2002. No 79. P. 79–103; Noe A. Action in Perception. Cambridge : MIT Press, 2004. 109 p.

¹⁵⁸ Noe A. Action in Perception. P. 77.

¹⁵⁹ Ibid. P. 63.

Общая идея концепции деятельного сознания, таким образом, сводится к двум положениям.

1. Ожидание того, как изменится наше восприятие объекта в событии нашего движения или как изменится объект нашего восприятия, движущегося относительно нас (или другого объекта, перемещающегося относительно этого объекта). А. Ное называет это сенсомоторным знанием, или знанием сенсомоторных контингентностей. Когда наши ожидания оправдываются, это означает, что мы освоили соответствующие сенсомоторные контингентности.

2. Способность воздействовать на мир, то есть исследовать и изучать экологические структуры среды посредством визуальной модальности.

В концепции деятельного сознания внешние операции принимают форму действий: манипуляций с экологическими структурами, несущими информацию, относящуюся к выполнению конкретной задачи, использования этих структур и их трансформации. То есть восприятие и исследование визуальных структур в окружающей среде — это формы действия, а не внутренних операций. В этом отношении (по крайней мере, на первый взгляд) концепция деятельного сознания достаточно близка концепции расширенного сознания. И эта близость связана с тем, какая роль отводится зондированию и исследованию мира воспринимающим субъектом. Если эта роль ограничивается лишь ожиданиями и способностями, то концепция деятельного сознания, вероятно, не дает расширенного объяснения процессов сознания.

Концепция *расширенного сознания* впервые была описана Э. Кларком и Д. Чалмерсом в их одноименной статье 1998 года¹⁶⁰. Общая идея этой концепции состоит в том, что некоторые процессы сознания включают в себя внешнюю среду познающего организма, поскольку они частично состоят из действий, осуществляемых этим организмом во внешнем мире. Процессы сознания, о которых идет речь в данной концепции, — это, прежде всего, когнитивные процессы. Действия, которые организм оказывает на мир вокруг

¹⁶⁰ См.: Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // Analysis. 1998. Vol. 58, no 1. P. 7–19.

него, — это манипуляции с внешними структурами, их использование и/или преобразование. Особенность внешних структур заключается в том, что они несут информацию, необходимую для решения данной когнитивной задачи. И, действуя на внешние структуры соответствующим образом, познающий организм способен сделать эту информацию доступной и для себя, и для последующих когнитивных операций. То есть функция действия, осуществляемого познающим организмом на эти структуры, заключается в преобразовании информации, которая просто присутствует в структурах, в информацию, которая становится доступной организму и/или его последующим процессам обработки. Следовательно, основной тезис концепции расширенного сознания — это тезис о том, что некоторые когнитивные процессы частично состоят из манипуляции несущими информацию структурами окружающей среды познающего организма, их использования и/или трансформации. Таким образом, концепция расширенного сознания может быть сведена к следующим тезисам.

1. Мир служит внешним хранилищем информации, относящейся к таким процессам, как восприятие, воспоминание, рассуждение, переживание.

2. Когнитивные процессы являются гибридными — они охватывают как внутренние, так и внешние операции.

3. Внешние операции принимают форму широко толкуемого действия: манипуляции структурами окружающей среды, несущими информацию, необходимую для решения конкретной задачи, использования и трансформации этих структур.

4. По крайней мере, некоторые когнитивные процессы связаны с предоставлением субъекту возможности использования соответствующих структур в окружающей его среде.

Концепция расширенного сознания — это, прежде всего, концепция о составе или конституции когнитивных процессов: когнитивные процессы частично состоят из экологических процессов. Кроме того, концепция расширенного сознания соответствует третьей интерпретации тезиса о воплощенном сознании, согласно которому некоторые когнитивные процессы состоят из более широких телесных структур и процессов. В обоих случаях это требование

композиции является онтологическим утверждением, и его следует отличать от эпистемических утверждений о том, как мы понимаем когнитивные процессы. Однако, как мы видели в связи с концепцией воплощенного сознания, существует и другой онтологический способ интерпретации этого тезиса, а именно требование зависимости, а не состава или конституции. Из интерпретируемого таким образом тезиса о воплощенном сознании следует, что успешное функционирование когнитивных процессов зависит от более широких телесных структур и процессов.

Концепция расширенного сознания отличается и от требования экологической встроенности. Согласно данному требованию сознание процессирует только в единстве с определенными экологическими структурами, так что в отсутствие последних сознание недееспособно. Иными словами, процессы сознания в определенной степени зависят от структур внешней реальности. Кроме того, концепция расширенного сознания не просто утверждает, что сознание встроено во внешнюю реальность, которая решающим образом облегчает работу этих процессов (это было бы требованием зависимости). Скорее, она утверждает, что процессы сознания состоят из этих структур. Отличительная особенность концепции расширенного сознания заключается в ее онтологическом требовании относительно конституирования процессов сознания процессами экологической манипуляции (а не просто зависимости от таких процессов).

В упомянутой выше статье Э. Кларк и Д. Чалмерс описывают классический эксперимент для обоснования концепции расширенного сознания¹⁶¹. Некая Инга узнает от друга о выставке в Музее современного искусства, которую она хотела бы посетить. На мгновение Инга задумывается и вспоминает, что музей находится на 53-й улице, поэтому она идет на 53-ю улицу. Инга, кажется, уверена, что музей находится на 53-й улице, и она была уверена в этом еще до того, как начала вспоминать. Конечно, до акта воспоминания это убеждение не было задействовано. Но большинство убеждений таковы: мы не осознаем их в любой данный момент (Инга убеждена,

¹⁶¹ См.: Clark A., Chalmers D. The Extended Mind. P. 12–14.

что Музей находится на 53-й улице, но это убеждение актуализируется, когда Инга думает об этом).

Теперь рассмотрим другого человека, Отто. У него ранняя стадия болезни Альцгеймера. Как и другие пациенты с болезнью Альцгеймера, он опирается на информацию, содержащуюся в окружающей среде, чтобы структурировать свою жизнь. Отто носит с собой записную книжку: узнав новую информацию, полезную, как он считает, для него, он записывает эту информацию в свою записную книжку. Поэтому всякий раз, когда Отто нужна какая-то ранее полученная информация, он смотрит в записную книжку. Последняя, по сути, играет для него роль, которую играет биологическая память для большинства людей, не страдающих болезнью Альцгеймера. Отто тоже узнает о выставке в Музее современного искусства и, желая посетить ее, обращается к своей записной книжке и направляется на 53-ю улицу, где и находится этот музей. Очевидно, что Отто идет на 53-ю улицу, потому что он хотел пойти в музей, и он был уверен, что этот музей находится на 53-й улице. И кажется вполне обоснованным предположить, что как Инга была уверена в том, что музей находится на 53-й улице еще до того, как она обратилась к своей памяти, так и Отто был уверен, что музей находится на 53-й улице еще до того, как он обратился к своей записной книжке. Согласно Э. Кларку и Д. Чалмерсу, «в соответствующих отношениях эти случаи совершенно аналогичны: записная книжка для Отто играет ту же роль, что и память для Инги. Информация в записной книжке функционирует так же, как информация, представляющая собой обычное незадействованное убеждение»¹⁶². Инга узнает о выставке, решает, что хочет посетить ее, вспоминает, что Музей находится на 53-й улице, и направляется туда. Точно так же Отто узнает о выставке, решает, что хочет посетить ее, смотрит в свою записную книжку и направляется на 53-ю улицу. Информация, зафиксированная в записной книжке: «Музей современного искусства находится на 53-й улице», — и убеждение Инги, что музей находится на 53-й улице, вызывают одни и те же действия: и Отто, и Инга направляются на 53-ю улицу. Но Кларк и Чалмерс спрашивают:

¹⁶² Clark A., Chalmers D. The Extended Mind. P. 12.

почему мы не должны рассматривать эту информацию в записной книжке Отто как одно из его убеждений? Убеждения Отто существуют не только в его голове, но и в его записной книжке. «Если, когда мы сталкиваемся с какой-то задачей, часть мира функционирует как процесс, который, если бы он происходил в голове, мы без колебаний признали бы частью познавательного процесса, то эта часть мира является частью познавательного процесса. Не все когнитивные процессы — в голове!»¹⁶³

Возможны две интерпретации описанной ситуации. Согласно первой интерпретации информация в записной книжке Отто является его убеждением, когда она надлежащим образом используется в контексте соответствующих психологических состояний и процессов (Отто должен увидеть эту информацию, желать посетить выставку и т. д.). Данная интерпретация идентифицирует когнитивное состояние (убеждение) с внешней структурой — зафиксированной в записной книжке информацией (предложением). Согласно второй интерпретации процесс манипулирования содержащейся в записной книжке информацией и/или ее использования есть собственно когнитивная часть всего когнитивного процесса — процесса воспоминания или убеждения. Манипуляция же заключается в том, чтобы открыть записную книжку на соответствующей странице и найти нужную информацию. То есть манипуляция преобразует информацию из простого присутствия в записной книжке в доступную для последующего использования и таким образом формирует собственно когнитивную часть всего процесса воспоминания или убеждения. Из второй интерпретации следует, что именно манипуляция внешней структурой является собственно когнитивной частью более широкого когнитивного процесса. Но эта интерпретация не идентифицирует манипулируемую структуру с когнитивным состоянием.

Тезис о расширенном сознании не следует трактовать как требование идентичности когнитивных состояний и экологических структур. Этот тезис ничего не говорит о когнитивных состояниях. Он лишь утверждает, что некоторые познавательные процессы

¹⁶³ Clark A., Chalmers D. The Extended Mind. P. 8.

состоят из процессов манипулирования экологическими структурами, их использования или преобразования. То, что мы делаем с внешними структурами (манипуляции, использование и трансформация), — это когнитивные составляющие процессов познания. Конечно, тезис о расширенном сознании не противоречит той идее, что экологические структуры могут принадлежать когнитивным процессам. Но данные структуры принадлежат когнитивным процессам не потому, что они (структуры) идентичны когнитивным состояниям. Именно манипуляция структурами среды формирует часть когнитивного процесса; эти структуры являются частью процесса только в той мере, в какой они являются частью процесса манипулирования ими.

Таким образом, концепция расширенного сознания оказывается расширением концепции воплощенного сознания. Их объединяет одна общая идея: обе концепции являются онтологическими тезисами о составе некоторых когнитивных процессов. Соответственно именно эта идея лежит в основе современной философии сознания: согласно данной идее процессы сознания включают в себя внешние структуры и процессы. Когнитивные процессы представляют собой смесь мозговых структур и процессов, структур и процессов организма, а также структур и процессов внешней реальности. А ключевыми понятиями этой общей идеи являются понятия манипуляции, использования и трансформации. При манипулировании структурами, несущими информацию об окружающей среде, организм может трансформировать содержащуюся в них информацию из просто представленной в доступную. При этом он может использовать эту информацию в своих последующих операциях.

Глава 5

АНТИРЕАЛИЗМ И РЕАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Противостояние реализма и антиреализма имеет давнюю традицию. В XX веке это противостояние возрождается в аналитической философии в контексте размышлений об основаниях логики и математики. В XXI веке проблема реального приобретает особую актуальность в контексте так называемого спекулятивного поворота и оформления «спекулятивного реализма», «объектно ориентированной онтологии», «трансцендентального нигилизма», «онтикологии» и т. д.

Ключевое событие в становлении спекулятивного реализма — это публикация книги К. Мейясу «После конечности: Эссе о необходимости контингентности»¹⁶⁴. Реалистский поворот в современной философии берет свое начало с посвященного спекулятивному реализму семинара, состоявшегося в Голдсмитском колледже Лондонского университета в апреле 2007 года. Материалы этого семинара впоследствии были опубликованы в не известном ранее журнале *Collapse*. Семинар был организован вокруг выступлений четырех человек: К. Мейясу, Р. Брассье, Я. Г. Гранта и Г. Хармана. При всем различии отстаиваемых ими взглядов их объединяла идея о господстве в европейской философии со времен И. Канта антиреалистической тенденции. Авторы вводной статьи к сборнику «Спекулятивный

¹⁶⁴ См.: *Meillassoux Q. Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Seuil, 2006; *Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург ; Москва : Кабинетный ученый, 2015. 196 с.

поворот: континентальный материализм и реализм» следующим образом обосновывают эту тенденцию: «В течение долгого времени общим местом континентальной философии был фокус на дискурсе, тексте, культуре, сознании, власти или идеях как на том, что конституирует реальность. Но несмотря на хваленый антигуманизм многих мыслителей, отождествлявшихся с этими трендами, то, что они дают нам, в меньшей степени является критикой места человечества в мире, чем менее широкая критика замкнутого на себя картезианского субъекта. Гуманизм остается в центре этих работ, а реальность появляется в философии только как коррелят человеческой мысли. В этом отношении феноменология, структурализм, постструктурализм, деконструкция и постмодернизм — все они являются превосходными образцами антиреалистического тренда в континентальной философии»¹⁶⁵.

Важным стимулом для спекулятивного поворота оказались онтологические идеи, преодолевающие онтотеологический проект философии и намечающие контуры «онтологии после онтотеологии» (Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Делёз, Ж. Л. Нанси, Дж. Серль и др.). Существенно усилили этот стимул концепции «трансцендентального эмпиризма» (Ж. Делез) и «не-философии» (Ф. Ларюэль), преодолевающие конструктивизм и постмодернизм, подчеркивающие онтологическую нередуцируемость реального к философским способам его обоснования.

В этой главе мы сформулируем основные идеи, концепции и темы современной континентальной философии, которые лучше всего отражают возобновившийся интерес к реализму, материализму и метафизике, иногда называемой континентальным реализмом и материализмом, новым реализмом, новым материализмом или, в более общем смысле, новой метафизикой. В первом параграфе этой главы мы обсудим определение реализма и антиреалистскую тенденцию в посткантовской философии, которую К. Мейясу отождествляет с корреляционизмом. Это (по крайней мере, частично) поможет прояснить контекст и референт термина «спекулятивный

¹⁶⁵ *Levi Bryant L., Srnicek N., Harman G. Toward speculative philosophy // The Speculative Turn: continental materialism and realism. Melbourne : re.press, 2011. P. 2–3.*

реализм», а также отличить его от так называемого спекулятивного реалистского движения. Во втором параграфе представим критику корреляционизма и возможный выход из апорий корреляционизма. В третьем параграфе вкратце рассмотрим другие проекты реализма — объектно-ориентированную онтологию (Г. Харман), трансцендентальный нигилизм (Р. Брассье), спекулятивную философию природы (И. Г. Грант).

§ 1. Истоки антиреализма в философии XX века

Х. Патнэм дал самое влиятельное — как в аналитической, так и в континентальной традиции — определение реализма, который он называет «метафизическим (или экстерналистским) реализмом». Согласно этому определению «мир состоит из некоторой определенно установленной совокупности независимых от сознания объектов. Существует только одно истинное и полное описание “того способа, каким существует мир”. Истина представляет собой особого рода отношение соответствия между словами или знаками-мыслями и внешними вещами и совокупностями вещей. Я буду называть эту перспективу экстерналистской перспективой, поскольку ее излюбленной точкой зрения является точка зрения Божественного Взора»¹⁶⁶. В более поздней своей работе Патнэм повторяет это определение, хотя теперь оно дается с точки зрения истины, с одним важным дополнением: реализм состоит в «идее о том, что истина представляет собой Соответствие и что она демонстрирует Независимость... Бивалентность и Уникальность»¹⁶⁷. Таким образом, Патнэм перечисляет четыре элемента метафизического реализма: независимость, соответствие, уникальность, бивалентность. Л. Бравер дополняет этот список пятым элементом, а именно «пассивным познающим»¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Патнэм Х. Разум, истина и история. Москва : Практис, 2002. С. 70.

¹⁶⁷ Putnam H. Representation and Reality. Cambridge, Massachusetts : MIT Press, 1988. P. 107.

¹⁶⁸ Braver L. A thing of this world: a history of continental anti-realism. Evanston : Northwestern University Press, 2007. P. 21.

Первый элемент реализма — независимость — является метафизическим: существует совокупность объектов или положений вещей, которые никоим образом не зависят от нас. Тот факт, что мир есть и является таким, каким он есть, не зависит от того, знаем ли, мыслим ли, говорим ли мы о его существовании или сущности. Для реалиста мир существует независимо от сознания.

Второй элемент — соответствие — является эпистемологическим. Он определяет истину как соответствие между мыслями, идеями, убеждениями, словами, предложениями или языками, с одной стороны, и вещами, объектами, положением вещей, реальностью или опытом — с другой; то есть между тем, что находится на стороне сознания или языка, и тем, что находится на стороне мира. В той или иной версии эта концепция истины, восходящая к Аристотелю и называемая также корреспондентной, была самой распространенной в истории философии. Только после И. Канта ее подвергли серьезной критике. Философы расходятся во мнениях относительно того, каким образом метафизические и эпистемологические элементы определения реализма связаны между собой.

Третий элемент — уникальность — следует из первых двух. Если реальность имеет определенную структуру, независимую от нас, а истина заключается в соответствии нашего знания этой структуре, то тогда может быть одно и только одно (истинное) описание реальности. Конечно, возможно множество относительных, частных истин, но существует только одна Истина. Х. Патнэм следующим образом описывает взаимосвязь трех элементов реализма: «Метафизического реалиста делает *метафизическим* его вера в то, что где-то существует “одна истинная теория”... Вместе с корреспондентной теорией истины эта вера в одну истинную теорию требует готового мира (выражение, предложенное в этой связи Нельсоном Гудманом): сам мир должен иметь “встроенную” структуру, поскольку в противном случае теории с различными структурами могли бы правильно “копировать” мир (с разных точек зрения), и истина утратила бы свой абсолютный (не-перспективный) характер»¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Цит. по: Braver L. A thing of this world: a history of continental anti-realism. P. 18–19.

Четвертый элемент — бивалентность — в определенной степени подытоживает первые три элемента: если мир не зависит от нас, а наши суждения стремятся соответствовать ему, тогда их истинностные значения должны быть определенными: истинными или ложными. Истинная ценность суждений обусловлена реальностью, которая существует независимо от нас; эти суждения являются истинными или ложными в зависимости от их соответствия реальности. М. Даммит именно таким образом определяет реализм, чтобы избежать метафизических метафор реализма: «Хотя мы больше не принимаем теорию корреспонденции, мы остаемся *по сути* реалистами; мы сохраняем в нашем мышлении основополагающую реалистическую концепцию истины. Реализм состоит в убеждении, что для любого утверждения должно существовать нечто, в силу чего оно или его отрицание истинно. Только на основании этого убеждения мы можем оправдать идею, что истина и ложь играют существенную роль в понимании смысла утверждения, что общей формой объяснения смысла является утверждение условий истинности»¹⁷⁰. Даммит определяет реализм как приверженность бивалентности, не зависящую от нашей способности проверять или приводить достаточно доказательств, и эта приверженность связана с тем, что существует одно истинное представление о мире. «Книга всех истинных предложений уже написана, и все возможные предложения либо присутствуют, либо не присутствуют в ней; самое большее, на что мы можем надеяться, — это расшифровать ее. Наша способность определять истинность или ложность предложений здесь совершенно неактуальна; истина радикально неэпистемична или трансцендентна к верификации. Это означает, что доступ человека к доказательствам не имеет никакого отношения к истине»¹⁷¹.

Как уже было указано, Л. Бравер добавляет пятый элемент к определению реализма, смысл которого состоит в том, что реализм состоятелен, если у человека есть хоть какая-то возможность

¹⁷⁰ Даммит М. Истина // Аналитическая философия: становление и развитие. Москва : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. С. 207.

¹⁷¹ Braver L. A thing of this world: a history of continental anti-realism. P. 21.

доступа к реальности как таковой¹⁷². Данный элемент имеет принципиальное значение именно в контексте антиреализма, который исключает возможность такого доступа, поскольку любой контакт с миром несет отпечаток сознания. Без доступа к реальности бессмысленно надеяться на достижение истины, соответствующей не зависящему от нас миру.

По словам Л. Бравера, в рамках трансцендентального идеализма И. Канта, продолжающего в некотором смысле декартовский поиск достоверности знания, движение к радикальной онтологической конечности служит отправной точкой антиреалистической тенденции в философии XX века¹⁷³. Действительно, в Новое время в понимании философии происходит глубокий и серьезный поворот. Нововременная философия стремилась понять сущее таким, каким оно представляется человеку, то есть схватить сущее при помощи познания и мышления. Декарт по праву считается основателем нововременной философии. У него речь уже идет не о том, чтобы просто описывать сущее, как оно есть, но о том, каким образом метафизика может существовать в качестве положительного знания. Начиная с Декарта субстанция оказывается разделенной между *res cogitans* и *res extensa*. К двойному смыслу *subjectum*, обозначающему, во-первых, вещь в ее индивидуальности и в ее чтойности, а во-вторых — грамматический или логический субъект, метафизика Нового времени добавляет новый смысл источника и основания первых двух: «Я», отождествляемое, по сути, с «Я мыслю».

Кантовское решение проблемы реализма — это его знаменитая коперниканская революция, которая радикально изменяет само понятие знания и роль субъекта в познании. Оно знаменует собой новую парадигму субъект-объектных отношений: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем

¹⁷² См.: *Braver L. A thing of this world: a history of continental anti-realism.* P. 21–23.

¹⁷³ См.: *Ibid.* P. 502.

исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием...»¹⁷⁴.

Фундаментальное изменение, которое коперниканская революция вносит в парадигму реализма, состоит в утверждении, что мир не обладает статусом независимости, а формируется познающим субъектом. И. Кант создает структуру феноменальной реальности, которая и является предметом теоретического знания. Субъект не следует за реальностью, а предписывает ей законы и порядок. Как только реальность объявляется зависимой от субъекта, второй элемент определения реализма — соответствие — лишается смысла. Более того, зависимость реальности от познающего субъекта угрожает третьему элементу определения реализма, согласно которому возможно одно истинное описание мира, что неизбежно ведет к солипсизму и релятивизму.

Проблема, стоявшая перед И. Кантом, заключалась в поиске способа отказа от пассивного познающего и независимости реальности, одновременно обеспечив единственность истинного описания перед лицом скептических и релятивистских аргументов. Одно истинное описание мира возможно, если предположить его независимое (от субъекта) существование, объективное познание которого исключает субъективные убеждения или перцептивные или концептуальные механизмы. Кант же предлагает другое решение. Если феноменальная реальность не обладает собственным порядком, а конституируется благодаря деятельности субъекта, то для сохранения универсальности, сингулярности и детерминированности этого порядка следует предположить, что организующие способности всех субъектов самотождественны. Все конечные разумные существа обладают одинаковыми способностями организации опыта, поэтому они познают один и тот же мир.

То есть Кант, чтобы избежать догматизма реализма и скептицизма субъективизма, вынужден прибегнуть к тому, что Р. Соломон называет «трансцендентальным притворством», то есть «необоснованным допущением о существовании универсальности и необходимости основных форм человеческого опыта... Это агрессивная

¹⁷⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 70.

и иногда высокомерная попытка доказать, что возможных альтернатив не существует»¹⁷⁵. Таким образом, Кант отказывается от объективности в смысле соответствия знания независимой реальности, поскольку в его системе это и невозможно, и бессмысленно. Эпистемологическая цель Канта — интерсубъективность, неизменная и универсальная для всех разумных существ концептуальная структура.

Спекулятивный реализм целую эпоху в философии оценивает как «антиреалистическую», используя критерии, которые мы будем обсуждать ниже. Антиреализм при этом отождествляется с корреляционизмом: «“Корреляционизмом” я называю современного противника любого реализма. Корреляционизм принимает ныне различные формы, но... все они разделяют, по моему мнению, одно более или менее явное решение: нет объектов, событий, законов, сущностей, которые не были бы всегда уже скоррелированы с точкой зрения, субъективным доступом. Всякий утверждающий противоположное, то есть что возможно достичь чего-то вроде реальности в себе, существующей абсолютно независимо от его точки зрения, его категорий, или его эпохи, или культуры, или языка, и т. д. — этот человек был бы образцом наивности, или, если угодно, реалистом, метафизиком, старомодным догматическим философом»¹⁷⁶. Следовательно, философия корреляции будет включать трансцендентальную философию, различные виды феноменологии (экзистенциальную феноменологию и т. д.), экзистенциализм, герменевтику, постструктурализм, деконструкцию и постмодернизм. Аргумент корреляционизма можно сформулировать следующим образом: «не может быть никакого X без данности X, и никакой теории об X без полагания X»¹⁷⁷. Точка зрения корреляциониста — это точка зрения,

¹⁷⁵ Solomon R. *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*. New York : Oxford University Press, 1988. P. 7.

¹⁷⁶ Мейясу К. *Время без становления* : доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии, организованного Питером Холлуардом и Рэем Брассье 8 мая 2008 года // Гефтер. 2013. 14 февраля. URL: http://www.ncca.ru/app/mediattech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 23.10.2019).

¹⁷⁷ Там же.

согласно которой невозможно мыслить независимый от мышления или языка мир: «мир имеет смысл только как данный-живому- (или мыслящему)-существу»¹⁷⁸. Перспектива конечна, поскольку она ограничена необходимыми условиями возможности знания. Для корреляциониста знание реальности, абсолютно независимой от мышления, невозможно. Из этой конечности перспективы происходит «утонченная форма идеализма», ставшая тем не менее почти повсеместной.

Таким образом, можно выделить два аргумента корреляции — «корреляционистский круг» и «корреляционистскую фактичность». Первый аргумент («корреляционистский круг») таков: как только мы начинаем мыслить что-то, находящееся вне мысли, это внешнее мгновенно превращается в мысль. Следовательно, «корреляционистский круг» включает в себя трансцендентальную со-возможность бытия и мышления, которая и санкционирует невозможность в мышлении выхода за пределы мышления к реальности, независимой от мышления. У нас нет доступа к реальности, которая не была бы связана с актом мышления. Как только мы пытаемся мыслить что-то независимое от нашего мышления, оно тут же в него проникает. Второй аргумент корреляции («корреляционистская фактичность») утверждает онтологическую необходимость корреляции. Первый аргумент допускает существование чего-то «в-себе», вне нашей мысли (правда, как только мы начинаем мыслить это «в-себе», оно втягивается в круг мышления). Во втором аргументе сам круг мышления становится абсолютom. Абсолютной является субъект-объектная корреляция. И, как мы увидим, К. Мейясу использует «корреляционистскую фактичность» в своем опровержении корреляционизма, и для этого он должен обосновать необходимую контингентность корреляции.

К. Мейясу утверждает, что корреляционист является противником любого реализма, так что даже наивный реалист оказывается в кругe корреляционизма. Наивный реалист, заявляя, что можно достичь реальности, существующей независимо от его точки зрения, все же определяет независимость реальности с субъективной

¹⁷⁸ Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 27.

точки зрения. Внешний мир все еще «дан» в своей независимости от субъекта: «Когда вы выступаете против корреляции, вы упускаете из виду, что возражаете именно вы, а следовательно, с точки зрения вашего разума, или культуры, или эпохи и т. д.»¹⁷⁹. Антиподом наивного реалиста является постмодернистский антиреалист, который тоже попадает в круг корреляции, поскольку сказать что-либо иное — значит превратить то, что якобы «вне мысли», в мысль.

Итак, К. Мейясу выступает за спекулятивный реализм. А главный вопрос для спекулятивного реализма заключается в следующем: если существует что-то за пределами мысли, то как мы можем мыслить это что-то, не мысля его? Как мы уже видели, всех спекулятивных реалистов объединяет общее их неприятие корреляционизма, который, как отмечает Г. Харман, является «центральным полемическим термином спекулятивного реализма»¹⁸⁰. В следующем параграфе мы рассмотрим аргументы Мейясу против корреляционизма — аргументы «архископаемого», или «доисторического». Затем для разрешения апорий корреляционизма мы обратимся к различным его версиям и, таким образом, сформулируем возможный выход из корреляционизма к «Великому Внешнему». Но этот выход подводит нас к пределу того, что Мейясу называет гиперхаосом.

§ 2. Спекулятивный реализм: опровержение корреляционизма

На первых страницах своей работы «После конечности» К. Мейясу выдвигает аргумент доисторического: «Мы назовем доисторической [ancestrale] такую реальность, которая предшествовала появлению человека как вида — или даже ту, которая предшествовала всем известным формам жизни на Земле»¹⁸¹. Смысл этого аргумента

¹⁷⁹ Мейясу К. Время без становления.

¹⁸⁰ Harman G. *Philosophy in the Making*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011. P. VII.

¹⁸¹ Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 19.

заключается в том, что «архископаемое»¹⁸² свидетельствует о происхождении Вселенной, образовании Земли и т. д. задолго до человека и, следовательно, о любой возможной корреляции мысли и мира. Стратегия Мейясу состоит в том, чтобы обнаружить факты, выходящие за пределы «корреляционистского круга».

В то время как эмпирическая наука утверждает, что Вселенная возникла 13,5 миллиарда лет назад, Земля сформировалась 4,45 миллиарда лет назад, зарождение жизни на Земле произошло 3,5 миллиарда лет назад, а человек (*Homo habilis*) появился на Земле 2 миллиона лет назад, корреляционизм подрывает данные научные открытия. Ученый считается догматически реалистом, но философ знает, что архископаемое — свидетельство любого доисторического события — это нечто, данное либо конкретному человеческому субъекту, либо сообществу ученых в зависимости от конкретной формы корреляционизма. Следовательно, доисторическое событие будет означать «осуществить ретроекцию в прошлое, исходя из настоящего»¹⁸³. Корреляционист не может принять утверждение о доисторическом (например, о происхождении Земли 4,56 миллиарда лет назад) в «буквальном смысле». Для корреляциониста это событие произошло не в прошлом, оно происходит через «данность» или проявление «для нас»; таким образом разоблачается корреляционистское отрицание реальности. Для корреляционизма архископаемое — это проблема: «невозможен компромисс между корреляцией и архископаемым: допустив одно, мы обесмысливаем другое»¹⁸⁴. При этом важно подчеркнуть проводимое К. Мейясу различие между опровержением и отвержением корреляционистского круга, чтобы повторно не впасть в наивный реализм: из естест-

¹⁸² «...Мы назовем архископаемым [archifossile], или ископаемой материей... материалы, которые указывают на существование древней реальности или событий, предшествовавших жизни на Земле. Архископаемое означает материальный носитель, на базе которого производятся опыты, позволяющие оценить доисторические феномены, — например, изотоп, скорость радиоактивного распада которого мы знаем, или излучение звезды, которое может дать сведения о дате ее образования» (Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 19).

¹⁸³ Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 28.

¹⁸⁴ Там же. С. 31.

венно-научных доказательств существования Земли до человека не следует принятие этого научного факта: «Для меня важно, что я не претендую на то, чтобы отвергнуть корреляционизм с помощью аргумента от доисторического: эта проблема не предназначена для этого. Фактически в первой главе После конечности я пытаюсь, скорее, только объяснить апорию, чем опровергнуть. То есть, с одной стороны, представляется невозможным помыслить в рамках корреляционизма способность естественных наук производить суждения о доисторическом; но, с другой, вроде бы невозможно и отказаться от корреляционистской позиции, так как кажется невозможным утверждать, что мы могли бы знать, что там в мире самом по себе, когда нас нет»¹⁸⁵. В любом случае это опровержение апории корреляции не может означать возвращения к «наивному» реализму, который является лишь нашей «естественной установкой». Наивный или догматически реалистический философ предполагает непосредственный доступ к сущему, которому невозможно доверять после И. Канта, немецкого идеализма и лингвистического поворота. Получается, что согласно Мейясу корреляционизм должен лишить себя любого отношения к «великому внешнему»; но именно это отношение становится отправной точкой для любой будущей спекулятивной метафизики.

Столкнувшись с проблемой архиископаемого, корреляционист должен придерживаться, в зависимости от типа корреляций, указанных ниже утверждений. Например, корреляционист-кантианец может сказать, что Вселенная возникла 13,5 миллиарда лет назад, но об этом событии как таковом мы ничего не можем знать. Корреляционист-феноменолог заявляет, что то, что познаваемо, основано на «интенциональности» человека, а знание — это данное в ноэтико-ноемической корреляции. Корреляционист — представитель аналитической философии будет утверждать, что наука стремится к объективности, и наша задача — представить непротиворечивые концептуальные схемы. Корреляционист-конструктивист отметит, что все описания реальности воспроизводят режимы власти в данном обществе. Корреляционист-хайдеггерианец будет постулировать сопринадлежность человека и бытия: ни человек, ни мир не мо-

¹⁸⁵ Мейясу К. Время без становления.

гут быть позиционированы как существующие «в себе», мыслить одно без другого будет означать репрезентационное мышление, редуцирующее сущее к наличному.

Конечно, возможны и другие философские стратегии, но все они базируются на исходном тезисе, что все высказывания ученого о доисторическом иллюзорны, если они имеют смысл только с точки зрения человека¹⁸⁶. Перед лицом архиископаемого все идеализмы сходятся и становятся одинаково экстравагантными — все корреляционизмы проявляют себя как крайние идеализмы: «В общем случае корреляционизм будет утверждать (поскольку он изощрен), что суждения о доисторическом истинны в некотором смысле, то есть в качестве универсальных суждений, основывающихся на некоторых полученных в настоящем данных относительно специфических фактов (свет звезд, изотопы). Но если корреляционизм последователен, он будет вынужден отрицать, что референты этих суждений действительно существовали так, как то описывается, то есть до появления какой-либо жизни. Для корреляциониста доисторическое не может быть реальностью, предшествующей субъекту, — оно может быть лишь реальностью, которая заявляется и мыслится самим субъектом как предшествующая ему. Это прошлое для человечества, не имеющее никакой иной действительности, кроме как принадлежащей ему в качестве прошлого человеческого рода, которое абсолютно коррелятивно живущим сейчас людям»¹⁸⁷.

Поскольку все утверждения о доисторическом имеют смысл только через субъекта, язык или человека в мире, корреляционисты допускают существование времени «данности» и доступа к сущему за пределами корреляции, но исключают саму мысль о фактической доисторичности времени доисторического. Корреляционисты, таким образом, в конечном итоге редуцируют все, в том числе и доисторическое, к тому, что коррелятивно сознательным существам, однако доисторическое — это именно то, что не дано ни одному сознанию или языку. В определенном смысле с помощью этой редукции фило-

¹⁸⁶ См.: Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 31.

¹⁸⁷ Мейясу К. Время без становления.

софия оправдывает собственное существование: работа науки хороша настолько, насколько это возможно, но философы понимают относительность этих утверждений в общей данности бытия субъекту.

Задача опровержения корреляционизма состоит не только в том, чтобы защитить честь науки, но и в том, чтобы ответить на вызов «возвращения фидеизма» во многих континентальных философиях, который заполнил пустоту, оставленную корреляционизмом. Если все, что существует, коррелятивно мыслящему существу и мы не можем ничего знать о том, что находится за пределами корреляции, то тогда единственным возможным доступом к этому запредельному существу является вера. «Теперь ясно, что завершение этого движения в исчезновении притязаний на то, чтобы мыслить абсолюты, но не в исчезновении абсолютов... Конец метафизики, понимаемый как “деабсолютизация мышления”, состоит в легитимации обоснования любой религиозной (или “поэтико-религиозной”) веры в абсолют, пока она не претендует на обоснование чего-то кроме самой себя. Иначе говоря, конец метафизики в поисках основания своих притязаний на абсолют принял форму возвращения к крайней религиозности. Или так: конец идеологий принял форму безраздельной победы религиозного»¹⁸⁸.

Для того чтобы выйти за пределы корреляционизма, К. Мейясу выделяет два его типа. Корреляционизм будет считаться слабым, если он допускает возможность существования реальности за пределами круга корреляции. «Слабый корреляционизм» (трансцендентальный идеализм Канта) допускает существование абсолюта, вещи в себе вне корреляции, но отрицает возможность ее познания: «...кантовское трансцендентальное можно обозначить как “слабый корреляционизм”. На каком основании? Потому что его критицизм не запрещает отношение мышления к абсолюту. Критика исключает знание о вещи в себе (всякое применение категорий к сверхчувственному), но сохраняет мыслимость “в-себе”»¹⁸⁹. «Сильный корреляционизм» включает вещь в себе в круг мышления и исключает

¹⁸⁸ Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 61–62.

¹⁸⁹ Там же. С. 46.

возможность какой-либо реальности за пределами корреляции. Таким образом, «сильный корреляционизм» абсолютизирует корреляцию и тем самым настаивает на тождестве структуры мышления и структуры бытия. Корреляция «мысль — мир» абсолютизируется в необходимости корреляции: в-себе становится мыслью. Ключевой тезис «сильного корреляционизма» — это «тезис о сущностной неразделимости содержания мышления и акта мышления. Мы всегда имеем дело только с данным мышлению, а не с бытием, существующим само по себе»¹⁹⁰.

Теперь, с одной стороны, абсолютный идеализм Гегеля можно рассматривать в качестве главного представителя «сильного корреляционизма», но К. Мейясу указывает, что когда какая-либо форма субъективности гипостазировывает субъективную сторону коррелирующего термина, тогда результатом является «сильный корреляционизм»: «...поскольку “в-себе” немислимо, у него нет истинности, и его надо упразднить в пользу отношения субъект-объект, или, возможно, другой корреляции, которую посчитают более существенной. Для этого типа метафизики могут быть избраны различные инстанции субъективности, для которых в любом случае всегда будет характерно воплощение какого-нибудь из понятий рассудка, жизни или сознания: представление у монады Лейбница; объективный субъект-объект, то есть природа, у Шеллинга; гегелевский Дух; Воля у Шопенгауэра; воля к власти (или множество воли к власти) у Ницше; перцепция, наделенная памятью, у Бергсона; Жизнь у Делёза и т. д.»¹⁹¹. Во всех этих случаях субъективный доступ человека к миру субъективно уже предопределен, поскольку все отношения всегда уже являются отношениями к субъекту, когда последний становится самим Бытием, абсолютom: «...поскольку мы не можем воспринимать бытие, которое не было бы конституировано нашим отношением к миру (в силу того, что покинуть корреляционистский круг невозможно), постольку вся совокупность этих отношений, или значительная ее часть, представляет саму сущность любой

¹⁹⁰ Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 48.

¹⁹¹ Там же. С. 50.

реальности»¹⁹². Таким образом, саму корреляцию можно использовать двумя различными способами. Во-первых, можно сказать, что мы находимся полностью в корреляции, и никакой возможности доступа к абсолюту не существует. Во-вторых, сама корреляция становится абсолютной и является частью абсолюта. В любом случае имеют место абсолютизация корреляции и гипостазирование ее субъектной или объектной стороны. Эта абсолютизация корреляции крайне важна, поскольку, как мы увидим, она и станет отправной точкой преодоления корреляционизма.

Ранее было сказано, что корреляционизм постулирует доступ к в-себе только с помощью человеческой мысли. Но в то время как «слабый корреляционизм» утверждает, что мы можем мыслить, но не познать в-себе, «сильный корреляционизм» абсолютизирует отношение мышления и бытия. То есть «сильный корреляционизм» исключает существование чего-либо за пределами корреляции. Но если корреляция является абсолютной и за ее пределами не существует никакой реальности, причины или основания, тогда это означает, что сама корреляция случайна, безосновна. Можно выйти за пределы корреляции, если абсолютизировать необходимую контингентность корреляции. Эту «необходимость контингентности» К. Мейясу называет фактуальностью: фактом контингентности. Корреляция является случайной, и факт этой контингентности является абсолютным. В таком случае никакое основание не легитимирует непрерывного существования чего-либо: все может быть иначе, такая возможность всегда сохраняется. Если все может быть иначе без всякого основания, тогда «ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания»¹⁹³. Если не-основание утверждает абсолютную и безразличную возможность всего, то принцип фактуальности постулирует абсолютную необходимость случайности, то есть «абсолютную необходимость не-необходимости любой вещи»¹⁹⁴: все может быть иначе в будущем, за исключением

¹⁹² Мейясу К. Время без становления.

¹⁹³ Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности. С. 60.

¹⁹⁴ Там же. С. 62.

того, что все может быть иначе. Таким образом, Мейясу делает вывод, что только случайность необходима и что именно случайность является абсолютным свойством сущего.

В поздних публикациях К. Мейясу предпочитает более простую терминологию: виртуальным он называет «фактуальное», а возможным — контингентное. Утверждение о виртуальности, или фактуальности, имеет решающее значение. Мейясу в конечном итоге говорит о том, что сама Вселенная может измениться в любое время: это не просто набор каких-то возможностей, но гиперхаос, в котором всегда возможно практически все: «Гипер-хаос отличен от того, что мы обычно называем хаосом. Мы имеем в виду под хаосом беспорядок, случайность, вечное становление всего. Но это не качества Гипер-хаоса: его контингентность столь радикальна, что даже становление, беспорядок или случайность могут быть уничтожены им и заменены порядком, детерминизмом и стабильностью. Вещи настолько контингентны в этом времени, что оно может уничтожать даже становление вещей. При абсолютной фактичности контингентность больше не означает необходимости разрушения или беспорядка, но, скорее, речь идет о равной контингентности порядка и беспорядка, становления и вечности»¹⁹⁵.

§ 3. Другие проекты реализма

Два тезиса о равенстве объектов и объектности объектов лежат в основании объектно-ориентированной онтологии (ООО). ООО наделяет все объекты: неорганические, органические, большие, маленькие, видимые, невидимые, простые, сложные, абстрактные, конкретные, живые или мертвые — одинаковым онтологическим статусом. Одинаковый статус постулирует безусловное равенство объектов без общей меры или критерия сопоставления или сравнения: «объекты не имеют никакого преимущества перед агрегатами, атомы не более реальны, чем бейсбольная лига, отдельные солдаты

¹⁹⁵ Мейясу К. Время без становления.

не более реальны, чем армия»¹⁹⁶. Прежде чем перейти к описанию объектов, необходимо выделить две традиционные стратегии редукционизма объектов.

Первую стратегию Г. Харман называет «подрывом». Согласно этой стратегии «объекты — это только поверхностный эффект некоей более глубокой силы»¹⁹⁷, в итоге которой объект оказывается подорванным. Эта стратегия присуща досократикам, атомизму, эмпиризму, современному монизму (Э. Левинас, Ж.-Л. Нанси), теоретикам процесса (от Гераклита до Ж. Делеза), генеалогии (М. Фуко). Вторую стратегию Харман называет «надрывом». Объект не снизу подрывается, а надывается сверху: «объекты важны только в той мере, в какой они оказываются содержанием сознания или частью какого-то определенного события, которое затрагивает другие объекты»¹⁹⁸. Кроме корреляционизма данной стратегии придерживается реляционизм (Б. Латур).

В ООО объект «обозначает любую единую реальность — будь то атомы, овощи, нации или песни, — подвергающуюся изменениям или поддерживающую множество представлений, оставаясь при этом той же»¹⁹⁹. Г. Харман говорит о «четверояком объекте». «Чувственный объект» — это один из способов, с помощью которого мы сталкиваемся с объектом. Но «чувственные объекты» обладают различными качествами, а ни одно из этих качеств не существует без такой-то вещи. Это означает, что объекты связаны друг с другом только через чувственный объект, а не через чувственные качества. Под этими чувственными качествами и чувственным объектом лежит реальный объект, который обладает своими реальными качествами. Причем чувственное — это то, что существует в опыте в отношении к воспринимающему, а реальное изъято из этого отношения. Харман перечисляет четыре способа проявления объекта:

¹⁹⁶ *Harman G. Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things.* Chicago : Open Court, 2005. P. 76.

¹⁹⁷ Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле Пресс, 2015. С. 27.

¹⁹⁸ Там же. С. 21.

¹⁹⁹ Харман Г. Сети и Ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и ДеЛанда // *Логос*. 2017. № 3. С. 4.

пространство («отношение» внутри объекта между объектом в-себе и его чувственными качествами); эйдос («напряжение» между реальными качествами и чувственным объектом); сущность («напряжение» между реальным объектом и его реальными качествами); время («напряженность» между чувственными объектами и их чувственными качествами).

Любой объект характеризуется «двойным разделением»: 1) между объектом как таковым и множеством его качеств и свойств; 2) между объектом как таковым и его отношениями. Это онтологическое условие интерпретации объектов влечет за собой два вопроса: «Как же они вообще взаимодействуют, ведь полная автономия несовместима с отношениями любого рода... Как может объект одновременно и обладать свойствами, и не обладать ими?»²⁰⁰

Для ответа на эти вопросы Г. Харман использует особого рода причинную связь, которую он называет «замещающей» или «непрямой» причинностью: «В “Партизанской метафизике” я предположил, что причинность — всегда замещающая, асимметричная и буферная. “Замещающая” означает, что объекты сообщаются друг с другом только через уполномоченных, то есть через чувственные параметры, находящиеся только внутри какой-то другой сущности. “Асимметричная” означает, что первоначальное столкновение всегда разворачивается между реальным и чувственно воспринимаемым объектами. Наконец, “буферная” означает, что я не сливаюсь с деревом и дерево тоже не сливается с чувственно воспринимаемыми объектами по соседству, но все они удерживаются на этой кромке благодаря неведомым нам разделительным стенам, которые и сохраняют частное пространство каждого. Если говорить об асимметричной и буферной внутренней жизни объекта, то заместительные связи возникают от случая к случаю, — давая рождение новым объектам с их собственными внутренними пространствами»²⁰¹.

Итак, с помощью замещающей причинности Г. Харман объясняет, каким образом объекты взаимодействуют друг с другом и в том

²⁰⁰ Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. С. 75.

²⁰¹ Харман Г. О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114). С. 83.

числе — со своими частями. Как следствие, любой объект предстает как множество объектов, соединенных между собой замещающей причинностью и образующих новый объект в качестве единого целого. Замещающая причинность — это своего рода посредничество, позволяющее объектам образовать новый объект. Но как это происходит? Это посредничество осуществляется благодаря феномену (который Харман называет «аллюром»). Состоит этот феномен в том, что объект воспринимает другой объект не просто как совокупность качеств, а как единство, обладающее особыми свойствами: объекты смыкаются друг с другом благодаря этим свойствам, взаимодействуя как чувственно-интенциональные объекты. Таким образом, два объекта взаимодействуют, не соприкасаясь друг с другом: их «субстанции» ускользают, но их свойства позволяют им смыкаться, не касаясь друг друга. Объекты всегда взаимодействуют внутри другого объекта: «Как два чувственных объекта заместительно связаны посредством одного реального, так и два реальных объекта должны быть заместительно связаны посредством одного чувственного... Смежность чувственно воспринимаемых объектов невозможна без реального интенционального агента, и связь между реальными объектами осуществляется только посредством чувственного»²⁰². Любой объект взаимодействует с любым другим объектом внутри третьего объекта. Фактически, поскольку нет ничего, кроме объектов, отношения также должны рассматриваться как объекты: отношение двух чувственных объектов порождает третий объект, поэтому объекты всегда взаимодействуют внутри других объектов.

Трансцендентальный нигилизм Р. Брассье²⁰³ призван объяснить: как можно мыслить то, что не может быть объектом мысли, — не объективируемое условие объективации? Согласно Брассье на этот вопрос можно ответить только радикализацией нигилизма. Нигилизм — это не субъективный взгляд на мир, который можно было бы преодолеть разного рода гуманизмами, экзистенциализмами. Ниги-

²⁰² Харман Г. О замещающей причинности. С. 87.

²⁰³ См.: Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London : Palgrave MacMillan, 2007. 275 p.

лизм не отрицает смысла мира, а постулирует несводимость истины реального к человеческим смыслам: мир существует не для нас; нет Бога, заботящегося о нашем существовании; и все, что нас ждет, — это смерть Вселенной, а задолго до нее — смерть нашего солнца и, следовательно, любого архива всех мыслей. Нигилизм «является неизбежным следствием реалистической убежденности в том, что существует независимая от сознания реальность, которая, несмотря на презумпции человеческого нарциссизма, безразлична к нашему существованию и равнодушна к “ценностям” и “смыслам”, которые мы приручаем, чтобы сделать ее более гостеприимной. Природа не является ни нашим, ни чьим-либо “домом”, ни особенно каким-то благодетельным прародителем. Философы преуспели бы, если бы они воздержались от каких-либо дальнейших предписаний о необходимости восстановления значимости существования, целеустремленности жизни или исправления разрушенного согласия между человеком и природой»²⁰⁴. Нигилизм — это единственный вывод из разочарования, вызванного научной рациональностью Нового времени и проекта Просвещения. Следовательно, необходимо реанимировать нигилизм и поставить его на рациональную и научную основу, чтобы выполнить программу разочарования, которая является подлинной рациональной целью интерпретации абсолютной независимости реального от любого отношения к человеческим субъектам.

Данная программа, в свою очередь, предполагает изменение философского образа мира и человека. Здесь Р. Брассье следует за У. Селларсом и известным его различием «манифестного» образа и образа «научного». «Манифестный» образ — это человеческий (с помощью философии и культуры) образ места человека в мире. Человек использует разум, чтобы создать представление о самом себе и своем сообществе, а затем разрабатывает картину мира, которая соотносится с этим сообществом мыслителей. Следовательно, «манифестный» образ по своей природе является антропоцентрическим и «корреляционным» потому, что до существования человека не было такого понятия, как «человек»; «человек» — это

²⁰⁴ Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. P. 11.

изобретение определенного биологического вида, а не факт мира. «Манифестному» образу Селларс противопоставляет «научный» образ человека в мире. «Научный» образ дает модели объяснения «манифестного» образа и формулирует теории о не-данном, неочевидном (электронах, кварках, скорости света), в результате которых человеческие существа рассматриваются в рамках физических систем²⁰⁵. «Манифестный» образ бытия человека в мире является корреляционным, поэтому Брассье вслед за Селларсом призывает к научному реализму в описании человека как нормативной и исторической конфигурации, а не как сверхъестественной субстанции. Брассье утверждает, что философия должна отказаться от конструирования «манифестного» образа человека и полагаться на его «научный» образ. С помощью последнего можно объяснить функционирование познания и абсолютное безразличие реального.

В описании реального трансцендентальный нигилизм следует проекту не-философии Ф. Ларюэля. Реальное — это неопределяемое условие любого определения, неконцептуализируемое условие любой концептуализации. «Всякий когнитивный доступ к реальному возможен только с помощью понятий, но само реальное не следует путать с понятиями, посредством которых мы его познаем. Фундаментальная проблема философии заключается в том, чтобы понять, как совместить эти два утверждения»²⁰⁶. Реальное избыточно относительно любых концептуальных схем, следовательно никакой переход от понятий эпистемологии к онтологии реального невозможен. Поскольку реальное находится за пределами круга понятийного определения, оно не может быть определено субъектом, и его следует понимать как бытие-ничто, нулевую степень бытия: не отрицательное не-бытие, противоположное положительному бытию, а имманентное условие бытия, отличное от любого понятийного толкования и безразличное к нему. Отсюда не следует, что «мы не можем извлечь онтологические последствия из науки: наоборот, мы можем и должны. Но отношения между наукой и ме-

²⁰⁵ См.: *Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. P. 8.

²⁰⁶ *Brassier R. Concepts and objects // The Speculative Turn: continental materialism and realism*. Melbourne : re.press, 2011. P. 49.

тафизикой сложны: наука ничего не говорит о том, как определить разницу между тем, что в конечном счете является реальным, и тем, что не является реальным... я придерживаюсь “трансцендентального реализма”, согласно которому наука познает реальное, но природа этого “реального”, строго говоря, необъективируема. Основная идея состоит в том, что мы познаем реальное через объекты, но само реальное не является объектом»²⁰⁷. Регулятивный идеал науки — это единство феноменального и ноуменального, достижение бытия-ничто, свободное от круга корреляции и его понятий.

В основании геологии «естественной истории» И. Гранта лежит неантропоцентрическая концепция природы Ф. В. Й. Шеллинга, который был убежден, что «вся современная европейская философия с момента ее возникновения (с Декарта) имеет этот общий недостаток — для нее природа не существует»²⁰⁸. Геология «естественной истории» призвана описать собственную историю природы, а не рассматривать природу в противоположность человеческой истории. Это описание будет сосредоточено на процессах, которые «развеществляют», «де-объективируют» существование: «если актуальное включает в себя генезис, тогда данные действительные объекты ни в коем случае не исчерпывают Вселенную»²⁰⁹. Другими словами, продуктивность природы предшествует каким-либо конкретным объектам и избыточна относительно них: «в данном контексте “сила является признаком всякого бытия”. Силы неотделимы от их продуктов; без продуктов не было бы сил, но не наоборот. Это не означает, что вещи основывают силы или наоборот; скорее, силы не основывают окончательность субстанционального бытия и поэтому вызывают необходимость становления объектов, а не отменяют ее»²¹⁰.

«Безосновность» — ключевой термин в работе И. Гранта. *Prisus* или абсолют предшествуют субстанциям или вещам, это не основание, причина или конечная субстанция, как в онтотеологии, где одна субстанция превосходит все другие, а, скорее, «немыслимый дина-

²⁰⁷ Brassier R. Concepts and objects. P. 50.

²⁰⁸ Grant I. G. *Philosophies of Nature after Schelling*. London : Continuum, 2008. P. 30.

²⁰⁹ Ibid. P. 45.

²¹⁰ Ibid. P. 46.

мизм», поскольку сама мысль является продуктом этой силы. Таким образом, конечное «основание» — это становление. Ф. В. Й. Шеллинг также отвергает «алиби витализма», которое, как полагает Грант, все еще является частью посткантианского корреляционизма, в частности в философиях жизни Ф. Ницше, А. Бергсона и Ж. Делеза. Материя может быть чем угодно, тогда как витализм изолирует органическое, наделяет особый вид физической организации свойством «первичного типа».

И. Грант выступает за некоторую форму платонизма, сильно отличающуюся от платонизма традиционного. Если *prius* всегда «предшествует вещам» и «развеществляет» их, и если оно, таким образом, не обусловлено, то, следовательно, бесконечная идея у Платона (по крайней мере, через Шеллинга) не может быть обусловлена, то есть помещена в коробку на оборотной стороне материальности, поскольку это сделало бы ее конечной вещью²¹¹. Почти с самого рождения западная философия утверждается в качестве двойной науки о природе и о первоначалах, а именно: философия как физика и как метафизика. Это разделение физики и метафизики происходит у Аристотеля: физика изучает природу, субстанции в их становлении, метафизика — неизменное, сущностное «ядро» субстанций. Грант утверждает, что Платон создает физику, в которой *prius* или абсолют не даны в чувственном мире становления, «потому что само производство чувственного мира имеет сверхчувственную природу»²¹². Иными словами, эта *natura naturans* доступна только для разума и, соответственно, по иронии судьбы — «непостижима». То есть бытие как таковое — *natura naturans* — производит сущие, которые пытаются помыслить эту Идею, источник бытия. Но эти сущие, *Dasein* или люди, мыслят эту Идею только посредством чувственного мира, *natura naturata*. Согласно Гранту идеи сверхчувственны не потому, что Платон отрицает становление, а потому, что сам факт «становления бытия» (*genesis eis ousian*) сам по себе имеет нечувственную природу. Платонизм Шеллинга и заключается в том, что «его физика не-феноменальна, но не для того, чтобы

²¹¹ См.: Grant I. G. *Philosophies of Nature after Schelling*. P. 22.

²¹² Ibid. P. 43.

отделить ее от шлаков опыта, а потому, что производительность не-феноменальна, тогда как продукты суть феномены»²¹³. Наша физическая и трансцендентальная иллюзия состоит в том, что мы видим вещи, а не процессы. Идея является нечувственной формой движения самой этой естественной истории. Безосновное реальное само дает тем, кто обладает разумом, возможность доступа к нему. Знание реального неотделимо от реального.

²¹³ *Grant I. G. Philosophies of Nature after Schelling. P. 180.*

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

К главе 1

Бадью А. Манифест философии / А. Бадью. — Санкт-Петербург : Machina, 2003. — 184 с. — ISBN 5-901410-29-7.

Badiou A. L'Antiphilosophie de Wittgenstein / A. Badiou. — Caen : Nous, 2009. — 128 p. — ISBN 978-2-9135-4905-0.

Badiou A. Le Séminaire. Lacan: L'antiphilosophie 3 (1994–1995) / A. Badiou. — Paris : Fayard, 2013. — 281 p. — ISBN 978-2-213-67646-3.

Badiou A. Who is Nietzsche? / А. Бадью // *PIi*. — 2001. — No 11. — P. 1–5.

Bosteels B. Radical antiphilosophy / B. Bosteels // *Filozofski Vestnik*. — 2008. — No 29 (1). — P. 155–187.

Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction / R. Brassier. — Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2007. — 275 p. — ISBN 978-0-230-52204-6.

Johnston A. This Philosophy Which Is Not One: Jean-Claude Milner, Alain Badiou, and Lacanian Antiphilosophy / A. Johnston // *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*. — 2010. — No 3. — P. 2–22.

Laruelle F. Dictionnaire de la non-philosophie / F. Laruelle. — Paris : Editions Kime, 1998. — 209 p. — ISBN 978-2-8417-4111-3.

Laruelle F. Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-Philosophy / F. Laruelle. — London ; New York : Continuum, 2011. — 256 p. — ISBN 978-0-8264-3663-4.

Laruelle F. Principles of Non-Philosophy / F. Laruelle. — London ; New York : Bloomsbury, 2013. — 344 p. — ISBN 978-1-4411-4214-6.

К главе 2

Куайн У. В. О. Слово и объект / У. В. О. Куайн ; перевод с англ. А. З. Черняк. — Москва : Логос : Праксис, 2000. — 386 с. — ISBN 5-8163-0024-5.

Рассел Б. Введение в математическую философию. Избранные работы / Б. Рассел. — Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2007. — 264 с. — ISBN 978-5-379-00306-7.

Рассел Б. Об обозначении / Б. Рассел // Рассел Б. Избранные труды. — Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2009. — 260 с. — ISBN 978-5-379-01184-0.

Фреге Г. Основоположения арифметики / Г. Фреге. — Томск : Водолей, 2000. — 128 с. — ISBN 5-7137-0158-1.

Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Тожество и различие. — Москва : Гнозис : Логос, 1997. — С. 29–59. — ISBN 5-7333-0497-9.

Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / М. Хайдеггер. — Санкт-Петербург : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ : Алетеия, 2000. — 290 с. — ISBN 5-89329-264-2.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и Бытие. Статьи и выступления. — Москва : Республика, 1993. — С. 361–381. — ISBN 5-250-01496-8.

Badiou A. Being and Event / A. Badiou. — London : Continuum, 2007. — 260 p. — ISBN 0-8264-5831-9.

McDaniel K. Ways of Being / K. McDaniel // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology. — Oxford : Clarendon Press, 2009. — P. 290–319. — ISBN 978-0-19-954604-6.

Sider T. Ontological Realism / T. Sider // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology. — Oxford : Clarendon Press, 2009. — P. 384–423. — ISBN 978-0-19-954604-6.

Turner J. Ontological Pluralism / J. Turner // Journal of Philosophy. — 2010. — No 107. — P. 5–34.

Van Inwagen P. Existence: essays in ontology / P. Van Inwagen. — Cambridge : Cambridge University Press, 2014. — 269 p. — ISBN 978-1-107-04712-9.

К главе 3

Анри М. Материальная феноменология / М. Анри. — Москва : Центр гуманитарных инициатив, 2016. — 207 с. — ISBN 978-5-98712-638-7.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. — Москва : Академический Проект, 2009. — 489 с. — ISBN 978-5-8291-1042-0.

(Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. — Москва : Академический Проект, 2014. — 288 с. — ISBN 978-5-8291-1584-5.

Marion J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness / J.-L. Marion. — Stanford : Stanford University Press, 2007. — 407 p. — ISBN 0-8047-3410-0.

The New Husserl: A Critical Reader. — Bloomington : Indiana University Press, 2003. — 360 p. — ISBN 0-253-34238-4.

Welton D. The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology / D. Welton. — Bloomington : Indiana University Press. 2000. — 520 p. — ISBN 0-253-33795-X.

К главе 4

Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. — Москва : УРСС : Либроком, 2013. — 512 с. — ISBN 978-5-453-00045-6.

Clark A. Chalmers D. The Extended Mind / A. Clark // *Analysis*. — 1998. — Vol. 58, no 1. — P. 7–19.

Clark A. Embodied, embedded, and extended cognition / A. Clark // *The Cambridge Handbook of Cognitive Science*. — Cambridge : Cambridge University Press, 2012. — 275 p. — ISBN 978-0-521-87141-9.

Clark A. Pressing the flesh: A tension on the study of the embodied, embedded mind / A. Clark // *Philosophy and Phenomenological Research*. — 2008. — No 76. — P. 37–59.

Gallagher Sh. Enactivist Interventions Rethinking the Mind / Sh. Gallagher. — Oxford : Oxford University Press, 2017. — 242 p. — ISBN 978-0-19-879432-5.

Haugeland J. The mind embodied and embedded / J. Haugeland // *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. — Cambridge : Harvard University Press, 1998. — 400 p. — ISBN 0-674-38233-1.

Rupert R. D. Cognitive Systems and the Extended Mind / R. D. Rupert. — Oxford : Oxford University Press, 2017. — 286 p. — ISBN 978-0-19-976759-5.

Shapiro L. The Mind Incarnate / L. Shapiro. — Cambridge, Mass. : MIT Press, 2004. — 269 p. — ISBN 0-262-19496-1.

К главе 5

Даммит М. Истина / М. Даммит // Аналитическая философия: становление и развитие. — Москва : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. — С. 191–212.

Мейясу К. Время без становления : доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии, организованного Питером Холлуардом и Рэем Брассье 8 мая 2008 года // Гефтер. — 2013. — 14 февраля. — URL: http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf (дата обращения: 23.10.2019).

Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу. — Екатеринбург ; Москва : Кабинетный ученый, 2015. — 196 с. — ISBN 978-5-7525-3069-2.

Патнем Х. Разум, истина и история / Х. Патнем. — Москва : Праксис, 2002. — 296 с. — ISBN 5-901574-09-5.

Харман Г. О замещающей причинности / Г. Харман // Новое литературное обозрение. — 2012. — № 2 (114). — С. 75–90.

Харман Г. Сети и Ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и ДеЛанда / Г. Харман // Логос. — 2017. — № 3. — С. 2–34.

Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / Г. Харман. — Пермь : Гиле Пресс, 2015. — 152 с. — ISBN 978-5-9906611-1-0.

Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction / R. Brassier. — London : Palgrave Macmillan, 2007. — 275 p. — ISBN 978-0-230-52204-6.

Braver L. A thing of this world: a history of continental anti-realism / L. Braver. — Evanston : Northwestern University Press, 2007. — 590 p. — ISBN 978-0-8101-2379-3.

Grant I. G. Philosophies of Nature after Schelling / I. G. Grant. — London : Continuum, 2008. — 246 p. — ISBN 978-0-8264-7902-0

The Speculative Turn: continental materialism and realism. — Melbourne : re.press, 2011. — 440 p. — ISBN 978-0-9806683-4-6.

Учебное издание

Керимов Тапдыг Хафизович

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *Е. И. Маркина*

Корректор *Е. И. Маркина*

Компьютерная верстка *В. К. Матвеев*

