

# ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ КАК ФАКТ



МОНОГРАФИЯ

О.Е. Столярова

**&** ЭПИСТЕМОЛОГИЯ  
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ



## ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ КАК ФАКТ

---

Серия: «Библиотека журнала  
«Epistemology & Philosophy of Science»  
основана в 2010 г.

## Редакционная коллегия серии

### «Библиотека журнала «Epistemology & Philosophy of Science»

- ◆ член-корреспондент РАН *И.Т. Касавин* (председатель),  
Институт философии РАН
- ◆ доктор философских наук *И.А. Герасимова*, Институт  
философии РАН
- ◆ доктор философских наук *Н.И. Кузнецова*, Российский  
государственный гуманитарный университет
- ◆ доктор философских наук *Л.А. Микешина*, Московский  
педагогический государственный университет
- ◆ доктор философских наук *А.Л. Никифоров*, Институт  
философии РАН
- ◆ доктор философских наук *В.Н. Порус*, Национальный  
исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- ◆ доктор философских наук *В.П. Филатов*, Российский  
государственный гуманитарный университет

Российская Академия Наук  
Институт философии

Русское общество истории и философии науки

О.Е. Столярова

## **Возвращение метафизики как факт**

*Монография*

Москва  
Русское общество истории и философии науки  
2019

УДК 11  
ББК 87  
С81

*Рецензенты:*

*Шиповалова Л. В. – доктор философских наук*

*Вархотов Т. А. – кандидат философских наук*

**Столярова О.Е.**

**С81** Возвращение метафизики как факт: Монография. – Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии наук», 2019. – 200 с. (Библиотека журнала «Epistemology & Philosophy of Science»)

ISBN 978-5-6041212-9-0

Действительно ли метафизика возвращается в философию? По-видимому, так, если это утверждает сама философия. Но следует ли нам доверять такого рода утверждениям? В книге предпринята попытка осмысления реалистического, или онтологического, поворота, провозглашенного современной философией. Этот «поворот» предстает в разных терминологических обликах – как *спекулятивный реализм, новая метафизика, эмпирическая метафизика, онтологический конструктивизм, трансцендентальный реализм, объектно-ориентированная онтология, онтология процесса, историческая онтология, метафизический научный реализм* и пр. В книге поставлен вопрос об условиях возможности, или объективных основаниях, этого «поворота», определенного как факт возвращения метафизики. В поисках ответа на данный вопрос автор совмещает две исследовательские перспективы – 1) перспективу исторической эпистемологии, которая трактует трансцендентальные (субъективные) условия возможности познания как исторически изменчивые, и 2) перспективу исторической онтологии, которая, настаивая на содержательных (онтологических) предпосылках познания, стремится вписать трансцендентальную субъективность в реальный мир. В книге показано, что возвращение метафизики становится возможным благодаря вниманию философии к новейшим результатам естествознания.

Книга предназначена для философов и ученых, интересующихся современной философской проблематикой, философскими основаниями науки и культуры.

*Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии РАН.*

*Исследование выполнено в секторе социальной эпистемологии Института философии РАН, частично при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 16-03-00033-ОГН «Эмпирическая метафизика и условия ее возможности» (Главы 1–2), проект № 18-011-00281 «Историческая эпистемология: теоретические основания и исследовательские перспективы» (Глава 5).*

© Русское общество истории и философии науки, 2019.

© Столярова О.Е., 2019.

## Оглавление

Введение .....	7
Глава 1. «Онтологический поворот», или возвращение метафизики .....	14
Проблема начала .....	14
Факты и метод .....	18
Факты доктрин .....	24
Как спрашивать о метафизике сегодня? .....	28
Глава 2. Онтологическое открытие метафизики .....	32
Философская онтология .....	32
Онтология и метафизика .....	38
Онтологическая основа критики метафизики .....	43
Глава 3. О чем можно говорить и о чем следует молчать: релятивизм, скептицизм, апофатизм .....	46
Релятивизм и скептицизм .....	46
Апофатическая традиция онтотеологии .....	56
Глава 4. Метафизика без онтологии и онтология без метафизики: размышляя над концепцией Коллингвуда .....	62
Возможна ли альтернатива «коперниканской революции» Канта? .....	62
Реформа метафизики Коллингвуда и вопрос об условиях возможности знания .....	66
Метафизика без онтологии и абсолютные допущения .....	72
Глава 5. «Коперниканская революция» Канта как объект философской ретроспекции .....	77
Зависимость эпистемологии от онтологии .....	77
Историография мысли как поиск и анализ предпосылок концептуальных систем .....	83
Кант опровергает Юма .....	86
Трансцендентальный аргумент .....	88
Регрессивный трансцендентальный аргумент и «коперниканская революция» .....	94
Глава 6. Юм и Уайтхед: проблема причинности .....	99
Субъективизм при отсутствии скептицизма .....	99
Онтологические контексты вопроса о причинности .....	106
Глава 7. Историческая онтология Уайтхеда как перспектива рассмотрения «коперниканской революции» Канта .....	113
Новое философское знание в свете запроса философии на новизну .....	113
Исторический способ опровержения Канта .....	119
Онтологическое обоснование эпистемологии .....	122
Предпосылки реализма и антиреализма: логика парадигм? .....	128

Глава 8. Ревизирующая метафизика У. Селларса: объяснение <i>всего</i> ....	132
Философия или история философии? .....	132
Что <i>дано</i> философии? .....	135
Конфликт «явного образа» и «научного образа» .....	140
Историческая метарефлексия философии как путь к реализму ....	148
Глава 9. Онтологические основания: предпосылки или причины? ..	155
<i>Внешнее</i> как условие возможности знания и незнания .....	155
История науки и философия .....	164
Феномен возвращения метафизики в контексте исторической онтологии .....	172
Заключение.....	181
Список литературы.....	183

## Введение

Знакомая нам, как минимум, три последних десятилетия тенденция социальных и гуманитарных наук, называемая «онтологическим поворотом», в последнее время приобрела более устойчивые черты «эмпирической метафизики», «экспериментальной метафизики», или «новой метафизики»<sup>1</sup>. В общем смысле это новое философское направле-

---

<sup>1</sup> *Bhaskar, R.* A Realist Theory of Science. Routledge, 2008; *Brassier, R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007; *Bryant, L.R.* The Democracy of Objects. Michigan: Open Humanities Press, 2011; *Carew, J.* Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism. Open Humanities Press, 2014; *DeLanda, M.* A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. N.Y.: Continuum, 2006; *DeLanda, M., Harman, G.* The Rise of Realism. Polity, 2017; *Dolphijn, R., van der Tuin, I.* New Materialism: Interviews & Cartographies. Open Humanities Press, 2012; *Ekeberg, B.* Metaphysical Experiments: Physics and the Invention of the Universe. University of Minnesota Press, 2019; *Ferraris, M.* Introduction to New Realism. L.–N.Y.: Bloomsbury Academic, 2015; *Ferraris, M.* Positive Realism. Zero Books, 2015; *Gabriel, M.* Fields of Sense. A New realist ontology. Edinburgh University Press, 2014; *Haraway, D.J.* When Species Meet. University of Minnesota Press, 2007; *Harman, G.* Immaterialism: Objects and Social Theory. Polity, 2016; *Harman, G.* Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything. Penguin UK, 2017; *Harman, G.* Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne, 2009; *Daston, L., Galison, P.* Objectivity. N.Y.: Zone Books, 2007; *Latour, B.* Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory. Oxford University Press, 2005; *Meillassoux, Q.* After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. London: Continuum, 2008; *Morton, T.B.* Realist Magic: Objects, Ontology, Causality. Open Humanities Press, 2013; *Niemoszynski, L.* 21st Century Speculative Philosophy: Reflections on the «New Metaphysics» and Its Realism and Materialism // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. 2013. Vol. 9. № 2. P. 13–31. URL: <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/issue/view/22> (accessed: 02.02.2017); *Pickering, A.* New Ontologies // The Mangle in Practice: Science, Society and Becoming / Ed. By A. Pickering, K. Guzik. Durham, NC, USA: Duke University Press, 2008. P. 1–14; *Shaviro, S.* The Universe of Things: On Speculative Realism. University of Minnesota Press, 2014; *Stengers, I.* Cosmopolitics. Vol. I–II. University of Minnesota Press, 2010 (I) 2011 (II); *McHenry, L.B.* Event Universe: The Revisionary Metaphysics of Alfred North Whitehead. Edinburgh University Press, 2015; *Sparrow, T.* The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh University Press, 2014; *Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 2 / Под ред. Ю.С. Владимиров. М.: Бином. Лаборатория знаний; Владимиров, Ю.С. Метафизика. М.: Бином. Лаборатория знания, 2009; Доброхотов, А.Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов, А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 199–214; Миронов, В.В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 3. С. 84–97; Лекторский, В.А. и др. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38; Лекторский, В.А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. № 2. С. 18–22. Еще одно название для «новой метафизики» предложено Д.Р. Гриффином – *конструктивный постмодернизм* («Constructive Postmodern Thought») – название книжной серии SUNY под редакцией Гриффина). Конструктивный постмодернизм, с точки зрения Гриффина, характеризуется тем,*



ние говорит о том, как заниматься метафизикой в современном мире. Данное направление мысли, размывающее границы между континентальной и англо-американской философскими традициями<sup>2</sup>, высвечивает, как минимум, два философски значимых события. Первое состоит в том, что метафизика наконец-то возвращается в философию после долгого периода критики и пренебрежения. Смысл второго события – в том, что новая метафизика представляет собой оксюморон, поскольку смешивает эмпирический и спекулятивный подходы наподобие, прибегая к метафоре, воды и масла. Известно, что в Новое время метафизика постепенно изгонялась из философии за счет того, что в философию проникали эмпирические и экспериментальные методы. Что же изменяется в наше время, что позволяет нам говорить о таком внутренне противоречивом предмете, как «эмпирическая метафизика»? Тем паче, что речь идет не о каком-то странном философском казусе, или разновидности философской ереси, но о предмете гораздо более вездесущем, выражающим едва ли не дух времени. Является ли эта новая метафизика результатом расширения границ знания таким образом (продолжим метафору), что несмешиваемые «субстанции» оказываются внутри этих границ? Или эти «субстанции» вступают в реакцию, претерпевая внутреннюю трансформацию? Или «внешние» и «внутренние» процессы взаимосвязаны и действуют одновременно? Может быть, метафизика и опыт никогда не были непроницаемыми друг для друга «монадами, не имеющими окон» (а мы, соответственно, как утверждает Б. Латур, *не были никогда современными*), но только сейчас в полной мере мы начинаем осознавать их сродство? Эти вопросы относятся к природе новой метафизики и к условиям ее возможности, хотя, конечно, в такой полуметафорической форме они очень неопределенно сформулированы.

Цель исследования – конкретизировать вопросы, которые мы можем поставить по отношению к новой метафизике, предложить ответы на эти вопросы, определить и проанализировать условия возможности новой метафизики, учитывая ее двойственный характер и, предположительно, совместное действие ее конститутивных элементов.

---

что преодолевает под влиянием опыта и новых видов практики само преодоление метафизики, ставшее отличительной чертой философии эпохи модерн. – *Griffin, D.R. Introduction to SUNY Series in Constructive Postmodern Thought // Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms / Ed. by C. Keller, A. Daniell. Albany: SUNY Press, 2002. P. IX; См. также книжные серии «New Metaphysics» под редакцией Г. Хармана и Б. Латура (Open Humanities Press) и «Speculative Realism» под редакцией Г. Хармана (Edinburgh University Press).*

<sup>2</sup> См. примечание 56.

Концепция условий возможности возникает в связи с трансцендентальным аргументом, который был выдвинут Кантом с целью обоснования претензии математического естествознания на универсальное и необходимое знание законов природы. Концепция условий возможности была призвана очертить логические пределы того пути, на который вступила наука в Новое время, когда она, по словам Канта, наконец «попала на верный путь»<sup>3</sup>. Эти условия возможности Кант, как известно, приписал универсальным и неизменным структурам трансцендентальной субъективности.

Со времен Канта наука действительно прошла впечатляющий исторический путь. Ирония, однако, состоит в том, что история науки стала историей изменения условий ее возможности, то есть, именно тех условий, которые, с точки зрения Канта, должны были оставаться неизменными, чтобы гарантировать прирост результатов научной объективности. Чем дальше наука продвигалась, тем больше наследники Канта расширяли ряд феноменов, которые находились в позиции наличного *X*, чьи условия возможности следовало определить. В зависимости от изменяющегося обуславливаемого изменялись искомые условия. Так, факт изменяющейся науки вдохновил Т. Куна и, позже, Д. Блура на поиск условий возможности (науки) в социальных нормах и практиках. Изменяющаяся культура «познавательных полей» вдохновила М. Фуко на поиск условий возможности (тех или иных дискурсов, частности, научных) в историческом априори специфических культурных эпох. Эти и другие посткантовские концепции условий возможности (до и за пределами обсуждаемого нами «онтологического поворота») объединяет с их выдвинутым Кантом прототипом то, что они решают задачу удаления метафизики из возможного опыта. Они говорят о конститутивных структурах опыта, которые принадлежат индивидуальному или коллективному, универсальному или историческому человеческому субъекту. Несмотря на эти изменения сама процедура интеллектуального движения от наличного факта к условиям его возможности остается в центре философского предприятия, так как именно она препятствует растворению философии в естественных науках, которые, как это принято считать, совершают движение в противоположном направлении – от единичных фактов к их совокупностям и теоретическим обобщениям.

Сформулируем исследовательский вопрос. Если философия сохраняет себя в качестве несводимой к естественным наукам дисциплины, определяя условия возможности этих наук (и опыта в целом), и при

---

<sup>3</sup> *Кант, И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. СПб.: Тайм-Аут, 1993. С. 19.

этом берет за отправную точку, как предписывал, например, Г. Коген, лучшие науки своего времени и их результаты, то не выделяет ли она сегодня именно те науки, которые возвращают метафизике ее конститутивное значение? И если этот выбор имеет место, то как это меняет концепцию условий возможности?

Чтобы обсудить эти вопросы, мы будем использовать принципы и методы ряда философских дисциплин и направлений, – таких, как историческая онтология, историческая и социальная эпистемология, история философии, диалектическая традиция, метафизика процесса. Особого внимания заслуживает дисциплина *история и философия науки* (HPS). Своеобразие этой дисциплины состоит в том, что она способна, по словам Г. Башляра, рассматривать идеи как факты и факты как идеи<sup>4</sup>. Философски ориентированная история науки, или восприимчивая к истории философия науки, парадоксально совмещает концептуальный анализ наличных теорий и внимательное описание событий-как-они-были-на-самом-деле. Таким образом, она синтезирует объясняющую (концептуальную) и дескриптивную (эмпирическую) перспективу.

Этот исторический нарратив, однако, можно интерпретировать как историю развития представлений о мире, принадлежащих коллективной субъективности, и сохранить тем самым концепцию трансцендентальных («культурных», «социальных») условий возможности науки. Данное же исследование посвящено, напротив, инверсии этого нарратива, при которой метафизические концепции используются для того, чтобы описать условия возможности, предшествующие любым конструкциям трансцендентального субъекта. Сама эта инверсия является исторической, так как философские теории, которые претендуют на то, чтобы пополнить ряды новых оксюморонических метафизик, именно сегодня выступают на интеллектуальную сцену, добавляя монеты в копилку *эпохи распространения гибридов* (как охарактеризовал наше время Б. Латур). Возвращаясь к исследовательской проблеме, сформулируем ее несколько иначе: каковы теоретические ресурсы, которые позволяют современной философии интерпретировать данную историческую инверсию от эпистемологии к онтологии как онтологическое изменение, то есть как изменение, принадлежащее самой реальности, а не только нашим представлениям о реальности?

Чтобы предложить ответ на этот вопрос, мы, во-первых, обратимся к некоторым философским идеям и теориям, которые мы определяем как онтологические альтернативы тому, что может быть названо апо-

---

<sup>4</sup> *Bachelard, G. The Formation of Scientific Mind. Bolton: Clinamen Press Ltd., 2002. P. 27.*

фатической, или негативной, онтологией. При этом апофатическую, или негативную, онтологию мы рассматриваем как предпосылку, лежащую в основании всех антиметафизических теорий, подменяющих онтологию эпистемологией. Во-вторых, приняв альтернативные по отношению к негативной онтологии теории за наличные факты, которыми отмечена наша интеллектуальная культура, мы, рассмотрим их в соотношении с условиями их возможности. Иными словами, мы попытаемся ответить на вопрос, что представляет собой сегодняшняя «новая метафизика», и каковы ее объективные основания (если они существуют).

Что касается апофатической, или отрицательной, онтологии, то в первом приближении она может быть охарактеризована, к примеру, известным запретом Л. Витгенштейна: «о чем невозможно говорить, о том следует молчать». С одной стороны, этот запрет призывает философию к похвальной скромности и смирению, но с другой стороны, не есть ли это смирение евнуха, который лишен возможности не быть столь смиренным? Мы решаемся на столь дерзкую аналогию, следуя отчасти А.Н. Уайтхеду, назвавшему такую позицию «стерилизацией философской мысли»<sup>5</sup>, после осуществления которой все, что является для нас «абсолютным» или «относительным», «высказываемым» и «невывыказываемым», является таковым в границах нашего словаря. Однако Уайтхед призывал философию идти за пределы, очерченные границами словаря, «обращаясь с помощью непосредственной интуиции к тому, что еще не высказано», а это усилие, он полагал, способно расширить и даже видоизменить словарь<sup>6</sup>. Изменение словаря свидетельствует о том, что философия в состоянии произвести исторически значимое потомство. Признать ли это потомство законно-рожденным или же бастардом, чье появление на свет обязано незаконному соединению независимой от субъекта реальности и понятийных структур разума? Этот вопрос принадлежит не только настоящему, но и будущему, и ответ на него не предпринят.

\*\*\*

---

<sup>5</sup> Whitehead, A.N. *Modes of Thought*. N. Y.: The Free Press., 1968. P. 173; Сошлемся также на Е.Н. Трубецкого, который отсылает нас к Францу фон Баадеру, утверждая: «Лишь на почве отвлеченного спиритуализма, удачно названного Баадером “спиритуализмом евнухов”, возможно представление абсолютного сознания как отвлеченной мысли, которая, благодаря своей отвлеченности, не видит мира, нами чувственно воспринимаемого, а созерцает лишь бледные, бесцветные его тени!» – Трубецкой, Е.Н. *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. М.: Тип. «Русская печатня», 1917. С. 48.

<sup>6</sup> Whitehead, A.N. *Modes of Thought*. Op. cit. P. 173.

Монография состоит из девяти глав. В *первой* главе говорится о возвращении метафизики в философию нашего времени и обсуждаются возможные философские подходы к исследованию этого исторического феномена. Во *второй* главе различаются положительная онтология, допускающая метафизику, и отрицательная онтология, налагающая запрет на метафизическое познание. В *третьей* главе на примере скептицизма, релятивизма и апофатизма показано, что отрицательная онтология, которая устанавливает предел нашему мышлению и утверждает непознаваемость мира в целом (абсолюта), тем не менее, остается онтологией, т.е. концептуальным выражением нашего постижения бытия и условий его непознаваемости. В *четвертой* главе рассматривается концепция «метафизики без онтологии» Р. Дж. Коллингвуда и обсуждается вопрос о возможной альтернативе «коперниканской революции» И. Канта. В *пятой* главе анализируется предположение о том, что «коперниканская революция» Канта может быть понята в отношении условий ее возможности в рамках регрессивного трансцендентального аргумента. В *шестой* главе речь идет об онтологических предпосылках скептицизма Д. Юма, помещенных в фокус исторической онтологии (философии процесса) А. Н. Уайтхеда. В *седьмой* главе историческая онтология А. Н. Уайтхеда анализируется с точки зрения регрессивного трансцендентального аргумента и фальсификации предпосылок «коперниканской революции». В *восьмой* главе обсуждается концепция У. Селларса с целью выявить связь между исторической философской метарефлексией и реализмом (возвращением метафизики). В *девятой* главе говорится о концепции условий возможности в связи с противопоставлением «причин» (принадлежащих реальности) и «предпосылок» (принадлежащих только дискурсу), а также защищается дисциплинарная перспектива исторической онтологии как наиболее адекватная феномену возвращения метафизики.

В процессе работы над монографией некоторые материалы и результаты исследования публиковались автором в виде статей («Возвращение метафизики как факт» (*Вопросы философии*. 2017. № 8); «Онтологические основания критики метафизики и возвращения метафизики» (*Цифровой ученый. Лаборатория философа*. 2018. № 2); «О чем можно говорить и о чем следует молчать: релятивизм, скептицизм, апофатизм» (*Цифровой ученый. Лаборатория философа*. 2018. № 3); «Реформа метафизики Р. Дж. Коллингвуда в контексте вопроса о возможной альтернативе коперниканской революции Канта» (*Цифровой ученый. Лаборатория философа*. 2019. № 2); «Философия Д. Юма и философия процесса: расширение субъективного опыта до масштабов космоса» (*Юм и современная философия*. Под ред. И.Т. Касавина.

М.: ИФРАН, 2012.); «"Коперниканская революция" Канта как объект философской ретроспекции» (*Эпистемология и философия науки*. 2019. № 4); «Возвращение к докантовским способам мышления с точки зрения историко-онтологической концепции А. Н. Уайтхеда» (*Цифровой ученый. Лаборатория философа*. 2019. № 4); «Историческая онтология как проблема» (*Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология*. 2018. № 45.). Опубликованные тексты частично вошли в монографию в доработанном и переработанном виде.

## Глава 1. «Онтологический поворот», или возвращение метафизики

С чего начинается философское исследование и чем характеризуются его предметы в общем и в частности, если речь идет о таком предмете исследования, как возвращение метафизики?

### Проблема начала

С чего начать философское исследование – это философский вопрос, который предполагает предварительное философское исследование и, как все философские вопросы, не имеет однозначного ответа. В нашем случае допустим, что мы наблюдаем и констатируем возвращение метафизики в философию и утверждаем, что это «метафизическое движение» действительно имеет место и достигло такого масштаба, что его трудно не замечать. Будем считать это фактом, который мы принимаем за отправной пункт нашего исследования.

Конечно, философ вправе (или даже обязан, как считают некоторые философы) начинать не с факта, а с отвлеченной проблемы. Например, исследовать сущее как таковое с точки зрения его родовидовой структуры (категориальный анализ), анализировать логические отношения между причиной и следствием (каузальный анализ), исследовать правомерность и правила высказываний о возможных мирах (анализ модальностей), исследовать свойства идеального языка (лингвистический анализ) и т. д. Специфика такого начала состоит в том, что оно извлекается, как полагают, не из опыта, а из мышления и его принципов<sup>7</sup>. Априоризм философии часто становится мишенью критики. Философов обвиняют в том, что они философствуют, сидя в кресле, анализируют философские доктрины и принципы мышления, а жизнь происходит стороной. И, главное, на что указывают обвинители, получающийся в ходе такого философствования теоретический результат обладает иммунитетом от интересубъективной критики, так как не может быть ни удостоверен, ни исправлен с помощью чувственного опыта (последний же мыслится как неизменная основа интересубъективности).

Наверное, это обвинение в какой-то степени оправданно. Интуитивно мы быстро улавливаем различие, например, между спорами о

---

<sup>7</sup> О новых вызовах и эпистемологических решениях, связанных с проблемой априорного, см. интересное и информативное исследование: *Соколова, Т.Д.* Понятие а priori в современной аналитической эпистемологии: дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2015.

возможных мирах в аудитории философского факультета и поисками внеземных цивилизаций в астрономической обсерватории или между дискуссиями философов об онтологическом значении *существования* дырки в сыре<sup>8</sup> и лабораторными исследованиями микробиологических процессов сыроделия. Но обосновать и зафиксировать это различие совсем не просто. Так, «кабинетные философы» (armchair philosophers) далеки от того, чтобы признать, что они игнорируют опыт. Они болезненно реагируют на подобную критику и защищаются, утверждая, что их отвлеченные конструкции на самом деле согласованы с данными науки или же со здравым смыслом, то есть с опытом, систематическим или обыденным. Как отмечает современный британский философ-аналитик Т. Уильямсон<sup>9</sup>, немногие из сегодняшних «кабинетных философов» рискнут согласиться с тем, что чувственный опыт их не интересует. Наоборот, они часто ссылаются на свою приверженность натурализму, под именем которого сегодня выступает эмпиризм, и говорят, что не допускают в свои рассуждения ничего «сверхъестественного», что принципиально ускользало бы от естественнонаучных (эмпирических) методов исследования. «Однако такое сочувствие [натурализму – О.С.] оказывает мало влияния на их философскую практику: они продолжают философствовать в старом добром стиле, просто добавляя натурализм в список априорных убеждений»<sup>10</sup>, и, таким образом, продолжают анализировать доктрины, а не исследовать факты.

Беспокойство философии по поводу отправного пункта философского исследования выражается, в частности, в том, что время от времени в философии возникают великие проекты беспредпосылочного, или абсолютного, начала познания. Конечно, нужно сказать, что исторически само начало философии было положено поиском абсолютного начала – начала мира, т.е. всего, что нас окружает. В Новое время акцент философских размышлений переносится с мира на субъект, с онтологии на эпистемологию, с того, что существует, на поиск правильных методов познания того, что существует. Р. Декарт наиболее последовательно из всех своих современников связывает искомое беспредпосылочное начало с познающим субъектом, который путем систематического сомнения как в фактах, так и в доктринах достигает первой и далее не разлагаемой на части очевидности *я мыслю*.

---

<sup>8</sup> Contemporary Debates in Metaphysics / Ed. by T. Sider, J. Hawthorne, D.W. Zimmerman. Blackwell Publishing, 2008. P. 2–3.

<sup>9</sup> Williamson, T. Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking. Presidential Address // Proceedings of the Aristotelian Society. 2005. Vol. 105. P. 1–23.

<sup>10</sup> Williamson, T. Op. cit. P. 2.



Эта очевидность удостоверяет изначальное совпадение мысли и бытия и потому признается Декартом исходной и несомненной точкой дедукции формальных и содержательных положений<sup>11</sup>. Правда, философы последующих поколений не раз критиковали Декарта за мнимую беспредпосылочность его философии. Одно лишь то, что философия Декарта начинается с сомнения в предшествующей традиции, заставляет усомниться в ее абсолютном начале<sup>12</sup>. Отрицательная зависимость от доктрин, с которой начинается философия Декарта, превращается в положительную, когда дело доходит до дедукции метафизических положений: влияние на философию Декарта античных, средневековых и ренессансных школ и направлений мысли многократно разобрано в научной литературе<sup>13</sup>. Даже Э. Гуссерль, наиболее верный сторонник декартова радикального начала, признает: «благодаря новым исследованиям, и в особенности благодаря прекрасным и основательным работам г-д Жильсона и Койре, мы знаем, в сколь значительной степени схоластика скрыто и как непрозрачный предрассудок присутствует в декартовых «Размышлениях»<sup>14</sup>.

В начале XX в. именно Гуссерль подхватил декартов пафос беспредпосылочного начала философии и сформулировал принципы новой философии (феноменологии), которая, усвоив принципиальный радикализм Декарта, должна была избежать его последующих ошибок. «Не находимся ли мы с нашей злосчастной современностью в ситуации, подобной той, в которой оказался Декарт в годы своей молодости»

---

<sup>11</sup> Декарт, Р. Размышления о первой философии / Р. Декарт // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 5–72.

<sup>12</sup> С. Кьеркегор в произведении «Йоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum» (*Kierkegaard, S. Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Princeton University Press, 1985. P. 133–159.) формулирует проблему (принимая во внимание размышления Г.В.Ф. Гегеля по поводу противоречия между абсолютным началом философии Декарта и началом именно *Новой* философии, высказанные Гегелем в «Лекциях по истории философии» (*Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии*. Кн. 3. Глава вторая. СПб.: Наука, 1999. С. 316–324.) следующим образом: «Если новая философия необходимо начинается с сомнения, тогда ее начало определяется в связи с предшествующей философией... [так что] начало новой философии будет только следствием предшествующего начала». – Цит. по: *Kangas, D.J. Kierkegaard's Instant. On Beginnings*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007. P. 76. Для Кьеркегора декартово сомнение становится узлом, в котором диалектически связаны историческая обусловленность начала новой философии и абсолютный характер этого начала, порывающего с традицией. См. об этом: *Kangas, D.J. Kierkegaard's Instant. On Beginnings*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007. P. 66–77.

<sup>13</sup> См. об этом, например: *The Cambridge Companion to Descartes' Meditations* / Ed. by D. Cunniff. Cambridge: Cambridge University Press, 2014; *Descartes and the Modern* / Ed. by N. Robertson, G. McOuat, T. Vinci. Cambridge Scholars Publishing, 2008.

<sup>14</sup> Гуссерль, Э. Картезианские размышления. Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб: Наука, 1998. С. 82.

сти? – спрашивает Гуссерль в «Картезианских размышлениях». – Не пришло ли... время возобновить радикализм его [Декарта. – *О.С.*] начинающего философа, а следовательно подвергнуть картезианскому ниспровержению необозримую философскую литературу с ее путаницей из великих традиций, более или менее серьезных начинаний, модной писанины... и приступить к новым *Meditationes de Prima Philosophia?*»<sup>15</sup>. Ответом на этот, в значительной степени риторический, вопрос стал предложенный Гуссерлем метод «универсального эпохе» (воздержания от суждений), который означает «заклучение в скобки» всей полноты реальности, т. е. всего опыта мира (который мы получаем как в виде фактов, так и в виде их интерпретаций, доктрин) с целью достижения несомненной данности сознания – интенциональных актов и их содержания, или «чистого его с чистым потоком *cogitationes*»<sup>16</sup>. Заклучив в скобки как доктрины, так и факты, мы «не имеем теперь ни значимой для нас науки, ни сущего для нас мира»<sup>17</sup> и можем начинать радикальное философствование.

Но что же открывается нам после заклучения в скобки и доктрин, и фактов? Перемена установки с наивной, когда мы принимаем на веру то, что дано нам в опыте, как телесном, так и интеллектуальном, на критическую, при которой все, что нас окружает, мы соотносим с нашим *я* как его безусловной предпосылкой, или условием его возможности, сродни переключению гештальта. Ведь речь идет не о том, что такая перемена установки раз и навсегда отсекает все мнимые предпосылки наших будущих философских исследований от истинных или случайные факты от заслуживающих внимания. Совсем нет. «Универсальное эпохе» состоит не в том, чтобы отсечь от окружающего мира (от мира нашего опыта) какие-то его части за ненужностью, а в том, чтобы обратить наивную «утку» в критически настроенного «кролика», т.е. признать: весь окружающий нас мир является коррелятом познавательной активности нашего *я*. И при этом мы абсолютно ничего не теряем: «все то, значимость чего полагалась сознанием... – то или иное суждение, теория, те или иные ценности, цели и т.д. – все это целиком и полностью сохраняется, но с модифицированной значимостью, *только как феномен*»<sup>18</sup>.

А это, в свою очередь, означает, что философ даже после осуществления радикального сомнения как в фактах, так и в доктринах, вновь поставлен перед выбором начала философского исследования.

---

<sup>15</sup> Гуссерль, Э. Указ. соч. С. 55.

<sup>16</sup> Гуссерль, Э. Указ. соч. С. 78.

<sup>17</sup> Гуссерль, Э. Указ. соч. С. 74.

<sup>18</sup> Гуссерль, Э. Указ. соч. С. 76–77.

Совокупность открытых благодаря радикальному сомнению априорных структур сознания, априорных в том предельном смысле, что они предшествуют и доктринам, и фактам, названа в поздней феноменологии Гуссерля «жизненным миром»<sup>19</sup>. В этом мире (трансцендентально-го опыта) присутствуют, хотя и «только как феномены», те же доктрины, те же факты и те же запутанные отношения между ними, которые философия стремится разъяснить. Так, в лекциях 1926–1927 г.<sup>20</sup> Гуссерль отмечает: «Для нас, людей европейской культуры, науки составляют часть нашего многообразного культурного мира, так же, как наше искусство, наша научная техника и т.д. Независимо от того, принимаем ли мы их значимость или ставим ее под сомнение они суть для нас факты в мире опыта, в котором мы живем. Ясные и неясные, полноценные и неполноценные, науки, так же как и все хорошие или дурные продукты человеческого творчества, принадлежат к составу мира как мира чистого опыта»<sup>21</sup>.

И вновь философ может прийти в замешательство, пытаясь понять, какие именно феномены жизненного мира сделать отправным пунктом своего исследования – феномены чувственного опыта или феномены тех или иных доктрин. И если он, называя себя феноменологом, выбирает второе, то не добавляет ли он попросту феноменологию в список априорных убеждений, продолжая философствовать в старом добром кабинетном стиле?

### Факты и метод

Не лучше ли отказаться от доктрин, как минимум, в начале исследования и озаботиться фактами? Философские традиции, которые настаивают на том, что познание следует начинать с фактов чувственного опыта, выступают под общим именем эмпиризма<sup>22</sup> с возможными уточнениями в виде сенсуализма, позитивизма и натурализма. В конце XVII в. точку зрения эмпиризма наиболее решительно выразил

---

<sup>19</sup> Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 74–81.

<sup>20</sup> Einführung in die Phänomenologie. – Husserl, E. Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. XIV / Hrsg. von I. Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. S. 396f. Ссылка по: Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg: Meiner, 1996. S. 202–203.

<sup>21</sup> Цит. в пер. на русск. по: Гайденко, П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 484.

<sup>22</sup> Кант считал главой философов-эмпириков Аристотеля. – Кант, И. Критика чистого разума. Указ. соч. С. 471.

Дж. Локк, определив в трактате «Опыт о человеческом разумении» *опыт* в качестве единственного источника всех наших идей и представлений<sup>23</sup>. «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах», – этот восходящий к перипатетикам тезис был прочно связан с философией Локка как краткое выражение его концепции. Локк же написал следующее: «Как бы ни был велик, по мнению человека, объем знаний в разуме, после старательного рассмотрения он заметит, что в его уме нет идей, кроме запечатленных одним из этих двух источников [внешнего и внутреннего чувства, или ощущения и рефлексии – *О.С.*]»<sup>24</sup>. Согласно точке зрения Локка, которая стала парадигмальной для эмпиризма, наблюдение, сбор фактов с их последующей обработкой разумом есть единственный путь познания, которым надлежит пользоваться и философии. Как считают О. Конт, Э. Мах, Р. Карнап, Б. Рассел и другие эмпирики (позитивисты), включая современных представителей философии чувственного опыта, например, Б. ван Фраассена<sup>25</sup>, у философов нет никакого специфического «органа», который отличал бы их от остальных представителей человеческого рода, позволяя получать знание иным способом, нежели через посредство пяти органов чувств. Даже умозрительная логика, или «воображение», утверждал Конт, пользуется принципами, «которые являются сами не чем иным, как действительными фактами, но более общими и более отвлеченными, чем те, связь которых они должны образовать»<sup>26</sup>. И коль скоро философы не обладают никаким «высшим» способом познания»<sup>27</sup>, факты чувственного опыта должны быть признаны отправным пунктом философского исследования.

Не имея возможности углубляться в длинную историю тщательно разработанных философских возражений эмпиризму<sup>28</sup>, равно как и

---

<sup>23</sup> «Предположим, что ум есть белая бумага... без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их?... Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта». – *Locke, J. An Essay Concerning Human Understanding. Book 2. Prometheus Books, 1995. P. 59.* Цит. по: *Локк, Дж.* Опыт о человеческом разумении. Пер. с англ. А.Н. Савина. М.: Мысль, 1985. С. 153.

<sup>24</sup> *Locke, J. An Essay Concerning Human Understanding. Op. cit. P. 61.* Цит. по: *Локк, Дж.* Опыт о человеческом разумении. Указ. соч. С. 155.

<sup>25</sup> Анализ установок и исследовательских стратегий эмпиризма с точки зрения современного представителя эмпирической философии см.: *Van Fraassen, B.C. The Empirical Stance. Yale University Press, 2002.*

<sup>26</sup> *Koehn, O. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. М.: «Либроком», 2011. С. 16–17;* Конт полагал, что исторически незрелый разум давал слишком много свободы воображению, упуская из вида его фактические основания, откуда и проистекало многовековое господство умозрительной логики. Там же.

<sup>27</sup> *Russell, B. The History of Western Philosophy. Simon & Schuster/Touchstone, 1967. P. 836.*

<sup>28</sup> История столь же длинная, сколь и история возражений на эти возражения. Спор и по сей день не закрыт.

запутанную историю самого эмпиризма<sup>29</sup>, поскольку их экспликация превратила бы данную главу в объемистую книгу, постараемся сформулировать наше возражение эмпиризму (его условному, собирательному образу) в относительно простой, даже, может быть, наивной, форме. Это возражение, конечно, не ставит целью опровергнуть эмпиризм, который, как любая фундаментальная философская позиция, имеет право на существование, но лишь показывает, как мы надеемся, что его зауженное понимание представляет для философии не меньшую проблему, чем столь же зауженное понимание его исторического противника, рационализма. Для возражения мы прибегнем к философскому различению сущего и должного.

Различение сущего и должного, т.е. того, что в действительности происходит и того, что должно происходить в соответствии с идеальной удостоверенной нормой, является важным принципом эмпирической философии<sup>30</sup>. Д. Юм, один из наиболее авторитетных представителей эмпиризма, в начале третьей книги «Трактате о человеческой природе» формулирует проблему соотношения сущего и должного как этическую и утверждает, что невозможно установить прямую связь между фактическим положением дел и нормативными положениями этики<sup>31</sup>. Иными словами, мы не можем перебросить логический мост от действительных происшествий к тому, как нам следует себя вести. Последнее всегда обладает избыточностью по отношению к первому, что означает для Юма ошибочность подобных нормативных заключений. Проблема соотношения сущего и должного может быть поставлена в качестве эпистемологической. Утверждение о том, что все познание *начинается* с опыта, и утверждение о том, что философское познание *должно* начинать с опыта, – это два разных вида утверждений: дескриптивное и нормативное.

Для эмпирика утверждение о том, что философское исследование *должно* начинать с опыта попадает под так называемую «гильотину Юма»<sup>32</sup>, накладывающую запрет на выведение должного из сущего (для рационалиста оно по той же причине невыводимости норматив-

---

<sup>29</sup> Об истории понятия «эмпиризм» см.: *Van Fraassen, B.C.* The Empirical Stance. Appendix B. A History of the Name “Empiricism”. Yale University Press, 2002. P. 201–225.

<sup>30</sup> Не только эмпирической. Рационалисты тоже признают это различие. Но для них оно означает, что из двух разных источников познания, – чувств, которые говорят о сущем, и разума, который утверждает о должном, второй обладает несомненным преимуществом.

<sup>31</sup> *Юм, Д.* Трактат о человеческой природе // Собр.соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966.

<sup>32</sup> О «гильотине Юма» см.: *Касагин, И.Т.* Дэвид Юм. Парадоксы познания // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 157–171.

ных суждений из опыта служит опровержением самого себя: если нормативные суждения невозможно вывести из опыта, то данное нормативное суждение о том, что философское исследование *должно* начинаться с опыта, самопротиворечиво). Таким образом, признавая себя сторонниками эмпирической философии, мы имеем право высказать только положительное утверждение о том, что философия начинается с опыта, исключив нормативный вывод. Но если философия за неимением никакого «высшего» способа познания всегда начинается с опыта, являющегося для нее единственным источником информации, то по какой причине мы получаем «на выходе» столь разные и зачастую взаимоисключающие философские доктрины, многие из которых настаивают на дополнительном источнике информации, – таком, как разум (интеллектуальная интуиция, врожденные идеи)? По какой причине и на каком основании нам, если мы являемся сторонниками эмпиризма, приходится призывать заблуждающихся философов всегда следовать опыту, – при том, что мы не имеем права на нормативные утверждения?

Подходящий для эмпиризма, ответ на данный вопрос заключается в апелляции к *методу*. Последний же, наиболее последовательные сторонники эмпиризма, объявляют конвенциональным регулятивным принципом, т.е. соглашением, принимаемым нами с практической целью экономии усилий<sup>33</sup>. Несмотря на то, что опыт и только опыт является источником познания для всех, включая философов, интерпретации этого опыта могут драматически различаться. Именно поэтому на помощь приходит метод. Термин «метод» происходит от греческого слова *methodos* (*metho* – после и *hodos* – путь) и означает последовательность шагов, путь исследования. Метод с точки зрения эмпиризма необходимо использовать для того, чтобы, начав с чувственного опыта, двигаться дальше по прямолинейному маршруту как оптимальному, т.е. последовательно переходить от опыта и связи впечатлений к связи идей, т.е. заключениям, нигде не допуская ни пробелов, ни отклонений. Поэтому само по себе эмпирическое начало философского исследования еще мало что означает. Исследование представляет со-

---

<sup>33</sup> Принцип экономии мышления, или экономии усилий, был установлен позитивистами «второй волны» Р. Авенариусом и Э. Махом как метод познания, редуцирующий представления к ощущениям с целью избежать метафизических интерпретаций опыта. См. Мах, Э. Анализ ощущений и отношение физического и психического. М.: «Территория будущего», 2005. С. 49–75; принцип верификации, решающий ту же задачу в позитивизме «третьей волны», был в конце концов признан конвенциональным методологическим принципом познания. См. Ayer, A.J. Introduction / A.J. Ayer // Language, Truth and Logic. Dover Publications; 2nd edition, 1952. P. 5–26.

бой процесс, путь, а для правильного прохождения пути необходим правильный метод, что оправдывает прескриптивные утверждения.

Допустим, мы согласимся с эмпиризмом в том, что философское исследование начинается с опыта, а правильный метод приводит к положительным, осмысленным выводам. Но остается не проясненным следующий важный вопрос: с какого именно чувственного опыта начинается философия? Какие именно факты являются отправным пунктом философского исследования? Здесь нас подстерегает новая проблема. Оказывается, что все факты, представляющие интерес для философа, уже присвоены иными, нефилософскими науками, причем присвоены не только в настоящем времени, но и ретроспективно. Так, физика и химия имеют дело с фактами, указывающими на структуру материи, начиная свою новоевропейскую историю с опытов Г. Галилея, Х. Гюйгенса, И. Ньютона, Б. Паскаля, Р. Гука, Р. Бойля, которые в свое время считались философами-естествоиспытателями. Биологии принадлежат факты, репрезентирующие происхождение, структуру и функционирование живых существ. Одним из первых новоевропейских биологов историки биологии считают натурфилософа У. Гарвея. Психология занята фактами психической деятельности, жизнью сознания, признавая родоначальником научной (экспериментальной) психологии философа В. Вундта. Астрономия на основании фактов судит о строении Вселенной, структуре и движении небесных тел (ее новоевропейская история начинается с наблюдений и выводов таких натурфилософов, как Н. Коперник, Г. Галилей, Т. Браге, И. Кеплер). Экономика имеет дело с фактами хозяйственной деятельности сообществ (производством и потреблением), отводя важнейшую роль первопроходца в своей новоевропейской истории философу А. Смиту, и т.д. Что остается философии, у которой даже ретроспективно отобраны некогда принадлежавшие ей факты, не говоря уже о сегодняшнем дне, когда дифференциация наук достигла таких масштабов и глубин, что дисциплинарно не учтенных фактов совсем не осталось? Что остается философу, который несет на своих плечах принадлежность к старой доброй традиции рационального мышления, подтвержденную дипломом об образовании?

Дефицит фактов чувственного опыта признают и сами представители эмпирической философии. Б. Рассел назвал философию «Ничьей Землей», указав на то, что все точное (фактическое и аналитическое) знание принадлежит науке, а все догматическое (выраженное в спекулятивных доктринах) – теологии<sup>34</sup>. Что же в таком случае обретет фи-

---

<sup>34</sup> *Russell, B. The History of Western Philosophy. Simon & Schuster/Touchstone, 1967. P. XIII.*

лософ на Ничьей Земле, на которой не найдешь ни фактов, ни доктрин? Вот тут-то вступают в силу прескриптивные (нормативные), методологические утверждения. Они помогают обойти проблему дефицита фактов. На Ничьей Земле господствует метод. Именно метод становится главным оружием философии и предметом ее попечения. Пусть с фактов чувственного опыта начинают другие дисциплины. Философия должна занять особую позицию по отношению ко всем этим дисциплинам и их фактам, она, как утверждал позитивист Р. Карнап, «не должна вторгаться в область науки»<sup>35</sup>, ее начало и продолжение – не факты, а метод. Ее задача – не создавать, а прояснять концепции и утверждения науки посредством метода логического анализа<sup>36</sup>. Задавая вопрос, который и мы задали выше: «Что остается тогда для философии, если все предложения, которые нечто означают, эмпирического происхождения и принадлежат реальной науке?», Карнап отвечает: «То, что остается, есть не предложения, не теория, не система, а только метод, т. е. логический анализ»<sup>37</sup>.

Следовательно, даже эмпирическую философию на самом деле интересует не сущее, а должное, не опыт, а метод. Метод, однако же, нуждается в обосновании, которое заключается в доктринах. Ни один метод не свободен от обосновывающей его теории<sup>38</sup>. Метод без теории – пустая и ни к чему не применимая фикция. Борьба методов, которую мы наблюдаем в истории философии, есть не что иное, как борьба доктрин. К примеру, русский философ А.Ф. Лосев, последователь платоновско-гегелевской диалектики и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, считает, что философия может начать с любого опыта. «Берите опыт, какой хотите»<sup>39</sup>. Диалектике, утверждает Лосев, совершенно не важно, что мыслить: «пусть это будут боги, ангелы, люди, мои стоптанные ботинки или рваное пальто»<sup>40</sup>. Она есть в чистом виде

---

<sup>35</sup> Carnap, R. Interview mit Rudolf Carnap (1964) // Carnap, R. Mein Weg in die Philosophie / Ed. by W. Hochkeppel. Stuttgart: Reclam, 1993. P. 133.

<sup>36</sup> Carnap, R. On the Character of Philosophical Problems // Philosophy of Science. 1934. №1. P. 5–19.

<sup>37</sup> Carnap, R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. § 6 // Erkenntnis. 1932. Vol. 2. № 5/6. P. 219–241. Цит. по: Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. А.В. Кезина // Вестник Московского университета. Сер. 7. «Философия». 1993. № 6. С. 24.

<sup>38</sup> «Когда речь заходит о [философской – О.С.] методологии, общим результатом дискуссии будет то, что теория диктует метод». – Whitehead, A.N. Adventures of Ideas. Chapter XV. Philosophic Method. N.Y.: The Free Press, 1961. P. 220.

<sup>39</sup> Лосев, А.Ф. Философия имени // Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 624.

<sup>40</sup> Лосев, А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 75.



метод, и «единственно правильный и полный философский метод»<sup>41</sup>, который «всему находит свое место и, нашедши его, успокаивается»<sup>42</sup>. Как видно из приведенного сравнения, за сходной апелляцией к методу, которую мы обнаруживаем у Карнапа и у Лосева, стоят непримиримые философские доктрины и традиции (хотя Лосев и называет свою диалектическую философию «абсолютным эмпиризмом»<sup>43</sup>), только при сопоставлении с которыми абстракция «философский метод» приобретает конкретное содержание и действенность.

Все же, философия, как минимум, с того исторического момента, когда она впервые осознает себя в качестве особой традиции мышления, начинается с доктрин, в которых формулируются как проблемы, так и методы. Достаточно открыть любую философскую работу, чтобы подтвердить этот факт. При этом трудно, если вообще возможно, найти философа, который бы признал, что факты чувственного опыта его совсем не интересуют. Однако без философских доктрин он не может и шага ступить. Существует ли выход из этой ситуации? Возможно ли избежать обвинений в априоризме и сохранить приверженность философскому способу исследования и рассуждения?

### Факты доктрин

На наш взгляд, это не только возможно, но и в действительности происходит во множестве философских исследований, пусть даже философы далеко не всегда склонны эксплицировать стратегию, которая является выходом из данной дилеммы. Решение состоит в том, чтобы рассматривать идеи и доктрины как факты. Это должно удовлетворить как тех, кто считает, что дело философа – отвлеченные теории и принципы мышления, так и тех, кто полагает, что нужно быть внимательным к фактам. Чтобы понять, что приобретает философ, следуя этой стратегии, обратимся сначала к тому, что такое факты и чем они характеризуются. Термин «факт» происходит от латинского *factum*, что означает состояние, событие, нечто сделанное, совершенное (этимологически относится к *facere* – делать). Когда мы говорим, что нечто есть факт, мы имеем в виду, что нечто произошло и было зафиксировано нами в качестве произошедшего. Если мы ожидаем какое-либо событие в будущем, то мы имеем в виду, что нечто может произойти, то есть стать зафиксированным происшествием (состоянием дел), фак-

---

<sup>41</sup> Лосев, А. Ф. Философия имени. Указ. соч. С. 617.

<sup>42</sup> Лосев, А. Ф. Античный космос и современная наука. Указ. соч. С. 69.

<sup>43</sup> Лосев, А. Ф. Философия имени. Указ. соч. С. 624.

том. Философское использование термина «факт» имеет значение как для теории познания, так и для онтологии. В последнем случае термин указывает на состояние мира: «мир есть совокупность фактов (Tatsachen), а не вещей», – утверждает Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате»<sup>44</sup>. В отношении теории познания термин «факт» указывает на восприятие, которое делает наши утверждения о мире истинными: мое предложение «нечто существует и обладает определенными свойствами» истинно, если оно репрезентирует состояние дел, с которым я вступаю в эпистемический контакт, т.е. которое я воспринимаю как существующее и обладающее определенными характеристиками.

Отвлекаясь от множества философских трудностей, связанных с понятием факта (как факты относятся к объектам? Факты состоят из абстрактных или конкретных свойств и отношений? Как обеспечивается intersубъективность фактов? и пр.), выделим в качестве ключевой следующую характеристику фактов: историчность. Историчность фактов заключается в том, что все они распределены между действительным (состоявшимся) и возможным. Они представляют собой события прошлого, как они (на самом деле) происходили, и будущего, как они могут или должны произойти. События прошлого могут относиться к только что прошедшему («настоящему совершенному») или к более отдаленному («прошедшему совершенному»), но они всегда представляют собой нечто, уже свершившееся, ставшее фактом. Любой эмпирическое исследование – это микро-история, потому что оно начинается со сбора фактов. Любая история состоит из последовательности свершившихся событий, фактов и открыта будущей последовательности событий, фактов (пока существует мир). Любые факты, рассматриваемые в связи друг с другом, представляют собой цепи событий и отсылают к историческому измерению. «Речь не идет о том, – пишет один из наиболее восприимчивых к истории философов XX в., Робин Джордж Коллингвуд, – что позитивисты ошибались, настаивая на важности фактов, и, в особенности, на важности их для экономики естественных наук. Ошибка позитивистов состояла в том, что они не поняли, что термин «факт» принадлежит словарю исторической мысли. ... Факт есть нечто такое, что устанавливается историками»<sup>45</sup>.

Итак, обращаясь к доктринам как к фактам, философ приобретает не что иное, как историю мысли. Причем приобретает ее в качестве

---

<sup>44</sup> Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus–Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003. S. 9. (Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus / Transl. by D.F. Pears and B.F. McGuinness. Routledge, 2001. P. 5.).

<sup>45</sup> Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford University Press, 1948. P. 145.

того, к чему нужно относиться на полном серьезе, чем нельзя пренебрегать, ибо что может быть серьезней, чем факты? И даже если это факты доктрин, в которых формулируются теории, принципы и методы мышления, они, тем не менее, даны нам в качестве зафиксированных историками нарративов, – нарративов, чье существование для философа, инициация которого невозможна без изучения истории дисциплины, несомненно и в этом смысле ничем не отличается от любых других фактов нашего восприятия. Если философ отдаст себе отчет в том, что доктрины являются фактами, он не сможет попросту добавить феноменологию или натурализм в список априорных убеждений, так как ни феноменология, ни натурализм, ни какая бы то ни было иная доктрина не может остаться для него абсолютной точкой отсчета или абсолютной мерой его суждений. Сама история станет для него абсолютной мерой, а любая онтологическая или эпистемологическая проблема выступит в качестве исторической проблемы вместе с возможностью ее исторического решения.

Исторический подход к анализу теоретических проблем философии был поднят на щит многими философами во второй половине XX в., когда строго методологические подходы явно обнаружили свою недостаточность. Вот, к примеру, что пишет философ науки К. Хюбнер: «осознание исторической обусловленности [научных теорий – *O.C.*] имеет критическую функцию. Оно снова и снова возвращает нас к истокам научных положений, разрушая ореол их необходимости или неопровержимости. Именно по этой причине историческое сознание делает возможным их отвержение... Исторический материал должен стать определенной мерой, с которой сопоставляются границы, значимость и применимость научных методов, принципов, постулатов и пр., разрабатываемых учеными-теоретиками»<sup>46</sup>. То же верно и по отношению к философским доктринам. Скажем, нельзя понять так называемый «основной вопрос философии»<sup>47</sup> и ответы на него вне связи этих ответов с конкретной исторической ситуацией.

Отмеченная Хюбнером критическая функция осознания исторической обусловленности теорий предохраняет философа, сделавшего выбор в пользу исторического анализа философских доктрин, от того, чтобы выступить в роли «просто» историка философии. Расположить

---

<sup>46</sup> Хюбнер, К. Критика научного разума. Пер. с нем. И.Т. Касавина. М.: Институт философии РАН, 1994. С. 82.

<sup>47</sup> «Основным вопросом философии» в марксизме считается вопрос об отношении сознания к бытию, или Духа к Природе, а именно: что первично, Дух или Материя? – См. об этом: *Энгельс, Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // *Маркс, К., Энгельс, Ф.* Собр. соч. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 282–291.

факты хронологически – задача достойная, но не философская, и, кроме того, в чисто историческом виде навряд ли реализуемая, ибо «история предмета необходимо связана теснейшим образом с представлением, которое составляют себе о нем»<sup>48</sup>. Если бы философия только указывала на некие наличные факты, она не состоялась бы исторически в своей особенности, как несводимая ни к чему иному дисциплина. Изначально задачей философии было движение от наличных фактов к тому, что не лежит на поверхности, но формирует их глубинную основу и составляет причину изменения – перехода от одних фактов к другим. Философия стремится понять каждый факт или совокупность фактов в соотношении с условиями их возможности, которые могут служить источником их объяснения. (Все в своей основе вода, или в основании множественности лежит единство, или ход событий имеет силу закона, потому что этот закон приписывается ему трансцендентальным субъектом и т.д.).

А если в качестве фактов выступают доктрины? Тогда мы вправе спросить, например, следующее: какова историческая сущность учений о сущности? Можно поставить вопрос иначе: каковы условия возможности смены доктрин, или, если мы выберем более масштабную ретроспекцию, картин мира? Тогда наш подход может быть назван, например, исторической эпистемологией<sup>49</sup>, если мы ищем эти причины

---

<sup>48</sup> Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. 1816–1826. СПб.: Наука, 1993. С. 66.

<sup>49</sup> Об исторической эпистемологии см.: *Касавин, И.Т.* Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. СПб.: РХГИ, 1999; *Шиполова, Л.В.* Стоит ли науку мыслить исторически? // Эпистемология & философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 18–28; *Кузнецова, Н.И.* Историческая эпистемология в поисках символического статуса // Эпистемология & философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 29–32; *Сокулер, З.А.* Историческая эпистемология и судьба философской теории познания // Эпистемология & философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 29–34; *Гавриленко, С.М.* Историческая эпистемология: Зона неопределенности и пространство теоретического воображения // Эпистемология & философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 20–28; *Варховтов, Т.А.* Против релятивизма: историческая эпистемология в поисках универсалий // Эпистемология & философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 33–38; *Daston, L.* Historical Epistemology // Questions of Evidence / Ed. by J. Chandler et al. University of Chicago Press, 1994. P. 282–289; *Renn, J.* Historical Epistemology and Interdisciplinarity // Physics, Philosophy and the Scientific Community / Ed. by K. Gavroglu et al. Dordrecht: Kluwer, 1995. P. 241–251; *Hacking, I.* Historical Meta-Epistemology // Wahrheit und Geschichte / Ed. by W. Carl, L. Daston. Göttingen, 1999. P. 53–77; *Rheinberger, H.-J.* On Historicizing Epistemology. An Essay. Stanford University Press, 2010; *Nasim, O.* Was ist historische Epistemologie? // Nach Feierabend / Ed. by M. Hagner, C. Hirschi. Zurich, Berlin: Diaphanes, 2013. P. 123–144; *Stroud, B.* Epistemology, the History of Epistemology, Historical Epistemology // Erkenntnis. 2011. Vol. 75. № 3. P. 495–503; О «культурно-исторической» эпистемологии см.: *Пружинин, Б.И.* Культурно-историческая эпистемология: концептуальные возможности и методологические перспективы // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 4–13;

в познавательной деятельности субъекта или исторической онтологии, если мы ищем их в мире, бытии, природе, сущем. И в том, и в другом случае этот подход отвечает мысли Гегеля о том, что философия и история философии совпадают («историческое содержание само входит в науку философии... сама история философии научна и... становится в главном наукой философии»<sup>50</sup>).

### Как спрашивать о метафизике сегодня?

Возвращаясь к тому, с чего мы начали, – к теме возвращения метафизики, спросим: если возвращение метафизики есть факт, то каковы условия его возможности? Этот вопрос, конечно, весьма запутанный, потому что он предполагает несколько уровней рефлексии. Так, если мы находимся «внутри» этого феномена, то само возвращение метафизики подталкивает нас к тому, чтобы искать условия возможности в мире, а не в субъекте: ведь метафизика утверждает как раз то, что существует мир, независимый от субъекта, мир, который является причиной познания. Если мы находимся «вне» этого феномена, то мы заранее полагаем, что возвращение метафизики – это какой-то пируэт, который выписывает коллективный разум по какому-то, возможно, недоразумению или по каким-то социальным (не-реальным) причинам. Мы также можем попытаться исследовать обе возможности. Можно, конечно, возразить, что и факта-то такого нет, а есть только сомнительная (не понятно, на чем основанная) интерпретация какого-то иного факта, и тогда закрыть исследование. Все же попробуем дать нашему исследованию шанс.

Принципиальным является отличие защищаемой нами стратегии от подхода аналитической метафизики, которая ставит, на первый взгляд, похожий вопрос: как возможна метафизика? Аналитическая метафизика служит для нас примером того, что выше было определено в качестве кабинетной философии. Это кабинетная философия кантовского критического извода. Исследуя такие вопросы, как существует ли дырка в сыре или существует только сыр, а дырка не существует? Что такое абстрактные объекты? каковы семантические правила суж-

---

Об историко-культурном измерении социальной эпистемологии см.: *Касавин, И.Т.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013; *Антоновский, А.Ю.* Социоэпистемология. О пространственно-временных и личностных измерениях общества. М.: Канон+, 2011; *Маркова, Л.А.* Социальная эпистемология в контексте прошлого и будущего. М.: Канон+, 2017; *Порус, В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. М.: Университет Российской академии образования, 2002.

<sup>50</sup> *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. Указ. соч. С. 73.

дений о возможных мирах, и т.п.<sup>51</sup> аналитическая метафизика исследует возможности языка, оставаясь, во-первых, в границах того, как мы мыслим и строим утверждения о реальности<sup>52</sup>, а, во-вторых, не интересуясь нашим коллективным мышлением как историческим фактом. Но попробуйте спросить: а кто он, этот субъект, поставляющий утверждения, на которые аналитические философы бросаются как куры на зерно, с тем, чтобы их проанализировать, откуда происходит этот субъект, или идея субъекта, с его правом анализа, или почему те объекты, которые некогда выступали в качестве абстрактных, по прошествии времени становятся совершенно конкретными? На такие вопросы аналитическая метафизика не хочет отвечать. Для аналитиков подобные вопросы представляют собой порицаемое ими умножение сущностей. А то, что сама история человечества – это и есть поразительное умножение сущностей, они этого знать не хотят<sup>53</sup>. Иными словами, аналитическая метафизика – это часть аналитической философии, которая утверждает вслед за Расселом: каждая философская проблема – это прежде всего формально-логическая проблема<sup>54</sup>. Признавая недостаточность подобной формулировки философской проблематики, мы не склонны согласиться и с теми, кто утверждает, что каждая философская проблема – это прежде всего экзистенциальная проблема. Оппозиция аналитической и экзистенциальной философии<sup>55</sup>, на наш

---

<sup>51</sup> Contemporary Debates in Metaphysics / Ed. by T. Sider, J. Hawthorne, D.W. Zimmerman. Blackwell Publishing, 2008. P. 1–7.

<sup>52</sup> «Если метафизика [с точки зрения аналитических философов – *О.С.*] возможна, то лишь в виде анализа того, как мы мыслим о реальности, лишь в виде описания наиболее общих черт нашего мышления и знания». – *Макеева, Л.Б.* О некоторых особенностях метафизики в современной аналитической философии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2011. Т. 2. № 1. С. 40; Как отмечает аналитический философ М. Даммит, метафизические вопросы по существу принадлежат теории значения языковых выражений. – *Dummett, M.* The Seas of Language. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 271. См. об этом также: *Stroud, B.* Analytic Philosophy and Metaphysics // Wo Steht die Analytische Philosophie Heute? / Ed. by L. Nagl and R. Heinrich. Wien: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1986. P. 58–74.

<sup>53</sup> Заслуживают внимания возражения К.Г. Фролова против нашей критики антиисторического характера аналитической метафизики. – *Фролов, К.Г.* Почему аналитическая метафизика антиисторична? // Философия науки. 2019. – Т. 82. № 3. С. 61–76; Отчасти признавая убедительность доводов Фролова, мы, тем не менее, хотим отметить, что аналитическая метафизика сама далеко не всегда согласна со своим антиисторическим подходом. Это несогласие выражает, например, позиция У. Селларса (об этом, а также об «историческом повороте» аналитической философии см. Гл. 8 данной монографии).

<sup>54</sup> *Russell, B.* The Philosophical Importance of the Mathematical Logic // The Monist. 1913. Vol. XXIII. № 4. P. 481–493.

<sup>55</sup> К примеру, А.Л. Никифоров разделяет философию на «рациональную» (аналитическую) и «литературную» (экзистенциальную), отдавая предпочтение первой.

взгляд, страдает тем, что пытается выдать часть за целое, поскольку, разделяя весь корпус философского знания на аналитические (логически необходимые, вечные истины) и литературное выражение субъективного переживания свободы, она совершенно упускает из вида фактическое содержание философских доктрин в его исторически изменчивой данности. При таком разделении, куда поместить, например, натурфилософию, историческую онтологию или рациональную космологию? На наш взгляд, каждая философская проблема – это, прежде всего, историческая проблема<sup>56</sup>.

Поэтому мы спрашиваем, как возможна метафизика *сегодня*, начиная с наличия ее в сегодняшнем интеллектуальном пространстве в качестве факта и подчеркивая, что условия ее возможности носят исторический характер и должны быть исследованы в качестве таковых. Когда мы говорим, что возвращение метафизики есть факт, мы попадаем в пространство современности, которое парадоксальным образом открывается для нас благодаря истории. Что, кроме истории, может обратиться нас к современности? Выбор в пользу исторического подхода позволяет нам спросить: как возможна метафизика *сегодня*? Каковы условия ее возможности, которые предоставляет нам наше время?

\*\*\*

---

– Никифоров, А.Л. Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа-М, 2012. С. 23.

<sup>56</sup> Следует отметить, что в последние десятилетия в англо-американской философской традиции возрастает количество работ, в которых наблюдается отход от формального анализа онтологических проблем и научной рациональности. Такие представители англо-американской философии, как Я. Хакинг, М. Фридман, П. Гэллсон, Н. Картрайт, Дж. Дюпре ориентированы на изучение исторической культуры науки, признавая важнейшей частью этой культуры метафизические теории и связывая эти последние с актуальной научной практикой и ее историческим развитием. Это движение навстречу континентальной мысли с традиционным для нее вниманием к историческому и культурному контексту рациональности мы имеем в виду, говоря о том, что метафизика нашего времени размывает границы между аналитической и континентальной философскими традициями. См.: Cartwright, N. *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Duprè, J. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Harvard University Press, 1995; Friedman, M. *Dynamics of Reason: The 1999 Kant Lectures at Stanford University*. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2001; Galison, P. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*. University of Chicago Press, 1997; Hacking, I. *Historical Ontology*. Harvard University Press, 2004; Анализ новейших пересечений аналитической и континентальной философских традиций, в частности, в отношении проблематики научного реализма см.: *Bridging the Analytical Continental Divide: A Companion to Contemporary Western Philosophy* / Ed. by T. Andina. Leiden and Boston: Brill, 2014; *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* / Ed. by J.A. Bell, A. Cutrofello, P.M. Livingston. Routledge, 2017.

Не пришло ли время, – спрашивал Гуссерль без малого сто лет назад, – «подвергнуть картезианскому ниспровержению необозримую философскую литературу с ее путаницей из великих традиций, более или менее серьезных начинаний, модной писанины?»<sup>57</sup>. Очевидно, пришло. Для Гуссерля, как и для каждого, кто заинтересован в доктринах как фактах, время судить так или иначе о фактах доктрин уже пришло. Для каждого, задающего вопрос о возвращении метафизики сегодня, время так же пришло. Попытаться ответить на этот вопрос – задача дальнейшего исследования.

---

<sup>57</sup> Гуссерль, Э. Картезианские размышления. СПб: Наука, 1998. С. 55.



## Глава 2. Онтологическое открытие метафизики

Если, как мы утверждаем, метафизика возвращается в философию, значит, было время, когда ее не было, или, как минимум, ее ниспровержение считалось respectable позицией, философским мейнстримом: иначе говорить о ее возвращении не имеет смысла. Отрицание метафизики не означает, однако, отсутствия онтологии, но означает лишь отсутствие (как минимум, в явном виде) положительной онтологии, поскольку философия признает нелегитимной онтологию, которая берется судить о сверхопытной реальности. Место положительной онтологии занимает отрицательная, или негативная (апофатическая) онтология, которая ставит пределы мысли, доказывая невозможность познания бытия.

### Философская онтология

История философии ведет начало философской мысли с той исторической эпохи, когда человеческий ум исполнился достаточно сил для того, чтобы задать предельно общий вопрос о бытии – что есть все, что есть? Этот вопрос, согласно интерпретации Аристотеля<sup>58</sup>, был сформулирован досократическими философами в качестве проблемы первых начал и исходных принципов природы – природы, которую отныне следовало объяснять в доступном интеллектуальному постижению единстве многообразия и постоянстве изменения. Прекрасные и грозные антропоморфные сущности (боги и герои) и их космогонические и исторические деяния более не удовлетворяли в качестве источника объяснения теоретический ум, который пытался сформулировать ничем не обусловленный всеобщий отвлеченный принцип, руководящий всеми видимыми изменениями и проявлениями окружающего мира. Этот принцип, названный Анаксимандром и вслед за ним Аристотелем «архэ», «начало», формулировался в положительных, указывающих на присутствие («вода», «воздух», «логос»), отрицательных, указывающих на отсутствие («апейрон», «атомы», «пустота») характеристиках, в терминах одного универсального свойства, либо сочетания свойств («атомы» и «пустота», «элементы», «тепло» и «холод»), что допускает монистическую и плюралистическую интерпретацию досократической натурфилософии. Не обладая наглядностью сущего, того, что существует и с чем человек встречается в опыте, этот принцип играл главную роль в познании, позволяя строить

---

<sup>58</sup> *Аристотель*. Метафизика. Книга I. Гл. 3; Физика. Книга I. Гл. 2–5.

непротиворечивые описания опыта в его многообразных проявлениях. Будучи не сущим, но условием его возможности, его началом и порядком, включающим и порядок познания, данный принцип выступал в качестве основы, фундамента философских конструкций, претендующих на описание и объяснение всего существующего – космоса, охватывающего природу и человека.

Универсальность первых принципов, их всеобщность сопротивляется тому, чтобы интерпретировать их в качестве трансцендентных начал, непознаваемых, полностью оторванных от чувственно воспринимаемого мира, то есть сопротивляется интерпретации в терминах дуалистического разрыва. Разум, который стремится постичь *все*, что существует, включая себя самое, не разделяет, а, напротив, связывает окружающие его и наблюдаемые им вещи, события, процессы с теми условиями, которые скрываясь за ними, обеспечивают их возможность. Разделение – необходимый, но не последний шаг: оно помогает преодолеть непосредственную наивность опыта, подготавливая разум к тому, чтобы непротиворечиво объединить таящуюся за привычным взглядом на вещи *природу* вещей, с теми вещами, событиями и процессами, с которыми мы имеем дело в опыте. Все, что нас окружает, конечно, не есть вода в буквальном смысле, но вода, учил Фалес, будучи первой по природе, дает всему, что нас окружает, начало, принцип развития и структуру. Никто не примет за само собой разумеющееся то, что все разнообразие наблюдаемых и употребляемых вещей есть на самом деле воздух, но вдумчивый взгляд, считал Анаксимен, способен проникнуть вглубь вещей и распознать, что они суть модификации воздуха, который содержит в себе механизм трансформации, обеспечивающий через сгущение и разрежение образование всех видимых вещей. Если мы не удовлетворимся качественным и количественным разнообразием наблюдаемого, но, постепенно отвлекая вторичное и несущественное, дойдем до первого по природе, то мы, полагал Анаксимандр, достигнем познания исходного неопределенного состояния мира, в котором, как в зародыше, содержатся все действительные и возможные конфигурации сущего.

Поиск первых принципов, объясняющих опыт, направлял усилия ранних греческих философов, и именно это позволяет нам вслед за Платоном и Аристотелем объединять разнообразие полученных ими результатов термином *философия*. Со времен античности и до сего дня термин «философия» отсылает к умозрению, которое, отправляясь от опыта, стремится придать этому опыту необходимый характер, раскрывая порождающие его сверхопытные начала. Каждый из оставшихся в истории творцов первых онтологий пытается найти наиболее

подходящую вербальную форму представления этих начал, так как определение, именование, выполняет работу понимания. Гераклит указывает на стихию – *огонь*, управляющую изменением всего существующего, и на внутренний закон этого изменения – *логос*, постигаемый мудрецами. Пифагорейцы говорят о *числе* как о структурном принципе космоса, который придает вещам форму, обеспечивающую их познание. В Элейской школе первый принцип именуется *бытием* (то, что *есть*), единственным, так как ему противоположно то, чего *нет*. Все воспринимаемое и познаваемое поддерживается тем, что *есть*, все же противоположное немыслимо по причине его небытия. Бытие доступно разуму, который, имея дело с тем, что *есть*, обладает знанием. Поверхностное же восприятие смертных, которое не отличает бытие от не-бытия, остается в неведении, не достигая истины.

Платон называет первые принципы *идеями*, отождествляя их с бытием в противоположность чувственно воспринимаемым вещам, о которых возможно составить лишь чувственно подкрепленное мнение, но не знание. Знание окружающего мира и вещей мира имеет место тогда, когда умственный взор проникает за пределы явленных чувствам вещей к тому, что обеспечивает их возможность, т.е. к реальности бытия, которое предшествует вещи в качестве ее сверхчувственной идеи, или формы. К миру идей, или форм, принадлежат и числа. Как структурирующий принцип вещей числа формальны, но не в том смысле *формального*, который был придан этому термину новоевропейской философией, т.е. противоположном *реальному*, а, напротив, числа, как и идеи<sup>59</sup>, составляют реальное условие возможности, или причину, чувственно воспринимаемого мира вещей.

Положительную онтологию, изложенную с большей, чем в сочинениях Платона, систематичностью, мы находим в наследии Аристотеля. Признавая, что философия изучает истинное бытие, которое есть начало и причина всего существующего<sup>60</sup>, Аристотель указывает на недостатки предшествующих философских учений, которые либо вообще не дифференцировали бытие, оставляя его *единым*, или субстратом, либо дифференцировали его неправильно, не выделив в нем подлинные причины его осуществления, благодаря которому оно реализуется в вещах, доступных для познания. Таковых причин Аристотель указывает четыре – сущность, материю, начало движения и цель движения<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> «Сторонники идей объявляют идеи числами». – *Аристотель*. Метафизика. Книга XII. Гл. 8. Пер. А.В. Кубицкого.

<sup>60</sup> *Аристотель*. Метафизика. Книга I. Гл. 3.

<sup>61</sup> Там же.

Когда мы наблюдаем множество вещей и процессов, окружающих нас, мы вправе задать философский вопрос о том, что их объединяет, благодаря чему они все являются нам тем, чем являются, а именно чем-то существующим. Это вопрос об условиях возможности существования вещей, который, с точки зрения Аристотеля, представляет собой вопрос о сущности, или о сути бытия (вещей). Хотя исходный толчок этому вопросу дают чувственные впечатления многообразия (вещей) и естественное стремление человека к восприятию окружающего мира, ответить на него, апеллируя только к чувственным впечатлениям, невозможно. Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к тому, что лежит за пределами непосредственного опыта. С формальной точки зрения за пределами чувственного опыта лежит то, что само не является опытом, но формирует его необходимые условия. С содержательной точки зрения эти условия представляют собой соединение материи, бескачественного неопределенного субстрата, обладающего возможностью стать чем-то, и формы (идеи), которая предстает как деятельность, осуществляющая эту возможность, или, иначе говоря, как действительность (энергия, энтелехия). Таким образом, четыре причины всего существующего, формальная, материальная, действующая и целевая, раскрывают четыре аспекта существования вещей, которые становятся тем, что они есть, благодаря тому, что материя под воздействием<sup>62</sup> формы превращается в конкретное нечто, доступное чувственному восприятию и познанию посредством определения. Совокупность вещей и процессов их становления образуют единый космос, который в аспекте своей осуществленности обладает энтелехией, разумно постигаемой целью, а в аспекте своего осуществления обладает энергией, разумно постигаемым движением к цели<sup>63</sup>. Формальной (идеальной) причиной космоса как целого Ари-

---

<sup>62</sup> Правда, говорить о «воздействии» можно с определенной оговоркой. По Аристотелю, Ум, или форма форм, не «воздействует» на внеположный объект, потому что имеет объектом самое себя. Материя стремится приобщиться форме только лишь потому, что форма существует.

<sup>63</sup> Известно, что Аристотель не дал строгого определения термина «энергия», но определил энергию посредством наведения, т.е. посредством примеров (*Аристотель. Метафизика. Книга IX. Гл. 6.*). Это, однако, не означает, что разум не способен постичь смысл важнейшей характеристики бытия – энергии. Энергия – это, по Аристотелю, и есть смысл бытия, который сообщает определенность всему существующему. Энергия – это один из синонимов сущности, а главная характеристика последней – смысл, схватываемый в понятии. «В то время как движение само по себе бессмысленно и получает смысл только тогда, когда дано и известно, что именно движется, – энергия как раз указывает на эту осмысленность движения. Это есть *смысловая картина движения*, то есть *движение, конституирующее самое сущность*». – *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 99–100.

стотель называет Ум. Это высшая сущность, первый принцип организации материального космоса, необходимое условие его бытия, или Бог, энтелехией которого выступает мышление, совпадающее со своим объектом, т.е. мышление самого себя<sup>64</sup>. Будучи чистой действительностью, энергией, не причастной материи, но выступающей ее организующим принципом, Ум образует сферу божественного, предмет *теологии*, которая в силу того, что Ум – это первая сущность в космической иерархии сущностей, включается в онтологию, науку о сущем как таковом.

Отсюда, с этой аристотелевской систематизации, берет начало европейская традиция понимания метафизики, или первой философии, как онтологии и теологии – науки о сверх-опытном сущем и о первом, божественном, основании всего сущего<sup>65</sup>. Онтология становится частью метафизики, выражающей космическую иерархию и процесс ее познания – от существования вещей к единому принципу существования мира как целого. По сути дела метафизика Аристотеля предлагает нам то, что позже было названо «трансцендентальным аргументом», т.е. движением мысли от обуславливаемого (данного в опыте) к его скрытым причинам и первым принципам. Основными характеристиками трансцендентального доказательства, представленного Аристотелем, являются: 1) его онтологический характер (существование вещей обосновывается посредством четырех реальных причин); 2) иерархичность (познающий ум движется от единичных существований к общему принципу, единому организующему мир перво двигателю); 3) эпистемологический реализм (структура космоса познается исчерпывающим образом как реально существующая, что может быть высказано в речи). Своего рода залогом эпистемологического реализма выступает Ум как первая сущность, определенность, сообщающая определенность отдельным существованиям, которые познающий человеческий ум схватывает в понятиях. По всей вероятности, Аристотель не видит противоречия в том, что человеческий ум, восходя от сущно-

---

<sup>64</sup> Аристотель. Метафизика. Книга XII. Гл. 7.

<sup>65</sup> Т.е. как *онтотеологии*. Термин «онтотеология» принадлежит Канту, который использовал его для определения «трансцендентальной теологии», которая стремится познать существование божественного первоначала «посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта». – Кант, И. Критика чистого разума. Указ. соч. – С. 659. Впоследствии к этому же термину прибегает Хайдеггер для характеристики всей традиции европейской метафизики, которая, с его точки зрения, подменила бытие сущим, включив божественное в сферу сущего, представленного как имеющее тот или иной вид (эйдос), фиксируемый в понятии. – Heidegger, M. The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics // M. Heidegger, M. Identity and Difference. Transl. by J. Stambaugh. The University of Chicago Press, 1969. P. 42–74.

стей к первой причине всего существующего, способен познать космос в его единстве. Можно было бы говорить о противоречии между познанием сущностей и мира в целом, познанием, которое реально существует, поскольку существует мудрость («люди искусства знают “почему” и постигают причину»<sup>66</sup>) и отсутствием условий его возможности, если бы первая сущность, Единое, было бы отделено от множественного непроходимой пропастью. Если бы идеи (формы) и Единое как идея идей (форма форм) не обладали определенностью сущностей (о каждой из которых можно спросить: *что значит быть именно этой сущностью?*), они были бы непознаваемы. «Знание той или иной вещи мы ведь имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия, а с другой стороны, как в отношении блага, так и в отношении всего остального дело обстоит одинаковым образом, так что если бытие у блага не есть благо, то и бытие у сущего не есть сущее, и бытие у единого не есть единое. Причем в одинаковой мере существует либо всякая суть бытия, либо – ни одна»<sup>67</sup>. Таким образом, между человеческим познанием окружающих вещей с точки зрения их бытия и познанием мира с точки зрения его бытия как единого целого существует *необходимая* связь. Начиная с чувственного опыта вещей, человек познающий (мудрец, философ) спрашивает об условиях возможности этого опыта, т.е. о первых причинах и принципах (существующих вещей), выявление которых делает этот опыт понятным, и последовательно приходит к первой причине, или идее всех вещей и процессов мира, т.е. к миру с точки зрения его смыслового единства (единства его формы). Если бы идеи не обладали бытием, т.е. были оторваны от бытия (существующих вещей), и первая идея (идея идей или мир как Единое) была оторвана от бытия (существующих вещей), то ни вещи, ни мир как целое не были бы познаваемы, так как знание, по Аристотелю, означает познание вещи в определенности ее бытия, и оно, знание, *гарантировано* первой определенностью причины существования определенных (познаваемых) вещей мира. Познание же первой причины, в свою очередь, гарантировано познанием начал и причин существующих вещей. Таким образом, вершиной универсума Аристотель полагает Единое сущее, или Ум, мыслящий самого себя, который выступает и причиной самого себя, и причиной существования и познания всех вещей мира: «...причины сущностей суть причины всего бытия, ибо оно упраздняется, если упраздняются они. И, кроме того, *имеется*

---

<sup>66</sup> Аристотель. Метафизика. Книга I. Гл. 1. «Сведущий в искусстве мудрее тех, кто владеет опытом..., а умозрительные дисциплины выше созидающих. Что мудрость, таким образом, есть наука о некоторых причинах и началах, это ясно». Там же.

<sup>67</sup> Аристотель. Метафизика. Книга VII. Гл. 6.

первое начало, обладающее вполне осуществленным бытием [курсив мой – О.С.]»<sup>68</sup>.

## Онтология и метафизика

В наследии Аристотеля мы имеем исторически первый цельный образ того, что мы называем *положительной онтологией*. Суммируем характеристики положительной онтологии. Во-первых, положительная онтология объясняет опыт. Отталкиваясь от окружающего данного, она ищет и раскрывает условия его возможности, его умопостигаемые начала и причины. Она не запрещает, а разрешает познание этих начал и причин. Во-вторых, она обосновывает метафизику, что позволяет заключить, что она не только раскрывает условия возможности опыта, но и условия возможности метафизики. Но не будет ли такое заключение тавтологией? Если онтология представляет собой познание сверх-опытных причин, которые делают возможными опыт и познание вещей, а метафизика – это и есть знание, которое лежит за пределами опыта<sup>69</sup>, то как может онтология обосновывать метафизику? Выше мы определили онтологию Аристотеля как часть его метафизики. Согласно концепции Аристотеля, от того, что находится в мире (причины существующих вещей), зависит наше познание мира как целого (первой причины космоса в целом). Следуя этой схеме, мы называем онтологией учение о том, что существует (находится в мире), которое имеет результатом: 1) возможность познания мира в целом (метафизику) или 2) невозможность познания мира в целом (отсутствие метафизики). Таким образом, мы выделяем онтологию как подготовительный путь к последующему *Метафизическому выводу* о возможности или невозможности метафизики.

Такое различие онтологии и метафизики имеет важное инструментальное значение для нашего исследования, потому что в противном случае нам пришлось бы признать, что исторический вывод философии о невозможности метафизики «подвешен в воздухе», и сам по себе не имеет равным счетом никаких онтологических оснований, что,

---

<sup>68</sup> Аристотель. Метафизика. Книга XII. Гл. 5.

<sup>69</sup> «Что касается источников метафизического познания, то уже по самой сути его понятия они не могут быть эмпирическими. Следовательно, принципы этого познания (к которым принадлежат не только основоположения метафизики, но и ее основные понятия) никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е. лежащим за пределами опыта». – Кант, И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 78.

с нашей точки зрения, совершенно не так. Если бы тезис о невозможности метафизики не имел онтологических оснований, т.е. был бы оторван от реальности, мы попали бы в парадоксальную ситуацию, когда апофатическое высказывание о мире «мир как единое целое лежит вне нашего знания о нем» осталось бы голословным и опровергло бы само себя в силу своей полной иллюзорности. В любом апофатическом высказывании, утверждающем непознаваемость чего бы то ни было, отрыв эпистемологии от онтологии всегда выступает против самого эпистемологического утверждения, уничтожая это последнее. К примеру, я утверждаю, что стол, за которым я работаю, не познаваем сам по себе, а доступен мне как ряд впечатлений, которые я получаю посредством органов чувств, т.е. в виде определенных цвета, формы, текстуры и т.д. Если мое утверждение претендует на философскую содержательность, мне необходимо вскрыть условия невозможности познания стола самого по себе, т.е. построить простейшую систему, в которой мое высказывание будет иметь отношение к тому, о чем оно высказывается. Если же мое утверждение не претендует на философскую содержательность и остается замкнутым на себя, то правильнее его сформулировать следующим образом: «все, что я познаю – не-стол», или: «все, что я познаю относительно “стола”, не имеет к нему отношения». Нетрудно заметить, что если я в действительности полностью оторван от того, что я называю «столом», я не могу об этом заявлять. Именно онтологические предпосылки делают возможным (осмысленным) само апофатическое утверждение. Это тем более очевидно, если апофатическое утверждение обладает всеобщностью, т.е. относится не к отдельно взятым объектам, а к миру в целом.

В XX в. в философии аналитической традиции эта зависимость была заново продумана. Реализм, утверждал Томас Нагель, «придает смысл скептической позиции»<sup>70</sup>, поскольку реализм – это обладание определенной концепцией мира, в который мы помещены и которому наши знания о нем могут соответствовать или не соответствовать<sup>71</sup>. Дональд Дэвидсон также отмечает связь реализма («метафизического реализма» в его терминологии) и скептических высказываний, отрицающих познаваемость мира: метафизический реализм подразумевает, что «все наши наилучшим образом исследованные и установленные знания и теории могут быть ложными... Это скептицизм в одном из его традиционных обличий. Он спрашивает: почему все мои согласованные друг с другом убеждения не могли бы быть при этом совершенно

---

<sup>70</sup> Nagel, T. The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 90.

<sup>71</sup> Nagel, T. Op. cit. P. 70–71.



ложными по отношению к действительному миру?»<sup>72</sup>. Необходимую связь апофатической эпистемологии и объективистской онтологии признает Хилари Патнэм, и основываясь на ней, строит критику обеих позиций. Патнэм формулирует аргумент под названием «мозг в бочке». Суть аргумента состоит в том, что, если мозг находится в бочке, т.е. полностью оторван от внешнего мира, то утверждение мозга о том, что он находится в бочке, самопротиворечиво, потому что не обладает каузальной связью с реальностью (реальность с точки зрения внешнего наблюдателя описывается как «мозг в бочке»). Если же скептическое следствие, вытекающее из объективистской (реалистической) установки, опровергает само себя, то по правилу *modus tollens* оно опровергает и исходную объективистскую посылку метафизического реализма. Посредством этого аргумента Патнэм защищает «внутренний реализм», не претендующий в отличие от метафизического реализма на «точку зрения Бога»<sup>73</sup>. Как видно, критика Патнэмом метафизики (метафизического реализма) посредством опровержения скептической позиции основывается на онтологии: если положенная Патнэмом в основу аргумента «каузальная связь»<sup>74</sup> с реальностью не является онтологической предпосылкой, то чем же она является?<sup>75</sup> Критика, направленная Патнэмом против метафизики, в очередной раз подтверждает следующее. Все философские баталии разворачиваются на онтологическом поле, а история философии с ее глобальными *метафизическими выводами* укоренена в онтологии, что мы надеемся продемонстрировать далее.

Итак, у любого антиметафизического (апофатического) тезиса имеются онтологические основания. Но признание этого, на первый взгляд, несколько не облегчает нашего положения. Если мы согласимся с тем, что тезис о невозможности метафизики *имеет* онтологические основания, то не столкнемся ли мы опять с парадоксом? Ведь тезис о невозможности метафизики утверждает, что познающий не может выйти за пределы собственного опыта (собственных ментальных образов, идей, концепций и т.п.) к самому по себе бытию. Если же этот тезис имеет онтологические основания, т.е. связан с са-

---

<sup>72</sup> Davidson, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson / Ed. by E. LePore. Oxford: Blackwell, 1986. P. 309.

<sup>73</sup> Putnam, H. Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 1–21.

<sup>74</sup> Putnam, H. Op. cit. P. 14.

<sup>75</sup> Хотя Патнэм предпочитает строить свое антиметафизическое доказательство на семантическом поле, каузальная теория референции, которой он придерживается, ставит семантику в зависимость от онтологии.

ним по себе бытием, то он сам себя опровергает. Получается, что этот эпистемологический тезис не может быть высказан ни в том случае, если он имеет онтологические основания, ни в том, если не имеет. Но тогда, по-видимому, невозможно говорить о *возвращении* метафизики, если ее исчезновение с философской арены, или философский запрет на метафизику, оказывается совершеннейшей бессмыслицей. Тогда, по-видимому, следовало бы объяснить не факт возвращения метафизики, а факт критики метафизики, если этот последний вообще имеет место быть.

Логическая невозможность утверждать немислимость (непознаваемость) бытия стала одним из первых теоретических открытий греческой философии. Парменид, «признавая, что небытие отдельно от сущего есть ничто, считал, что по необходимости существует <только> одно, а именно – сущее, и больше ничего»<sup>76</sup>. Иными словами, Парменид полагал, что «бытие есть, а небытия нет». Из этого логически безупречного утверждения Парменид делает важный эпистемологический вывод: «остается только один мысленный путь: “есть”... ибо нельзя ни высказать, ни помыслить “не есть”»<sup>77</sup>, «мыслить и быть одно и то же»<sup>78</sup>. Вслед за Парменидом Платон и Аристотель утверждают на позициях положительной онтологии, в рамках которой запрет мыслить бытие, или мир в целом, выглядит абсурдно, так как сама мысль есть мысль о том, что есть, о существующем, а отрицание мыслимости бытия есть, тем не менее, акт мысли, отправляющийся от бытия. Не случайно Парменид выступает главным действующим лицом одноименного платоновского диалога, в котором впервые в истории философии дается диалектический (логически-категориальный) анализ отношения познаваемого бытия и познающего его субъекта (*единого* и *многого*). В диалоге обсуждается проблема отношения между идеями и вещами чувственно воспринимаемого мира. Как может быть множество данных в опыте вещей причастно одной общей идее? И как, соответственно, может быть достигнуто познание множества вещей, если знание – это подведение множества под единое понятие, определение? Эта эпистемологическая проблема переводится в онтологическую и логическую: «может ли единое быть иным (многим)?». Рассмотрение проблемы осуществляется посредством последовательной дедукции из

---

<sup>76</sup> Аристотель. Метафизика. Книга I. Гл. 5.

<sup>77</sup> Парменид. О природе. 8, 5–10 (Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 290.).

<sup>78</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.; Наука, 1989. С. 287.

восьми положений<sup>79</sup> (гипотез), первые четыре из которых относятся к *существующему единому* (как оно существует относительно самого себя, и что это означает для иного), а последние четыре – к *несуществующему единому* (как оно не существует относительно самого себя, и что это означает для иного). Из первой гипотезы Платон получает вывод, согласующийся с принципом тождества бытия и мышления, который был утвержден историческим Парменидом: если единое едино *и только*, то оно не существует, и о нем ничего нельзя сказать. «Не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения»<sup>80</sup>. На самом деле, как вытекает из дальнейших рассуждений Платона, о едином как едином нельзя сказать даже и то, что оно не существует. Из пятой гипотезы следует, что, приписывая единому предикат несуществования, мы строим исходную систему отношений, в рамках которой единое оказывается познаваемым и, следовательно, каким-то образом связанным с бытием (существованием): «ведь то, о чем утверждается, что оно не существует, можно, тем не менее, познать... И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: «Если единое не существует»»<sup>81</sup>. Возможность познания, таким образом, определяется системой *единое существующее*, в которой единое, «раздробленное бытием,.. необходимо должно быть многим»<sup>82</sup>, что следует из второй гипотезы («единое существует»). «Итак, – говорит платоновский Парменид, – единое было, есть и будет... Возможно, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное восприятие, коль скоро и мы сами сейчас все это с ним проделываем... И есть для него имя и слово, и оно именуется, и о нем высказываются; и все, что относится к другому, относится и к единому»<sup>83</sup>. Иными словами, как только мы допускаем, что единое существует, а когда мы высказываем о нем *ничто*, мы уже это допускаем, мы потенциально знаем о нем все остальное. Об этом же говорит и Аристотель, утверждая, что благо (идея, единство смысла) и бытие для блага, сущее и бытие для сущего

---

<sup>79</sup> Ряд исследователей говорят о девяти гипотезах, выделяя рассуждение Парменида о мгновенном переходе («вдруг») единого от одного состояния к другому (Парменид, 155e–157b), в отдельное, девятое, доказательство. См. об этом: *Rickless, S. Plato's Parmenides // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL.: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-parmenides/>* (accessed: 10.01.2017).

<sup>80</sup> *Платон*. Парменид // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 428.

<sup>81</sup> *Платон*. Указ. соч. С. 465.

<sup>82</sup> *Платон*. Указ. соч. С. 434.

<sup>83</sup> *Платон*. Указ. соч. С. 455–456.

суть одно и то же. «Если при этом те и другие отделены друг от друга, то об одних (первых) <у нас> не будет знания, а другие (вторые) не будут обладать существованием»<sup>84</sup>. Тогда и «бытие единого не есть единое»<sup>85</sup>, но тогда (если единое отделено от бытия единого) невозможно и познание. Отрицая же познание, мысль отрицает свое собственное бытие, свою принадлежность к существующему (единому). Бытие единого (мира) и мысль о бытии гарантируют друг друга в рамках данной системы отношений.

### Онтологическая основа критики метафизики

Однако же, онтологическое открытие и логическое обоснование метафизики в греческой философии при всей его, казалось бы, очевидной убедительности не обеспечило отсутствие критики метафизики в дальнейшем. Напротив. В принципе тождества бытия и мышления изначально содержало логическое основание отрицательной онтологии, налагающей запрет на метафизические суждения о мире в целом. Дело в том, что необходимая связь бытия и познания ограничивает сферу существующего тем, что *дано* познающему субъекту в качестве познаваемого и утверждает невозможность покинуть данную систему отношений и выйти за пределы очерченного таким образом «корреляционного круга»<sup>86</sup>. Можно ли познать то, что не познаваемо (лежит за пределами познаваемого, не принадлежит познаваемому, не входит в познание)? Тавтология ответа очевидна и заключена в вопросе: это невозможно, ибо только познаваемое познаваемо. Это открывает дорогу скептицизму, переходящему в отрицательную онтологию. Если только познаваемое познаваемо, то во *всем остальном* следует, как минимум, усомниться и, как максимум, признать, что *все остальное* не познаваемо. *Все остальное* – это единое, не «раздробленное бытием», т.е. запредельное (трансцендентное) условие возможности самой исходной системы отношений «познаваемое-познающий». Если все мои знания внутри этой исходной системы по определению истин-

---

<sup>84</sup> Аристотель. Метафизика. Книга VII. Гл. 6.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Термин «корреляционный (корреляционистский) круг» использует Квентин Мейясу (и вслед за ним представители современного «спекулятивного реализма») для характеристики того, что он называет «корреляционизмом», а именно, восходящей к платоновской диалектике, переработанной немецким идеализмом, всеохватывающей философской позиции, которая утверждает, что бытие дано только в отношении к познающему, т.е. принадлежит познающему в качестве понятия и не существует для субъекта никаким иным способом. – Meillasoux, Q. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. London: Continuum, 2008. P. 5.

ны (так как все познаваемое познаваемо), то по отношению к тому, к чему они на самом деле не относятся (*всему остальному*), они по определению ложны. Скептицизм, таким образом, спрашивает о границе между тем, что принадлежит субъекту в качестве познаваемого и *всем остальным*. Как только эта граница установлена, вступает в дело отрицательная онтология, запрещающая суждения, выходящие за пределы познаваемого. Роль скептического сомнения, следовательно, прежде всего положительная. Сомнение устанавливает сферу данного как существующего, очерчивая его границы. Это хорошо показывают наиболее известные из истории философии примеры личного акта философского сомнения – сомнение Августина Блаженного и сомнение Декарта. «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и знает, и судит? – спрашивает Августин, – ...если он сомневается, он мыслит... он знает, что он не знает... следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться»<sup>87</sup>. По схожему пути движется Декарт, начиная философию с радикального сомнения, предпринятого ради обнаружения сферы существующего, в которой только и может осуществляться сомнение того, кто сомневается. Следовательно, и в случае Августина, и в случае Декарта сомнение осуществляется *ради* бытия, как акт, предпринятый с целью выявить онтологические условия возможности этого сомнения, как акт, исходящий из существования и удостоверяющий себя в этом качестве. С сомнением Августина и, в особенности, с сомнением Декарта часто связывают истоки традиции субъективизма в европейской философии, традиции, которая теснейшим образом сопряжена с критикой метафизики, замыкающей бытие на субъекта. Это лишь отчасти справедливо. Лишь отчасти, потому что сомнение и Августина, и Декарта движется в той же логике мысли, что и рассуждения античных философов, подчеркивающих тождество мышления и бытия, о чем было сказано выше. Справедливо же это в том отношении, что акт личного философского сомнения исторически становится актом коллективного философского сомнения, распространенного во времени (на несколько веков, когда критика метафизики стала философской доминантой) и пространстве. Но не стоит забывать о том, что, будучи актом и фактом коллективной мысли, критика метафизики, как и рефлексия одинокого скептика, обнаруживает онтологические условия своей возможности, раскрыть которые есть подлинно философская задача, поскольку философия, начиная с античности, утверждает себя тем, что движется от

---

<sup>87</sup> Августин Аврелий. О Троице. В 2 ч. М.: Образ, 2005. (*De Trinitate* 10.14).

фактов к условиям их возможности. Усомниться в критике метафизики для философии равносильно тому, чтобы усомниться в акте (и факте) собственного мышления, которое очерчивает сферу существующего.

\*\*\*

Критика метафизики, понятая как философский факт, выводит скептицизм на онтологический уровень, позволяя при этом говорить о *возвращении метафизики*, возвращении, которое есть не что иное, как открытие онтологических условий философского сомнения как факта. Неустранимая связь между отрицательной и положительной онтологией исторически раскрывается как критика метафизики и возвращение метафизики.

### **Глава 3. О чем можно говорить и о чем следует молчать: релятивизм, скептицизм, апофатизм**

В предыдущей главе мы предположили, что критику метафизики следует рассматривать в контексте онтологических оснований (предпосылка) этой критики. Мы также предполагаем, что сегодняшний феномен «возвращения метафизики» является критикой онтологических оснований (предпосылка) критики метафизики. Теперь зададим следующий вопрос. Что же означает это в перспективе эпистемологии, предмет попечения которой – не существующее как таковое, а *правильный метод* познания существующего, противопоставленный отсутствию правильного метода, т.е. заблуждению? Не означает ли это, что критика метафизики, понятая как исторический факт, подлежащий философскому объяснению, эквивалентна феномену возвращения метафизики, если говорить об этих феноменах, как это свойственно эпистемологии, в терминах истинного и ложного знания (знания и заблуждения)? Если взять оба эти феномена не диахронически, как сменяющие одна другую во времени философские позиции, а синхронически, т.е. как существующие одновременно в концептуальном пространстве и, очевидно, противоречащие друг другу системы взглядов, и взять их при этом как равноправно существующие и выражающие некоторое реальное положение дел, то не приход ли мы к релятивизму, для которого истина и ложь являются безразличными? А придя к релятивизму, не опровергнем ли мы, тем самым, онтологические основания обеих позиций, и не окажемся ли мы вновь перед лицом неразрешимого противоречия, отрицая связь с реальностью, связь, которая устанавливается самим фактом высказывания о реальности, даже если это высказывание апофатическое? Для того, чтобы попытаться ответить на данный вопрос, необходимо более внимательно исследовать понятие релятивизма, причем исследовать его, прежде всего, с онтологической точки зрения. К тому же, поскольку наше изложение движется по временной линии, от прошлого к настоящему, нам следует сопоставить релятивизм с двумя наиболее ранними историческими формами того, что образует отрицательную онтологию – скептицизмом и апофатизмом.

#### **Релятивизм и скептицизм**

Релятивизм (от лат. *relativus* – относительный) в широком смысле означает, что любое высказанное или невысказанное знание (убеждение, мнение) не существует само по себе (не возникает ниоткуда),

но имеет *отношение* к тому, что лежит за его пределами и является условием его возможности. В этом, самом широком, смысле релятивизм как познавательная стратегия не только не представляет угрозы для философии, но, напротив, схватывает и передает самую суть философского предприятия, а именно, передает стремление философии проникать за пределы непосредственно данного к его скрытым условиям, которые при их экспликации должны объяснить природу (т.е. происхождение и способ существования) непосредственно данного, о котором мы высказываемся. В этом смысле релятивизм подобен философскому реализму, который полагает, что философия способна исследовать скрытые причины того, что дано нам в опыте, а также наших умозаключений относительно того, что дано нам в опыте. Почему же в историко-философской традиции релятивизм, как правило, выступает антиподом реализма?

Хотя термин релятивизм входит в философское употребление лишь в XIX в.<sup>88</sup>, идея того, что все знание относительно, возникла как первая философская рефлексия на раннюю греческую натурфилософию, сформулировавшую ряд онтологических доктрин, которые раскрывали первоначала природы. Вторым шагом юной философии было, как известно, обращение на себя самое и на собственный метод исследования и рассуждения, который привел к первым онтологическим результатам. Эти онтологические результаты, ставшие данностью мысли и исторического опыта, требовали следующего уровня рефлексии, который заключался в возвратном движении, т.е. в восхождении мысли к условиям, при которых они возможны. Одно из этих условий было сформулировано Протагором и дошло до нас в форме максимы «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют». Таким образом, Протагор одним из первых высказал ключевой тезис релятивизма, который заключается в том, что любое данное дано кому-то (познающему) и в качестве данного существует *для* познающего, но не само по себе.

Можно увидеть, что именно в этот исторический момент после первой рефлексии философии по поводу собственного познания то, что мы называем данным, расщепляется на два момента – данное как

---

<sup>88</sup> Термин «Relativismus» ввел в философский оборот Вильгельм Траугот Круг в *Encyklopädisches Lexikon in Bezug auf die neueste Literatur und Geschichte der Philosophie* [1838], определив релятивизм как «предположение, что все, что мы воспринимаем опытным путем и мыслим (собственное “я”, идея разума, истина, мораль, религия и т.д.), есть только нечто относительное и, следовательно, не имеющее ни сущностной устойчивости, ни универсальной ценности». – Цит. по: *Baghrmian, M., Carter, J.A. Relativism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/relativism/>* (accessed: 15.02.2018).



наличествующее в опыте и данное как концепция (понятие) того, к чему отсылает данное как наличествующее в опыте. Причем, как разнообразие данных «первого порядка», т.е. наблюдаемых вещей и процессов окружающего мира, требовало поиска первых причин и начал, подлежащих этим вещам и процессам и объясняющих их, так и разнообразие данных «второго порядка», т.е. онтологических концепций и понятий, побуждает философию к отысканию общих принципов, объясняющих это разнообразие. По-видимому, по отношению к данным «второго порядка» философия располагала двумя наиболее очевидными вариантами решения проблемы. Первый вариант состоял в том, чтобы объявить это разнообразие индивидуальными «мнениями», которые отличаются от знания, которое, как мы помним, тождественно бытию, тем, что бьют мимо цели, попадая вместо бытия в пустоту ничто. Можно назвать этот вариант решения объяснением через отрицание, или посредством устранения. Второй же вариант ответа будет, соответственно, объяснением через утверждение, или посредством принятия. Первый вариант решения проблемы можно назвать реалистическим, так как он исходит из допущения того, что знание тождественно бытию и отвергает мнения как нетождественные бытию именно на этом основании. Первый вариант реализован Парменидом, Платоном и Аристотелем и представляет собой положительную онтологию, которая утверждает, что все познаваемое (бытие) познаваемо, а непознаваемое (небытие), соответственно, непознаваемо. Второй же вариант ответа может считаться релятивистским в собственном смысле именно потому, что он характеризуется принятием данных «второго порядка» (мнений) в качестве реально существующих, или отсылающих к реально существующему как своей первопричине, т.е. условию возможности. Нетрудно заметить, что если бы философия ограничилась просто констатацией, или чистой дескрипцией, существующих онтологических концепций, она превратилась бы в доксографию без какой бы то ни было попытки объяснения фактически данных познавательных результатов. Поскольку цель философии (и ее прерогатива, как минимум, до Нового времени, когда эту прерогативу начинает оспаривать экспериментально-математическое естествознание) состоит в том, чтобы объяснять факты опыта, исходя из скрытых первопричин, доступных умственному взору и определению в понятиях, постольку релятивизм, оставаясь философией, является не доксографией, а онтологией.

Следовательно, и реализм (в лице Платона и Аристотеля), и релятивизм (в лице Протагора) признают, что существует как знание, объясняющее опыт, так и его скрытое основание, в отношении к кото-

рому знание должно быть понято. Попытаемся сформулировать принципиальные различия между ними. Распространенная точка зрения состоит в том, что в то время как реализм ищет основания познания в самом бытии, релятивизм ищет их в познающем субъекте: «человек – мера всех вещей». Иначе говоря, реализм начинает рассуждение с бытия, а релятивизм – с познающего, субъекта. Например, философ науки и системный теоретик Эрвин Ласло полагает, что все философские доктрины, начиная с античности, более или менее явно тяготеют (и могут быть редуцированы) к одному из двух полюсов – реалистическому или скептическому. При этом он характеризует скептицизм не в качестве познавательного пессимизма (апофатизма, или агностицизма), запрещающего любые суждения как недостаточно обоснованные, а в качестве универсальной познавательной позиции, которая соотносит познание с познающим, что, скорее, указывает на традиционно понимаемый релятивизм. Итак, по мнению Ласло, «базовое допущение скептицизма – это «мир-в-опыте, а базовое допущение реализма – это «опыт-в-мире», и выбор между этими базовыми допущениями предваряет любые аргументы, выдвигаемые относительно природы реальности... Скептический способ рассуждения состоит в том, чтобы начинать, отталкиваясь *от* сознания субъекта,..., принимая «сознание» в качестве основополагающей аксиомы. В противоположность этому... реалистическая аргументация начинается с допущения существования мира»<sup>89</sup>. Иными словами, согласно Ласло, все философские позиции и концепции независимо от времени и места могут быть распределены по двум лагерям – «скептиков» и «реалистов», каждый из которых (по каким-то непонятным причинам) избирает в качестве отправного пункта своего рассуждения либо *бытие как оно есть на самом деле*, либо *сознание как оно дано познающему субъекту*. Каждая из этих двух позиций, по мнению Ласло, должна быть рассмотрена как абсолютно замкнутая и когерентная (хотя далеко не все частные случаи этих позиций таковыми являются), а их структурно-функциональный (но не содержательно-теоретический) изоморфизм должен служить ключом к практическому разрешению спора между скептиками и реалистами. На наш взгляд, Ласло принимает за точки отсчета те философские позиции, скептицизм и реализм, которые *уже* являются следствиями из предшествующих рассуждений. Если говорить о начале философского размышления, то философия, как бы ни старались некоторые философы нас в этом убедить, никогда не начинается с абсолютной точки отсчета – «мира» или «сознания». Она начинает с дан-

---

<sup>89</sup> Laszlo, E. Beyond Scepticism and Realism: A Constructive Exploration of Husserlian and Whiteheadian Methods of Inquiry. Springer-Science+Business Media, 1966. P. 11.

ного в опыте, каковым является не только и не столько чистый опыт, сколько опыт, уже осмысленный в предшествующей традиции, предшествующих концепциях. Поиск скрытых (онтологических) условий, которые призваны объяснить опыт, и составляет содержание философии. Две философские позиции, реализм и релятивизм (скептицизм), демонстрируют нам два (метафизический и антиметафизический) *вывода* из определенных онтологических предпосылок.

Как реализм может обосновать соответствие знания реальности (бытию)? Сославшись на тождество бытия и мышления. Знание соответствует бытию, потому что оно (знание) *существует*. Если бы оно не соответствовало реальности, не выражало бы реальность, его бы не было. Констатируя познание, реализм указывает на бытие. Познание возможно, потому что познаваемое (бытие) познаваемо, потому что оно не оторвано от познающего, не *само по себе*. Если бы бытие существовало *само по себе*, то оно существовало бы в отсутствии познающего. Если бы познающий отсутствовал, то бытие было бы непознаваемо, так как отсутствие познающего означало бы отсутствие познания. Но тогда мы не могли бы сказать о нем, что оно существует, поскольку, утверждая, что оно существует, мы его познаем. Не то же ли самое утверждает релятивизм, как минимум, в лице Протагора? Релятивизм утверждает, что бытие никогда не существует само по себе, но всегда дано познающему и существует для познающего. Причем релятивизм утверждает это, отталкиваясь, как и реализм, от факта познания и соотнося этот факт с тем, что, не являясь этим фактом, его обеспечивает.

Вероятно, различие состоит в следующем. Реализм утверждает *зависимость* познания от бытия. Познание существует, что свидетельствует о бытии, от которого оно зависит в своем существовании. Познание есть следствие бытия. Релятивизм же говорит об обратной зависимости – бытия от познания. Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что это не вполне так. Отталкиваясь от факта множественности знания, первые скептики (релятивисты) апеллировали к множественности бытия для объяснения этого факта. Задачей скептиков было построение таких онтологий, которые приспособились к новому явлению разнообразия онтологических концепций. И хотя из этих онтологий следовал отрицательный метафизический вывод – вывод о непознаваемой реальности, это не отменяет их существования как спекулятивных схем, спасающих явления онтологических нарративов. Так, большинство античных скептиков явно или неявно опирались на учение Гераклита о том, что вся природа находится в движении, и эта «онтология становления» служила предпосылкой их агностических выводов. Создавая собственные философские доктрины,

скептики так же дополняли мир явлений (онтологических концепций как явлений), как это делали их предшественники, догматические философы, за что скептики были неоднократно обвинены последующими философами в догматизме<sup>90</sup>. Вывод о непознаваемости мира, если только он не является пустым, т.е. абсолютно бессодержательным, нигилизмом, не имеющим никакого философского значения, всегда опирается на ту или иную онтологию, скажем, на онтологию непрерывного становления. С одной стороны такая опора скептической позиции на онтологию – очевидно противоречива, но, с другой стороны, именно онтологическая обоснованность и «спасает явление» самого скептицизма от провала в пустоту бессодержательного ничто. Скептицизм как явление имеет онтологические причины и вследствие этого заслуживает внимания. Не путаем ли мы «причины» и «предпосылки»? Не совершаем ли мы неправомерной подмены одного другим? Истинные причины скептицизма могут остаться нам не известными, а онтологические предпосылки скептицизма могут оказаться ложными. Мы не считаем эту подмену неправомерной, поскольку все известные «причины» в теоретическом (научном) дискурсе являются онтологическими «предпосылками», а появление «ложных предпосылок» означает замещение одних причин другими, но не отменяет существование причин. «Причины» и «предпосылки», как онтология и эпистемология, связаны друг с другом неразрывно. Знание зависит от реальности, но знание реальности не может не зависеть от мысли.

Против скептицизма часто выдвигают возражения эпистемологического характера: высказывая суждение о том, что мы не обладаем и не можем обладать знанием истинного положения дел, скептик, тем не менее, утверждает это, а утверждая это, отменяет собственное отрицательное высказывание о знании. Или, иначе говоря, если тезис о том, что противоположные мнения имеют равное значение, истинен, то он одновременно ложен для тех, кто имеет противоположное мнение, и, следовательно, он не может быть доказан. И сегодня критика скептицизма и релятивизма часто строится на эпистемологических основаниях<sup>91</sup>. Как пишет А.Ф. Лосев по поводу ответа скептицизма на такого

---

<sup>90</sup> К примеру, Секст Эмпирик считает Протагора «догматически мыслящим философом», потому что Протагор утверждает, «что причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем (нам)». – Лосев, А.Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977. С. 110.

<sup>91</sup> См., например, *Siegel, H. Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism.* Springer-Science+Business Media, B.V., 1987. См. также: *Микешина, Л.А.* Релятивизм как эпистемологическая проблема // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 53–63; *Касавин, И.Т.* Релятивизм: абстрактная теория или методологическая практика? // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 67–69;

рода критику, «Секст Эмпирик прекрасно знает подобного рода возражения догматиков против его основного аргумента и потому прямо так и говорит, что сам он тоже воздерживается от своего же собственного основного скептического тезиса»<sup>92</sup>. Аналогичную тактику избирает один из самых бескомпромиссных релятивистов XX в. Дэвид Блур, выдвигая принцип рефлексивности сильной программы в социологии научного знания: сильная программа должна *применить к себе* тот же самый тип объяснения, согласно которому, как утверждает сильная программа, истинное и ложное знание являются эпистемологически равноценными<sup>93</sup>. Но к вопросу онтологического обоснования метафизики эпистемологическая критика скептицизма относится в меньшей степени. На наш взгляд, гораздо существеннее онтологическое противоречие скептицизма, т.е. опора скептицизма на онтологию, призванную объяснить признаваемое скептиком равноправие явлений мысли. Однако существенность и важность онтологического предположения скептицизма состоят не в том, что их наличие опровергает скептицизм, а в том, что их наличие парадоксальным образом предохраняет скептицизм от несуществования или от псевдосуществования в виде заблуждения/иллюзии.

Возможно, лучше всего определяет скептицизм его собственная характеристика. Античный скептицизм в лице Секста Эмпирика определяет себя в качестве *ищущей* философии (греч. *skeptomai* – осматриваться, оглядывать, рассматривать, обдумывать)<sup>94</sup>. «Пусть одни что-нибудь утверждают, а другие что-нибудь отрицают. Скептики же ничего не утверждают и не отрицают, но только еще ищут. Так Секст и говорит: “Ищут же скептики”»<sup>95</sup>. Но почему скептики ищут? Интенция поиска возникает именно из-за принятия существующих онтологических концепций как равноценных, принятие их в качестве наличествующих данных, в качестве фактов, удовлетворительного объяснения существованию которых пока не найдено. Полагая границы нашему восприятию и мышлению и утверждая, что мы не знаем того, что лежит за пределами этих границ, скептицизм одновременно впервые ставит проблему перехода за пределы границ нашего познания, проблему возможного перехода от известного, но неудовлетворительного, к еще

---

Мамчур, Е.А. О релятивности, релятивизме и истине // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 76–80; Дубровский, Д.И. К проблеме релятивизма // Эпистемология & философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 81–83.

<sup>92</sup> Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. С. 358.

<sup>93</sup> Bloor, D. Knowledge and Social Imagery. Routledge, 1976. P. 5.

<sup>94</sup> Секст Эмпирик. Пирроновы положения (13). Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 207.

<sup>95</sup> Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Указ. соч. С. 361.

неизвестному. Поиск новых онтологических моделей, конструкция и апробация новых онтологических концепций, которые составили содержание истории философии на много столетий вперед, стали возможны именно в силу того, что скептицизм установил границы нашего познания, сформулировав отрицательный метафизический вывод о невозможности познания того, что лежит за пределами нашего опыта и его концептуализаций.

При такой трактовке различие между скептицизмом (релятивизмом) и реализмом становится относительным. Действительно, когда реализм настаивает на независимом от познающего характере всего существующего, он постулирует разрыв мира и познающего его субъекта. Когда же он настаивает на возможности познания этого независимого бытия, он вынужден постулировать связь между миром и познающим, связь, которая в момент познания реальности превращается в тождество. Релятивизм же, в свою очередь, постулирует связь между познающим и познаваемым, утверждая, что все, что мы познаем, существует относительно познающего, в качестве данного ему. Но утверждая, что познающий не может выйти за пределы познаваемого как данного ему, релятивизм вынужден утверждать разрыв между познаваемым и тем, что не дано познающему в качестве такового, вынужден утверждать отсутствие связи между познанием и всем тем, что лежит за пределами данного в познании. *Все познаваемое познаваемо, а все остальное (непознаваемое) непознаваемо.* Эта двойная тавтология применима в равной степени и к реализму, и к релятивизму. Реализм акцентирует познаемость познаваемого, а релятивизм (скептицизм) ставит акцент на непознаваемости непознаваемого. Но философия закончилась бы, почти не начавшись, этой тривиальной тавтологией, если бы не мыслила онтологически, т.е. содержательно. Содержательные же вопросы относятся к установлению границ между познающим и познаваемым, они задаются о природе связи между субъектом и данным ему в познании материалом или о причинах отсутствия связи (о причинах разрыва) между субъектом и тем, что лежит вне сферы его познания – «Великим Внешним» (Great Outdoors), как любят выражаться англоязычные философы.

Как доказать связь между тем, что дано в познании, и тем, что существует *само по себе*, независимо от познающего? Только с помощью онтологических концепций, которые «впишут» человека познающего в мир. Как объяснить разрыв между познающим и тем, что лежит за пределами его познания? Только с помощью онтологических концепций, которые предложат обоснование того, что *великое внешнее* существует независимо, т.е. является причиной самого себя. Поэтому мы

еще раз подчеркиваем, что нам необходимо принять условное разделение онтологии и метафизики, точнее говоря, онтологии и следующих из нее метафизических выводов о познаваемости или непознаваемости мира. Поэтому мы выделяем «отрицательную» и «положительную» онтологии в качестве онтологических концепций, которые запрещают или разрешают познание мира. Ведь непознаваемое возникает лишь там, где появляется «само по себе», а «само по себе» как объект познания и описания появляется лишь там, где наличествует онтология. О каком возвращении метафизики можно было бы вообще спрашивать, если бы отрицательная онтология не налагала запрет на познание сверх границ того, что дано в чувственном и интеллектуальном опыте? Вводя различие между онтологией и метафизикой, мы получаем возможность говорить о сегодняшнем возвращении метафизики как о постепенной смене доминирующего образа мира, в котором выход за пределы очерченных отрицательной онтологией границ познания становится возможен.

Тривиальная тавтология, утверждающая познаваемость познаемого и непознаваемость непознаваемого, исторически предстает глубоко нетривиальной именно в силу того, что граница между познаваемым и непознаваемым оказывается содержательной, а это содержание предстает исторически изменчивым. Так, монизм и плюрализм как эпистемологические характеристики реализма и скептицизма (релятивизма) не являются устойчивыми. Мы могли бы предположить, исходя из сказанного выше, что реализм всегда обосновывает собственную позицию, указывая на единство *знания*, которому доступно бытие, и, одновременно, отождествляя множественность *мнений* с небытием, т.е. непознаваемым. Релятивизм же, напротив, отправляясь от множественности знаний, утверждает их равноправие, и, основываясь на факте множественности знаний, постулирует отсутствие их связи с реальностью. Но «коперниканский поворот» Канта перевернул эту схему (о чем более подробно будет сказано в следующих главах). По модели Канта, именно единство знания, которое достигается трансцендентальной субъективностью, ограничивает это знание внутренним опытом и не позволяет соотнести его с внешним миром. Единство знания в трансцендентальной философии Канта (в первой *Критике*) предстает своего рода залогом его замкнутости на себя, залогом его отрыва от внешнего мира и, соответственно, выступает эпистемологическим обоснованием критики метафизики наряду с онтологическим обоснованием этой критики, подразумевающим множественность «внешнего». Таким образом, положительная и отрицательная онтологии исторически меняют свое содержание, и, парадоксальным образом, в раскрытии этого онтологического содержа-

ния состоит философское значение скептицизма и релятивизма как фактов мысли.

Ни скептицизм, ни релятивизм не следует рассматривать в качестве пустой и самодостаточной негативности. Принимая их как факты мысли, философия имеет право задать вопрос о том, на что они указывают, каковы их причины и предпосылки. Понимание этого высказывает, в частности, Барри Страуд в книге *Значение философского скептицизма*<sup>96</sup>. Страуд выделяет три аспекта философского значения скептицизма. Во-первых, скептицизм имеет значение как заслуживающий внимания тех философов, которые заняты проблемой человеческого познания, поскольку исследовать структуру последнего невозможно без учета скептической позиции. Во-вторых, скептицизм обладает философским значением в противоположность тому, что философия могла бы определить как пустое, бессмысленное, бессвязное, – как такое, что в силу этого следовало бы просто проигнорировать. Если бы скептическая позиция не имела никакого смысла, то равно неправы были бы те, кто считает, что эта позиция очевидно истинна, и те, кто полагает, что она очевидно ложна. В-третьих, говорить о значении философской позиции можно в смысле того, что она нечто показывает, на что-то указывает, к чему-то отсылает. Этот третий выделенный Страудом смысл приближает философское значение скептицизма к точке зрения, которую мы защищаем в данной работе, когда мы говорим, что скептическую позицию следует понимать как факт, вопрос об условиях возможности которого философия вправе задать. Даже если нельзя извлечь никакого однозначного морального урока из изучения философской позиции скептицизма, отмечает Страуд, этот факт сам по себе заслуживает философского объяснения. Изучение самой природы философской проблемы есть изучение ее истоков. «Ожидается, что изучение истоков наличествующих философских проблем повысит меру понимания, прояснения, удовлетворения, или всего того, что мы ищем в философии, даже если мы никогда не придем к однозначному решению этих проблем»<sup>97</sup>. Этот вывод Страуда можно отнести к философии *истории философии*. В философии мы ищем раскрытия условий возможности тех или иных феноменов, в частности, тех или иных фактов мысли, и скептицизм (релятивизм, критика метафизики) как исторически наличествующая философская позиция не является исключением, которое философия могла бы проигнорировать.

---

<sup>96</sup> *Stroud, B. The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford University Press, 1984.*

<sup>97</sup> *Stroud, B. The Significance of Philosophical Scepticism. Op. cit. P. IX–X.*



## Апофатическая традиция онтотеологии

Еще одна влиятельная традиция, восходящая к античности, которая так же демонстрирует зависимость вывода о непознаваемости бытия от онтологии, – это традиция апофатической генологии (учения о Едином) и тесно связанной с ней апофатической теологии. Эта традиция, идущая от платоновского *Парменида*, рассматривает Единое (Бога) как источник бытия, и Единое в силу этого трансцендентно бытию. Оно – сверхсущее, условие возможности бытия как такового, недоступное познанию, поскольку познаваемо только бытие, а небытие непознаваемо. Отношение этой традиции к рассматриваемому нами феномену критики/возвращения метафизики является весьма сложной проблемой. С одной стороны, генология и теология говорят о бытии, которое, начиная с античности отождествляется с единым, первопричиной, первой сущностью, Божественным Умом, и, следовательно, апофатическая традиция генологии и теологии утверждает невозможность познания бытия. А не то же ли самое утверждает критика метафизики? С другой стороны, эта традиция имеет очевидно спекулятивный характер и, будучи спекулятивной, сама попадает под огонь критики метафизики. С точки зрения современных позитивистов (которые зарекомендовали себя в качестве наиболее бескомпромиссных борцов с метафизикой в XX в.), Фихте, Гегель и Шеллинг, продолжающие традицию генологии и, в частности, апофатической генологии в форме учения об абсолютном духе, который охватывает собой собственную негацию, являются, конечно, метафизиками, чьи спекуляции, будь они апофатическими или катафатическими, не выдерживают рациональной (позитивистской) критики. Но, с точки зрения современных защитников реализма, идеализм Гегеля и его последователей налагает запрет на познание реальности, утверждая невозможность выйти за пределы абсолютного круга самосознания, в который включен человек как познающий субъект. Следовательно, с этой точки зрения, идеализм немецких классических философов представляет собой разновидность критики метафизики, в то время как реализм является противоположной позицией и методом восстановления доступа к бытию. Однако еще больше затруднений возникает, если мы отметим, что в подавляющем большинстве современные реалисты, наследники Рассела и Мура (которые пришли в философию как критики британского неогегельянства), явно тяготеют к естественно-научному натурализму, эмпиризму и даже номинализму в духе Витгенштейна и, соответственно, разделяют критические по отношению к метафизике позиции этих традиций. В этом отношении показательна позиция самого родоначальника со-

временных версий научного реализма – Рассела. Рассел, с одной стороны признает существование независимого от сознания и объективно познаваемого мира, а, с другой стороны, строит «метафизику фактов», изоморфную формально-логическому языку, который ограничивает область человеческого знания чувственными данными так называемого «знания-знакомства». Что же касается Витгенштейна, то сошлемся на авторитетного исследователя античного неоплатонизма Пьера Адо, который констатирует внутреннее родство концепции Витгенштейна и его знаменитого выражения «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» с апофатической генологией и теологией, утверждающей невыразимость (непознаваемость) реальности. «Молчание, рекомендуемое Витгенштейном в конце своего Трактата», пишет Адо, свидетельствует о том, что «язык умолкает перед загадкой существования, ибо видит, что этот предел неодолим»<sup>98</sup>. Но не менее значимо и другое, а именно то, что язык всякий раз преодолевает этот предел, когда мысль стремится объяснить, *почему* этот предел неодолим. Разделяющий в целом антиметафизическую позицию Витгенштейна Рассел, для которого так же, как и для Витгенштейна, мир представляет собой совокупность *фактов*, а не *вещей* (сущностей), недаром иронично заметил в своем Предисловии к *Логико-философскому трактату*: «Что вызывает смущение, так это тот факт, что г-н Витгенштейн все же умеет сказать многое о том, что не может быть сказано, и, таким образом, склоняет скептического читателя к мысли о возможности какой-то лазейки в иерархии языков или какого-то иного выхода»<sup>99</sup>. Непознаваемость непознаваемого парадоксальным образом требует объяснения (никак не в меньшей степени, чем требует объяснения познаваемость познаваемого). Для того же, чтобы ее объяснить, необходимо привлечь дополнительные аргументы, и эти аргументы принадлежат онтологии.

Мы увидим это, если попытаемся снять выявленное нами противоречие в позиции современных реалистов по отношению к проблеме критики метафизики и, соответственно, прояснить их возможное отношение к апофатической генологии и теологии. Можно предположить, что современные реалисты, – назовем их научными реалистами, поскольку они, вслед за Расселом, полагают, что достоверное знание мы приобретаем посредством естественных наук, – критикуют метафизику, отрицающую (или допускающую) познание *идеального* бытия,

---

<sup>98</sup> Адо, П. Апофатизм, или Негативная теология // Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / М.; СПб: Степной ветер; Коло, 2005. С. 225.

<sup>99</sup> Russell, B. Introduction // Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus. London: Routledge and Kegan Paul, 1922. P. 18.

и поддерживают метафизику, допускающую познание бытия *материального*. Тогда для них апофатическая традиция генологии, утверждающая, что Единое «находится» вне отношения познающего к познаваемому, предшествует любому познавательному отношению, будет метафизически несостоятельной именно в силу того, что она говорит, пусть и в отрицательных терминах, о бытии идеального, которое они отрицают. Тогда получается, что, с их точки зрения, о бытии идеального вообще ничего нельзя сказать, ни то, что оно существует (и познаваемо), ни то, что оно не существует (и непознаваемо), потому что единственное существующее – это природа, материальное бытие. Поэтому для них критическая позиция идеализма по отношению к метафизике становится критикой единственно верной материалистической метафизики, а материалистическая метафизика, соответственно, понимается как критика этой критики. Мы пришли к довольно странному заключению. Для реалиста-материалиста, который отрицает существование и познаваемость идеального бытия, такое же отрицание существования и познаваемости идеального бытия, постулируемое апофатически настроенным идеалистом, оказывается неприемлемо. Почему бы реалисту-материалисту и апофатику-идеалисту не отрицать одно и то же в полном согласии друг с другом? Любопытное рассуждение мы находим у А. В. Кричевского, в его недавно опубликованной работе, развивающей традицию апофатической генологии немецкой классической философии<sup>100</sup>. Для атеиста, для которого материя исчерпывает собой все, что существует, говорит Кричевский, отрицание Бога не будет отрицанием бытия абсолюта, тогда как «для богослова (причем как для спекулятивного философа-теолога, так и для философствующего конфессионального теолога) эти *два* отрицания будут тождественными друг другу и на самом деле окажутся *одним* отрицанием»<sup>101</sup>. Следовательно, идеалист, утверждая, что Единое – это сверхсущее, абсолютное условие возможности как бытия, так и познания, недоступное познанию, отрицает тем самым бытие и познание абсолюта как такового, а материалист, отрицая сверхсущее Единое, сохраняет и утверждает все же бытие абсолюта в качестве абсолютного бытия материи. Выходит, что идеалист, отрицая свой абсолют, остается при этом *в каком-то смысле* идеалистом, что делает невозможным примирение его с материалистом, отрицающим, по всей видимости, нечто иное и на иных основаниях, чем то, что отрицает на своих основаниях идеалист.

---

<sup>100</sup> Кричевский, А.В. Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2015.

<sup>101</sup> Кричевский, А.В. Указ. соч. С. 20.

Попробуем соблюдать симметричный подход в нашем рассуждении и предположим, что материалист так же займет апофатическую позицию по отношению к своему абсолюту и станет отрицать его бытие и познание наподобие того, как апофатически настроенный идеалист отрицает бытие и познаваемость своего. Если для идеалиста подлинный абсолют – это абсолют идеальный, т.е. Абсолютный Дух, и поэтому, вынося его за пределы бытия и познания, он необходимо отправляет за эти пределы абсолют как таковой, т.е. абсолютно *все*, то и для материалиста его абсолют исчерпывается материей, и если бы материалист наподобие идеалиста занял бы апофатическую позицию по отношению к материи, то его отрицание так же необходимо явилось бы отрицанием *всего*. Может быть, в этом случае у апофатически настроенного идеалиста не было бы уже оснований для того, чтобы не согласиться с апофатиком-материалистом? Ведь и для одного, и для другого отрицание своего абсолюта стало бы равносильно отрицанию всего существующего? Допустим, что, отрицая существование материи, но утверждая существование Абсолютного Духа, катафатически настроенный идеалист (формулирующий положительную онтологию) не согласится с апофатиком-материалистом, отрицающим абсолют как таковой. Допустим, что катафатически настроенный материалист, отрицающий существование Абсолютного Духа, но сохраняющий онтологию материального абсолюта, не согласится с апофатически настроенным идеалистом, отрицающим абсолют как таковой. Но гораздо менее очевидно несогласие друг с другом апофатика-идеалиста и апофатика-материалиста, которые равно отрицают абсолют как таковой.

Спросим: а может ли материалист в принципе занять апофатическую позицию? Допустима ли вообще симметрия между идеалистом, отрицающим бытие и познание абсолюта, и материалистом, отрицающим, на первый взгляд, то же самое? Мы считаем, что материалист так же может занять апофатическую позицию, но *на иных онтологических основаниях*. Для идеалиста, последователя античной и средневековой апофатической генологии и онтотеологии сама возможность нашего знания о мире принадлежит абсолюту, который представляет собой исходное познавательное отношение (Божественным Ум, мыслящий самое себя). И именно в силу того, что бытие исчерпывается знанием, мы можем познать только знание и ничего кроме знания (аргумент Беркли). Если продлить этот аргумент дальше, а именно, отвлечь от абсолюта даже его первое свойство быть познавательным отношением, то мы придем к абсолютно непознаваемому условию возможности первого познавательного отношения, т.е. абсолюту, который трансцендентен определенным образом мыслимому бытию (знанию). Мате-

риалист же полагает, что принцип единства заключается не в самосознании (Божественного Ума, или Абсолютного Духа), а в материи, которая есть причина всего существующего. Современные материалисты, а точнее, *физикалисты*, поскольку они настаивают на каузальной замкнутости физического, подразумевая под *физическим* вообще все существующее (природу), отводят знанию роль функции или эпифеномена этой физической причинности. Познавательное отношение описывается физикалистами в терминах каузальной теории референции (или ее разновидностей), согласно которой непосредственный контакт с физической вещью обеспечивает ее наименование. Этот непосредственный контакт в соответствии с принципом каузальной замкнутости физического абсолютизируется в форме онтологии, эпистемологии и методологии. Поскольку наше познание мира (и все наши состояния сознания) есть следствие физических причин, а физическое причинение описывается в качестве непосредственного контакта с физической вещью, постольку единственный способ познания и описания мира принадлежит науке о природе, физике, или естествознанию, которое основано на непосредственном наблюдении. Но философам хорошо известно (как минимум, начиная с Юма), что непосредственное наблюдение не позволяет нам наблюдать каузальное воздействие, общие понятия, прошлое, будущее, да и мир в целом. Все это (и многое другое) оказывается для физикалиста не только не познаваемым (единственно верным научным способом), но и не существующим в той мере, в какой оно ускользает из сетей редукционистской методологии естествознания, т.е. в абсолютной мере. Поэтому многие материалисты, и подавляющее большинство физикалистов<sup>102</sup>, как правило, являются приверженцами эмпиризма и занимают апофатическую позицию по отношению к возможности познания абсолюта (мира в целом), хотя этот непознаваемый абсолютом парадоксальным образом обладает некоторыми существенными для их апофатического вывода характеристиками. Таким образом, апофатическая позиция идеалиста и апофатическая позиция материалиста обладают принципиальными различиями. С одной стороны, этот вывод является довольно странным, ибо непознаваемое не может обладать никакими характеристиками, но, с другой стороны, он подтверждает наше убеждение в том,

---

<sup>102</sup> Не все материалисты являются физикалистами. Спекулятивные материалисты формулируют положительную онтологию материи, разрешающую, а не запрещающую познание мира в целом. Их можно назвать метафизическими материалистами. Напротив, все физикалисты являются материалистами, поскольку исповедуемый ими принцип каузальной замкнутости физического, из которого следует эпистемологический и методологический редукционизм эмпирического естествознания, запрещающего метафизику, предполагает, что материя есть безусловная, первая и последняя реальность.

что критика метафизики нуждается в онтологии, которая, даже будучи отрицательной (полагающей границы нашего познания), тем не менее, остается онтологией, т.е. концептуальным выражением нашего постижения бытия и оснований его непознаваемости.

\*\*\*

Мы начали наше рассуждение в данной главе с вопроса о том, не придем ли мы к релятивизму, признав равноправие двух философских позиций, которые мы обозначили как *критику метафизики* и *возвращение метафизики*. Поскольку мы понимаем релятивизм как концептуальное движение от фактов к условиям их возможности, мы не видим опасности в такого рода релятивизме, и, более того, считаем, что именно релятивизм открывает нам путь осмысления философии в целом (включающей в себя и критику метафизики, и возвращение метафизики) как предприятия, онтологические условия возможности которого раскрываются в истории.

## **Глава 4. Метафизика без онтологии и онтология без метафизики: размышляя над концепцией Коллингвуда**

Что может означать «возврат к докантовским способам мышления» (А. Н. Уайтхед), или «онтологический поворот» современной философии при условии необратимости исторического развития мысли? Кантовская «коперниканская революция» заключалась в том, чтобы закрыть вопрос о внешних по отношению к знанию источниках знания. В результате кантовского переворота эпистемология присваивает генетический метод онтологии, переадресовав вопрос об условиях возможности опыта (научного знания) трансцендентальной субъективности. В этой главе мы обратимся к концепции Р. Дж. Коллингвуда. Коллингвуд продолжает линию критической философии Канта, выдвигая проект «метафизики без онтологии», которая должна иметь дело со структурой нашей мысли о бытии, но не с самим по себе бытием. Однако его проект «метафизики без онтологии» обнаруживает зависимость от определенных онтологических предпосылок, которые могут быть поняты как «онтология без метафизики».

### **Возможна ли альтернатива «коперниканской революции» Канта?**

Общим местом современной философии является признание того, что, начиная с коперниканской революции Канта, философия в целом (исключая незначительное количество концепций, которые, соответственно, становятся маргинальными) переходит на позиции критики метафизики. Считается, что, если в докантовской философии мы достаточно легко находим и выделяем онтологические предпосылки скептических и релятивистских утверждений, т. е. фиксируем отрицательную онтологию, которая ставит под сомнение или запрещает познание мира в целом (метафизику), то в философии Канта и вдохновленном ею универсальном философском критицизме эти онтологические предпосылки полностью взяты под контроль познающего субъекта и переведены в термины его познавательной способности. Иначе говоря, если докантовская скептическая философия так или иначе соотносила свои утверждения о непознаваемости мира с самим по себе миром (Богом, реальностью), явно или неявно заключая от второго к первому<sup>103</sup>, то концеп-

---

<sup>103</sup> Например, Питер Стросон говорит о «двух Юмах», один из которых является скептиком и утверждает невозможность познания последних оснований реальности (причин), а другой предстает натуралистом и утверждает, что Природа с необходимостью вложила в нас чувство реальности, против которого скептицизм бессилен. — *Strawson, P.F. Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983. N.Y.: Columbia University Press, 1985. P. 10–14.*

ция Канта наложила полный и окончательный запрет на такого рода незаконные соотнесения, вытеснив онтологию в область *ничто*, лежащего за пределами трансцендентальных и логических конструкций.

Это во многом справедливо, и сам феномен возвращения метафизики, констатируемый нами в философии нашего времени, свидетельствует, как минимум, о желании и попытках «вернуть докантовские способы мышления» (говоря словами А. Н. Уайтхеда<sup>104</sup>), т.е. те способы мышления, которые воздавали должное онтологии. Современные философы-метафизики (в данном случае не суть важно, определим мы их в качестве материалистов, идеалистов или реалистов) полагают вопреки убеждению Канта, что философия способна (и в этом состоит ее задача) объяснить окружающий мир и опыт, выраженный, в частности, в языке, апеллируя к природе реальности, а не к логическим или трансцендентальным структурам субъективности. Тем не менее, такое восстановление «докантовского способа мышления» не является отрицанием и устранением кантовской философии. По признанию самого Уайтхеда, философия каждого великого философа необратимо меняет последующую философскую мысль<sup>105</sup>, и Кант, конечно, является одним из самых ярких примеров этого необратимого изменения. На протяжении двух с лишним веков критическая философия Канта остается центром притяжения философских размышлений, концепций и дискуссий. И не только те философы апеллируют к Канту, которые признают себя его наследниками и продолжателями заложенной им традиции критицизма, но и те, которые видят свою задачу в преодолении кантовского критицизма и выступают сторонниками современного интеллектуального движения, называемого «онтологическим поворотом». Сколько бы такие критики ни критиковали Канта и ни говорили о его преодолении, они, как правило, признают, что это преодоление возможно только в рамках посткантовской мысли, которая не позволяет вернуться к философской наивности и догматизму до-критического мышления, не позволяет философствовать, пренебрегая совершившейся кантовской революцией. Приведем характерный пример. Один из наиболее ярких сторонников современного спекулятивного, или онтологического, поворота, Квентин Мейясу, пишет: «Мы должны еще раз отменить запрет на познание абсолюта и порвать с трансцендентальной традицией, которая исключает возможность такого познания. Но означает ли это, что мы должны снова стать до-критическими философами, что мы должны вернуться к догматизму? Вся проблема состоит в том, что такое возвращение поражает нас своей абсолютной *невозможностью* – мы не можем вернуться назад и стать метафизиками так же, как не можем опять стать догматика-

---

<sup>104</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. N.Y.: The Free Press, 1978. P. XI.

<sup>105</sup> Whitehead, A.N. Op. cit. P. 11.



ми. В этом отношении мы не можем не быть наследниками кантианства<sup>106</sup>. Итак, *бесповоротный переворот*, совершенный Кантом, снова приводит к *повороту* туда, куда повернуть уже невозможно. Как это понять?

Обратимся к Уайтхеду, который поясняет: наше критическое отношение к великим философам «означает только, что идеи, введенные этими философами в философскую традицию, должны быть истолкованы с ограничениями, трансформациями и инверсиями, которые были неизвестны данным философам или ими открыто отвергались. Новая идея открывает новую альтернативу; и мы не меньше обязаны мыслителю, когда мы принимаем альтернативу, которую этот мыслитель отбрасывал»<sup>107</sup>. Но разве философ не отталкивается от предшествующей традиции, разве он не стремится решить те проблемы, которые, как он полагает, не нашли до сих пор удовлетворительного решения? И если альтернативой мысли всегда является предшествующая традиция, то выбор альтернативы представляет собой возвращение к тому, что отвергается. Правоммерно также говорить об альтернативе в терминах не абсолютного отрицания, а развития, что, по-видимому, и имеет в виду Уайтхед, утверждая, что «мысль никогда не возвращается на прежние позиции, испытав потрясение от великого философа»<sup>108</sup>. Например, неоплатонический синтез философии Платона и философии Аристотеля является относительным отрицанием философии первого и философии второго, поскольку накладывает взаимные ограничения на обе концепции, но в то же время он представляет собой обогащенное продолжение как платонизма, так и аристотелизма. В этом смысле философия Канта несомненно открывает последующей философской мысли новые пути развития и продолжает себя в рамках последующих философских концепций, хотя бы даже ценой некоторых неизбежных ограничений и трансформаций, которые любая новая идея накладывает на предшествующую традицию. Так, «переживающий бытие» не-объективируемый субъект экзистенциалистов, с одной стороны, является отрицанием кантовского рационального субъекта, гаранта объективности, но, с другой стороны, предстает в качестве продолжения и развития кантовской концепции свободного субъекта как действующего начала, выходящего за пределы объективно познаваемой природы. «Феномен» в философии Хайдеггера, с одной стороны, наследует ключевую для феноменологии Гуссерля идею «показывающего себя»

---

<sup>106</sup> Meillassoux, Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. London: Continuum, 2008. P. 28–29.

<sup>107</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 11.

<sup>108</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 11.

бытия, но, с другой стороны, означает способ, или экзистенциальную структуру человеческого присутствия в мире. Развитие какой-либо идеи (концепции) всегда происходит посредством относительного отрицания исходной идеи в силу того, что идея-в-развитии добавляет исходной идее новые элементы (аспекты, смыслы), изначально, как минимум, в явном виде в ней не содержащиеся. Каждое последующее состояние мысли не тождественно ее предшествующему состоянию, даже если мы имеем дело с более-менее явной преемственностью (комментарием, интерпретацией). Этим различием обеспечивается историческое развитие мысли, но это настолько очевидно, что не имело бы смысла на данном обстоятельстве специально останавливаться, если бы оно не касалось принципиально важного для нашего исследования вопроса о критике метафизики и ее онтологическом основании. В отношении данного вопроса это очевидное обстоятельство оказывается проблемой.

Когда мы говорим о том, что альтернативой мысли является другая мысль, и альтернативой идеи – другая идея (идея-в-развитии), то не находимся ли мы уже в круге, очерченном кантовской концепцией критики метафизики, согласно которой *иное* мысли есть функция мысли об *ином*. *Иное*, встроенное в концептуальную схему как часть ее структуры, замыкает развитие мысли на самой мысли. В таком случае альтернатива кантовской критики метафизики становится вариацией на тему кантовского коперниканского переворота, вариацией, которая ни в коей мере не ставит под сомнение сам коперниканский переворот, но разворачивается в очерченной им перспективе. Тогда *возвращение метафизики* – это просто фигура речи, близкая по смыслу «реформе метафизики», провозглашенной в первой половине XX в. Р. Дж. Коллингвудом, который выдвинул проект «метафизики без онтологии»<sup>109</sup>. С точки зрения Коллингвуда, метафизика возможна как исследование наших «абсолютных допущений» (*absolute presuppositions*)<sup>110</sup> о природе реальности, но не как исследование реальности самой по себе. Именно отказ от исследования реальности-как-она-есть освобождает метафизику от онтологии, но не освобождает философию от метафизики, потому что освободить философию от метафизики равносильно тому, чтобы освободить философскую мысль от самой

---

<sup>109</sup> Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford University Press, 1948. P. 17–20; 58–77.

<sup>110</sup> Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Op. cit. P. 34–48; Коллингвуд говорит об абсолютных допущениях как логических предпосылках (*presuppositions*), противопоставляя их допущениям как психологическим убеждениям (*assumptions*). Последние, с его точки зрения, не играют значительной роли в систематическом (научном) знании, тогда как первые его определяют.

мысли. Таким образом, реформа метафизики, предложенная Коллингвудом, заключается в том, чтобы освободить мысль от того, что ей не принадлежит, находится за ее пределами, и, следовательно, может быть помыслено только как непознаваемый *X*. Наука о чистом бытии, или онтология, утверждает Коллингвуд, – это бессмыслица, ее нельзя считать даже квази- или псевдонаукой. Аргумент Коллингвуда следующий. Существует два необходимых критерия научного познания. Во-первых, наука представляет собой систематическое мышление. Во-вторых, каждая научная дисциплина имеет собственный определенный предмет. В случае «науки о чистом бытии» систематическое мышление заключается в последовательном отвращении всех свойств предмета до того предела, когда предмет становится «чистым ничто», не обладающим никакими свойствами. В качестве такового он не может быть положительным предметом изучения (мысли). Тогда подлинной альтернативой мысли оказывается *иное* по отношению к ней, немислимое *ничто*, о котором ничего нельзя сказать. Что же касается метафизики, то она, по мнению Коллингвуда, представляет собой историческое изучение фактов мысли, или историческую мысль о мысли, т.е. изучение мыслью самой себя, явленной в форме исторически (фактически) данных «абсолютных допущений» о природе мира, из которых нельзя извлечь ровным счетом никакого бытия.

Однако имея дело с фактами мысли, среди которых, в частности, наличествует факт кантовского коперниканского переворота, мы никак не можем обойти вопрос об условиях возможности всякого знания и любого факта мысли, включая сам факт кантовской критики метафизики. Пусть переворот, совершенный Кантом, заключается в том, что вопрос традиционной онтологии о природе мира (о бытии) становится подчиненным эпистемологическому (трансцендентальному) вопросу о способах познания мира или о субъективных механизмах порождения знания о мире. Тогда подлинной альтернативой этому перевороту (при том, что мы принимаем факт кантовского переворота как необратимо изменивший развитие философской мысли) должен стать поиск онтологических условий его возможности.

### **Реформа метафизики Коллингвуда и вопрос об условиях возможности знания**

Вообще говоря, посткантовская история мысли совершенно не позволяет игнорировать этот вопрос. Перенос центра тяжести на эпистемологию, т.е. на исследование структуры знания вместо исследования структуры бытия в сочетании с регрессивным методом философского

исследования<sup>111</sup>, которое движется от фактов опыта к условиям его возможности, превращает посткантовскую историю мысли в онтологическую проблему. Допустим, мы согласимся с Кантом в том, что познание любого объекта, любой вещи (и мира в целом как совокупности вещей и процессов) предполагает выполнение определенного познавательного условия, только при котором это познание становится возможным. Допустим, мы согласимся с Кантом в том, что главная задача философии, спрашивать, каково это условие. Тогда нам нужно будет задать вопрос об условиях возможности тех альтернатив кантовской мысли, с которыми мы встречаемся в истории. Если, к тому же, мы согласимся с Кантом (и с Коллингвудом) в том, что бессмысленно спрашивать о соответствии того, что познается, когда выполняются определенные познавательные условия, тому, что остается без выполнения этих условий непознанным (вещью-в-себе), то единственным осмысленным философским вопросом в отношении фактов мысли, с которыми мы встречаемся в истории, будет вопрос о механизмах их порождения. О том, насколько этот вопрос одновременно и важный, и болезненный, свидетельствует тот факт, что историки философии, имеющие дело с рациональной реконструкцией развития мысли, натываются на него как на препятствие, которое они вынуждены стыдливо прятать за туманными ссылками на «внешние силы», «характеристики времени», «привходящие обстоятельства» и т.п. Но должно быть совершенно ясно, что либо эти таинственные «силы» каким-то образом влияют на развитие мысли, и тогда обойтись без них при реконструкции этого развития никак нельзя, либо они никоим образом на нее не влияют и остаются в роли своего рода «номологических бездельников»<sup>112</sup>, упоминание которых излишне. Например, А. Л. Доброхотов в монографии, посвященной историческому развитию категории бытия, обозначает эту проблему следующим образом. «Чтобы не запутаться в многозначных результатах послекантовских онтологических тенденций, для пользы данного исследования надо различить два уровня, на которых развивались выдвигаемые концепции: на логическом уровне идеи означали то, что они должны были означать по замыслу их авторов, и противоречия здесь возникали из-за несогласованности следствий; на историческом уровне идеи и их значение различались из-за того, что за идеями стояли внетеоретические силы, и противоречия здесь были обусловлены борьбой участвующих в культурной и социальной истории сил. В свою очередь оба уровня взаимодействова-

---

<sup>111</sup> О регрессивном методе и трансцендентальном аргументе см. Главу 5.

<sup>112</sup> Термин современной теории сознания, который употребляется по отношению к ментальным событиям, лишенным каузальной силы.

ли, еще более усложняя ситуацию. Цели данного исследования требуют за исходный выбрать логический уровень, но это не означает пренебрежения остальными. Скорее наоборот, изучение того и другого процессов по отдельности позволяет переходить к их разного рода взаимодействиям»<sup>113</sup>. Любопытно, однако, зависит ли «несогласованность следствий» от логической природы концептуальных предпосылок, и тогда прочими «силами» можно пренебречь, или «несогласованность следствий» есть следствие вмешательства прочих «сил»?

С аналогичной проблемой сталкивается, на наш взгляд, концепция реформы метафизики, сформулированная Коллингвудом. Коллингвуд совершенно справедливо полагает, что философия представляет собой интеллектуальную деятельность «второго уровня», т.е. что она начинается не с чистого опыта или чистого интеллектуального созерцания, а с фактов мысли, которые уже имеют место быть и находятся в ее распоряжении<sup>114</sup>. «Общая проблема, – считает Коллингвуд, – никогда не является в своей чистой, абстрактной форме, но всегда – в специфической, или конкретной форме, определенной наличествующим состоянием знания, или, другими словами, тем результатом, которого в ходе развития достигла мысль к настоящему моменту. Это универсальное правило для всех форм человеческой мысли; не существует оснований для признания метафизики исключением из этого правила»<sup>115</sup>. Действительно, философия начинается не с нуля, а с итога (никогда, конечно, не окончательного, пока существует человечество) истории философии (что прекрасно понимал Гегель). С момента своего возникновения философия видела свою задачу в том, чтобы объяснить опыт (который всегда уже есть опыт осмысленный), и последовательно реализовывала эту задачу. Чтобы объяснить опыт, философия задает вопрос об условиях возможности этого опыта, т.е. о том, что его порождает, с целью, ответив на данный вопрос, оправдать (обосновать) этот опыт, придать ему характер реально существующего (обладающего онтологическим правом на существование). Имея дело с фактами опыта как фактами мысли, философия, соответственно, спрашивает, каковы условия их возможности, что им предшествует или заранее с необходимостью (явно или неявно) ими предполагается. По этому пути идет Кант, исследуя абсолютные предпосылки естественно-

---

<sup>113</sup> Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. С. 208–209.

<sup>114</sup> «Философия может быть названа мыслью второго уровня, мыслью о мысли». – Collingwood, R.G. *The Idea of History*. Oxford University Press, 1994. P. 1.

<sup>115</sup> Collingwood, R.G. *The Nature of Metaphysical Study* // Collingwood, R.G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 357–358.

научной теории, которые не вытекают из содержания этой теории, но предваряют его. По этому же пути идет Коллингвуд, утверждая, что дело философии – объяснять наличествующий концептуальный опыт. Поскольку рассуждения философии – это объяснения, они не самоценны. Они не являются чистой дедукцией, и, тем более, – чистой индукцией. Их ценность и значимость проверяются опытом, который есть начальная и конечная точка философских объяснений. Философия зависит от опыта, хотя зависит от него не прямым (как индуктивные науки), а косвенным образом. Философское рассуждение начинается с уже известного в настоящий момент и, описывая круг обоснования (объяснения) этого уже известного, возвращается в исходную точку, соглашаясь с ним. Поэтому Коллингвуд специально оговаривает: «...Предпринятая мной попытка сформулировать фундаментальные проблемы метафизики – это попытка, которая могла состояться именно в таком виде только на нынешней стадии истории мира»<sup>116</sup>. Но откуда мы знаем историю мира? Она дана нам в виде концепций этой истории. Следовательно, задачей философии является прояснение оснований того концептуально оформленного опыта мира, который исторически реализован к настоящему моменту. Коллингвуд спрашивает: что логически и исторически предшествует тем, концепциям, которые фактически находятся в распоряжении философии, что выступает априорным по отношению к ним? Его ответ: *абсолютные допущения* (*absolute presuppositions*). Именно они представляют собой абсолютное основание, которое порождает и поддерживает конкретные формы знания с принадлежащими им конкретными исследовательскими задачами, методами, вопросами и ответами. Чтобы задать конкретный научный вопрос, считает Коллингвуд, нужно заранее обладать общим знанием о предмете в целом, знанием, в рамках которого этот конкретный научный вопрос будет осмысленным. Беспредпосылочных научных вопросов не существует. Вопрос «что это?», который может быть задан об абсолютно неизвестном изолированном X, не является научным, потому что ответ на него может быть абсолютно любым.

Итак, задача философии состоит в раскрытии абсолютных допущений, которые лежат в основании нашего концептуально оформленного опыта мира; философия стремится раскрыть их для того, чтобы объяснить этот опыт. Что же представляют собой абсолютные допущения? Совершенно очевидно, что они так же имеют концептуальный характер. Например, абсолютным допущением современной физики является допущение о существовании материи, которая обладает определен-

---

<sup>116</sup> Collingwood, R.G. Ibid. P. 358.

ными характеристиками, доступными математическому описанию. Абсолютным допущением историка является допущение о том, что существует сознание, которое реализует себя во времени посредством деятельности, доступной рациональному объяснению. Если физик хочет оставаться физиком, а историк – историком, они должны формулировать исследовательские вопросы и ответы, оставаясь в рамках базовых допущений своих дисциплин. Именно в этих рамках следует задавать вопрос об истинности/ложности знаний как о соответствии/несоответствии полученных результатов базовым допущениям. Если физик примется исследовать бестелесные, нигде не локализованные идеи, а историк – элементарные частицы, вопрос об истинности/ложности полученных ими результатов (и, соответственно, о вкладе или отсутствии вклада в дисциплину) невозможно будет задать, потому что невозможно будет применить к ним критерий объективности, т.е. соответствия или несоответствия знания своему объекту, априорное знание о котором содержится в базовых допущениях. Таким образом, абсолютные допущения, считает Коллингвуд, определяют методологию исследовательской деятельности, а именно, путь, или последовательность шагов систематического познания (постановку осмысленных проблем и поиск осмысленных решений) в тех его формах, в каких это систематическое познание (история, физика и все прочие науки) представлено к настоящему моменту мировой истории.

Из вышеизложенного вытекает, что Коллингвуд закрепляет за философией два связанных между собой вида деятельности. Во-первых, философия способна раскрыть условия возможности разнообразных форм концептуального опыта человечества. Во-вторых, философия способна выносить нормативные заключения относительно истинности/ложности возможных в рамках этого опыта познавательных результатов. Первая задача традиционно, до коперниканской революции Канта, относилась к области онтологии, а вторая – к области эпистемологии. Онтология всегда была и остается генетической наукой, т.е. наукой о первых причинах всего того, что нас окружает, того, что мы признаем существующим. Эпистемология же спрашивает не о первых причинах, а о способах познания этих причин и о том, что считать подлинным (правильным, истинным) знанием, полученным с помощью правильного метода, а что и на каких основаниях таковым не считать. Границы между онтологией и эпистемологией далеко не всегда очевидны. Например, авторы *Стэнфордской философской энциклопедии* включают в список основных вопросов эпистемологии наряду с вопросами о необходимых и достаточных основаниях знания, его структуре

и пределах вопрос об *источниках* знания<sup>117</sup>. Если вопрос об источниках знания предполагает, что речь идет о познавательных источниках знания, т.е. о тех, которые принадлежат индивидуальному или коллективному сознанию, таких как восприятие (впечатления), разум (априорные положения разума), память, интроспекция, свидетельства и т.п., то этот вопрос действительно относится к ведомству эпистемологии. Но если под источниками знания понимать внешние по отношению к знанию и существующие независимо от него причины, например, «идеи» Платона, «Единое» неоплатоников, «Божественный разум» Беркли или «природу» представителей философского натурализма, то вопрос об источниках знания переходит в ведомство онтологии. Начиная с первых греческих философов онтология исследовала причины (у Аристотеля это действующая и целевая причины) окружающих нас вещей, доступных нашему восприятию, т.е. исследовала не только причины вещей, но и причины познавательного опыта окружающих нас вещей. Это позволяет нам утверждать, что эпистемология основывалась на онтологии, что философия предлагала онтологическое обоснование познания. Коперниканская революция Канта заключалась в том, как известно, чтобы подчинить онтологию эпистемологии, т.е. закрыть вопрос о внешних по отношению к знанию его источниках. При этом в концепции Канта эпистемология присваивает себе генетический (или регрессивный) метод онтологии, т.е. заимствует онтологический вопрос о механизмах (принципах, причинах) порождения знания. Теперь этот генетический вопрос задается не о структуре бытия, элементом которой является познание, а о структуре мысли. Эту точку зрения разделяет Коллингвуд, который подчеркивает, что философия не производит новое знание из ничего. Новое знание производят другие науки на до-рефлексивном, или первом, уровне. Точнее говоря, и другие науки не производят новое знание из ничего. Они производят знание на основании познавательных принципов и условий, которые ими не осознаются. Философия же осуществляет рефлекссию над тем знанием, которое уже имеется в наличии и объясняет его, раскрывая эти условия<sup>118</sup>. Согласно Коллингвуду, философия – это мысль, которая объясняет сама себя, эксплицируя собственные основания. Именно здесь, на наш взгляд, возникает онтологическая проблема, и возникает она несмотря на то, что революция Канта, казалось бы, ее навсегда упразднила. Посмотрим, почему это происходит.

---

<sup>117</sup> *Steup, M.* Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epistemology/> (accessed: 22.07.2018).

<sup>118</sup> *Collingwood, R.G.* An Essay on Philosophical Method. Oxford University Press, 2005. P. 169–174.



Мы сказали, что эпистемология присваивает себе генетический метод онтологии, который заключается в том, что мы спрашиваем о происхождении знания. Наряду с этим эпистемология сохраняет за собой традиционное право судить о соответствии или несоответствии знания своему объекту, т.е. о критериях истинного знания. Этот второй вопрос подчинен, однако, первому, поскольку, согласно Канту, материал чувственных впечатлений оформляется в объект познания благодаря деятельности трансцендентальной субъективности, которая априори обладает структурными характеристиками объекта. Задавая вопрос об истинности, или объективности знания, эпистемология адресует его не объекту самому по себе, а трансцендентальным структурам, которые отвечают за формирование объекта. Если для познания чего бы то ни было необходимо конкретный опыт, то он должен предшествовать познанию *во времени*. Но для того, чтобы данный опыт стал объективным знанием, ему должны *логически* (априорно) предшествовать трансцендентальные условия объективности вообще. Подчинение исторического логическому, или фактического априорному для Канта не представляло проблемы, поскольку пространство и время Кант отнес к априорным формам субъективного чувственного созерцания. Кант, конечно, понимал, что раскрытие трансцендентальных условий объективного познания само принадлежит истории, т.е. является исторической инновацией, даже революцией по его собственной оценке. Но историческая локализация этой революции не отменяет ее универсального значения. Пусть объективный смысл исторического и фактического раскрывается в ходе истории, но, раскрываясь, он обнаруживает, что сама история изначально и навсегда подчинена этому универсальному, внеисторическому смыслу исторического. Что же касается Коллингвуда, то его позиция находится на значительном временном удалении от коперниканской революции Канта, и необходимость провозглашаемой Коллингвудом реформы метафизики свидетельствует о том, что фактически данная история мысли вновь требует экспликации своих оснований.

### **Метафизика без онтологии и абсолютные допущения**

В силу свершившейся после Канта истории мысли, которая находится в распоряжении Коллингвуда, полное подчинение исторического логическому, или фактического априорному оказывается весьма проблематичным. Нужно отметить, что Коллингвуд расширяет кантовскую сферу априорного до содержательного (концептуального) уровня. На место универсальных схем мышления, оформляющих чувственные данные, превращая их в объективное знание, Коллингвуд ставит «абсолютные допущения» относительно мира в целом, т.е. онтологические концепции. Они

задают методологические и содержательные границы конкретных эмпирических исследований. Результаты последних не изменяют содержание абсолютных допущений, но, напротив, оцениваются на истинность и ложность только внутри их границ. Так, согласно Коллингвуду, базовые концепции физики – «причины» и «закона» – претерпевают три ключевые трансформации на протяжении XVII–XX вв. Физика Ньютона постулировала существование причин, которые вносят изменение в свободное (инерционное) движение тел, а также существование закона природы, обеспечивающего их изначальное свободное (равномерное и прямолинейное) движение при отсутствии причины изменения. Физики XIX в. используют понятия причины и закона как взаимозаменяемые. Они полагают, что все законы природы – это законы причинного взаимодействия. С их точки зрения, все без исключения природные события имеют причины, которые действуют в соответствии с природными законами. Физика Эйнштейна вообще исключает понятие причины из описания физических явлений, оперируя лишь понятием закона. Все природные процессы подчиняются законам: отклонения от прямолинейного равномерного движения происходит не под воздействием другого тела (что было причиной изменения в физике Ньютона), а под влиянием геометрических условий пространства-времени. Каждая из трех физических школы (Коллингвуд обозначает их как Ньютоновскую, Кантовскую и Эйнштейновскую), исходит, соответственно, из определенных абсолютных допущений относительно причины и закона природы<sup>119</sup>. Эти допущения априорны в том смысле, что логически предшествуют конкретным эмпирическим изысканиям данных школ, но апостериорны для метафизика, задача которого состоит в том, чтобы вскрыть эти абсолютные допущения как факты мысли, исторически сменяющие друг друга. В их апостериорности и заключается онтологическая проблема. Кант подчинил временной ряд событий трансцендентальной (вневременной) интуиции времени, но теперь трансцендентальная субъективность встраивается в качестве элемента в тот временной ряд, который должен ею априорно полагаться. Если кантовская трансцендентальная субъективность мыслилась как первое и последнее основание систематического (теоретического) мышления, как основание, об основании (условии возможности) которого уже нельзя спрашивать, поскольку вопрос становится бессмысленным, то теперь возникает законный вопрос об условиях возможности самих абсолютных допущений. Генетический вопрос онтологии выходит на первый план и не может быть решен средствами эпистемологии. Deskриптивный же подход философа к проблеме темпорального плюрализма абсолютных допущений, т.е.

---

<sup>119</sup> Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Op. cit. P. 49–51.

их историческая фиксация и анализ их содержания/структуры устраняет, возможно, проблему онтологии и реализма, но вместе с ней устраняет исконно философскую проблематику, поскольку задача философии (с чем согласен Коллингвуд) состоит в том, чтобы объяснить (обосновать) опыт<sup>120</sup>. Зададим провокационный вопрос. А является ли сама предложенная Коллингвудом реконструкция развития мысли (нарисованная им картина смены одних абсолютных допущений другими в разные исторические эпохи) истинной? Может ли она сама получить эпистемологическую оценку относительно своей истинности/ложности, минуя онтологическую оценку? Может ли она сама обойтись без собственной онтологической генеалогии? Поскольку, с точки зрения Коллингвуда, любая интерпретация опыта может быть рассмотрена на предмет истинности/ложности, адекватности/неадекватности только в рамках абсолютных допущений, постольку его собственная конструкция так же исходит из абсолютных допущений, например, из абсолютного допущения метафизической свободы духа в противоположность абсолютному детерминизму единообразной природы. Таким образом, общий антиметафизический вывод Коллингвуда о том, из наших суждений об объектах невозможно извлечь бытия, что объекты (вещи-в-себе) не играют никакой роли в фор-

---

<sup>120</sup> Метафизику Коллингвуда можно назвать «дескриптивной», потому что Коллингвуд не стремится сформулировать новое знание о мире-в-целом, но ставит своей задачей раскрыть уже существующую базовую структуру нашего знания о мире (описать его в его исторически меняющихся формах (*Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Op. cit. – P. 7*). Исследователь творчества Коллингвуда Дж. Д'Оро справедливо сближает подход Коллингвуда с «дескриптивной метафизикой» П.Ф. Стросона (*D'Oro, G. Collingwood and the Metaphysics of Experience. London & New York: Routledge, 2002. P. 20*). Стросон считает, что задача «дескриптивной» метафизики в отличие от «ревизионистской» состоит в том, чтобы анализировать структуру уже существующих метафизических концепций, а не предлагать новую, лучшую, структуру (*Strawson, P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics London: Methuen, 1959. P. 9–10*). Стросон сравнивает работу философа с работой лингвиста (грамматиста): работа грамматиста заключается в раскрытии структуры уже имеющегося и используемого языка, а не в том, чтобы заменить его новым или объяснить его, исходя из внелингвистических факторов (*Strawson, P.F. Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy. Oxford University Press, 1992. P. 7*). Однако, на наш взгляд, такое сравнение не вполне корректно. Лингвист (грамматист) имеет дело только с одним, пусть и чрезвычайно сложным объектом – языком. Объект же изучения философа изначально двойственен, он включает в себя как мир-в-целом, или все существующее, так и наше знание о том, что существует. Философ в отличие от грамматиста не может ограничиться только описанием структуры мысли, не пояснив предварительно, по какой причине или в силу каких оснований ему следует *ограничиться* этим. Аналогия с грамматистом не является философски удовлетворительным обоснованием позиции философа, и Стросон, конечно, этой аналогией не ограничивается. Сравнительный анализ «дескриптивной метафизики» Стросона и Коллингвуда см. в: *D'Oro, G. The Myth of Collingwood's Historicism // Inquiry. 2010. Vol. 33. № 6. P. 627–641*; *Vanheeswijck, G. The Kantian Heritage of R.G. Collingwood and P.F. Strawson: Two Varieties of Descriptive Metaphysics // History of Philosophy Quarterly. 2014. Vol. 31. № 3. P. 271–292*.

мировании нашего знания об этих объектах не соответствует действительности. Предложенное Коллингвудом объяснение опыта, т.е. объяснение конкретных форм знания посредством отнесения их к определенным, исторически изменчивым «абсолютным допущениям», у которых нет никакой онтологической генеалогии, само основано на определенных онтологических предпосылках, и при анализе его концепции эти онтологические предпосылки могут быть обнаружены. Так, Коллингвуд строит свою концепцию смены абсолютных допущений, структурирующих эмпирические науки в разные эпохи, на противопоставлении естественной (внешней, материальной, действующей, наблюдаемой) и целевой каузальности. Абсолютные допущения, настаивает Коллингвуд, обладают логическим, а не фактическим приоритетом над эмпирическими исследованиями и их результатами в силу того, что эти допущения реализуют целевой тип причинности. Но целевой тип причинности противоположен естественному типу только в том случае, если последний понимается в узком смысле механистического кауализма. Если же понимать причинность шире, как вид общего детерминизма, или общей обусловленности, включающей в себя иные виды взаимозависимости, например, диалектическую детерминированность<sup>121</sup>, то сильно пошатнутся основания для жесткого противопоставления абсолютных допущений как имеющих логическую природу и эмпирических исследований как имеющих фактическую природу. Историческое изменение абсолютных допущений, среди которых наиважнейшим является понятие причинности, свидетельствует, как минимум, о том, что «логическое» и «фактическое» оказываются взаимозависимыми. Таким образом, попытка Коллингвуда построить «метафизику без онтологии»<sup>122</sup>, основанную на историческом анализе

---

<sup>121</sup> Например, Марио Бунге включает в общую обусловленность не только механическую, но и статистическую, телеологическую и диалектическую детерминированность, утверждая, что чистых типов детерминированности не существует. – Бунге, М. Причинность: место принципа причинности в современной науке. М.: Едиториал УРСС, 2010. С. 45. Сформулированная Бунге концепция причинности как одной из разновидностей общей обусловленности основывается на тщательном анализе естественно-научной онтологии. Бунге полагает, что современная наука отказывается от узкого понимания причинности как внешней телесной детерминации в пользу более широкого понимания детерминированности. Там же. С. 130; 319–320.

<sup>122</sup> Проект «метафизики без онтологии» был выдвинут Коллингвудом в работе «Очерк Метафизики». – Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford University Press, 1948. В иных своих работах (например, в: Collingwood, R.G. The Nature of Metaphysical Study // Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1998; См. об этом: Киссель, М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. СПб.: Искусство, 2002. С. 104–147; Vanheeswijck, G. R.G. Collingwood and A.N. Whitehead on Metaphysics, History, and Cosmology // Process Studies. 1998. Vol. 27. № 3–4. – P. 215–236), а также в сочувственных отсылках и комментариях к трудам А.Н. Уайтхеда и С. Александера (Collingwood, R. G. The Idea of Nature. Oxford University Press, 1949. P. 158–174) Коллингвуд обнаруживает приверженность идеям философии процесса, онтологии эмерджентного эволюционизма и даже доктрине

абсолютных допущений, сама предполагает определенные абсолютные допущения относительно причинности, причем такие, которые, по убеждению самого Коллингвуда, современная ему наука пересматривает<sup>123</sup>. Отсюда мы заключаем, что проект «метафизики без онтологии» демонстрирует не что иное, как приверженность определенной, к тому же устаревающей на глазах, естественно-научной онтологии.

\*\*\*

Несмотря на то, что Коллингвуд полагает задачей дескриптивной метафизики не раскрытие реальности, или подлинной природы мира-в-целом, а описание структуры нашей коллективной и исторической мысли об этой реальности, определенное знание о мире-в-целом предшествует его общему антиметафизическому выводу о невозможности достичь такового знания. Кантианский по общему направлению проект «метафизики без онтологии», предложенный Коллингвудом, демонстрирует скорее обратное – онтологию без метафизики или определенный тип онтологии, запрещающей метафизику. В контексте заданного нами в начале данной главы вопроса о возможной альтернативе коперниканской революции Канта «реформа метафизики», выдвинутая Коллингвудом, представляет собой, метафорически выражаясь, латание эпистемологических прорех, которые образовались на историческом пробеге эпистемологии, натянувшей на себя чужие одежды, т.е. присвоившей генетический подход онтологии. Раскрытие же онтологических условий критики метафизики, на наш взгляд, может быть понято в качестве действительной альтернативы коперниканской революции Канта.

---

объективного (метафизического) идеализма. Так, в *Лекциях 1935 г. «Центральные проблемы метафизики»* Коллингвуд пишет: «Но главная метафизическая идея, которая вдохновляла эту систему [систему Гегеля. – *О.С.*], концепция объективного идеализма, является самой обещающей из находящихся сегодня в обращении метафизических идей и, по моему мнению, единственной, способной подтвердить свою плодотворность в метафизической работе ближайшего будущего». – Collingwood, R.G. *Central Problems in Metaphysics: Lectures Written April 1935, for Delivery in T[rinity] T[erm]*. Dep. Collingwood 20/1, fol. 1. P. 69. Цит. по: *Leach, S. The Foundations of History: Collingwood Analysis of Historical Explanation*. – Imprint Academic, 2009. P. 78. Тем не менее, несмотря на эти девиации, общее направление сформулированной Коллингвудом в ряде работ реформы метафизики представляет собой критику метафизики, выраженную формулой «метафизика без онтологии». Об идеализме Коллингвуда см. также: *Lord, T.C. Collingwood, Idealism, Realism, and the Possibility of Historical Knowledge // Journal of the Philosophy of History*. 2017. Vol. 11. № 3. P. 342–357.

<sup>123</sup> Коллингвуд считает, что в теории относительности понятие причины как детерминации при помощи внешнего действующего агента заменяется понятием закона. – *Collingwood, R. G. An Essay on Metaphysics*. Op. cit. P. 49–51.

## Глава 5. «Коперниканская революция» Канта как объект философской ретроспекции

В этой главе мы говорим о том, что «коперниканская революция» Канта может быть понята в отношении условий ее возможности в рамках регрессивного трансцендентального аргумента. Регрессивный трансцендентальный аргумент мы приравниваем к универсальному философскому методу, который носит круговой характер: начиная с фактов опыта, он заключает о необходимых условиях возможности данного опыта и сопоставляет эти условия возможности с тем, что дано в опыте. Мы показываем, что при таком подходе неизбежна фальсификация исходных предпосылок кантовского проекта, которые сталкиваются с результатами естествознания нашей эпохи. Содержание этой фальсификации является по сути диалектическим. Фальсифицируя трансцендентальный проект «коперниканской революции» в целом, мы ставим под вопрос проведенную Кантом «раз и навсегда» границу между эпистемологическими предпосылками («идеализмом») и онтологическими основаниями («реализмом»).

### Зависимость эпистемологии от онтологии

Теоретическая философия традиционно разделяется на две основные области – онтологию и эпистемологию. Она исследует, во-первых, все, что существует, и, во-вторых, условия и пределы нашего знания о том, что существует. Классическая эпистемология стремилась установить абсолютные критерии истинного (объективного) знания. Для Канта таковыми были трансцендентальные условия познания, раскрывая которые философия априори оправдывала (эмпирический) реализм и обезвреживала традиционный (эмпирический) скептицизм. Априорное исследование условий познания, с точки зрения Канта, было единственным средством избавить философию от скептицизма, который являлся неизбежным ответом философии на притязания традиционного реализма, не вооруженного трансцендентальным методом. Скептик всегда оказывается прав, а позиция реалиста изначально уязвима, потому что у нас нет никаких средств выйти за пределы собственного опыта и сравнить наше знание вещей с вещами самими по себе. Но как только мы занимаем трансцендентальную позицию, т.е. обращаем свое внимание не на вещи (что тщетно), а на собственную познавательную способность, мы восстанавливаем в правах познание вещей и мира как *внешних* вещей и *внешнего* по отношению к нам мира. Мы осознаем, что *внешний* характер вещей генерирован нашей познавательной спо-

собностью, благодаря которой достигается объективное познание вещей *в опыте*.

Предложенное Кантом обоснование реализма посредством трансцендентальной философии, которая должна быть априори предпослана любым утверждениям о внешнем мире, привело к тому, что в философии эпистемология заняла доминирующую по отношению к онтологии позицию. Несмотря на то, что Кант видел свою задачу в защите реализма<sup>124</sup> против скептицизма, реализм, который обосновывался трансцендентальным методом, так и не получил со стороны последующих философов признания в качестве *полноценного* реализма. Да и как мог он считаться подлинным реализмом, если из трансцендентальной философии Канта следовало, что реальность (существование объектов и процессов в мире, и самого мира в целом) *зависит* от субъекта, пусть даже от способности субъекта к объективному познанию? По этому поводу Барри Страуд справедливо заметил следующее: «Все же, с трансцендентальной точки зрения, т.е. когда мы находимся внутри того вида исследования, которое одно только и способно удовлетворительно объяснить, как возможно наше познание, с этой точки зрения, все, что мы знаем в науке и повседневной жизни, оказывается, в конечном счете, субъективным или зависящим от человеческой чувственности. Это не есть знание того, как вещи действительно и независимо от нас существуют»<sup>125</sup>.

Подчиненное положение онтологии по отношению к эпистемологии имело своим следствием то, что онтологические вопросы (что существует? как устроен мир? какие процессы происходят в природе и каким законам они подчиняются? и т.п.) были переданы посткантовской критической философией в ведомство эмпирической науки, естествознания. Философия же должна была обеспечить обоснование самой возможности познания, обращаясь к априорному исследованию трансцендентальных условий познания, т.е. должна была стать по преимуществу эпистемологией, не вытекающей из онтологии, но предвещающей ее.

---

<sup>124</sup> Кант называл свою позицию трансцендентальным, или критическим, идеализмом для того, чтобы отличить ее от традиционного реализма (метафизики) и различных форм некритического идеализма (скептицизма): «Мой так называемый идеализм касался не существования вещей – сомневаться в этом мне и в голову не приходило (а ведь именно такое сомнение и составляет суть идеализма в общепринятом значении слова), – а только чувственного представления о вещах». – *Кант, И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Указ. соч. С. 110.

<sup>125</sup> *Stroud, B.* The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford University Press, 1984. P. 167.

Исходя из модели Канта, между онтологией и эпистемологией устанавливаются следующие отношения. Онтология сообщает нам содержательное знание о мире (объектах и процессах), а эпистемология объясняет, почему нам следует считать это знание объективным. Причем она объясняет это *заранее*, еще до того, как конкретное содержание будет получено. Иными словами, эпистемология обосновывает не само содержание научного познания, а способ, посредством которого это содержание будет получено и признано объективным. Слово «заранее» не совсем подходит. Если бы эпистемология всегда предшествовала науке во времени, то ее методологические изыскания претендовали бы на характер предписаний ученым. «Делай так, как я велю, начинай исследование с трансцендентальной установки», – сказал бы тогда философ ученому, – и ты получишь объективное знание. Но не будем забывать, что Кант исходил из того, что научное знание *уже* существует в действительности, а не только в возможности, и стремился объяснить уже существующую науку, уже полученное естествознанием объективное знание<sup>126</sup>. Ученые («натуральные философы») справились самостоятельно и построили объективное знание *до того*, как Кант сформулировал положения трансцендентальной философии. Хотя Кант и отталкивается от реально существующей науки, предложенный им трансцендентальный метод мыслится как индифферентный по отношению к конкретным результатам науки и историческому времени, в котором развивается наука. Какими бы новыми знаниями естествознание нас ни снабдило, это не может ни изменить, ни отменить принципы объективного познания в том виде, как они представлены в трансцендентальной философии. И, несмотря на то, что сама трансцендентальная философия является историческим фактом и, как любой факт, может считаться исторически случайной, логически она необходима, потому что она представляет собой единственный способ (так полагал Кант) дать удовлетворительное объяснение нашему познанию мира (любому возможному опыту).

На первый взгляд, такая модель отношений между онтологией и эпистемологией гарантирует естественно-научной онтологии и философской эпистемологии свободу в рамках их внутренних принципов и независимость друг от друга. Первая эмпирически изучает *внешнее*, природу, и на основании опыта строит теории относительно природы; вторая априорно исследует абсолютные и необходимые (вневременные) принципы эмпирического изучения природы, которые позволяют

---

<sup>126</sup> «Таким, образом, в самом деле имеется чистое естествознание; спрашивается лишь: как оно возможно?» – Кант, *И*. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Указ. соч. С. 113.



конструировать *природу* как теоретический объект. Ученые могут не обращать внимание на философов (латентное философское наследие зацементировано в фундамент естественно-научного метода<sup>127</sup>) и делать свое дело, а эпистемологи – делать свое, используя по мере надобности конкретные научные результаты в качестве примеров, подтверждающих существование объективного знания, возможность которого они удовлетворительно объясняют. Кант находит такие примеры в современном ему естествознании. Во-первых, в основании современного естествознания лежат априорные понятия субстанции и причины, и, во-вторых, зависящие в некоторой степени от опыта понятия движения, непроницаемости (материи) и инерции, которые в сочетании с априорными понятиями образуют каркас математической физики, заключающей в себе необходимую «закономерность всех предметов опыта»<sup>128</sup>.

На самом деле, в кантовской модели онтология и эпистемология очень тесно связаны, причем эта связь в большей степени захватывает эпистемологию. Трансцендентальная философия вычитывает из результатов науки то, что оправдывает саму трансцендентальную философию. Всеобщие законы природы, открытые современной Канту физикой, свидетельствовали в пользу объективных законов мышления, которые интерпретировались как принципы конструирования всеобщих законов природы. Устойчивость (неизменность) материи, необходимая связь механической причины и действия, инерция как способность тел удерживать субстанциальное состояние, обратимость времени, пустое эвклидово пространство как вместилище тел – все эти фундаментальные характеристики и законы мироздания переводились в термины трансцендентальной философии, которая объясняла их, исходя из постулируемых ею неизменных принципов *познания вообще* (неизменных когнитивных структур) и показывала тем самым, что принципы построения научной онтологии имеют априорный, а не эмпирический статус. Эти принципы *познания вообще*, «эти когнитивные структуры были призваны описать неизменную и абсолютно универсальную рациональность, присущую всем человеческим существам в любое время и в любом месте, и объяснить, почему математическое естествознание (математическая физика Ньютона) представляет собой модель или

---

<sup>127</sup> Во времена Канта естествознание еще не вполне отделилось от философии и даже сохранило название «натуральной философии», но предпосылки такого отделения уже сложились, а его принципы в наиболее отчетливой форме были сформулированы Кантом.

<sup>128</sup> *Кант, И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Указ. соч. С. 112–113.

пример такой рациональности»<sup>129</sup>. Оно представляет собой этот пример потому, что законы природы, которые оно открывает, существуют только в отношении к трансцендентальной структуре субъективности. Таким образом, естественно-научная онтология, с одной стороны, и эпистемология, с другой стороны, зависят друг от друга. Объективный характер естественно-научной онтологии зависит от эпистемологического ее обоснования в терминах трансцендентальной субъективности, а эпистемологическое обоснование зависит от того, что оно обосновывает – от онтологии природы. Как было сказано, такая зависимость в гораздо большей степени затрагивает эпистемологию, само существо которой состоит в обосновании уже существующих результатов познания, нежели естественно-научную онтологию, задача которой состоит в том, чтобы изучать внешнее, а не в том, чтобы изучать принципы изучения внешнего.

Сильнейшая сторона кантовского проекта критической (трансцендентальной) философии состояла в том, что данный проект был направлен на обоснование уже существующей науки, т.е. на рациональное обоснование самой рациональности. Кант настаивал на тождественности логики трансцендентального метода и логики самой науки. Отрицание кантовской модели повлекло бы за собой отрицание принципов научного подхода к исследованию природы и полученных современной Канту наукой общезначимых результатов. Но та же сильнейшая сторона обернулась против кантовской трансцендентальной философии и основанной на ней эпистемологии. Произошло это, по-видимому, тогда, когда стало очевидно, что наука не оправдала ожиданий философов и своими результатами поставила под вопрос принципы трансцендентальной философии, которые по определению не должны были зависеть от конкретных научных результатов. С точки зрения неоправданных ожиданий нас интересуют прежде всего те философы, которые в своих эпистемологических построениях продолжали ориентироваться на точное естествознание, а не на спекулятивные интерпретации трансцендентальной субъективности, которые, как показывает пример немецких классических философов, далеко уводили философию от реальной (фактической) науки и ее результатов. Те же, кто следовал проекту Канта в своем стремлении дать эпистемологическое обоснование точной науке, постепенно изменили саму эпистемологию, историзировав основоположения последней в

---

<sup>129</sup> *Friedman, M.* Kant, Kuhn, and the Rationality of Science // *History of Philosophy of Science: New Trends and Perspectives* / Ed. by M. Heidelberger and F. Stadler. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V., 2002. P. 25.

ответ на революционную историю науки. История науки в конце XIX–начале XX вв. предстала как история изменения онтологии, а не история накопления результатов опыта, который согласовался бы с априорно установленными когнитивными структурами, обосновывающими онтологию физики Ньютона. Открытие неевклидовых геометрий, субатомных частиц, открытие теории относительности, изменение характеристик пространства, времени, движения, массы и т.д. – все это привело к фундаментальной онтологической перестройке здания физики и инициировало такие эпистемологические проблемы, которые не могли быть удовлетворительно решены в терминах кантовской трансцендентальной философии, базирующейся на примерах априорного знания, которое служило выражением вневременной объективности.

В предыдущих главах мы провели различие между онтологией и метафизикой, точнее, между онтологией как учением о бытии, или учением о мире-в-целом, и метафизическим или антиметафизическим выводом из определенного онтологического учения. Это условное разделение необходимо нам для того, чтобы подчеркнуть, что в основе метафизического или антиметафизического вывода о, соответственно, познаваемости или непознаваемости мира лежит то или иное онтологическое учение, та или иная онтологическая доктрина. Те онтологические доктрины, которые допускают метафизику, мы обозначили как положительные (катафатические), а те, которые запрещают метафизику, как отрицательные (апофатические). Отрицательные онтологические доктрины, или онтологические основания антиметафизического вывода имеют двойное значение. С одной стороны, они оправдывают антиметафизическую позицию, поскольку последняя приобретает авторитет именно в контексте определенной онтологии и поэтому не является голословной. С другой стороны, они ставят под сомнение антиметафизический вывод о непознаваемости мира-в-целом, поскольку этот вывод является результатом определенного знания о природе универсума. Двойное значение отрицательных онтологических доктрин является, с нашей точки зрения, диалектической пружиной исторического развития философии, обеспечивающей в конечном счете (на сегодняшний день) то движение мысли, которое мы рассматриваем в качестве «онтологического поворота», или «возвращения метафизики». Действительно, если бы антиметафизическая позиция не обладала онтологическими основаниями, «онтологический поворот» не мог бы состояться, поскольку он заключается в положительном утверждении относительно того, что мы *уже* находимся за пределами границ эпистемологии, мы *уже* знаем о мире нечто такое, что приводит нас к выводу о его непознаваемости. Иными словами,

«онтологический поворот» заключается в раскрытии онтологических оснований антиметафизической позиции. Эпистемология в посткантовской философии подменяет собой онтологию, поскольку настаивает на принципиальной герметичности философского дискурса, который должен быть ограничен областью познавательных структур и познавательной деятельности. Онтология же, и в этом состоит смысл «онтологического поворота», переводит вопрос о внутренних структурах, механизмах и содержании знания в вопрос о его истоках, причинах или механизмах его порождения. Проецируя эту позицию на историю философии, мы видим, что кантовская «коперниканская» революция может быть рассмотрена как факт мысли в отношении к онтологическим условиям его возможности.

### **Историография мысли как поиск и анализ предпосылок концептуальных систем**

Подобное рассмотрение антиметафизической концепции Канта мы находим у целого ряда современных исследователей, которые связывают философию Канта с теоретическими, естественно-научными и метафизическими взглядами эпохи<sup>130</sup>. Вообще говоря, выяснение и анализ предпосылок той или иной философской доктрины (выяснение того, что она обязательно предполагает, на что опирается, что ее непосредственно или опосредованно предваряет, каков ее теоретический контекст и т.п.) – это совершенно обычный элемент историко-философского исследования<sup>131</sup>, который не является, конечно, открытием современной философии. Понятно, что любой образованный человек и, тем более, создатель философского учения всегда уже заранее нечто знает и формулирует собственные взгляды, выдвигает собственные концепции, отталкиваясь от этого знания. Более того, со времен Платона и Аристотеля неотъемлемой частью научной методологии становится рефлексия по поводу этого знания, которая реализуется посредством анализа предшествующих учений и точек зрения в отношении того или иного вопроса. Что же касается историка философии,

---

<sup>130</sup> См., например: *Buchdahl, G.* *Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins – Descartes to Kant.* Oxford: Basil Blackwell, 1970; *Friedman, M.* *Kant's Construction of Nature: A Reading of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013; *Kant and the Laws of Nature / Ed. by M. Massimi and A. Breitenbach.* Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

<sup>131</sup> Согласимся в этом с А.Ф. Лосевым: «Во всякой философии является чрезвычайно плодотворным выяснение того, что нужно для данного понятия или учения, что ему предшествует, что оно обязательно предполагает». – *Лосев, А.Ф.* *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. С. 162.*

то, поскольку он занят описанием и реконструкцией течения мысли, его основная задача заключается в отыскании связей между предшествующими и последующими фактами мысли. При этом историк, реконструирующий развитие мысли, не ограничивается саморефлексией ученого/философа или эпохи. Его задача шире. Она состоит в том, чтобы и эту саморефлексию в качестве факта мысли включить в соответствующий ряд событий. Так, например, исключительно внимательный к истории философ Р. Дж. Коллингвуд утверждает, что исследователь, осуществляющий ретроспективный, или исторический, анализ теоретического мышления имеет дело не только с теми взглядами, которые были открыто восприняты и провозглашены теми или иными мыслителями, но, и даже главным образом, с теми взглядами и убеждениями, которые остались в тени их мысли в качестве непроявленных предпосылок. Более того, Коллингвуд полагает, что чем более общий характер имеют те или иные предпосылки мышления, тем глубже они спрятаны в той или иной системе мысли и тем надежнее скрыты от саморефлексии<sup>132</sup> того или иного мыслителя вплоть до так называемых «абсолютных предпосылок», которые остаются неотрефлексированными в принципе<sup>133</sup>. Для того, чтобы их раскрыть, необходим внешний взгляд, преодолевающий не только неизбежную наивность непосредственного знания, на которое он направлен, но и никогда до конца не устранимую наивность саморефлексии. Метафорически выражаясь, «вскрытие покажет». Подлинная сущность системы мысли становится понятна в ходе препарирования, под искусным скальпелем патологоанатома. К похожему заключению приходит П. П. Гайденко, анализируя самосознание эпохи Возрождения: «От того, как эпоха осознает себя, еще нельзя делать вывод о том, чем она является в действительности»<sup>134</sup>. Эпоха Возрождения мыслила себя в качестве «возвращения к античности», притом что о буквальном «возвращении» говорить не приходится, поскольку в действительности Ренессанс осуществил причудливый сплав античной, языческой, и средневековой, монотеистической, культур: «Между Ренессансом и Возрождением – тысячелетие средневековой культуры»<sup>135</sup>. Следовательно, по мнению Гайден-

---

<sup>132</sup> О способностях интеллектуальных систем (прежде всего, коммуникативной системы науки) компенсировать такой дефицит саморефлексии ученого как индивида и вскрывать собственные латентные предпосылки см.: Антоновский, А.Ю. Наука как общественная подсистема. Никлас Луман о механизмах социальной эволюции знания и истины // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 158–171.

<sup>133</sup> Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Op. cit. P. 44–45.

<sup>134</sup> Гайденко, П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000. С. 91.

<sup>135</sup> Там же.

ко, ретроспективный взгляд философа способен преодолеть наивность самосознания эпохи, чтобы судить о том, чем она «является в действительности».

Итак, философ, осуществляющий ретроспекцию, совершает своего рода «трансцендентальный маневр»: принимая за наличные данные определенные факты мысли, он задает вопрос об условиях их возможности и, отвечая на этот вопрос, стремится к согласованию выдвинутой им концепции условий возможности с теми фактами мысли, которые он принимает за наличные. Эта схема рассуждения соответствует схеме философского объяснения, известной еще в античности, когда наличные данные (окружающую действительность, события, процессы, вещи и т.д.) философы стремились объяснить посредством отсылки к тому, что не лежит на поверхности, но, будучи первопричиной наличного, обеспечивает его существование и познание. При этом и античные, и последующие философы не могли не включать в те наличные данные, которые они стремились объяснить, концептуальный опыт предшествовавших философов. Невозможно объяснить все существующее (а исходная интенция философии и состояла в том, чтобы найти такое объяснение), исключая из рассмотрения познавательный опыт как таковой. В этом смысле призыв Гуссерля «заклЮчить в скобки» все допущения о мире с тем, чтобы получить доступ к «чистым феноменам», только подчеркивает вовлеченность философа в предшествующую традицию, ибо «заклЮчение в скобки» предшествующего познавательного опыта предполагает первоначальное рассмотрение его в качестве наличного. Следующим шагом будет признание его недостаточности, что открывает возможность поиска подлежащих структур/механизмов/сущностей, которые его обеспечивают. Можно сказать, что любой философ, который претендует на создание универсальной, систематической философии, выступает в роли историка философии, включая предшествующий познавательный опыт в те наличные данные, которые являются отправным пунктом его философских построений. Начиная с этих наличных данных, философ совершает регрессивное движение к условиям их возможности, причем экспликация этих условий может иметь как оправдательный, так и разоблачительный характер по отношению к наличным данным. Разоблачительный характер она принимает в том случае, если выявленные предпосылки объявляются ложными, т.е. такими, которые в конечном счете проигрывают на следующем витке трансцендентального аргумента – на очной ставке с фактами.

## Кант опровергает Юма

Такова стратегия Канта, когда он объясняет в «Критике чистого разума» неудачу Юма, который остановился на полпути и не смог осуществить «коперниканский переворот»: «Но так как он [Юм. – *О.С.*] не мог объяснить, как возможно, чтобы рассудок должен был мыслить необходимо связанными в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и не натолкнулся на мысль, что, пожалуй, рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором являются его предметы, то под давлением *необходимости* [курсив мой. – *О.С.*] он выводил эти понятия из опыта, именно из *привычки...* которая в конце концов ошибочно принимается за объективную *необходимость*»<sup>136</sup>. Далее, рассуждает Кант, Юм «был последователен в том смысле, что признал невозможным выходить за пределы опыта с этими понятиями и основанными на них основоположениями», но это решение Юма «не согласуется с действительностью обладаемых нами априорных научных знаний, именно с *чистой математикой и общим естествознанием* и, следовательно, *опровергается фактами* [курсив мой. – *О.С.*]»<sup>137</sup>. Таким образом, Юм ошибся *по необходимости*, сделав правильные выводы из ложных предпосылок, а к последним привел его случай (он «не натолкнулся» на верную мысль). Юм оправдан лишь отчасти, но в целом его позиция должна быть разоблачена и отвергнута, поскольку он опирался на ложные предпосылки, следствия которых не согласуются с действительностью («опровергаются фактами»). Заметим, что Кант говорит в этом пассаже и о предпосылках, и о причинах, которые привели Юма к его (неверному) решению. Но если можно и следует констатировать ложность предпосылок (следствия их «не согласуются с фактами»), то ложность причин констатировать невозможно, поскольку под причиной мы понимаем некое бытие, или событие А, которое породило некое бытие, или событие Б. И если мы удостоверяем событие Б, то мы вынуждены признать существование породившего его события А. Впрочем, о причинах, которые привели Юма к ошибке, Кант говорит вскользь, подразумевая, видимо, что они носят, скорее, случайный характер (Юм «не натолкнулся» на мысль). Предпосылки же подвергаются более тщательному анализу. Таким образом, можно выделить два уровня объяснения события, условно обозначенного как «неудача Юма», – онтологический и эпистемологический. «Неудача Юма» – это несомненный факт, которому следует подыскать объяснение, и такое объяснение, отчасти онтологи-

<sup>136</sup> Кант, И. Критика чистого разума. Указ. соч. С. 92–93.

<sup>137</sup> Кант, И. Там же. С. 93.

ческое, отчасти эпистемологическое, Кант предлагает. Квалификация этого несомненного факта как «неудачи» возможна только по отношению к иному факту – факту наличия «чистой математики и общего естествознания», условия возможности которого Юм оказывается не в состоянии раскрыть. Кант предлагает альтернативу решению Юма, т.е. выдвигает удовлетворительное, с его точки зрения, объяснение факта наличия «чистой математики и общего естествознания» (факта наличия объективного знания).

Ход мысли Канта, вскрывающий и объясняющий «неудачу Юма», вполне традиционен для любого философа, который расчищает место для собственной концепции, критически анализируя пробелы, промахи и неудачи своих предшественников. Но в данном случае ситуация осложняется тем, что предмет анализа Канта и объект искомого Кантом объяснения – это факт неудачи Юма в отношении концепции причинности. То есть для того, чтобы объяснить неудачу Юма в отношении концепции причинности, Кант должен привлечь в качестве альтернативы свою собственную концепцию причинности, которая, с его точки зрения, в отличие от юмовской согласуется с фактом наличия объективного знания. Кант, как известно, формулирует концепцию причинности как необходимой связи явлений, которая осуществляется рассудком по его собственным правилам, принимающим форму априорного синтеза. Эта концепция (как и концепция Юма) не говорит нам о том, каковы причины того или иного явления, она говорит о принципе, в соответствии с которым явления организуются рассудком в причинно-следственную связь и закономерность. Поэтому факт «неудачи Юма» выводится за пределы трансцендентального аргумента как случайное событие, о причинах которого вообще бессмысленно задавать вопрос. Вскрывая предпосылки «неудачи Юма», Кант фальсифицирует их, указывая на несоответствие их следствий факту наличия объективного знания. Причины же, которые невозможно ни верифицировать, ни фальсифицировать (поскольку они суть свойства мира, а не наших суждений о мире), остаются за границами трансцендентального аргумента у Канта. Альтернатива, выдвинутая Кантом, – это его собственная концепция причинности, которая верифицируется посредством указания на факт наличия объективного знания (которому Юм не придал должного значения).

Согласно Канту, мы все, включая Юма, обладаем опытом причинно-следственной закономерности (который находит максимальное выражение в математическом естествознании), чему Юм не придал должного значения. Необходимое и достаточное условие обладания опытом причинно-следственной закономерности – это, следуя Канту,



закон причинности, который не дается восприятием, но предшествует ему (*Вторая Аналогия*). «Следовательно, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону»<sup>138</sup>. Этот закон, указывает Кант, находится в таком же положении, как и другие чистые представления (пространство и время), «которые мы можем извлечь из опыта... только потому, что сами вложили их в опыт и посредством них впервые осуществили опыт»<sup>139</sup>. Иначе говоря, если существует опыт, то существуют и могут быть раскрыты необходимые условия его возможности. Это классический трансцендентальный аргумент, имеющий форму «если У, то Х», где Х – условия возможности У.

### Трансцендентальный аргумент

В англоязычной философской литературе существует обширная дискуссия по поводу трансцендентального аргумента, выдвинутого Кантом в отношении юмовского решения проблемы причинности. Как мы отмечали выше, так называемый «трансцендентальный аргумент», или трансцендентальный метод<sup>140</sup>, не является изобретением Канта, но представляет собой изначальный и главный инструмент философского исследования – исследования, цель которого состоит в том, чтобы объяснить опыт посредством отыскания тех сущностей, структур, оснований и т.п., которые этот опыт обеспечивают, или порождают<sup>141</sup>. Философия всегда была и остается генеалогией опыта, и никакие «чисто дескриптивные» философские проекты не в состоянии это изменить, потому что за любыми чистыми дескрипциями непременно обнаруживаются теоретические допущения относительно природы этих чистых дескрипций. Трансцендентальный аргумент и

---

<sup>138</sup> Кант, И. Там же. С. 153.

<sup>139</sup> Кант, И. Там же. С. 156.

<sup>140</sup> В данном тексте термины «трансцендентальный аргумент» и «трансцендентальный метод» используются как взаимозаменяемые. В аналитической философии при обсуждении структуры трансцендентального доказательства как главного инструмента трансцендентального метода чаще прибегают к термину «трансцендентальный аргумент». См., например: Stern, R. Transcendental Arguments // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL.: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/transcendental-arguments/>> (accessed: 01.11.2018); Pereboom, D. Kant's Transcendental Arguments // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-transcendental/>> (accessed: 01.03.2019).

<sup>141</sup> Внимательный исследователь трансцендентального метода С. Л. Катречко признает: «По сути дела, трансцендентальная аргументация, в своем существе, выступает как общий (основной) метод философствования». Катречко, С.Л. Трансцендентальная аргументация Канта как формальная онтология // РАЦИО.ru. 2011. № 5. С. 90.

есть философский инструмент обнаружения природы вещей и процессов, т.е. всего, что дано в опыте и фиксируется в качестве такового. Сошлемся на А.Ф. Лосева, который возводил трансцендентальный метод к истокам философии, в частности к Аристотелю. «Если под трансцендентализмом понимать философию, которая стремится установить условия возможности для существования данного предмета (например, условием мыслимости зеленого цвета является цвет вообще, а условием мыслимости цвета вообще является наличие объективной субстанции, которая является носителем цвета, или, как рассуждают субъективисты, человеческая чувственность со своими априорными формами пространства и времени), то Аристотель, безусловно, является представителем именно трансценденталистской философии»<sup>142</sup>.

Несмотря на то, что Кант прибегает к традиционному методу философии, результатом применения этого метода является радикальный переворот философских основоположений, определенный самим Кантом и его последователями в качестве «революции». Отталкиваясь от скептического вердикта, вынесенного Юмом в отношении концепции причинности, Кант с помощью трансцендентального метода вскрывает сущностные структуры, или базовые принципы, предшествующие любому, в частности скептическому, опытному суждению о мире. Однако он приписывает их не миру, или самой по себе природе, но нашей когнитивной способности. Но приписывает их не миру, или самой по себе природе, а природе нашей когнитивной способности. Дискуссия по поводу трансцендентального аргумента, развернувшаяся в аналитической философии во второй половине XX в., фокусируется на отношении трансцендентального аргумента к проблеме скептицизма (внешнего мира) и обнаруживает огромный потенциал трансцендентального аргумента для обсуждения вопроса о реализме<sup>143</sup>, для поиска онтологических решений эпистемологической проблемы скептицизма (критики метафизики).

---

<sup>142</sup> Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Указ. соч. С. 45.

<sup>143</sup> Противостояние реализма и конструктивизма обсуждается, например, в: Конструктивизм в теории познания / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Институт философии, 2008. Интересно в этой связи позиция И.Т. Касавина, который рассматривает реализм как некий вызов, на который приходится отвечать. – Kasavin, I.T. Philosophical Realism: The Challenges for Social Epistemologists // Social Epistemology. 2015. Vol. 29. №. 4. P. 431–444.

Оживление интереса к трансцендентальному аргументу было вызвано книгами Питера Стросона «Индивиды» и «Границы смысла»<sup>144</sup>. В этих работах Стросон осуществил реконструкцию трансцендентального метода Канта в рамках своего проекта реформы метафизики как движения от догматической (или трансцендентной), отвергнутой Кантом, метафизики к дескриптивной, под которой он понимал описание неизменных концептуальных структур, обуславливающих опыт. Ключевым пунктом интерпретации Стросона является трактовка трансцендентального аргумента, представленного Кантом в качестве прогрессивного, т.е. такого, который, принимая за точку отсчета опыт (самосознание) скептика, дедуктивно движется к установлению объективного знания о мире: основное значение кантовской *Трансцендентальной дедукции*, пишет Стросон, состоит в том, чтобы «установить», что опыт необходимо включает знание *объектов* в полном смысле»<sup>145</sup>. С точки зрения Стросона, трансцендентальный аргумент у Канта принимает следующую форму: если X, то Y, где X – это опыт, признаваемый скептиком (опыт скептика, о котором скептик осведомлен как о своем собственном), и Y – онтологические суждения о мире, которые должны быть приняты скептиком, если опыт, признаваемый скептиком, существует (поскольку опыт скептика позволяет различать внутренний порядок репрезентаций и их содержание как внешнее по отношению к этому порядку). В трактовке трансцендентального аргумента как прогрессивного к Стросону примыкают Дж. Беннет и Р. П. Вольф<sup>146</sup>. Как отмечает влиятельный исследователь трансцендентального аргумента Карл Америкс, Беннет и Вольф при всех различиях в их подходах согласны в том, что трансцендентальный аргумент носит прогрессивный характер, т.е., начиная с самосознания и его необходимых условий, заключает об объективном эмпирическом знании<sup>147</sup>. Америкс предлагает альтернативное прочтение трансцендентального аргумента, а именно, он утверждает, что аргумент носит регрессивный характер, т.е., начиная с объективного эмпирического знания, аргу-

---

<sup>144</sup> *Strawson, P.F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959; *Strawson, P.F.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen, 1966.

<sup>145</sup> *Strawson, P.F.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. – London: Methuen, 1966. P. 88. Аналогичный тип аргументации, с точки зрения Стросона и других защитников *прогрессивного* прочтения, воспроизведен Кантом в *Опровержении идеализма* во втором издании «Критики чистого разума».

<sup>146</sup> Bennett, J. Kant's Analytic. Cambridge: Cambridge University Press, 1966; Wolff, R.P. Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason. Harvard University Press, 1969.

<sup>147</sup> *Ameriks, K.* Interpreting Kant's *Critiques*. Oxford University Press, 2003. – P. 51– 66.

мент движется в обратном направлении, или «сверху вниз» – от наивысшего познавательного результата (объективного знания) к условиям его возможности. В такой трактовке трансцендентальный аргумент представляет собой не доказательство существования объективного знания о мире, но объяснение существующего объективного эмпирического знания посредством отнесения к его необходимым условиям<sup>148</sup>. В первом случае (прогрессивного аргумента) цель аргумента определяется как прямое опровержение скептицизма. Это опровержение достигается за счет того, что аргумент приводит к заключению об объективном эмпирическом знании, которое скептик изначально отрицает, но, признавая наличие самосознания и следуя за аргументацией, вынужден в конце концов признать. Во втором случае (регрессивного аргумента) цель аргумента состоит в объяснении наличествующего опыта посредством раскрытия априорной концептуальной структуры, которая этот опыт порождает, а не в доказательстве существования объективного знания. Опровержение скептицизма во втором случае может быть признано только косвенным опровержением, или побочным продуктом данной аргументации. В этом случае ответ на вопрос об успехе или неуспехе данного опровержения не может выносить вердикт об успехе или неуспехе кантовского революционного проекта в целом<sup>149</sup>.

Хотя в *Критике чистого разума* и, в частности в *Трансцендентальной дедукции*, можно найти и прогрессивный, и регрессивный тип аргументации<sup>150</sup>, точка зрения Америкса, на наш взгляд, в большей степени соответствует общему плану «коперниканской революции», обращающей онтологические вопросы в эпистемологические. Задача, которую ставит Кант, заключается не в доказательстве существования внешнего мира (и, соот-

---

<sup>148</sup> Ameriks, K. Ibid. P. 59.

<sup>149</sup> Например, сторонник прогрессивного прочтения трансцендентального аргумента может сказать следующее: Кант утверждает, что скептик уже знает о мире нечто, мыслит о нем нечто до того, как делать скептические заключения. То, что скептик знает, существует, так как то, что мы мыслим, существует, и ничего сверх этого не существует. Это по сути идеалистическое утверждение. Если Кант выдвигает такое утверждение против скептика, то это обезвреживает его антискептический аргумент. Скептик может не волноваться, ведь сам скептик так и считает, а именно, что не существует ничего сверх того, что мы мыслим. См., например, аналогичное рассуждение Б. Страуда: Stroud, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press, 1984. P. 167.

<sup>150</sup> Кант в *Пролегоменах* (§§ 4, 5) отмечает, что в *Критике* он прибегает к синтетическому (или прогрессивному) методу. – Кант, И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. Указ. соч. С. 89–91. Впрочем, Америкс полагает, что и в данном случае речь идет о регрессивном аргументе, который может быть назван прогрессивным только в том смысле, что в результате устанавливаются синтетические априорные принципы. – Ameriks, K. *Interpreting Kant's Critiques*. Op. cit. P. 61.

ветственно, не в прямом опровержении скептицизма), но в том, чтобы показать, что априорные формы чувственности и понятия рассудка необходимо предшествуют опыту и легитимно относятся к нему, что опыт нуждается в трансцендентальном оформлении и не может быть осуществлен вне этого оформления<sup>151</sup>. Следует отметить круговой характер регрессивного трансцендентального аргумента. Начиная с факта опыта (факта мысли), который принимается на веру, доказательство движется интроспективно к его необходимым условиям, или предпосылкам, которые, в свою очередь, подтверждаются наличием принятого на веру опыта. В этом доказательстве нет полностью независимых от опыта предпосылок, истинность которых усматривалась бы априори, как нет в нем и необходимых заключений, которые были бы строго выведены из независимых предпосылок. Этот вид доказательства занимает промежуточную позицию между дедуктивным и индуктивным, являясь отчасти и первым, и вторым. Он представляет собой рефлексию по поводу опыта, рефлексию, которая выводит нас в сферу априорных, обеспечивающих опыт основоположений, сопоставляемых с тем, что дано в опыте. Именно эта особенность трансцендентального аргумента характеризует философский метод как таковой. В этом мы согласны с Коллингвудом, который определяет философский метод следующим образом: «Философ, развивающий такую систему [систему знания, соответствующую определенным исходным принципам – *O.C.*], не плетет паутину идей из недр собственного сознания; он выражает результаты собственного опыта и опыта других обоснованным и упорядоченным образом; и в каждом шаге своего доказательства вместо того, чтобы задавать, как в точных науках, только один вопрос: “что следует из предпосылок?”, он также спрашивает: “соответствует ли вывод тому, что мы обнаруживаем в действительном опыте?”. Такая проверка представляет собой сущностный компонент философского рассуждения, и любое доказательство, выводы которого не подчинены такой проверке, философски несостоятельно»<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Америкс полагает, что кантовская трансцендентальная дедукция геометрического знания подтверждает общий регрессивный характер трансцендентального доказательства: Кант «характеризует геометрическое знание как синтетическое априорное знание и доказывает, что это знание возможно, только если представление пространства есть априорная интуиция». Здесь мы имеем, считает Америкс, «еще одно регрессивное объяснение необходимых условий некоторого типа знания». – *Ameriks, K. Interpreting Kant's Critiques*. Op. cit. P. 53.

<sup>152</sup> *Collingwood, R.G. An Essay on Philosophical Method*. Op. cit. P. 164. Определение, данное Коллингвудом, в общем соответствует «пути пчелы» Френсиса Бэкона; Ср. также со следующим определением: «Истинный метод [философского. – *O.C.*] исследования подобен полету на аэроплане. Он отталкивается от почвы отдельного наблюдения; совершает полет в разреженном воздухе обобщающего воображения; и приземляется об-

В случае Канта такой проверкой выступает математическое естествознание, которое фальсифицирует предпосылки юмовской концепции причинности и верифицирует сформулированную Кантом альтернативу. Однако же возникает закономерный вопрос. Если Кант использует традиционный философский метод, то почему он приводит к революционным результатам? Приведем следующее соображение А.Ф. Лосева по поводу трансцендентального метода. Главной задачей философии Канта, пишет Лосев, «является выяснение того, каковы условия возможности для всякого знания. Кант называет такой метод изучения процессов познания трансцендентальным. Например, для того чтобы мыслить и воспринимать чувственную вещь, по Канту, уже надо иметь представление о пространстве вообще и о времени вообще. В силу своего субъективизма Кант считает все трансцендентальное обязательно порождением человеческого субъекта. Однако и без всякого субъективизма ясно, что пространственная вещь предполагает пространство как таковое; и это вовсе не значит, что пространство есть только априорная и субъективная форма чувственности»<sup>153</sup>. Если мы согласимся с Лосевым<sup>154</sup> в том, что трансцендентальный аргумент вскрывает условия, предвещающие опыт/самосознание/знание, но не указывает прямо на субъективный характер этих условий, то остается непонятным, почему в случае Канта мы имеем дело с «субъективистским» («коперниканским») переворотом, с эпистемологическими, а не онтологическими условиями возможности опыта. Иначе говоря, каковы условия возможности кантовской коперниканской революции? В упомянутой выше дискуссии в аналитической философии по поводу

---

ратно, готовый к обновленному наблюдению, уточненному рациональной интерпретацией» – *Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 5.*

<sup>153</sup> Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Указ. соч. С. 162.

<sup>154</sup> Сошлемся также на относительно недавние реалистические трактовки кантовского трансцендентализма (*Harrison, R. Transcendental Arguments and Idealism // Idealism Past and Present / Ed. by G. Vessey. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 211–224; Guyer, P. Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1987*). Например, Пол Гайер спрашивает: «Почему мы исключаем возможность того, что мы действительно обладаем а priori знанием пространственных и временных отношений, потому что мы знакомы с особенностью нашего ума, *налагающего ограничение* на наш опыт объектов, которые сами по себе суть пространственные и временные? Даже если мы знаем эти отношения а priori – и в силу того, что мы знаем их а priori, – почему не признать, что наш пространственный и временной опыт есть решающее доказательство в пользу того, что любые опытно воспринимаемые нами объекты находятся в согласии с этим ограничением и вообще опытно воспринимаются нами именно *потому*, что они суть пространственные и временные? Почему необходимая роль, которую пространство и время играют в нашем опыте, не свидетельствует скорее в пользу трансцендентального реализма, чем идеализма пространства и времени?» – *Guyer, P. Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 349.*

трансцендентального аргумента этот вопрос поставлен следующим образом: «почему Кант не выбрал реализм?»<sup>155</sup>.

### **Регрессивный трансцендентальный аргумент и «коперниканская революция»**

Этот вопрос делает «коперниканскую революцию» объектом философской ретроспекции, задача которой – объяснить данный феномен посредством раскрытия предпосылок/причин, обеспечивших решение Канта, и последующей их проверки тем, что дано в опыте. При таком подходе, – назовем его трансцендентальным (учитывая расширенное понимание трансцендентального метода как в общем смысле философского метода), – невозможно ограничиться исключительно мыслью или текстами самого Канта, поскольку философия возникает там и тогда, где и когда возникает нужда в объяснении наличных данных посредством скрытых порождающих условий. Вычитать из текстов Канта чистый метод, или чистую схему рассуждения, не имеющую ни генеалогии, ни исторической судьбы, – задача, не соответствующая своему собственному объекту, поскольку сама схема рассуждения Канта представляет собой обращение к генезису опыта. Поэтому вопрос: «почему Кант не выбрал реализм?» видится нам вполне уместным. Он выводит наше исследование за пределы абстрактного вопроса: «может ли трансцендентальный аргумент опровергнуть скептицизм (доказать существование внешнего мира) чисто логическими (эпистемологическими) средствами?». Первый вопрос подразумевает своего рода диагностику *post mortem*. Его интенция на первый взгляд менее амбициозна, чем интенция, скрытая во втором вопросе – война абстрактных идей и утверждений на уничтожение в чистом пространстве мысли. Однако подход, скрытый в первом вопросе, лучше отвечает представлению Канта о том, что философия – это дисциплина второго порядка, изучающая условия возможности опыта (опыта в широком смысле, который всегда так или иначе концептуально выражен).

С какими же порождающими условиями можно связать «коперниканскую революцию»? Здесь, как и в случае кантовской ретроспекции в отношении «неудачи Юма», можно говорить о причинах и о предпосылках сформулированного Кантом альтернативного решения. Рассмотрим оба варианта. Предположим, мы говорим о причинах, обеспечивших решение Канта. Тогда мы должны сказать следующее: для того, чтобы «коперниканская революция» была возможна, мир должен быть устро-

---

<sup>155</sup> Stern, R. *Transcendental Arguments and Skepticism: Answering the Question of Justification*. Oxford University Press, 2000. P. 10.

ен определенным образом, поскольку «коперниканская революция» есть следствие определенного состояния мира. Этот вид трансцендентального рассуждения можно назвать «миро-ориентированным» (world-directed), или «истино-ориентированным» (truth-directed)<sup>156</sup>. Такой подход, однако, влечет за собой важную проблему. Допустим, мы утверждаем, что «коперниканская революция» была детерминирована истиной, или состоянием мира (какие бы каузальные связи и механизмы мы под этим ни подразумевали, важно, что причины в отличие от предпосылок не могут быть ложными). Тогда как возможно, что основное содержание «революции» (которое составляет ее смысл) заключается в противоположном утверждении, а именно, в утверждении того, что наше знание есть результат субъективной (трансцендентальной) деятельности познающего, а не состояния мира? Это возможно только в том случае, если между истинным состоянием мира (что бы мы под этим ни подразумевали) и тем, что Кант *полагал* о мире, существует разрыв. Это переводит наш вопрос о «коперниканской революции» в термины не причин, но предпосылок, а именно: какие допущения о мире, явно или неявно принимаемые Кантом, легли в основание «коперниканской революции?».

Задавая вопрос подобным образом, мы на первый взгляд ослабляем наше трансцендентальное исследование условий возможности «коперниканской революции» до той степени, что оно становится не миро- или истино-ориентированным, а веро- или концептуально-ориентированным<sup>157</sup>. Так, Барри Страуд считает, что, даже если трансцендентальный аргумент способен снабдить нас знанием об условиях возможности нашего опыта, он не способен убедить нас в том, что эти условия принадлежат миру, а не нашим представлениям о мире. Для того, чтобы тот или иной опыт был возможен, необходимо и достаточно заранее *полагать* нечто о мире<sup>158</sup>. Следовательно, трансцендентальный аргумент раскрывает не само по себе бытие, а наши при-

---

<sup>156</sup> Stern, R. Transcendental Arguments and Skepticism: Answering the Question of Justification. Op. cit. P. 10.

<sup>157</sup> Р. Штерн выделяет четыре основных типа трансцендентального аргумента: истино-ориентированный (truth-directed), веро-ориентированный (belief-directed), опытно-ориентированный (experience-directed) и концептуально-ориентированный (concept-directed), из которых только первый может считаться «сильным», т.е. в полной мере антискептическим. – Stern, R. Transcendental Arguments and Skepticism: Answering the Question of Justification. Op. cit. P. 10–11. Штерн делает выбор («за неимением лучшего», поскольку сильный трансцендентальный аргумент, он считает, не выдерживает критики) в пользу слабой версии трансцендентального аргумента, который хотя и не может быть направлен против скептицизма в целом, но может использоваться с разной степенью эффективности против некоторых его разновидностей. Ibid. P. 35–36.

<sup>158</sup> Stroud, B. Transcendental Arguments // Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65. P. 241–256.



нятые на веру концепции бытия. Действительно, если рассматривать трансцендентальный аргумент как прямое доказательство существования внешнего мира (в прогрессивном ключе), то можно согласиться со Страудом в том, что этот аргумент не работает должным образом и не решает проблему опровержения скептицизма. Однако регрессивное рассмотрение трансцендентального аргумента открывает иную перспективу. Если мы ставим проект «коперниканской революции» в зависимость от тех представлений о мире, которые сообщала Канту наука его эпохи (прежде всего, точное естествознание), мы приобретаем ресурс для объяснения кантовского субъективизма (идеализма). Но это отнюдь не все. Мы приобретаем гораздо более мощный ресурс, а именно, историю мысли как объект трансцендентального (философского) исследования, которое связывает ее с развитием (пополнением, видоизменением) того, что дано в опыте. При таком подходе неизбежна фальсификация исходных («абсолютных»), употребляя термин Коллингвуда) предпосылок кантовского проекта, которые сталкиваются с результатами естествознания нашей эпохи. Но влечет ли эта фальсификация за собой примитивный релятивизм (и скептицизм), утверждающий, что все потуги метафилософии суть не что иное, как эпифеномен нашего подверженного изменениям опыта, а ее результаты замкнуты в границах сознания, принадлежащего коллективному историческому субъекту? На наш взгляд, содержание этой фальсификации существенно богаче и является по сути диалектическим. Она фальсифицирует трансцендентальный проект «коперниканской революции» в целом и тем самым ставит под вопрос проведенную Кантом «раз и навсегда» границу между эпистемологическими предпосылками («идеализмом») и онтологическими основаниями («реализмом»).

Интересно, что Стросон в рамках своего проекта «дескриптивной метафизики» уделяет данному подходу, который он определяет как «исторический» (заключая это определение в кавычки), особое внимание<sup>159</sup>. Признавая, что этот подход до некоторой степени согласуется с его пониманием метафизики как экспликации «скрытой, базовой системы идей, в рамках которой осуществляется научное и, – некоторые могли бы добавить, – социальное и моральное мышление эпохи»<sup>160</sup>, Стросон отвергает его как «менее интересный», чем его собственная перспектива. Он считает, что историческая интерпретация кантовского революционного проекта не оправдывает надежд философии на достижение абсолютных оснований нашего знания, на раскрытие вневре-

---

<sup>159</sup> *Strawson, P.F.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. Op. cit. P. 118–121.

<sup>160</sup> *Ibid.* P. 119.

менных, универсальных структур нашего мышления, структур, которые остаются неизблемыми при любом пополнении и видоизменении эмпирических результатов, смене научных парадигм, стилей мышления и т.п. Философы не должны преждевременно капитулировать перед «*просто* [курсив мой – *О.С.*] исторической точкой зрения»<sup>161</sup>. Однако нам представляется, что надежды философии, о которых говорит Стросон, могли бы оправдаться, только если онтология была бы окончательно принесена в жертву эпистемологии. Выбор между «просто» историей и универсальными структурами мышления в пользу вторых был бы оправдан, если бы мы заранее согласились с тем, что история не способна сообщить нам ничего принципиально нового о мире. Поскольку все содержательное знание (в частности, все натурфилософские и научные теории) подвержено изменению, каковое и составляет историю мысли, выбор между историей и «абсолютными» предпосылками превращается в выбор между альтернативными онтологиями и пустым безальтернативным каркасом универсальных предпосылок, который определен в качестве структур мышления<sup>162</sup>. Но лишив эти универсальные структуры мышления генеалогии, мы лишаем их онтологических оснований, которые могут быть исторически раскрыты.

\*\*\*

Подведем итог. На наш взгляд, правомерно определить «онтологический поворот», или возвращение метафизики как разновидность регрессивного трансцендентального аргумента, раскрывающего онтологические основания (условия возможности) «коперниканской революции» Канта и последующей критики метафизики. Впрочем, остается вопрос о том, как определять эти онтологические основания. Определять ли их как причины, принадлежащие миру, или как предпосылки мышления, отражающие наши представления о мире? На наш взгляд, можно говорить о взаимной дополнительности этих двух способов описания. Регрессивный трансцендентальный аргумент не опровергает напрямую «коперниканскую революцию» Канта и заложенную в ней скептическую позицию по отношению к внешнему миру. Но в то же время, демонстрируя зависимость этой позиции от определенной он-

---

<sup>161</sup> Ibid. P. 121.

<sup>162</sup> Этот каркас определен Стросоном в качестве «общей структуры концептуальной перспективы, в терминах которой мы мыслим о вещах». – *Strawson, P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959. P. 17.

тологии своего времени, он лишает ее универсального значения и открывает возможность ее исторического пересмотра.

Далее мы обратимся к двум примерам такого пересмотра, чтобы показать, что данные примеры не являются «дескриптивной метафизикой» в духе Стросона. Они, скорее, могут быть определены в качестве «ревизиующей метафизики», которую Стросон противопоставляет дескриптивной<sup>163</sup>. Мы начнем с концепции Уайтхеда, в которой исследуются онтологические основания юмовского скептицизма. Затем перейдем к онтологическим основаниям «коперниканской революции» Канта в контексте «ревизиующей метафизики» (употребим термин Стросона), или положительной онтологии, А.Н. Уайтхеда и У. Селларса.

---

<sup>163</sup> «Дескриптивная метафизика довольствуется тем, чтобы описать действительную структуру нашего мышления о мире; ревизиующая метафизика заботится о том, чтобы произвести лучшую структуру» – *Strawson, P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Op. cit. P. 9.

## Глава 6. Юм и Уайтхед: проблема причинности

Смысл «онтологического поворота» состоит в том, что он спрашивает об истоках, причинах или основаниях знания, которые не должны быть сводимы к самому знанию, иначе «онтологический поворот» останется в рамках эпистемологии. Выполняется ли это требование в исторической онтологии А. Н. Уайтхеда, которая противопоставляет себя эпистемологии? В этой главе мы рассмотрим данный вопрос, обратившись к онтологическому анализу субъективистской и скептической позиции Д. Юма, осуществленному А. Н. Уайтхедом.

### Субъективизм при отсутствии скептицизма

Будучи по своему характеру положительной онтологией (т.е. онтологией, допускающей метафизику), философия процесса Уайтхеда находится в конфронтации с философией Юма. Хорошо известно, что юмовская философия – это деконструкция и разоблачение онтологии. Именно Юм, как мы знаем, «пробудил философию от догматической дремоты», что привело к последующему изгнанию метафизики за пределы критического бодрствующего сознания и положительного знания. Именно Юм разоблачил основополагающий онтологический принцип – принцип причинности, показав, что наши общие суждения о мире, претендующие на универсальную значимость, суть не что иное как надстройки над индивидуальными впечатлениями.

Но, во-первых, находиться в конфронтации с какой-нибудь философской теорией совсем не означает быть свободным от ее влияния. Влияние может заключаться как раз в том, что мыслитель, отталкиваясь от некоторого философского учения, ищет ему альтернативу. Во-вторых, в случае с философией Юма и философией Уайтхеда речь идет не только и не столько о конфронтации – отношения между этими философскими доктринами намного сложнее. Так, количество ссылок на Юма в знаменитой книге А.Н.Уайтхеда «Процесс и реальность» больше, чем количество ссылок на Платона, Аристотеля, Декарта и Канта<sup>164</sup>. При этом далеко не все посвященные Юму рассуждения являются критикой и отрицанием положений его философии. Наша цель в данной главе – обсудить положительное влияние юмовской доктрины на философскую систему Уайтхеда и, вместе с тем, попытаться

---

<sup>164</sup> Юм упоминается на 76-ти из 351 страниц книги (не считая справочного аппарата). См.: *Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit.*

понять, в чем между ними кардинальное различие чем это различие обусловлено.

Уайтхед ставит перед собой задачу возродить метафизику и вернуться, как он говорит, к «докантовскому объективизму», или к докантовским способам мышления<sup>165</sup>, которые основывались на знании о том, что человеческий субъект – не причина состояния мира (в том смысле, что он конструирует знание о мире и ограничен собственным опытом), а следствие состояния мира. Иными словами, Уайтхед переворачивает схему Юма-Канта, которая может быть выражена следующим образом: точка отсчета – человеческий опыт, над которым надстраивается мир в виде знания, т.е. как конструкция. Схема Уайтхеда противоположна: точка отсчета – объективный мир, а ее следствие – человеческий субъект со всем своим опытом и знанием. По словам самого Уайтхеда, он движется не «от субъективности к объективности», а, наоборот, «от объективности, благодаря которой внешний мир есть данность, к субъективности, посредством которой возникает единый индивидуальный опыт»<sup>166</sup>.

Однако же «объективизм» Уайтхеда весьма своеобразен. Этот объективизм учитывает результаты размышлений великих новоевропейских субъективистов Декарта, Локка, Юма и Канта. В ряду данных имен Д.Юм занимает особое место. Опираясь на субъективистскую доктрину Юма, Уайтхед формулирует краеугольный камень своей динамической онтологии – «реформированный субъективистский принцип»<sup>167</sup>. Принцип гласит: «Весь универсум состоит из элементов, которые выявляются при анализе субъективного опыта»<sup>168</sup>. Этот принцип, действительно, совершенно юмовский. Юм полагает, что ни одна из наук, ни одно из искусств «не может выйти за пределы опыта или же установить какие-либо принципы, которые не были бы основаны на авторитете последнего»<sup>169</sup>. Наблюдение за внутренней жизнью субъекта является, согласно Юму, отправной точкой новой фундаментальной науки, которая выступит обоснованием наших «самых общих и утонченных принципов»<sup>170</sup>.

Но сам Уайтхед называет субъективистский принцип реформированным, и реформа заключается в том, чтобы, используя этот принцип, поставить его на службу онтологии и реализму, а не скептицизму.

---

<sup>165</sup> Whitehead, A.N. Process and Reality. Op. cit. P. XI.

<sup>166</sup> Ibid. P. 88.

<sup>167</sup> Ibid. P. 157.

<sup>168</sup> Ibid. P. 166.

<sup>169</sup> Юм, Д. Трактат о человеческой природе // Собр.соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 82.

<sup>170</sup> Юм, Д. Там же. С. 84.

В чем же состоит эта реформа? Или зададим вопрос иначе: возможно ли использовать юмовский субъективизм и юмовский анализ внутреннего опыта и не превратиться при этом в скептика? Вопрос достаточно обширный – сравнивать доктрины Уайтхеда и Юма можно по целому ряду параметров (среди которых отношение двух философов к проблеме субстанции, личности и т.д.), но в данном случае мы ограничимся проблемой причинности и остановимся на том ее решении, которое предлагает Уайтхед. Проанализировав уайтхедеанское решение проблемы причинности, уайтхедеанский ответ на вызов Юма, мы получим представление о сути реформы субъективистского принципа, произведенной Уайтхедом.

Забежим вперед и сразу скажем о выводах по поводу причинности, сделанных Юмом, с одной стороны, и Уайтхедом, с другой стороны. Юм приходит к выводу о том, что причинность основана на повторении последовательности впечатлений и памяти об этой последовательности. Она имеет эмпирический и нерациональный характер; за то, что мы, тем не менее, осмысленно живем в мире и овладеваем им, отвечает практика, или сама жизнь (или человеческая природа, которая у Юма нерациональна). Из этого вывода проистекает юмовский скептицизм. Согласно Уайтхеду, причинность имеет реальный характер (причинность – это реальная связь *порождения*), и наши суждения о мире, таким образом, во-первых, объективны и, во-вторых, требуют метафизики, поскольку говорят о реальной связи событий, что выводит нас за пределы непосредственного опыта как опыта единичных впечатлений. Из этого вывода проистекают реализм и онтология Уайтхеда, считающего, что человеческие суждения о мире суть следствия реальной причины – внешнего мира, в котором действуют определенные связи и отношения. Итак, Юм утверждает, что причинность зависит от наших впечатлений. «Идея причины и действия имеет своим источником опыт, который учит нас, что такие-то определенные объекты во всех предыдущих случаях постоянно были соединены друг с другом»<sup>171</sup>. Уайтхед утверждает, что наши впечатления зависят от (реальной) причинности: «понятие причинной связи возникает потому, что человеческие существа живут в мире событий, происходящих причинно-следственным образом»<sup>172</sup>.

Теперь поговорим о том, как Юм и Уайтхед приходят к этим выводам. Юм предлагает начинать с опыта: «В указанной науке мы должны подбирать наши опыты путем осторожного наблюдения над человеческой жизнью; нам следует брать их так, как они проявляются при обы-

---

<sup>171</sup> Юм, Д. Там же. С. 187.

<sup>172</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 175.

денном течении жизни»<sup>173</sup>. Поскольку Уайтхед принимает юмовский субъективизм, он начинает с того же, с чего и Юм – с потока опыта: «мы будем придерживаться обращения к повседневному опыту»<sup>174</sup>.

Открытие Юма состояло в том, что движение от чувственных впечатлений к идеям этих впечатлений, впечатлениям рефлексии и идеям впечатлений рефлексии образует слитный поток сознательного опыта. Опыт, таким образом, представлен в философии Юма как процесс конструирования, последовательного наращивания исходных данных (что предвосхищает кантовский конструктивизм). Каждое предшествующее событие опыта входит в состав последующего, формируя его основу. Отсюда большую роль в доктрине Юма играет понятие «повторения». Память позволяет нам фиксировать *ранее уже бывшее* в настоящем и, таким образом, осознавать последовательность событий как движение от причины к следствию. Не существует иного (рационального) способа перейти от причины к следствию, но только через впечатление повторения (память) и, соответственно, привычку. Привычка к обычному ходу наших впечатлений заставляет нас ожидать воспроизведения этого хода в будущем. «Необходимо, чтобы при всех заключениях вероятности в уме присутствовало нечто видимое или вспоминаемое нами и чтобы из него мы выводили нечто связанное с предыдущим, но уже невидимое и невоспоминаемое»<sup>175</sup>. «У нас нет иного представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые *всегда соединены* вместе и во всех предыдущих случаях оказывались неразлучными»<sup>176</sup>.

«Философия Юма наполнена идеей “повторения”, – пишет Уайтхед, – «Уберите из опыта «повторение», и ничего не останется»<sup>177</sup>. Действительно, если каждый факт (впечатление) представляет сам себя и указывает только на себя, то ни о какой связи фактов в сознании говорить не приходится. Однако же эта связь существует и, согласно Юму, за нее отвечает память (впечатление повторения событий). Но память, хотя она и играет ключевую роль в философии Юма, описывается им так же, как «впечатление» – «впечатление повторения»: «Идея или впечатление какого-либо объекта, естественно, влечет за собой идею другого объекта, сходного с первым, смежного ему или связанного с ним»<sup>178</sup>; «Способность, при помощи которой мы повторя-

---

<sup>173</sup> Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Указ. соч. С. 85.

<sup>174</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. – P. 175.

<sup>175</sup> Юм, Д. Трактат о человеческой природе. С. 187.

<sup>176</sup> Юм, Д. Там же. С. 191.

<sup>177</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 136.

<sup>178</sup> Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Указ. соч. С. 190.

ем свои впечатления, называется *памятью*»<sup>179</sup>. Но «впечатление повторения» – это совершенно особое впечатление, отличное от других. Как же Юм анализирует специфику «повторения»? «Отыскивая характерную черту, отличающую *память* от воображения»<sup>180</sup>, пишет Юм, «мы заключаем, что различие между ней и воображением заключается в превосходстве ее силы и живости»<sup>181</sup>. Следовательно, Юм рассматривает память как одно из впечатлений наравне с другими, отличающееся лишь «силой и живостью» (хотя ссылка на память как на «впечатление повторения» сталкивается с аргументом, аналогичным аргументу «третьего человека»: впечатления должны объединяться впечатлением повторения и следующим впечатлением повторения впечатления повторения и исходных впечатлений и т.д.; но Юма, по всей видимости, это не беспокоит).

Итак, трактовка памяти как «впечатления повторения» приводит Юма к скептическим выводам: «Наш разум не только изменяет нам при попытке открыть *первичную связь* причин и действий, но даже и после того, как опыт знакомит нас с их *постоянным соединением*, не в состоянии дать нам удовлетворительный ответ на вопрос, почему мы распространяем этот опыт за пределы тех частных случаев, которые попали в поле нашего наблюдения»<sup>182</sup>. Для Юма фиксация повторения несет скорее негативный и скептический оттенок: причинная связь – это только повторение, а повторение – это только впечатление.

Уайтхед не связан, по-видимому, ни предубеждением против идеи повторения, ни настойчивым желанием свести повторение к впечатлению. Он подробно рассматривает специфику повторения. «В органической философии понятие повторения является фундаментальным»<sup>183</sup>, – пишет Уайтхед. Для Уайтхеда повторение – ключевое событие опыта, в корне отличное от единичного впечатления (последнее указывает только на себя). Повторение несет положительное значение. Причинность основана на повторении, причинная связь – это *опыт повторения*, но этого более чем достаточно! Это и есть самое важное, что можно сказать о причинности.

С точки зрения философии процесса Уайтхеда, заслуга Юма состояла в том, что, изучая сознание («душу»), он сосредоточился не столько на морфологической структуре понимания и аналитических суждениях, сколько на едином потоке и принципиальной нерасчле-

---

<sup>179</sup> Юм, Д. Там же. С. 97.

<sup>180</sup> Юм, Д. Там же. С. 182.

<sup>181</sup> Юм, Д. Там же.

<sup>182</sup> Юм, Д. Там же. С. 189–190.

<sup>183</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 137.



ненности сознательной жизни<sup>184</sup>. С точки зрения Уайтхеда, огромный прорыв критической философии, начиная с Юма, состоял в том, она реабилитировала становление, зарезервировав для него место в потоке внутренней жизни сознания. Философия Юма невольно придает особое значение «процессу», – пишет Уайтхед<sup>185</sup>. Анализ причинности, предпринятый Юмом, показывает то, как представление о причинно-следственных связях постепенно конструируется, вырастает из исходных данных посредством их постепенного наращивания и внутренних связей между ними, реализуемых через «повторение» предшествующего в последующем. Однако, открывая *повторение*, считает Уайтхед, Юм сразу же теряет все значение своего открытия, отождествляя память с «впечатлением повторения» и утверждая, что память – это всего лишь впечатление в ряду других впечатлений<sup>186</sup>.

Когда мы анализируем опыт, как подписывает Юм, мы обнаруживаем, что опыт – это процесс извлечения одного из другого, процесс *порождения* одного другим, переживаемый нашей памятью как *повторение*. Анализ опыта раскрывает в нем важнейший элемент – силу причинения, которая заключается в том, что *одно* становится причиной другого, потому что реализует себя в *другом*, воспроизводится (повторяется) в *другом*. Этот анализ выявляет *активную связь* между событиями опыта и свидетельствует, таким образом, о сверхопытной реальности, если опыт понимать как ряд непосредственных данностей. Повторение *одного* в *другом* несовместимо с простой последовательностью впечатлений. Уайтхед рассуждает следующим образом. Когда в темной комнате внезапно вспыхивает яркий свет, человек, находящийся там, на мгновение зажмуривается. Он чувствует, что именно вспышка света вызвала такую реакцию, но, с точки зрения Юма, субъект в данном случае не обладает никакой иной достоверностью, кроме последовательности впечатлений: «вспышка света» и «зажмуривание». Лишь прошлый опыт, в котором вспышка света всегда сопровождалась зажмуриванием, наводит его на мысль о том, что первое явилось причиной второго. Согласно Уайтхеду, в этот обыденный опыт зажмуривания после вспышки света *уже* включены интуиции наследования, активной связи *порождения* и памяти: «Вспышка света ослепила меня», – говорит человек, обнаруживая интуитивное постижение причинно-следственной связи. «Если мы допросим опыт, то мы увидим, что восприятие единичных впечатлений несет в себе информацию об изначальном, причинно-следственном способе существова-

---

<sup>184</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 140.

<sup>185</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 140.

<sup>186</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 141.

ния объектов восприятия»<sup>187</sup>. Поэтому с опыта повторения для Уайтхеда очевидным образом начинается онтология, а не скептицизм.

Итак, мы пришли к следующему выводу (который был обозначен выше): для Юма с констатации повторения, наблюдаемого в субъективном опыте, начинается скептицизм, для Уайтхеда с повторения начинается реализм и метафизика причинно-следственной связи. Уайтхед возвращает причинность обратно в мир и онтологию. Он пишет: «Наш телесный опыт изначально сообщает нам о том, что непосредственные данные восприятия зависят от причинно-следственной связи. Доктрина Юма переворачивает это отношение, утверждая, что причинно-следственная связь зависит от непосредственных данных восприятия»<sup>188</sup>. Но для того, чтобы избежать «солипсизма настоящего момента», нам необходимо добавить в наш опыт кое-что еще, кроме «непосредственных данных», а именно – память о прошлых состояниях мира, из которых извлекается субъективный (телесный) опыт<sup>189</sup>.

Предлагает ли Уайтхед логическое разрешение проблемы причинности? Ответ, по всей видимости, должен быть отрицательным, потому что Уайтхед не находит в опыте ничего, кроме повторения (и способов его переживания - «интуиции наследования» и памяти) для оправдания причинности. Он воздаст должное Юму именно за то, что Юм переключил внимание философии с исследования логических отношений между абстрактными идеями на слитный поток восприятий. «Скептицизм Юма есть не что иное, как открытие того факта, что в мире существует нечто, ускользающее от аналитических суждений... Юм показал банкротство морфологии»<sup>190</sup>. Внимательный исследователь метафизической системы Уайтхеда В. Кристиан в работе «Интерпретация метафизики Уайтхеда»<sup>191</sup> пишет: Уайтхед не согласен с Юмом в том, что причинность принадлежит только психологическому субъекту. Но, настаивая на объективной причинности, Уайтхед не предлагает никакого логического механизма для обоснования причинной необходимости. Он воспроизводит точку зрения Юма, которая состоит в том, что логически вывести следствие из причины невозможно, и только повторение несет ответственность за причинность<sup>192</sup>.

---

<sup>187</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 174–175, 178.

<sup>188</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 176.

<sup>189</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 81.

<sup>190</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 140.

<sup>191</sup> Christian, W.A. An Interpretation of Whitehead's metaphysics. New Haven, 1959.

<sup>192</sup> Christian, W.A. Ibid. P. 144–149.

## Онтологические контексты вопроса о причинности

Теперь зададим следующий вопрос: почему анализ опыта и фиксация в нем по сути дела одной и той же структуры приводит двух мыслителей к противоположным выводам? Наш ответ таков: это происходит потому, что интерпретация опыта осуществляется в разных онтологических контекстах. Там, где Юм старается сосредоточиться на отдельностях, единичностях, партикуляриях, Уайтхед видит связь; там, где Юм видит лишь последовательность, Уайтхед находит извлечение и порождение. Оба мыслителя связаны разными онтологиями, разными моделями пространства, времени, и материи, что и определяет разные интерпретации непосредственного опыта. Иначе говоря, мы не утверждаем, что Юм был прав, а Уайтхед не прав или наоборот. Мы переводим вопрос в другую плоскость. Какие онтологические контексты обеспечили разные выводы из одной и той же посылки и разные интерпретации потока субъективного опыта? И почему юмовский субъективизм получает второе рождение в виде «реформированного субъективизма» в динамической онтологии Уайтхеда (и в иных онтологиях процесса XX в.)?

Как бы ни стремился Юм отбросить догматические предпосылки и начать философию с чистого листа впечатлений, эти предпосылки имеют место и они довольно четко прослеживаются: Юм живет в мире Декарта и Ньютона. В этом мире пространство и время составлены из точек (позже Бергсон подверг критике эту модель времени под названием «бусы на нитке»), которым на физическом уровне соответствуют материальные трехмерные частицы, всегда занимающие равное себе место, на метафизическом уровне – субстанции, которые для своего существования не нуждаются ни в чем, кроме самих себя, а на логическом уровне – субъекты, наделенные предикатами. Юм разделяет со своими современниками идею обособленности двух субстанций – сознания и мира, выводя из этого то, что впечатления суть субъективные состояния сознания. Имплицитно принимаемая модель времени «бусы на нитке» не позволяет Юму увидеть в субъективном опыте ничего, кроме последовательности отдельных впечатлений, связанных внешними отношениями. Все эти теоретические предпосылки заставляют Юма отрицать положительную роль повторения в трактовке причинности и не видеть во внутреннем опыте ничего, кроме независимых впечатлений. *Повторение как порождение*, как реализация внутренних отношений между событиями опыта просто не находит себе места в той онтологии, которую Юм принимает, в онтологии, основа которой – независимость индивидуального.

Юмовскую концепцию причинной связи в контексте современных Юму онтологических теорий анализирует британский философ и историк науки Р. Харре<sup>193</sup>. Харре приходит к следующему выводу. Он считает, что юмовская доктрина причинности как психологического феномена прямо противоречит теоретическим и практическим результатам современной Юму физики. В физике XVII–XVIII вв., утверждает Харре, существовали концепции активной порождающей силы, которые могли бы, при должном внимании к ним, предоставить ресурсы для теоретического объяснения реальной причинности. Заявляя о том, что причинность ускользает от рационального вывода, Юм, с точки зрения Харре, демонстрирует пренебрежение к физике, которая, хотя и не выработала строго логического обоснования причинной связи (т.е. как *абсолютно необходимой* связи), но позволяла объяснить эту связь в рамках соответствующих теорий. В этих теориях *необходимость* всегда дополнялась условием *ceteris paribus* («при прочих равных условиях»). Бойль, Гилберт, Ньютон<sup>194</sup> и другие физики, пишет Харре, наполнили универсум активными силами, энергиями, производящими агентами, импульсами и диспозициями. Философы-физики, современники Юма, полагали, что «основу природы составляет поток причинных сил, а не материальные субстанции»<sup>195</sup>. Эти силы, оставаясь ненаблюдаемыми непосредственно, тем не менее, приводили к наблюдаемым и предсказуемым в рамках соответствующих теорий (*ceteris paribus*) изменениям в изучаемом мире явлений<sup>196</sup>. Таким образом, заключает Харре, Юм со своей концепцией причинности как необоснованного вывода из последовательности единичных впечатлений (аналогов независимых субстанций) находится скорее вне онтологических учений эпохи, нежели соотнобразуется с ними. Юм спорит с концепцией причинности как физической и логической необходимости, в то время как физики имеют дело с причинностью, постигаемой эмпирически в «относительно априорном»<sup>197</sup> теоретическом контексте *ceteris paribus*<sup>198</sup>.

Харре безусловно прав в том, что в XVII–XVIII вв. существовали концепции активных ненаблюдаемых преобразующих сил, – назовем

---

<sup>193</sup> Харре, Р. Юм и физики // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 215–230.

<sup>194</sup> Что касается Ньютона, то у Харре речь идет прежде всего о тех работах Ньютона, которые были напрямую связаны с его экспериментальной практикой, а именно об *Оптике* и *De natura acidorum*.

<sup>195</sup> Харре, Р. Юм и физики. Указ. соч. С. 220–221.

<sup>196</sup> Харре, Р. Там же. С. 224.

<sup>197</sup> Харре, Р. Там же. С. 228.

<sup>198</sup> Харре, Р. Там же. С. 229–230.

эти концепции «онтологиями вмешательства» (имея в виду дистинкцию «представления» и «вмешательства» Я.Хакинга<sup>199</sup>). Концепции активной порождающей силы действительно несут в себе угрозу «независимости индивидуального» и предоставляют теоретический каркас для того, чтобы помыслить внутренние отношения между действующими и претерпевающими субъектами (частицами, событиями, процессами). Однако мы полагаем, что «онтологии вмешательства» в эпоху Юма не сказали решающего слова и оставались на периферии магистральной линии метафизики. Харре ссылается преимущественно на Бойля, Гильберта, Ньютона как на творцов теорий активных порождающих сил. Но следует отметить, что эти ученые были «испытателями природы» (Ньютон, как часто утверждают историки науки, «сидел на двух стульях»: Ньютон-экспериментатор и Ньютон-теоретик далеко не всегда согласны друг с другом). Они принадлежали к тому типу естествознания, который Т.Кун определил как «бэкониа́нский» в противоположность «галилеевскому» типу<sup>200</sup>. В эпоху первой научной революции, пишет Т. Кун, происходит не только трансформация старых, классических, наук, но и формирование новых. Несмотря на глубокие теоретические изменения, несмотря на рост научного инструментария такие классические науки, как математика, астрономия, оптика, статика, наука о движении остаются в Новое время по преимуществу абстрактными, «квази-математическими» (хотя и признают вслед за Аристотелем, средневековыми физиками и Ф. Бэконом необходимость наблюдений) и не испытывают настолько сильной нужды в эксперименте, каковую испытывают новые, в собственном смысле слова *экспериментальные*, науки. Последние формируются в значительной степени независимо от первых и уходят корнями не в умозрительную, а в практическую традицию, связанную с алхимией, ремеслом и медициной. Классические науки, хотя и реформированные в эпоху Научной революции, используют эксперимент для демонстрации заранее добытых в ходе мысленных экспериментов теоретических положений (и тем самым подтверждают интерналистский тезис о том, что революции совершаются в головах). Экспериментальные же науки (Кун называет их *бэкониа́нскими* и относит к числу их творцов У. Гильберта, Р. Бойля и Р. Гука) заинтересованы в *испытании* природы, т.е. в том, чтобы увидеть, как поведет себя природа в ранее не существовавших условиях, впервые возникших благодаря техническому

---

<sup>199</sup> Hacking, I. Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

<sup>200</sup> Kuhn, T.S. Mathematical vs experimental traditions in the development of physical science // Journal of interdisciplinary history. 1976. Vol. 7. № 1. P. 1–31.

искусству и изобретательности ученого. Любопытство и спорность экспериментаторов немало способствовали тому, что в арсенале ученого получили прописку телескоп, микроскоп, барометр, воздушный насос и многие другие оригинальные устройства, с помощью которых наука Нового времени конструировала оригинальные лабораторные ситуации и создавала новые области исследований. Для бэкониянского типа научности характерно инструментальное вмешательство в реальность, причем результаты этого вмешательства являются принципиально не полностью предсказуемыми. Они частично предсказуемы в локальном (относительно априорном) контексте определенных условий (*ceteris paribus*). Галилеевский тип научности представляет собой математизированную онтологию, в которой доминируют мысленный эксперимент и теоретический анализ повседневного опыта. В этой онтологии ключевую роль играли согласованные представления о жестком детерминизме, обратимости во времени, логической необходимости, автономии индивидуального и внешних, механических, отношениях между материальными частицами.

Согласно Куну, два типа естествознания долгое время развивались параллельно, причем бэкониянский, экспериментальный, тип не оказывал существенного влияния на господствующую метафизику, творцами которой были по преимуществу представители «галилеевского» типа<sup>201</sup>. Результаты, добытые «бэкониянскими» экспериментаторами, нелегко было поместить в прокрустово ложе механицизма. Должно было пройти два века, чтобы «бэкониянские» теории и практики переросли в уважаемые научные дисциплины (это, прежде всего, электромагнитная теория и термодинамика), которые, в конце концов, разрушили классический механицизм и привели к новой научной революции (и новой расстановке сил теоретиков и экспериментаторов в естественных науках).

Что же касается скрытых онтологических предпосылок юмовской концепции причинности, то мы полагаем, что их следует искать в господствующей в то время механистической онтологии. Харре прав в том, что Юм не придавал должного значения экспериментальным онтологиям «бэкониянского» типа, но в этом отношении Юм вполне принадлежал своему времени.

Уайтхед живет в другую эпоху. В конце XIX – начале XX в. изменяется картина мира, что получило название «второй научной революции»; пространство-время и материя в эпоху Уайтхеда уже не те, что в эпоху Юма. основополагающая характеристика новой онтологии

---

<sup>201</sup> Kuhn, T.S. Ibid. P. 15–26.

– отрицание независимости индивидуального и замещение ее идеями взаимодействия, развития, эволюции, вмешательства и т.п. Онтология Уайтхеда основывается на реляционной концепции пространства-времени, в которой пространство и время не мыслятся больше как независимые вместилища единичных вещей, но понимаются в качестве внутренних аспектов физических процессов (напоминает концепцию пространства-времени Лейбница, которая, кстати говоря, осталась в эпоху Лейбница маргинальной). Пространство и время – это способ действия космических сил, свойство волновых процессов в природе, функция отношений взаимодействующих событий. На формирование новой картины мира большое значение оказали электромагнитная теория и квантовая механика. Они разрушили то, что Уайтхед называет «ошибкой простого местоположения», т.е. изменили представление ученых о «кирпичике бытия» – о трехмерной частице, занимающей равное себе место. Они интерпретировали ее как процесс процессов, организованных в относительно стабильную структуру. Согласно квантово-механической онтологии, так называемые «независимые индивидуальности» возникают в результате относительной стабилизации статистических (вероятностных) флуктуаций.

Поэтому для Уайтхеда, который живет в мире электромагнитных волн, квантовых флуктуаций, эволюции видов, событие повторения в нашем опыте – это отсылка к реальной причинности, а не загадочный курьез. Так, Уайтхед критикует модель времени «бусы-на-нитке» и предлагает другую модель, которая учитывает внутренние отношения между пространственно-временными событиями. Любое пространственно-временное актуальное событие (для Уайтхеда и философии процесса мир состоит из актуальных событий-процессов) – это объединение всей прошлой его истории в настоящем, которое в свою очередь, образует возможность будущего. Поэтому в модели Уайтхеда каждый момент времени включает в себя все предыдущие и входит во все будущие моменты. Проблема состоит в неспособности линейной модели времени передать отношение между актуальными событиями таким образом, чтобы их связь была не внешней, а внутренней. Наглядная «волновая модель» оказывается для данного случая более подходящей<sup>202</sup>. Каждое пространственно-временное событие содержит в качестве элемента своей конституции, т.е. как свою собственную

---

<sup>202</sup> См. об этом: *Kraus, E.M. The Metaphysics of experience. A companion to Whitehead's Process and Reality. N.Y., 1998. P. 19–25.* Наглядная «волновая модель» предложена Э.М. Краус для популярного изложения той модели длительности, которую Уайтхед разрабатывает в рамках концепции экстенсивного континуума. – См.: *Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 295–301.*

часть, все предыдущие моменты, каждый из которых содержит свои собственные части тем же самым образом. Так, если бы расходящаяся рябь на поверхности воды внезапно замерзла, то мы получили бы «гнездо» концентрических волн вокруг центра. Если бы каждая волна и сфера внутри нее была рассмотрена как «ряд», то она бы покрывала более мелкие волны, включая их в себя. Каждая волна вместе с включенными в себя отдельными волнами, могла бы служить визуальным образцом длительности в уайтхедианском смысле. Их упорядоченная последовательность могла бы служить моделью времени. Эти волны не являются изолированными и самодостаточными, локализованными «бусинами» времени. Они возрастают в содержании, в объеме, перекрывают одна другую в том смысле, что более поздние волны в преобладающей (длящейся) сущности обнимают собой предшествующие<sup>203</sup>. В рамках «волновой модели» повторение одного в другом есть указание на внутренние отношения между элементами – отношения, которые конституируют пространство-время, материю и причинно-следственную связь.

Итак, Уайтхед воспроизводит юмовский анализ субъективного опыта как процесса, но дает ему онтологическую интерпретацию. Он не предлагает решения юмовской проблемы причинности, и ограничивается, как и Юм, указанием на то, что причинность основана на повторении. То, что он делает с доктриной Юма и с проблемой причинности, – это смещает акценты с эпистемологии на онтологию. Философия процесса (в лице в данном случае Уайтхеда), как заметил Николас Решер, разрубает гордиев узел юмовской проблемы, а не развязывает его<sup>204</sup>. Но такое «смещение акцентов» становится, быть может, более понятным, если принять во внимание изменившийся онтологический контекст. «Спасение причинности» Уайтхедом мы предлагаем понимать как обращение к Юму в новых условиях, как юмовский субъективизм в новом контексте.

---

<sup>203</sup> Любопытно сравнить с описанием временной последовательности у П.А. Флоренско-го: «Если “другой” момент времени не является уничтожающим и пожирающим собою “этот”, но, будучи “другим”, он есть в то же время “этот”, т.е. если “новое”, открывающееся как “новое” есть “старое” в его вечности..., если... “другое” и “новое” является таковым не через себя, а через “это” и “старое”, а “это” и “старое” суть то, что они суть не через себя, а через “другое” и “новое”, если, наконец, каждый элемент бытия есть только член субстанциального отношения, отношения-субстанции, то тогда закон тождества, вечно нарушаемый, вечно восстанавливается самым свои нарушением». – *Флоренский, П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. Собр. Соч. Т. 1 (I). М., 1990. С. 46–47.

<sup>204</sup> *Rescher, N.* Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy. State University of New York Press, 1996. P. 48.



\*\*\*

Юмовский анализ внутреннего опыта как процесса и трактовка причинности как повторения в новом научном и мировоззренческом контексте получают новое истолкование, как минимум, в философии процесса: они приобретают космический масштаб, становятся онтологическим описанием и объяснением мира и действующих, и взаимодействующих в нем индивидов, событий и процессов. Но, разумеется, мы можем все-таки призвать Юма и Уайтхеда «на очную ставку» и спросить: реальна ли причинность? Кто прав? Мы полагаем, что прямого ответа на этот вопрос быть не может. Например, согласно хорошо известной концепции онтологической относительности Куайна любому набору эмпирических данных можно поставить в соответствие не одну, а ряд достаточно обоснованных и внутренне непротиворечивых теорий. То есть вопрос о том, кто прав, Юм или Уайтхед – это вопрос метафизических предпочтений, или, как сказал бы А.Ф. Лосев, «метафизических капризов». Хотя, конечно, и «метафизические капризы» – это не последняя инстанция, потому что они, в свою очередь, зависят от развития науки и ее результатов, а, следовательно, зависят от истории и культуры, от всего многообразия опыта, в конечном счете. Мы вернемся к этому вопросу в Главе 9.

## **Глава 7. Историческая онтология Уайтхеда как перспектива рассмотрения «коперниканской революции» Канта**

Является ли философская система Канта необходимым и достаточным (или, как минимум, относительно достаточным, открытым, возможно, для пополнения и уточнения, но не для опровержения) объяснением (обоснованием) познавательного опыта человечества или она сама нуждается в объяснении как часть познавательного опыта человечества? В этой главе данный вопрос рассматривается через призму посткритической концепции А. Н. Уайтхеда и провозглашенного им «возвращения к докантовским способам мышления». Философский запрос на новизну, выразителем которого является, в частности, Уайтхед, не позволяет мыслить это «возвращение» буквально, т. е. как восстановление докритической метафизики. На примере историко-онтологического подхода Уайтхеда мы покажем, что возвращение к докантовским способам мышления представляет собой не столько прямое опровержение критической (анти-метафизической) позиции Канта, сколько объяснение «коперниканского поворота» посредством раскрытия его онтологических предпосылок, или условий его возможности. Но исторический подход обнаруживает также, что эти онтологические предпосылки не являются абсолютно устойчивыми. Новый опыт науки и новые онтологии формируют условия для пересмотра эпистемологических ограничений и косвенным образом опровергают «коперниканский поворот».

### **Новое философское знание в свете запроса философии на новизну**

Существует точка зрения, распространенная в аналитической, хотя и не только, философии, что философские теории следует оценивать, исходя исключительно из характеристик истинности (применимости)/ложности (неприменимости). Если философское утверждение или концепция, – скажет такой философ, – мне подходит, если аргументы меня убеждают и я считаю утверждение (теорию) правильным, то я его принимаю и использую в своих философских построениях, если нет – отбрасываю. Эта как будто бы простая и внятная философская позиция (да – да, нет – нет), на деле сталкивается с серьезными трудностями. Спросим: откуда в распоряжение нашего уважаемого философа поступают те утверждения и теории, которые он принимает или отбрасывает? Ответ А: из актуальной философии. Ответ Б: он отправляется за ними на некую условную «свалку» отброшенных теорий. Ответ Б вы-

глядит несколько эксцентрично: зачем тратить усилия на то, что было признано негодным? Однако желание пересмотреть отвергнутые теории не такая уж редкость – что если их неправильно оценили, упустили нечто важное, обнаружение чего позволит вернуть их в строй? Ради этого задворки мысли стоило бы исследовать. Стоило бы, вероятно, их исследовать и для достижения более скромного результата, а именно, чтобы еще раз засвидетельствовать правильность их списания со счетов. Ответ А более респектабелен. Иные философы даже утверждают, что принципиально читают только ныне живущих коллег и полемизируют только с ними. На это есть основания. Поскольку прошлое с необходимостью присутствует в настоящем, за знанием не нужно возвращаться. Настоящее знание, каким бы оно ни было, в любом случае есть результат усвоения всех прошлых результатов. Более того, в актуальном знании однонаправленный временной поток перестает быть таковым. Временной коллапс означает, что не только, скажем, Платон повлиял на Гегеля, но и Гегель на Платона, поскольку философия Платона реализована в настоящем так же, как и философия Гегеля. Но с чем тогда соглашается наш пуританский философ и, главное, что он отвергает? В чем состоит его выбор, если всякий раз, отвергая или принимая что-либо, он имеет дело с совокупным познавательным опытом человечества, от которого сколько ни отнимай частей, он все равно останется целым? Впрочем, если он имеет некую ущербность, то эта ущербность относится к будущему, а не прошлому. Мы можем пополнить этот массив знания, но мы не можем ничего от него отнять. По мере пополнения актуального философского знания мы знаем больше, чем знали, но не меньше, чем знали.

Можно возразить следующее. Пусть философ, принимая нечто подходящее и отвергая нечто с его точки зрения неподходящее/неправильное, не в состоянии немедленно сделать это неподходящее несуществующим (пока существуют носители и сторонники этого неподходящего знания). Но он в состоянии представить опровергающие это знание аргументы или, как минимум, проигнорировать это неподходящее знание и не включить его в собственные построения. Тогда если его собственная концепция убедительна для других, она постепенно приобретет больше сторонников, которые, если они не одержимы желанием ревизии прошлого, вслед за ним обходят стороной им отвернутое. Так, шаг за шагом, проигнорированные или отвергнутые теории уходят со сцены, на которой закрепляются более удачливые теории-победители. Выживает сильнейший. Приблизительно так рассуждают представители селекционистского крыла эволюционной эпистемологии, которая рассматривает развитие идей через

призму биологической теории эволюции, используя отнесенные к ней метафоры и аналогии<sup>205</sup>. Если дело обстоит таким образом, то пури-танский философ совершает важную работу в отношении философско-го знания: отбраковывая ненужное, принимая нужное и достраивая последнее, он участвует в очищении и развитии (и улучшении, если развитие равнозначно улучшению, что, конечно, нуждается в дополни-тельных аргументах) познавательного опыта человечества. Однако и с этой схемой не все в порядке, потому что она не в состоянии удовле-творительно объяснить возникновение *нового* философского знания.

Разве пополнение или приращение философского знания за счет собственного вклада не дает новизны? В том-то и дело, что не дает в той мере, какая могла бы удовлетворить запрос самой философии на новизну. Если мы прибегаем к аналогии с биологической теорией эво-люции (от оригинальной дарвиновской концепции до СТЭ), то и для нее возникновение новых видов является чрезвычайно трудной и до сих пор не вполне разрешимой проблемой. Перебором имеющихся вариантов, постепенной отбраковкой одних и приспособлением других особой трудно объяснить скачкообразный переход к качественно но-вым формам жизни. Микроэволюция не конвертируется в макроэво-люцию. Важно то, что проблема носит не только эмпирический (науч-ный), но и метафизический (философский) характер. Мы не можем непосредственно наблюдать надвидовую эволюцию. Это эмпирическая проблема. Но важнее то, что мы не можем в принципе понять, как при логической и онтологической связи предпосылок/причин и следствий или при переборе и комбинации исходных данных может возникнуть нечто качественно иное, то, чего не существовало ранее<sup>206</sup>. По этой причине философия, начиная с античности, формулирует ряд концеп-ций, полностью исключаящих изменение и новизну из универсума как логически и онтологически невозможные. Но она также предлагает и

---

<sup>205</sup> В настоящее время выделяют два направления эволюционной эпистемологии – ис-следования эволюции эпистемологических механизмов (Evolution of Epistemological Mechanisms) и эволюционную эпистемологию теорий (Evolutionary Epistemology of Theories). Первая дисциплина занимается биологической природой развития когнитивных способностей, вторая – развитием идей. Здесь речь идет о второй. См. об этом: *Bradie, M., Harms, W.* Evolutionary Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-evolutionary/>> (accessed: 10.10.2018).

<sup>206</sup> Биологи пытаются выйти из затруднения с помощью концепции эмерджентной эво-люции и системных теорий, в которых возникновение новых форм жизни рассматрива-ется как мгновенный переход на качественно новый уровень организации системы в момент, когда параметры системы (единой экосистемы) превысят некоторое критиче-ское значение. – *Reid, R.G.B.* Biological Emergences: Evolution by Natural Experiment. The MIT Press, 2009. P. 289–328.

опробует иные решения, пытаясь разгадать загадку присутствующей в опыте новизны и исследуя концептуальные ресурсы, которые позволили бы включить новое в мир. Что препятствует нам понять «очевидный факт» – «непрестанное возникновение нового в сфере бытия»? – спрашивает У. Джеймс, заранее полагая, что новое существует, и подыскивая объяснения этому<sup>207</sup>. «Сущность Разума, – заявляет Уайтхед, – в его самых базовых формах состоит в его суждениях о вспышках новизны»<sup>208</sup>.

Даже если мы признаем, что новое знание существует, то не является ли философия самым последним местом, где его следует искать? Пусть философия имеет в качестве одного из предметов исследования проблему новизны. Пусть она сформулировала разные, зачастую несоместимые, решения этой проблемы. Но, как утверждают некоторые философы, она сделала это в самом начале своего исторического пути, и горькая ирония заключается в том, что с тех пор она не сказала о новом ничего принципиально нового. Все «новые» решения проблемы новизны представляют собой ту или иную комбинацию нескольких исходных вариантов<sup>209</sup>. Не так вызывающе, как в случае с новизной, но, тем не менее, для многих весьма удручающе выглядит тот факт, что философия, начиная с античности, не сильно продвинулась (совсем не продвинулась) в решении и других проблем. Все «большие философские вопросы»<sup>210</sup>, такие, как вопрос о реализме, истине, первичности материи или идеи и т.п. остаются открыты. Мы ни на шаг не

---

<sup>207</sup> Джеймс, У. Введение в философию // Джеймс, У., Рассел, Б. Введение в философию. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 97.

<sup>208</sup> Whitehead, A.N. *The Function of Reason*. Princeton University Press, 1929. P. 15.

<sup>209</sup> М. Норт выделяет в античной и последующей философии два основных типа понимания нового – новое как вечное возвращение и новое как сочетание исходных элементов. – North, M. *Novelty: A History of the New*. The University of Chicago Press, 2013. P. 31–32.

<sup>210</sup> Chalmers, D.J. *Why Isn't There More Progress in Philosophy?* // *Philosophy*. 2015. Vol. 90. № 1. P. 3–31. В этой работе Д. Чалмерс отстаивает позитивистский взгляд на развитие философии и предлагает оценивать прогресс в философии с помощью количественных методов. Мера прогресса – это мера согласия философов относительно ответов на «большие философские вопросы». Если процент согласных между собой философов приближается к традиционно высокому проценту согласных между собой ученых (представителей естественных и точных наук), то можно говорить о том, что философия продвигается вперед так же, как это делает наука, т.е., что в философии осуществляется прирост знания. В результате своего исследования Чалмерс приходит к выводу, что философия, как минимум, к настоящему моменту даже не приблизилась к тому уровню прогресса, который мы наблюдаем в естественных и точных науках. Таким образом, сделав мерой философского прогресса научный прогресс, Чалмерс обнаружил, что они несоизмеримы. На наш взгляд, это вполне закономерный вывод, подтверждающий (мета-)философское предположение о том, что в философии отсутствует линейный кумулятивизм. Впрочем, присутствует ли таковой в науке – это тоже «большой философский вопрос», относительно которого нет согласия.

приблизились к удовлетворительным ответам на эти вопросы. Философы топчутся на месте, перемалывая одно и то же зерно в философских жерновах. Как замечает современный автор, философия «трансформируется и видоизменяется, чтобы оставаться на плаву. Наша метафизика сегодня – это не метафизика Аристотеля. Наша населена, например, *возможными мирами*,..., содержит такие идеи, как *супервентность*... Но более важно, что наша метафизика – для нас. Она написана на нашем языке, для нас и обсуждения наших идей XXI в. Но это и все. Это предел «прогресса»... Никакого реального прогресса нет»<sup>211</sup>.

Если же мы согласимся с тем, что в философии не происходит ничего принципиально нового, тогда перебор, отбраковка и достраивание философского знания – это вполне закономерный процесс линейного раскрытия некоторых исходных предпосылок, или растянувшееся на тысячелетия аналитическое суждение, исторически реализующаяся тавтология. Здесь уместно вспомнить и известное высказывание Уайтхеда о том, что вся европейская философия есть «серия подстрочных примечаний к Платону». Впрочем, Уайтхед тут же уточняет, что он имеет в виду не систематическую программу мысли, которую философы извлекали бы из работ Платона, а «богатство общих идей, рассыпанных в них»<sup>212</sup>.

Однако образ «вечной философии» имеет и обратную сторону. Совершенно не случайно то, что систематически мыслящий философ начинает философию заново, с «нуля». Он не *отбирает, принимает, отбрасывает и достраивает*, иными словами, не занимается селекцией, а ищет и устанавливает новое начало. Но это, конечно, не означает, что он отвергает весь прошлый познавательный опыт. Это означает как раз противоположное: он принимает весь прошлый познавательный опыт. Но, принимая его, он переводит этот опыт во взвешенное состояние, делает его объектом философской рефлексии. Здесь не работает плоский механизм отбора «правильно-неправильно/подходит-не подходит» или, точнее сказать, он играет только вспомогательную роль. Исходная претензия философии *объяснить все*<sup>213</sup> с максималь-

---

<sup>211</sup> Dietrich, E. There Is No Progress in Philosophy // Essays in Philosophy. 2011. Vol. 12. № 2. Article 9. URL: <http://commons.pacificu.edu/eip/>.

<sup>212</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 39.

<sup>213</sup> Разумеется, это такое «все», которое находится в нашем распоряжении. По этому поводу Р. Рорти иронизирует: «Такая ситуация [ограниченность автора, создающего Geistesgeschichte, традицией. – О.С.] приводит к экстремальным случаям, наподобие хайдеггеровской попытки написать “историю Бытия”, комментируя тексты, необходимые для получения степени Ph.D по философии в университетах Германии в начале этого века. После испытанного очарования драматическими сценами Хайдеггера, можно

ной силой проявляется именно в отношении философии к своему прошлому, которое, с точки зрения систематически мыслящего философа, нуждается в философском объяснении. Поэтому философ (если не отдельный философ, то эпоха, ибо эпоха всегда мыслит систематически как «дух времени», который говорит на языке философии) осуществляет своего рода революцию в философии, переворот, или, как минимум, «поворот», подвергая философской рефлексии саму философскую рефлексию, которая уже имела место быть. Революция в философии – это всегда революция в отношении прошлого *нового начала* и основанного на нем философского метода, т.е. в отношении того инструмента, посредством которого совершилась предыдущая революция. В той мере, в какой наука зависит от философских (метафизических) обобщений, это применимо и к науке, периодически испытывающей потрясение и крушение онтологического фундамента.

Поэтому тот, кто надеется отыскать в философии прогресс, отождествляя его с возникновением нового знания в результате селекции идей и линейного достраивания исходных данных, часто оказывается разочарован. Запрос самой философии на новизну не позволяет мыслить новое знание исключительно в терминах положительной зависимости от предшествующего знания. Подлинно новое не может быть редуцировано к тому, что было. Те, кто ищут в философии прогресс, часто упускают из вида отрицательную зависимость философии от предшествующего знания, тогда как именно она принципиальна для философской новизны. По причине отрицательной зависимости от прошлого знания философия обладает удивительной способностью производить новое знание. Парадоксальным образом, философия производит новое знание именно потому, что *не* отбрасывает старое, но принимает его в качестве материала, подлежащего объяснению. *Что* объясняла бы философия, если бы отбросила весь прошлый, концептуально выраженный, опыт? Откуда она позаимствовала бы свой предмет? Делая прошлое знание объектом мысли, подвергая его критическому пересмотру, мы, во-первых, приобретаем предмет исследования. Во-вторых, испытывая отрицательную зависимость от прошлого, мы приобретаем возможность выхода за пределы прошлого к принципиально новому настоящему. По-видимому, только так может быть реализована потребность самой

---

начать испытывать подозрение по поводу столь тесной связи Бытия с учебным планом». – Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy (Ideas in Context) / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 71. Однако данное замечание еще раз подчеркивает специфику философского (теоретического) объяснения. Философ начинает с наличных данных и движется к условиям их возможности.

философии в новизне и новом знании, которые мыслятся как мгновенный переход (скачок) на качественно новый уровень бытия и познания. При этом очевидно, что каждое философское *новое начало*, философский «нуль» (абсолютная точка отсчета) для последующих философов оказывается вовсе не «нулем», но фактом мысли, обладающим собственными основаниями, раскрыть которые призвано критическое философское мышление.

Мы предприняли это длительное отступление от исходного вопроса данной главы для того, чтобы попытаться показать, что ни одна философская идея или система идей не обладают иммунитетом, который навсегда защитил бы их от критической рефлексии последующей философии. Исторический пробег философских идей неизменно превращает их в факты мысли, подлежащие критическому рассмотрению в отношении их оснований или условий их возможности. Не составляет исключения и «коперниканская революция» Канта.

### **Исторический способ опровержения Канта**

В этой и следующей главе мы обратимся к двум примерам такого рассмотрения «коперниканской революции» Канта – «посткритическим» концепциям, разработанным А. Н. Уайтхедом и У. Селларсом. Наш выбор обусловлен тем, что эти два философа недалекого прошлого (работы Уайтхеда относятся к первой половине XX в., работы Селларса – к середине и второй половине XX в.) сегодня воспринимаются как ключевые фигуры многими сторонниками так называемого «онтологического поворота», т.е. направления мысли, которое задает вопрос о легитимности и границах кантовской и посткантовской критической (трансцендентальной) философии<sup>214</sup>. Это отношение к Уайтхеду и Селларсу, с нашей точки зрения, вполне оправданно. Мы согласны с недавней трактовкой «онтологического поворота» (в его континентальном исполнении<sup>215</sup>) как направления мысли, определяемого посредством двух основных тенденций, имеющих явную переключку с

---

<sup>214</sup> Ссылки на работы Уайтхеда среди сторонников и исследователей «онтологического поворота» в последние три десятилетия стали общим местом, примеров можно привести множество, ограничимся одним: *Shaviro, S. The Universe of Things: On Speculative Realism.* – University of Minnesota Press, 2014. Что касается Селларса, то в настоящее время происходит активное освоение его наследия континентальной философией, а именно, спекулятивными реалистами. См., например: *Brassier, R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007; *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism / Ed. by F. Gironi.* Routledge, 2017.

<sup>215</sup> Как мы увидим далее, на примере Селларса, в аналитической философии обнаруживаются аналогичные тенденции.



немецкой классической философией, прежде всего, философией Гегеля. Эти тенденции следующие. 1) Онтологизация кантовских трансцендентальных условий возможности опыта и знания (в частности, научного знания) и 2) историзация этих условий<sup>216</sup>. Мы полагаем, что эти две тенденции принципиально связаны между собой, и что эта связь является двусторонней. С одной стороны, историческая интерпретация трансцендентальной субъективности открывает возможность говорить об онтологических основаниях опыта и знания коллективного трансцендентального субъекта. С другой стороны, онтологическая интерпретация трансцендентальных условий возможности опыта и знания открывает возможность исторического измерения трансцендентальной субъективности. Задача, поставленная в данной главе, заключается в том, чтобы показать, как эта двусторонняя связь<sup>217</sup> реализуется в посткритической концепции Уайтхеда (концепции Селларса посвящена следующая глава).

Хорошо известно и часто цитируется то, что Уайтхед определяет свою философскую работу как «возвращение к докантовским способам мышления»<sup>218</sup>, как посткантовский поворот в обратном направлении – от субъективного, трансцендентального (в кантовском смысле) генезиса мира (знания о мире) к объективному генезису, порождающему субъекта, субъективный опыт и знание о мире<sup>219</sup>. Этот новый, задуманный Уайтхедом поворот, или возвращение к реализму, может быть осуществлен двумя способами: назовем их *абстрактным*, или аналитическим, и *историческим*, или синтетическим. Первый способ состоит в том, чтобы рассмотреть кантовскую трансцендентальную философию с логической точки зрения, как самодостаточную систему идей и выставить против нее контраргументы, которые при условии их корректности ее опровергнут. Опровержение философской концепции посредством контраргументов другой философской концепции, как правило, происходит либо за счет вскрытия ложности предпосылок опровергаемого рассуждения, либо за счет вскрытия содержащихся в нем логических противоречий. Если к выведению (обоснованию) тезиса логических претензий нет, то под удар попадают исходные предпосылки. Но оценка исходных предпосылок лежит за пределами логического способа рассмотрения, поскольку они не выводятся логически, а принимаются как само собой разумеющееся. Леги-

---

<sup>216</sup> *Gironi, F.* Introduction // *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism* / Ed. by F. Gironi. Routledge, 2017. P. 3.

<sup>217</sup> Подробнее об этой связи см. Главу 9.

<sup>218</sup> *Whitehead, A.N.* Process and reality. P. XI.

<sup>219</sup> *Whitehead, A.N.* Process and reality. P. 88.

тимный способ опровержения исходных предпосылок состоит в том, чтобы фальсифицировать их или корректно полученные из них следствия посредством указания на противоречащие им факты, но это выводит аргументацию за пределы логики и чистых абстракций в область фактически данного (опыта). Если дело касается предпосылок, а не логически выводимых следствий, то что может предложить абстрактный способ опровержения взамен того, что он опровергает? В чем состоит его преимущество? С эпистемологической точки зрения, у него нет никаких преимуществ перед тем, что он опровергает. Он не может предложить ничего принципиально иного, кроме собственных исходных, принимаемых на веру, предпосылок взамен опровергаемых<sup>220</sup>. Впрочем, одно преимущество у него все же есть. Преимущество опровержения перед опровергаемым состоит в том, что первое темпорально всегда является *после* второго. Во временном измерении рефлексия всегда осуществляется позже своего объекта. Это означает, что опровергающий в историческом смысле всегда видит больше, чем тот, кого он опровергает. Опровергающий обладает большим количеством материала, как минимум, потому, что в его распоряжении находится больше фактов, включая, прежде всего, факт мысли, которую он намерен опровергнуть, и чем длиннее временная дистанция между опровержением и опровергаемым, тем большим количеством фактов он обладает. Если философское опровержение выполняет какую-то значимую работу, то оно выполняет ее историческим (синтетическим) а не абстрактным (аналитическим) способом, т.е. оно выполняет эту работу за счет того, что, будучи продуктом развития мысли и течения времени, получает возможность выйти за пределы опровергаемого. Но и опровергаемое имеет аналогичную структуру. В нем так же в свернутом виде содержится его собственная генеалогия. Оно так же представляет собой выход за пределы *своего* предшествующего, т.е. того, что является объектом его критической рефлексии. Поэтому исторический способ философского опровержения представляет собой

---

<sup>220</sup> В цитируемой выше работе, посвященной анализу прогресса в философии, Д. Чалмерс отмечает, что, в отличие от предпосылок естественных и точных наук предпосылки философского рассуждения почти никогда не являются предметом всеобщего согласия: «В философии определено существует много сильных аргументов. Но в подавляющем большинстве случаев, у них есть предпосылки, которые их оппоненты могут отрицать без особых затрат, или следствия, которые их оппоненты отвергают без особых затрат (я фокусируюсь преимущественно на предпосылках, но все сказанное можно отнести также и к следствиям, например, когда невыводимые следствия мы рассматриваем в качестве неявных предпосылок дедуктивных аргументов)». — *Chalmers, D. J. Why Isn't There More Progress in Philosophy? // Philosophy. 2015. Vol. 90. № 1. P. 13.*

не столько опровержение, сколько объяснение, он выражает интерес к генезису идей, а не к идеям самим по себе.

### Онтологическое обоснование эпистемологии

Такой подход мы встречаем в философии Уайтхеда. Этот подход основывается на убеждении, что ни одна философская концепция, или система идей не является самодостаточной в том смысле, что ее можно было бы, получив в готовом виде, принять или опровергнуть. Если бы это было так, то «возвращение к докантовским способам мышления» представляло бы собой буквальное *возвращение* к тем докритическим философским концепциям, которые были обращены к реальности, а не мысли о реальности. Но главная задача философа, как ее понимает Уайтхед, состоит не в том, чтобы сделать выбор между уже высказанными альтернативными концепциями, а в том, чтобы оценить эти альтернативы с точки зрения собственного опыта, собственной, внешней по отношению к ним, позиции. Эта позиция позволяет Уайтхеду увидеть, что великие метафизические системы XVII в. (догматическая метафизика), равно как и их критика, осуществленная сначала Юмом, а затем Кантом, разделяют общие онтологические предпосылки. И догматики, и их критики исходят из того, что Уайтхед называет «бифуркацией природы». Этот термин описывает рассечение универсума на две взаимоисключающие части – действующую субъективность и пассивную материю. С одной стороны, это онтологическое решение, зафиксированное в так называемом «картезианском дуализме», служит оправданием экспериментально-математического естествознания, чья задача состоит в изучении неизменных, объективных свойств природы (материи, из которой изъяты все характеристики субъективности). С другой стороны, это решение входит в противоречие с теми данными, которые поставляются экспериментально-математическим естествознанием<sup>221</sup>. Во второй половине XIX в. в результате изучения явлений электричества и магнетизма оформляется

---

<sup>221</sup> «В течение последних трех веков..., – пишет Уайтхед в 1925 г., – в Европе преобладает устойчивая научная космология, которая в качестве исходного факта предполагает существование нередуцируемой грубой материи, или материального, распределенного в пространстве в виде постоянно изменяющихся конфигураций. Это материальное не содержит в себе ни смысла, ни ценности, ни цели. Оно лишь делает то, что оно делает, следуя неизменному порядку, налагаемому на него внешними отношениями, которые не проистекают из природы его бытия. Это допущение я называю “научный материализм”. Именно этому допущению я намерен бросить вызов, поскольку оно совершенно не соответствует той научной ситуации, в которую мы сегодня попали». – *Whitehead, A.N. Science and the Modern World. Pelican Mentor Books, 1948. P. 18.*

физическая полевая теория – электродинамика, которая вносит существенные (в конце концов ставшие революционными) изменения в онтологию ньютоновской механики. Электродинамическая картина мира делает очевидной «ошибку простого местоположения». Вместо атомов и пустого пространства физика постулирует наличие силового поля – материальной среды, обладающей собственной динамикой, т.е. способной переносить энергию. Тела, существующие в таком пространстве, представляют собой не атомы материи или их агрегаты, но сгустки энергии, сформированные полем и, в свою очередь, воздействующие на него. Специальная и общая теория относительности распространила представления о силовом поле на пространственно-временной континуум. Квантовая теория перенесла эти представления в микрокосм. Механическое взаимодействие частиц материи, которое служило основой объяснения в физике Ньютона, воспринималось теперь как неправомерное упрощение гораздо более сложных процессов, протекающих в четырехмерном пространстве-времени под действием распределенных сил, которые формируют само пространство-время и то, что мы ранее называли «материей»<sup>222</sup>.

Если основной характеристикой материи является внутренняя сила, способность к действию, или энергия, то вместо атомов материи, способных только к механическому взаимодействию под влиянием внешних сил, нам следует постулировать в качестве изначальной онтологической единицы нечто иное, а именно то, что обладает соответствующими свойствами. «Допустим, мы придерживаемся физической концепции энергии, – говорит Уайтхед. – Тогда каждый фундаментальный элемент будет организованной системой вибрирующего потока энергии»<sup>223</sup>. Эта система, формирующая исходные компоненты реальности, подчеркивает Уайтхед, в каждый отдельный момент времени (если таковой можно выделить из временного потока) есть *ничто*, т. е. она не занимает равное себе место в равное время: она (как свет или звук)

---

<sup>222</sup> А. Пуанкаре по этому поводу писал: «в этой системе [модели соотношения электромагнитной энергии и массы, построенной Х. Лоренцем. – *О.С.*] нет истинной материи, она – не более, как только узел (особая точка) в эфире». – *Пуанкаре, А.* Наука и гипотеза // *Пуанкаре, А.* О науке. М.: Наука, 1990. С. 196. Данное замечание Пуанкаре (и его философские работы в целом) показывает, что физики не удовлетворялись инструменталистской интерпретацией полевой концепции, т. е. ее абстрактным описанием на формальном языке математики. Они обсуждали возможность содержательного объяснения и понимания новых экспериментальных данных. Об этом же свидетельствует хорошо известная полемика по поводу интерпретации квантовой механики, которая продолжается до сегодняшнего дня. См. об этом, например: Мамчур, Е. А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // *Вопросы философии.* 2014. № 1. С. 57–71.

<sup>223</sup> *Whitehead, A.N.* Science and the Modern World. Op. cit. P. 37.

реализуется «в течение всего временного периода, который ей требуется для того, чтобы проявить себя»<sup>224</sup>. Таким образом, исходная онтологическая единица, согласно Уайтхеду, – это нечто вроде парадоксального *становящегося бытия*, это сущность, которая создается колебаниями энергии и не существует вне них. Можно сказать, что она наподобие электромагнитной волны «размазана» по четырехмерному пространству-времени. То, что мы называем природой или Вселенной, – это совокупное многообразие таких систем-процессов.

Динамическая модель универсума, исходные единицы которого суть колебания энергии, радикально меняет онтологическую картину классической физики. Каждая фундаментальная онтологическая сущность (в многосложной терминологии Уайтхеда мы встречаем, как минимум, три ее базовых обозначения: «актуальная сущность», «актуальное происшествие» и, реже, «событие») постоянно выходит за пределы собственных границ. Она не является субстанциально независимой и не изолирована во времени и пространстве. Она находится в исторической (пространственно-временной) связи с такими же фундаментальными системами-процессами. Основу их отношений составляет внутренняя зависимость последующего от предшествующего: последнее проникает в первое, как прошлое проникает в настоящее и будущее. Любой исходный элемент универсума, следовательно, представляет собой синтез («сращение») прошлых исходных элементов (действующая причина), посредством которого он реализует свое собственное индивидуальное действительное существование (целевая причина). Последнее, в свою очередь, становится основой (действующей причиной) будущего синтеза (целевой причины). Это описание природного процесса как становящегося (развивающегося) континуума индивидов-событий является универсальным в том смысле, что оно охватывает не только онтологию, но и эпистемологию. Поскольку каждый элемент мира является биполярным (субъектом, синтезирующим в себе прошлое, и объектом для будущих синтезов, или «сращений»), процесс познания не противопоставляется познаваемому (как если бы оно существовало объективно и независимо в другой плоскости по отношению к познающему), но мыслится как органическая часть мирового процесса. В этом пункте коренится особенность уайтхедаианского «возвращения к докантовским способам мышления», *возвращения*, которое, конечно, не является буквальным восстановлением докантовской догматической метафизики. Согласно Уайтхеду, субъект не просто реагирует на данные опыта, познавая их (до-кантовская эпи-

---

<sup>224</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 38.

стемология) или организуя их в соответствии с собственной структурой (кантовский трансцендентализм). Он достигает собственной реализации в качестве субъекта благодаря тому, что переживает сращение с данными опыта. Он вторичен по отношению к процессу сращения. Он не только субъект, но и *суперъект* (superject)<sup>225</sup>, поскольку он формируется как новое единство, новый синтез, новый индивидуальный опыт на основании данных, которые он схватывает и преобразует в знание. Он сам создается объективностью данных («внешних детерминаций» в терминологии Уайтхеда) в процессе их схватывания (восприятия), являясь кульминацией этого процесса<sup>226</sup>. Можно сказать, что субъект есть результат собственной истории, которая есть часть истории мира.

Эта история, которая предстает перед нами в своих концептуальных, сменяющих друг друга формах, относится к самой реальности. Она и есть реальный процесс развития универсума от прошлого к будущему, о чем говорит «онтологический принцип», постулируемый Уайтхедом. «Согласно онтологическому принципу, ничего не проникает в мир из ничего. Все в актуальном мире относится к некоторой действительной сущности»<sup>227</sup>. *Все*, следовательно, и мысль. «Мысль никогда не возвращается на прежние позиции, испытав потрясение от великого философа»<sup>228</sup> именно потому, что прошлое входит в нее как ее конститутивная часть, и если мы хотим понять философию, то нам необходимо рассматривать ее в отношении к ее истории и онтологическим основаниям этого исторического процесса. Иными словами, нам следует *объяснить* философию, привлекая в качестве источника объяснения реальный исторический процесс.

Нам представляется, что об отношении Уайтхеда к философии Канта следует судить, учитывая эту *историко-онтологическую*, перспективу. Подкрепим наше соображение отсылкой к Дж. Р. Лукасу, который пишет: «Нельзя сказать, чтобы Уайтхед не интересовался эпистемологией и теорией сознания. Вернее сказать, он признавал, что эпистемологии (в том числе, кантовская) включают в себя космологические допущения и что задача «первой философии» состоит в отыскании, критическом анализе и, наконец, усовершенствовании этих

---

<sup>225</sup> «Актуальная сущность есть одновременно и субъект, переживающий опыт, и суперъект своего опыта». – Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 29. См. перевод и анализ терминологии Уайтхеда: Локосова, М.В. Хитросплетение категорий: анализ основных понятий философии процесса А.Н. Уайтхеда // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 154–167.

<sup>226</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. N.Y.: The Free Press, 1978. P. 155–156.

<sup>227</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 244.

<sup>228</sup> Whitehead, A.N. Ibid. P. 11.

допущений. В книге *Процесс и реальность* Уайтхед понимает эту задачу как особое дело спекулятивной философии и доказывает, что время требует от нас двигаться за пределы одной лишь критической эпистемологии к этой, более масштабной, метафизической задаче»<sup>229</sup>. При этом Лукас предъявляет Уайтхеду следующую претензию. Он пишет, что Уайтхед хотя и провозгласил намерение двигаться за пределы эпистемологии к метафизике, но ограничился прочтением Канта только как эпистемолога *Первой Критики*, прочтением, которое было характерно для современного Уайтхеду и хорошо знакомого ему британского эмпиризма. По мнению Лукаса, Уайтхед проигнорировал метафизику свободы, разработанную Кантом в последующих *Критиках*, хотя именно это учение Канта содержит ключевую для философии самого Уайтхеда концепцию. Эта концепция говорит о том, что научное (опытное) знание связи явлений в соответствии с естественной (механической) необходимостью, знание, которое вырабатывает ньютоновская физика, не исчерпывает всей полноты бытия. Поэтому Кант настаивает на том, что теоретический разум должен быть дополнен практическим, свободным и целеполагающим, разумом. Уайтхед, для философии которого принцип *новизны (креативности)* был основополагающим<sup>230</sup>, тем не менее, упустил из вида эту кантовскую метафизику «причинности из свободы» и сосредоточился на преодолении Канта-эпистемолога вместо того, чтобы признать глубоко ему родственного Канта-метафизика<sup>231</sup>. На наш взгляд, данная претензия Уайтхеду не вполне оправдана. Концепция Канта, разделяющая сферы теоретического и практического разума, в определенном смысле воспроизводит средневековую теорию двойственной истины, согласно которой существует два независимых источника истинных утверждений – вера и разум. Утверждение, истинное в одной системе координат, оказывается ложным в другой. Согласно Канту, человек обладает двумя разнородными типами знания – знанием (представлением) природной необходимости и знанием (сверхчувственным постижением) свободного целеполагания. В силу этой двойственности в дальнейшем последователями и наследниками Канта объективность естественно научно-

---

<sup>229</sup> Lucas, J.R. *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*. SUNY Press, 1989. P. 78.

<sup>230</sup> «Креативность – это универсалия универсалий, характеризующая наивысшую реальность. Это первичный принцип, благодаря которому многое, формирующее универсум дизъюнктивно, становится одним актуальным происшествием, формирующим универсум конъюнктивно... “Креативность” – это принцип *новизны*». – Whitehead, A.N. *Process and reality*. Op. cit. P. 21.

<sup>231</sup> Lucas, J.R. *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*. Op. cit. P. 79–85.

го знания была жестко отделена от сферы нравственности. Что же касается Уайтхеда, то он, напротив, ищет возможность непротиворечивого объединения объясняющих моделей науки, с одной стороны, и субъективного целеполагания, с другой стороны, настаивая на том, что и первое, и второе имеют общий корень – *актуальную сущность*, которая есть и физический (действующая причина), и концептуальный (целевая причина) источник объяснения (точка референции). Верно, что практический разум у Канта выступает критиком и ограничителем теоретического разума науки и указывает на его недостаточность. Но верно и то, что эта недостаточность относится к теоретическому разуму классической (механистической) физики, которая уходит в прошлое. С точки зрения Уайтхеда, современная наука сама выступает критиком и ограничителем того теоретического разума, который принадлежит истории.

Определенные «космологические допущения», как полагает Уайтхед, породили этот образ теоретического разума, отрезавшего себя (в лице Канта) от бытия, которое доступно сверхчувственному постижению практического субъекта. Несмотря на то, что Кант запрещает познание ноуменального мира, он нечто определенное о нем заранее знает. Точнее сказать, в силу того, что он нечто определенное о нем знает, он запрещает его познание. Он разделяет базовые постулаты космологии Ньютона и ищет эпистемологическое обоснование ньютоновской динамики. Связывая в единую систему внутренне независимые друг от друга материальные тела, абсолютные пространство и время, в котором они движутся строго детерминистическим образом, и познающего этот строгий детерминизм субъекта, Кант спасает ньютоновскую космологию<sup>232</sup> от скептической атаки. Это спасение достигается за счет того, что космологические принципы ньютоновской динамики лишаются метафизического значения (уязвимо для скептической критики) и переводятся в трансцендентальные (субъективные, априорные, неизменные) условия возможности естествознания: пространство и время понимаются как априорные формы интуиции, субстанция и причинность – как априорные категории рассудка. Таким образом, согласно Уайтхеду, антиметафизическая позиция Канта не является беспредпосылочной. Кант не просто *постулирует* отсутствие связи между теоретическим разумом и ноуменальной сферой. Он приходит к этому выводу на основании тех данных (в широком смысле), которыми он располагает.

---

<sup>232</sup> Whitehead, A.N. Process and reality. Op. cit. P. 72.



## Предпосылки реализма и антиреализма: логика парадигм?

Важно понимать, что и противоположная, метафизическая, позиция (реализм), как следует из философии Уайтхеда, тоже не является беспредпосылочной. Поясним эту точку зрения. Допустим, что метафизическая философская позиция беспредпосылочна и что всех философов (абстрагируясь от их времени и места) можно разделить на условных «скептиков», которые начинают рассуждение с исходной точки самосознания (опыта), и их зеркальное отражение – условных «реалистов», которые начинают рассуждение с исходной точки внешнего мира (бытия)<sup>233</sup>. Если мы согласимся с этим утверждением, то мы сразу же станем мишенью критиков метафизического реализма, указывающих на его ненаучный характер (и, соответственно, вновь вернемся к «кантовскому способу мышления»). Эту критическую позицию озвучивает, в частности, Н. Решер, который пишет: «Точка зрения метафизического реализма не относится к индуктивному выводу, гарантированному научной систематизацией наших наблюдений. Она относится к регулятивной предпосылке, которая делает науку возможной... Сфера независимой от сознания реальности есть нечто такое, что мы не можем *открыть* (discover) – мы не можем узнать, что эта сфера существует, через изучение и исследование»<sup>234</sup>. Иными словами, базовая предпосылка реализма, которая состоит в том, что существует внешний мир, независимый от познания и доступный познанию, изначально принимается на веру из практических (функциональных) соображений, чтобы наука как осмысленное изучение внешнего мира стала возможна. Наука способна рассказать нам о «*природе* реальности», но не о «*существовании* реальности»<sup>235</sup>. «Существование реальности» полагается априорно. Для большей убедительности Решер задает риторический вопрос: «Как же могли бы мы узнать из наших наблюдений, что наш ментальный опыт есть в значительной степени каузальный продукт независимой от сознания матрицы и ее хитросплетений, и что все являющиеся нам феномены суть каузальный продукт физической реальности? Это очевидно нечто такое, что мы должны полагать с самого начала»<sup>236</sup>. Однако данный вопрос отнюдь не является риторическим для Уайтхеда. Для него верно как раз противоположное, а именно то,

---

<sup>233</sup> По-видимому, так представляет ситуацию Э. Ласло. – *Laszlo, E. Beyond Scepticism and Realism: A Constructive Exploration of Husserlian and Whiteheadian Methods of Inquiry.* Springer-Science+Business Media, 1966. P. 4–9.

<sup>234</sup> *Rescher, N. Minding Matter: And Other Essays in Philosophical Inquiry.* Rowman & Littlefield Publisher, 2001. P. 16.

<sup>235</sup> *Rescher, N. Minding Matter: And Other Essays in Philosophical Inquiry.* P. 17.

<sup>236</sup> *Rescher, N. Ibid.* P. 16.

что мы можем получить знание реальной каузальной связи из наших наблюдений, т.е. из опыта. При этом опыт он понимает в широком смысле – как концептуально оформленный опыт современной ему науки, которая, внося существенные изменения в онтологию (в понимание субстанции, причины, движения и т.п., т.е. *физической реальности* в целом), формирует условия возможности для пересмотра эпистемологических ограничений<sup>237</sup>.

Итак, Уайтхед связывает «возвращение к до-кантовским способам мышления» с исторической сменой онтологических предпосылок философского рассуждения. Означает ли это, что ответом на принципиальный философский вопрос о выборе между реализмом/скептицизмом, или метафизикой/антиметафизикой, управляет, если следовать Уайтхеду, «логика парадигмы» (в куновском смысле)? На наш взгляд, на этот вопрос можно ответить положительно, приняв во внимание некоторые дополнительные соображения и уточнения. Рассмотрим точку зрения, высказанную Лукасом. Как пишет Лукас, «за более чем 30 лет до плодотворных исследований Томаса Куна мы обнаруживаем в работах Уайтхеда тщательный исторический и философский анализ возникновения современной науки, в котором раскрыты многие яркие особенности парадигмальной модели функционирования научных дисциплин в отношении их “нормального”, революционного или допарадигмального состояния»<sup>238</sup>. Далее Лукас отмечает, что «значение этих открытий Уайтхеда... было затемнено его настойчивыми попытками осуществить нормативный и метафизический анализ полученных результатов в противоположность более дескриптивному, историческому и социологическому подходу Куна»<sup>239</sup>. Лукас отмечает, что в отличие от Куна, сделавшего релятивистские выводы из революционной смены онтологических парадигм, Уайтхед странным образом сохранил реалистический, а значит, в каком-то смысле *кумулятивистский*, взгляд на историю онтологических теорий. Этот взгляд совпадает с позицией ученых, считающих, что они прогрессивно движутся к пониманию фундаментальной природы вещей. При этом Лукас справедливо полагает, что Уайтхед далек от того наивного телеологического образа научного прогресса, который был по-

---

<sup>237</sup> Похожую точку зрения относительно возможности апостериорной коррекции априорных онтологических предпосылок научного познания защищает, например, В.С. Швырев. – Швырев, В.С. Идея предпосылочности научного знания и современный конструктивизм // Конструктивизм в теории познания / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Институт философии, 2008. С. 43–62.

<sup>238</sup> Lucas, J.R. The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy. SUNY Press, 1989. P. 133.

<sup>239</sup> Lucas, J.R. Ibid.

ставлен под вопрос куновской концепцией научных революций. По мнению Лукаса, Уайтхед, с одной стороны, является фундаменталистом и реалистом, настаивая на «правильной» метафизике, которая приходит на смену «неправильной». С другой стороны, он является релятивистом, поскольку он считает, что эпистемологическая модель реализма, основанная на теории репрезентации и корреспондентной теории истины, уходит в прошлое. Иначе говоря, согласно Лукасу, Уайтхед защищает некий парадоксальный реалистический (метафизический) релятивизм («лейбнизианского толка»)<sup>240</sup>, который позволяет ему делать нормативистские выводы из дескриптивной исторической онтологии.

Мы считаем, что Лукас прав в том, что историко-онтологическая концепция развития мысли, сформулированная Уайтхедом, сочетает в себе и дескриптивный, и нормативный подходы. Последний, однако, мы предпочли бы определить как «ревизирующий»<sup>241</sup>, принимая во внимание известное различие Питера Стросона, который противопоставляет «дескриптивную» метафизику и «ревизиующую» метафизику. Первая, как говорит Стросон, «довольствуется тем, чтобы описать действительную структуру нашего мышления о мире»; вторая стремится «произвести лучшую структуру»<sup>242</sup>. Но мы не вполне согласны с резким противопоставлением «дескриптивного» и «нормативного» (в терминах Лукаса) подходов, или дескриптивной метафизики и ревизиующей метафизики. На наш взгляд, философия Уайтхеда демонстрирует взаимную диалектическую зависимость дескриптивного и ревизиующего подходов. Дело в том, что прийти к релятивистским эпистемологическим выводам на основании «смены парадигм» можно только в том случае, если мы заранее знаем о мире нечто такое, что убеждает нас в несоответствии нашего способа описания мира, с одной стороны, и мира как он есть на самом деле, с другой стороны. Так, если мы разделяем онтологическую предпосылку «бифуркации природы», или разделения универсума на пассивную неизменную материю и активную субъективность, то историческая изменчивость построенных нами онтологий будет свидетельствовать в пользу релятивизма (антиметафизики). Но дескриптивный историко-онтологический подход показывает, что эта предпосылка не является абсолютно устойчивой, что ей на смену приходит новый опыт науки и новые онтологии, в рамках которых предыдущий антиметафизический вывод представляется да-

---

<sup>240</sup> Lucas, J. R. Ibid. P. 134.

<sup>241</sup> Этот термин лучше согласуется с историческим характером подхода Уайтхеда.

<sup>242</sup> Strawson, P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. Op. cit. P. 9.

леко не очевидным. Таким образом, ревизирующая метафизика вступает в свои права тогда, когда дескриптивная метафизика достигает саморазоблачения.

\*\*\*

Исходя из этого, мы определяем историко-онтологический подход Уайтхеда к феномену «коперниканской революции» Канта как разновидность регрессивного трансцендентального аргумента, поскольку он направлен на то, чтобы объяснить данный феномен посредством подчинения его (историческим и онтологическим) условиям его возможности. Эта объясняющая концепция Уайтхеда становится косвенным опровержением антиметафизической позиции Канта и, соответственно, «возвращением к докантовским способам мышления», *возвращением*, которое способно удовлетворить философский запрос на новизну.

## Глава 8. Ревизирующая метафизика У. Селларса: объяснение *всего*

Является ли *ревизирующая метафизика*, или, в нашей терминологии, *положительная онтология*, У. Селларса шагом назад по сравнению с «коперниканской революцией» Канта? В этой главе мы покажем, что те, кто отвечают на данный вопрос положительно, игнорируют историческую метарефлексию философии, которая учитывает результаты науки. Предлагаемая ниже интерпретация концепции Селларса позволяет рассматривать метарефлексию философии как исторически оправданный путь к реализму.

### Философия или история философии?

Вторая из рассматриваемых нами посткритических концепций, которые мы, употребляя терминологию Стросона, относим к *ревизирующей метафизике*, принадлежит Уилфриду Селларсу. Концепция Селларса любопытна еще и в том отношении, что она произрастает на почве аналитической философии, которая, исходя из ее самоописания и внешнего описания, является принципиально *не* историчной. Говоря словами, приписываемыми Куайну, это традиция, которая «заинтересована в философии, а не в истории философии»<sup>243</sup>. Попробуем, однако, поразмыслить над тем, что могла бы означать эта характеристика. Допустим, она означает, что данная традиция имеет дело с разработкой философских концепций и их оценкой на предмет истинности или ложности (пригодности или непригодности), но не с обращением к философским концепциям прошлого. Как замечает современный автор, «Не всякая попытка разрешить философские проблемы обращена к мыслителям прошлого. Мы можем попытаться ответить на философские вопросы неисторическим способом, – анализируя философские концепции или обыденный язык»<sup>244</sup>. Но возможно ли анализировать философские концепции или обыденный язык, не используя те философские ресурсы, которые философия накопила к настоящему моменту? Это, очевидно, невозможно. Недаром все современные философские позиции, будь то реализм, скептицизм, трансцендентализм, релятивизм, дуализм, плюрализм и т. п. имеют хорошо опознаваемые

---

<sup>243</sup> MacIntyre, A. The Relationship of Philosophy to Its Past // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy (Ideas in Context) / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 39–40.

<sup>244</sup> Piercey, R. Doing Philosophy Historically // The Review of Metaphysics. 2003. Vol. 56. № 4. P. 780.

исторические корни. Поэтому такое примитивное и бьющее мимо цели определение нас не устроит. Более точное определение неисторического подхода философии признает присутствие прошлого в настоящем, но при этом утверждает, что к авторам прошлого «мы относимся так, как если бы они были наши современники. Они приобрели право участвовать в диалоге, предложив хорошие формулировки той или иной позиции, заслуживающие того, чтобы их услышать. Они исследуются не как *источники* [курсив мой. – О.С.], а как вневременные ресурсы»<sup>245</sup>. Похожее определение неисторического подхода предлагает Р. Рорти: «Аналитические философы, попытавшиеся осуществить “рациональные реконструкции” аргументов великих ушедших философов, надеялись на то, что они могут относиться к этим философам как к своим современникам, с которыми они могут обмениваться идеями»<sup>246</sup>. Во *Введении* к недавнему сборнику, посвященному «историческому повороту» в сегодняшней аналитической философии, Э. Рек предлагает привлечь известную дилемму Райхенбаха для определения неисторического, или анти-исторического, подхода. Последний заинтересован не в том, как формируются идеи и концепции, не в том, каков их генезис («контекст открытия»), а в идеях и концепциях *самих по себе*, т. е. в той аргументации, которую они представляют («контекст обоснования»)»<sup>247</sup>. Но утопическое стремление отделить контекст открытия от контекста обоснования сегодня не удовлетворяет даже аналитическую философию. Если мы имеем дело с анализом аргументов той или иной философской позиции («контекст обоснования»), мы рано или поздно упираемся в исходные предпосылки той или аргументации. Эти предпосылки выступают как условия возможности той аргументации, которую мы анализируем. Раскрытие этих условий возможности означает, что наше исследование переходит на новый уровень, внешний по отношению к исследуемому феномену. Мы принимаем все, что было до нас, весь прошлый концептуально оформленный опыт, как феномен, который нуждается в объяснении, т.е. мы переходим к «контексту открытия». Аналогичным образом ведет себя и аналитическая философия по отношению к философии прошлого, когда начинает философию заново, подвергая ревизии весь прошлый опыт. Как справедливо замечает Рек по поводу аналитиче-

---

<sup>245</sup> Taylor, Ch. Philosophy and Its History // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy (Ideas in Context) / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 17.

<sup>246</sup> Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy. P. 49.

<sup>247</sup> Reck, E.H. Introduction: An Analytic Philosophy and Philosophical History // The Historical Turn in Analytic Philosophy / Ed. by E. H. Reck. Palgrave Macmillan, 2013. P. 2.

ской философии, «эта основополагающая позиция – устранение (dismissal) предшествующей работы во имя *радикально нового начала* – далеко не новая в философии»<sup>248</sup>. На наш взгляд, следует здесь говорить не об *устранении* в смысле игнорирования, а об *устранении* посредством генетического анализа, т.е. посредством вскрытия тех исходных предпосылок, которые привели философию к ее неудовлетворительному, с точки зрения представителей аналитической традиции, состоянию. Такого рода *устранение*, мы полагаем, имеет в виду Ч. Тейлор, когда утверждает, что «освобождение от презумпции единственности [той или иной, критикуемой философской системы. – О.С.] требует раскрытия ее источников. Поэтому философия неизбежно исторична». «Мы должны прояснить для себя тот способ, – пишет Тейлор, – посредством которого представление перешло от статуса открытия к состоянию молчаливо принимаемой предпосылки. Но это подразумевает генетический подход»<sup>249</sup>. Так, рациональная реконструкция обобщается исторической реконструкцией, что отчасти признают сами аналитические философы<sup>250</sup>. Претензия аналитической философии на принципиально новый *неисторический* характер парадоксальным образом указывает на ее неустранимый историцизм. Признание этого факта вносит вклад в «исторический поворот», который, по мнению внушительного ряда исследователей, наблюдается в аналитической философии сегодня<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Reck, E. H. Ibid. P. 3.

<sup>249</sup> Taylor, Ch. Philosophy and Its History // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy (Ideas in Context). P. 21.

<sup>250</sup> Мы употребляем термины *рациональная реконструкция* и *историческая реконструкция* с отсылкой к известной типологии Р. Рорти, сформулированной им в работе, которую можно считать рефлексией аналитической философии по поводу собственного отношения к истории философии. Рорти выделяет «четыре жанра историографии философии»: *рациональную реконструкцию* (воспроизводит аргументацию великих ушедших философов в терминах современной философской проблематики), *историческую реконструкцию* (воспроизводит философскую аргументацию прошлого в контексте соответствующего времени), *Geistesgeschichte* (раскрывает общую проблематику тех или иных исторических тенденций развития мысли) и *доксографию* (представляет собой дескриптивное изложение философских учений в их последовательности в соответствии с принятым на веру канонам). Первые три жанра, по мнению Рорти, полезны и образуют триаδικую структуру. Четвертый же, доксография, паразитирует на них и является, по причине своей не критичности, сомнительным. Над всем этим возвышается *интеллектуальная история*, которая вписывает историографию философии в культурную матрицу. – Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres. Op. cit.

<sup>251</sup> The Historical Turn in Analytic Philosophy / Ed. by E.H. Reck. Palgrave Macmillan, 2013.

## Что дано философии?

Философская рефлексия, – и аналитическая философия не является исключением, – это всегда взгляд назад, на то, что уже реализовалось к настоящему моменту, что существует в качестве наличного данного, взгляд, преследующий цель объяснить это наличное данное, исходя из условий его возможности. Уилфрид Селларс определяет эту сущностную цель философии следующим образом: «Цель философии, сформулированная абстрактно, состоит в том, чтобы понять, как вещи в самом широком смысле этого слова сосуществуют (*hang together*) в самом широком смысле этого слова. В рубрику “вещи в самом широком смысле этого слова” я включаю радикально различные предметы – не только “капусту и королей”, но также числа и обязательства, возможности и щелканье пальцами, эстетический опыт и смерть. Достижение успеха в философии равносильно тому, чтобы... “разобраться” (*to know one’s way around*) со всеми этими вещами, причем разобраться не непосредственно, как сороконожка из известной истории, которая разбиралась в том, как она ходит, пока ее об этом не спросили, но разобраться посредством рефлексии, для которой ни одна интеллектуальная позиция не находится под запретом»<sup>252</sup>. Мы видим, что Селларс определяет задачу философии как понимание (объяснение) опыта, т.е. всех тех наличных данных, которыми философ располагает, включая познавательный опыт предшествующей философии.

Это означает, что Селларс понимает философию в духе Канта, а также в духе рассмотренных нами в предыдущих главах позиций Коллингвуда и Уайтхеда, как дисциплину «второго порядка», которая стремится определить условия возможности исторически реализованного и концептуально оформленного опыта. У философии нет своего собственного конкретного предмета изучения, утверждает Селларс. Все конкретные предметы изучения присвоены конкретными дисциплинами, выделившимися в свое время из философии. Однако из этого не следует, что философия должна ограничиться анализом языка и методологии положительных дисциплин. Задача философии, как ее понимает Селларс, не аналитическая, а синтетическая, не редуцирующая, а амплифицирующая, не замкнутая в границах существующих словарей, а обогащающая вокабулярии<sup>253</sup>. Она состоит в том, чтобы

---

<sup>252</sup> *Sellars, W. Philosophy and the Scientific Image of Man // Sellars, W. Science, Perception and Reality. Ridgeview Publishing Company, 1991. P. 1.*

<sup>253</sup> О том, что философский синтез приводит к расширению существующего словаря, говорил и Уайтхед: «Ошибка совершенного словаря делит философов на две школы, а именно, “Критическую школу”, которая отвергает спекулятивную философию, и “Спе-



осуществить синтез этого дисциплинарного многообразия, т.е. понять его в целом посредством раскрытия его оснований, или, как говорит Селларс, разобраться с со всей совокупностью конкретных предметов конкретных дисциплин<sup>254</sup>. Эта рефлексивная по своей сути задача имеет собственные границы, собственную непосредственность, или «наивность». Выход за пределы этой непосредственности может быть осуществлен только исторически, как взгляд философии на саму себя со стороны, как метарефлексия по поводу природы философского мышления и места философии среди «вещей» мира<sup>255</sup>.

На наш взгляд, необходимость исторических усилий философского самообъяснения проистекает из природы *данного*, или первичного материала, который подлежит философскому исследованию. Согласно Селларсу, общей предпосылкой предшествующей философии, «большинства философских систем, включая... “догматический рационализм” и “скептический эмпиризм”»<sup>256</sup>, был «миф о данном» (myth of the given). Селларс так именуется неоправданное с его точки зрения предположение о том, что существуют чувственные (когнитивные) единицы, или события, «эпизоды» опыта, которые могут познаваться непосредственно, без соотнесения с предшествующим опытом и его концептуальным оформлением. Иначе говоря, «миф о данном» – это принятое на веру предположение о том, что познание начинается с неких исходных, нередуцируемых к чему-либо внешнему, содержаний восприятия, из которых при соблюдении правильного метода выводятся все умозаключения. При этом Селларс говорит не только об ощущениях и, соответственно, не только о фундаментализме эмпиризма,

---

кулятивную школу”, которая принимает спекулятивную философию. Критическая школа ограничивается вербальным анализом существующего словаря. Спекулятивная школа обращается к непосредственной интуиции и стремится определить ее значение, апеллируя к тем ситуациям, которые поддерживают эту специфическую интуицию. Таким образом она расширяет словарь». – *Whitehead, A. N. Modes of Thought*. N.Y.: The Free Press., 1968. P. 173; О философском синтезе, обеспечивающем выход за пределы аналитических тавтологий, см. также недавнюю работу М. Н. Эпштейна. – *Эпштейн, М. Н. От анализа к синтезу. О призвании философии в XXI веке // Вопросы философии*. 2019. №7. С. 52–63.

<sup>254</sup> *Sellars, W. Philosophy and the Scientific Image of Man*. Op. cit. P. 2–3.

<sup>255</sup> *Sellars, W. Ibid.* P. 3; О философской метарефлексии, в частности, о метафилософии науки, см. также: Васильев, В.В. Метафилософия: история и перспективы // *Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18; Порус, В.Н. Философский статус «метафилософии науки» // *Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 2. С. 134–150;

<sup>256</sup> «Эта система взглядов была настолько распространена, что едва ли найдутся такие философы, которые были от нее независимы; определенно не Кант... и даже не Гегель». – *Sellars, W. Empiricism and the Philosophy of Mind // Sellars, W. Science, Perception and Reality*. Ridgeview Publishing Company, 1991. P. 127. Ключевой аргумент против «мифа о данном» Селларс сформулировал в цитируемой работе (P. 127–196).

но о любом виде фундаментализма, согласно которому существуют исходные очевидности сознания, или абсолютная непосредственность как точка отсчета познавательной деятельности. Критика *данности* как чувственно-данного, подчеркивает Селларс, – это только первый шаг на пути общей критики философской *данности* вообще, т.е. *данности* как *фундамента* любого философского рассуждения<sup>257</sup>. Селларс, конечно, далеко не одинок в своей критике эпистемологического фундаментализма как учения о тех или иных атомарных впечатлениях (эпистемологических очевидностях), обосновывающих познание. Эта критика, ставшая отличительной чертой философии второй половины XX в., и в особенности постпозитивизма и постмодернизма, ко времени появления цитируемой работы Селларса (1956), уже заявила о себе на разных территориях философской ойкумены не только в англо-американской, но и в континентальной философии<sup>258</sup>. Но в нашем случае нас интересует не сама по себе критика фундаментализма, а то, как связана критика мифа о данном, сформулированная Селларсом, с его посткритической концепцией, направленной на реабилитацию метафизики и, соответственно, на ревизию «коперниканской революции» Канта.

В своей критике мифа о данном Селларс, на первый взгляд, отстаивает эпистемологический нормативизм в противоположность эпистемологическому дескриптивизму. Селларс исследует вопрос о том, обладает ли базовое данное эмпиризма эпистемическим содержанием. Если не обладает, то оно не может выступать основой (предпосылкой) дальнейших умозаключений. Если обладает, то оно уже не является базовым, так как подлежит эпистемической оценке, которая исходит из уже имеющегося содержательного эпистемического ресурса, т.е. оно представлено не в виде партикулярий (эпизодов ощущений), а в виде фактов, или концептуально оформленных партикулярий, т.е. пропозиций. Если мы все же попытаемся вывести факты, или пропозиции, из до-эпистемического стратума ощущений, то мы впадем в натуралистическую ошибку, наподобие той, о которой говорил Дж. Э. Мур в отношении этики. Иначе говоря, мы будем выводить факт, который всегда уже обладает эпистемическим содержанием и убедительностью, т.е. представляет собой определение, или оценку,

---

<sup>257</sup> Sellars, W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Op. cit. P. 128.

<sup>258</sup> Критика эмпирицистского фундаментализма проводилась в работах Витгенштейна и Куайна, критика картезианского фундаментализма – в работах Хайдеггера.

из того, что не содержит в себе ничего оценочного<sup>259</sup>. Можно сказать, что Селларс в вопросе эмпирического данного занимает кантовскую, трансценденталистскую, позицию, показывая, что мы никогда не имеем дела с неоформленной материей ощущений. Все, что является когнитивным содержанием нашего сознания, даже если это содержание представляется нам исходным, ни к чему не сводимым, или беспредпосылочным, уже пропущено через призму структурирующей (определяющей, оценивающей) деятельности сознания и есть продукт этой деятельности. Так, если некто, например, утверждает, что он знает, что некий объект, который он наблюдает, – это красный объект, он уже заранее осведомлен о том, что при определенных («стандартных») условиях наблюдения наблюдаемый красный объект действительно существует в качестве красного объекта, т.е. что наблюдение, о котором высказывается познающий, является заслуживающим доверия признаком существования красного объекта<sup>260</sup>. Иначе говоря, еще до всякого наблюдения и утверждения о наблюдаемом, познающий обладает «принципом перцептуальной надежности»<sup>261</sup>, который позволяет ему давать «прямой отчет» о своих наблюдениях, т.е. высказывать утверждения о наблюдаемом как существующем. Принцип перцептуальной надежности имплицитно включает в себя категории существования, причины и следствия, объекта и другие, т.е. такие категории, которые невозможно извлечь из непосредственного наблюдения.

Как мы выше отметили, Селларс распространяет критику мифа о данном на все философское *данное*, включая категориальное данное<sup>262</sup>. Категориальное данное – это, говоря традиционным философским языком, знание универсалий, т.е. общих понятий, которые соответствуют реальным объектам и отношениям мира. В начале Нового времени рационалисты в противоположность эмпирикам утверждали, что такое знание дано нам заранее, еще до всякого опыта. Кант критиковал эту точку зрения, называя ее «догматическим рационализмом» и противопоставил ей свою концепцию. Согласно этой концепции, то, чем мы заранее обладаем, не является знанием универсалий (реальных объектов и отношений), а представляет собой определенный синтезирующий механизм мышления, позволяющий нам приписывать универсальные значения единичным событиям опыта. С точки зрения Канта,

---

<sup>259</sup> Zarebsky, T. Sellars and Lewis on the Given and Empirical Knowledge // Pragmatism in Transition: Contemporary Perspectives on C.I. Lewis / Ed. by P. Olen and C. Sachs. Palgrave Macmillan, 2017. P. 199–217.

<sup>260</sup> Sellars, W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Op. cit. P. 169.

<sup>261</sup> O'Shea, J. Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn. Polity, 2007. P. 125.

<sup>262</sup> O'Shea, J. Ibid. P. 112–114.

этот механизм принадлежит структуре трансцендентальной субъективности и не может быть редуцирован к внешним причинам или основаниям, поскольку он сам отвечает за формирование принципа причинности или принципа достаточного основания. Селларс согласен с Кантом в том, что категориальное данное (универсалии) также не является независимым данным (как если бы «категориальная структура мира... оставляла бы в разуме отпечаток наподобие того, как печать оставляет отпечаток в расплавленном воске»<sup>263</sup>), но есть следствие трансцендентального механизма, который Селларс приписывает языку. Именно через язык в процессе обучения мы усваиваем не только категории, оформляющие наше познание, но, что самое важное, правила применения этих категорий к опыту, обеспечивающие перцептуальную надежность восприятия, и, следовательно, обоснованное знание. В этом заключается нормативная функция «языка как когнитивного инструмента», о чем свидетельствует эпистемология, понятая как «трансцендентальная лингвистика»<sup>264</sup>. «Трансцендентальная лингвистика, – говорит Селларс, – отличается от эмпирической лингвистики в двух отношениях: (1) она имеет дело с языком в модусе его подчинения эпистемическим нормам, которые сформулированы в языке; (2) она имеет общий характер..., т. е. она не ограничена эпистемическим функционированием исторических языков в действительном мире. Она пытается очертить общие характеристики, присущие эпистемическому функционированию любого языка в любом возможном мире»<sup>265</sup>.

Критика мифа о данном, как видно, в общем сохраняет если не букву, то дух кантовской трансцендентальной философии, настаивая на априорной трансцендентальной структуре, обеспечивающей условия возможности эмпирического знания. Универсальное («в любом возможном мире») эпистемическое функционирование языка требует универсальной (трансцендентальной) лингвистики, или эпистемологии, которая принципиально не интересуется исторически-эмпирическими языками. Не интересуется она и онтологическим вопросом генезиса самой этой лингвистической трансцендентальной структуры. Онтологические вопросы оказываются вторичными по отношению к ней, поскольку не категории сами по себе, а универсальные

---

<sup>263</sup> Sellars, W. Foundations for a Metaphysics of Pure Process (The Carus Lectures) // The Monist. 1981. Vol. 64. № 1. P. 3–90; Цит. по: O'Shea, J. Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn. Op. cit. P. 116.

<sup>264</sup> Sellars, W. Essays in Philosophy and Its History. Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974. P. 59.

<sup>265</sup> Sellars, W. Ibid. P. 59.

правила применения категорий к опыту составляют предмет трансцендентальной лингвистики<sup>266</sup>.

### Конфликт «явного образа» и «научного образа»

Каким же образом критика мифа о данном открывает возможность выхода за пределы критической философии, возможность исторической ревизии «коперниканской революции» Канта и реабилитации метафизики? Выше мы отметили, что необходимость исторического самообъяснения философии проистекает из природы данного, которое (будь то ощущения или понятия) никогда не дано познающему в исчерпывающем и самодостаточном виде. Кроме знания «непосредственно данного» познающий всегда знает что-то еще сверх этого, а именно, то, что обеспечивает получение «непосредственного знания», опосредуя это последнее. При этом познающий далеко не всегда (вероятно, никогда) не отдает себе полный отчет в том, что он знает условия возможности своего знания. Они остаются для него чем-то вроде «слепого пятна». Только внешний взгляд исторически удаленного наблюдателя способен диагностировать зависимость познающего и его непосредственного знания от общей познавательной (концептуальной) структуры, в рамках которой осуществляется познание. Но и исторически удаленная философская рефлексия не решает в полной мере проблему «слепого пятна». Дело в том, что, раскрывая предпосылки уже состоявшегося мышления, т.е. той или иной философской теории или эпохальной системы идей, мы сами находимся внутри исторически сложившейся системы идей: «Все, что может быть названо концептуальным мышлением, может произойти только в рамках концептуального мышления, в терминах которого оно может быть подвергнуто критике, подтверждено, отвергнуто, короче говоря, оценено»<sup>267</sup>. Пусть следующие поколения философов раскроют имплицитные предпосылки мышления нашего времени, но эта интеллектуальная история останется ущербной, пока следующие поколения философов не раскроют имплицитные предпосылки рассуждений тех, кто подвергает критической рефлексии интеллектуальные продукты нашего времени. И так далее. Проблема состоит в том, что ни одна концептуаль-

---

<sup>266</sup> О том, что трансцендентальная лингвистика Селларса исходит из кантовского понимания категорий как концепций «второго порядка», выражающих общую структуру мысли, т.е. не дескриптивных, описывающих мир, а нормативных, предписывающих правила описания мира, см.: *Brandom, R.B. From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars.* Harvard University Press, 2015. P. 35–49.

<sup>267</sup> *Sellars, W. Philosophy and the Scientific Image of Man.* P. 6.

ная структура не в состоянии объяснить сама себя. Однако данная проблема возникает и осознается не изначально, а исторически и постепенно – вместе с появлением и развитием науки, экспериментально-математического естествознания. Осознание проблемы приводит к разрыву этой общей концептуальной структуры, или «явного образа человека-в-мире» (manifest image of man-in-the-world), как Селларс ее называет<sup>268</sup>.

Базовым и парадигматическим объектом общей концептуальной структуры «явного образа» является мыслящий индивид и действующий через него логос. «Явным» этот образ назван потому, что он совпадает с реализацией человека в качестве человека: «это концептуальная рамка, в терминах которой человек... впервые сталкивается с самим собой... когда он становится человеком... Если бы у человека была радикально иная концепция самого себя, он был бы радикально иным видом человека»<sup>269</sup>. Задачей философии с самого ее начала, полагает Селларс, была теоретическая работа с этим образом, в процессе которой происходило очищение и усложнение его за счет рефлексивных наслоений. Этот образ есть образ жизни самой *вечной философии*, поскольку «он имеет объективное существование в самом философском мышлении»<sup>270</sup>. Он одновременно имманентный, так как философия находится в его смысловом пространстве, или исходит из него, и трансцендентный, так как философия осуществляется как его историческое самоописание. Доминирующей идеей этого образа (и *вечной философии*) является идея «непосредственного каузального влияния мира как интеллигибельного на индивидуальное сознание»<sup>271</sup>. Начиная с Платона, философия сосредоточилась на этой интеллигибельной точке, где микрокосм совпадает с макрокосмом, и где невозможно достичь подлинной дифференциации между тем, что дано сознанию непосредственно и тем, что не дано ему непосредственно. При всем спектре философских позиций – от разнообразных видов рационализма до разнообразных видов эмпиризма – философия, считает Селларс, одержима общей идеей того, что сознание постигает мир, исходя из собственных данных, в которых умпостигаемый мир сознанию от-

---

<sup>268</sup> Sellars, W. Ibid. P. 6.

<sup>269</sup> Sellars, W. Ibid.; Согласно Селларсу, это осознание человеком себя в качестве мыслящего существа происходит скачкообразно, «холистически», когда совершается переход от внешнего описания людьми самих себя как вещей среди вещей мира к внутреннему описанию ненаблюдаемых (субъективных, интенциональных) состояний сознания и экстраполяции этого внутреннего описания на других людей как носителей мыслей.

<sup>270</sup> Sellars, W. Philosophy and the Scientific Image of Man. Op. cit. P. 14.

<sup>271</sup> Sellars, W. Ibid. P. 16.

крывает себя. Можно сказать, что философия одержима общей идеей *идеального* как онтологии «от первого лица».

Угроза для этой самозамкнутой системы «сознание (мысль)-мир (мысль)-сознание (мысль)» происходит из нее самой и является ее *антитезисом* (если прибегнуть к терминологии гегелевской диалектики<sup>272</sup>). Этот антитезис Селларс обозначает термином «научный образ человека-в-мире» (*scientific image of man-in-the-world*). Угроза, которую «научный образ» несет по отношению к «явному образу» возникает тогда, утверждает Селларс, когда мы постулируем теоретические – ненаблюдаемые и невоспринимаемые – сущности для того, чтобы объяснить наблюдаемые и воспринимаемые события и отношение этих событий друг к другу<sup>273</sup>. Эта характеристика «научного образа» может вызвать недоумение, если мы вспомним, что, по мнению Селларса, «явный образ», в котором постулируемым теоретическим сущностям нет места, доминирует в философии, начиная с Платона (Селларс включает в «явный образ» «платоническую традицию в широчайшем смысле»<sup>274</sup>). Но, как известно, именно Платон защищает необходимость философской *теории*, постулирующей ненаблюдаемые посредством органов чувств сущности (эйдосы) для объяснения наблюдаемых. Для того, чтобы справиться с затруднением, нужно иметь в виду, что, с точки зрения Селларса, Платон защищает необходимость *такой* теории, в которой созерцание, или интеллектуальная интуиция, совпадающая с бытием (Благом), оказывается базовым, парадигматическим объектом и базовой, парадигматической категорией. Выйти за пределы платоновской системы «мысль-бытие-мысль» невозможно. Поэтому *теория* Платона не может претендовать на роль «научного образа». Последний возникает тогда, когда теория обращается к тому, что лежит за пределами системы «сознание-мир-сознание», т. е. за ее собственными пределами, или когда, как считает Р. Брэндом в работе, посвященной исследованию концепции Селларса, мы совершаем теоретический переход от феноменального мира к ноуменальному<sup>275</sup>. ДеВрис отмечает, что на роль прото-«научного образа» могла бы претендовать концепция физического атомизма Демокрита<sup>276</sup>. Логика рассуждения ДеВриса понятна. Физические атомы, постулируемые Демокритом, – это принципиально иные по отношению к мысли, теоре-

---

<sup>272</sup> О гегелевских мотивах в философии Селларса см.: *Селиванов, Ю.П.* «Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса // Историко-философский альманах. 2012. Вып. 4. С. 176–199.

<sup>273</sup> *Sellars, W.* Philosophy and the Scientific Image of Man. Op. cit. P. 19.

<sup>274</sup> *Sellars, W.* Ibid.

<sup>275</sup> *Brandom, R.B.* From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars. Op. cit. P. 25.

<sup>276</sup> *DeVries, W.A.* Wilfrid Sellars. Acumen Publishing Limited, 2005. P. 11.

тические (ненаблюдаемые), и, при этом, находящиеся *вне* теории сущности, которые составляют онтологическую основу мира. В рамках этой картины мира мыслящий и воспринимающий индивид уже не является исходным объектом, точкой соединения микрокосма и макрокосма. Он превращается в составной объект, или эпифеномен взаимодействия исходных онтологических элементов. Таким образом, водораздел между «явным образом» и «научным образом» у Селларса проходит по линии «наблюдаемое», «мыслимое», «осознаваемое», «переживаемое», «качественное», с одной стороны, и «ненаблюдаемое», «постулируемое», «бескачественное», с другой стороны. Селларс ссылается на греческий атомизм, говоря о возникновении «научного образа» в Новое время: «Первоначально научный образ бросил вызов явному образу в отношении неодушевленной природы. Предполагалось истолковывать физические вещи таким способом, какой был очерчен уже греческим атомизмом, т. е. как системы невоспринимаемых частей, которые лишены воспринимаемых качеств, присущих природе в рамках явного образа»<sup>277</sup>.

Тогда возникает вопрос. Если теория эйдосов Платона остается в рамках «явного образа», а физический атомизм Демокрита обнаруживает черты «научного образа», то что можно сказать про математический атомизм? Может ли платоновско-пифагорейский математический атомизм претендовать на роль провозвестника будущего «научного образа»? Треугольники, о которых говорит Платон в *Тимее* как о первоэлементах, образующих четырехмерные тела, существующие в пространстве и времени, имеют логическую, нематериальную и умопостижимую, природу математических отношений. Треугольники складываются из точек и линий, т. е. они не обладают ни плотностью, ни непроницаемостью. Их основу составляют исключительно количественные отношения. В то же время они формируют физическую реальность. Как полагал, например, А.Ф. Лосев, треугольники Платона «суть формулы определенным образом организованного пространства со всеми его тремя измерениями»<sup>278</sup>. В таком случае, идеальные умопостижимые треугольники Платона не сильно отличаются от атомов Демокрита, которые так же, по мнению ряда исследователей, представляют собой мельчайшую меру пространства, математические неделимые<sup>279</sup>. Как и в учении Демокрита, в концепции Платона имеет

---

<sup>277</sup> Sellars, W. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. Op. cit. P. 26.

<sup>278</sup> Лосев, А.Ф. *Античный космос и современная наука* // Лосев, А.Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М.: Мысль, 1993. С. 255.

<sup>279</sup> Так, М.Д. Ахундов пишет: «Атомы и пустота являются, согласно Демокриту, основой физического мира. Но в качестве истинной праматерии выступают амеры. Они наделены



место переход количественных характеристик в качественные – формирование на основе количественных отношений мельчайших неделимых друг к другу видимого и осязаемого космоса. Причем эти мельчайшие неделимые и в том, и в другом случае постигаются теоретически, а не чувственно. Термин «идея» («вид», «форма») ввел Демокрит еще до Платона для обозначения атома как умозрительной сущности<sup>280</sup>. В таком случае, можно ли говорить о принципиальном отличии «математического атомизма» Платона от «физического атомизма» Демокрита, отличии, которое позволило бы отнести концепцию Платона и «платоническую традицию в широчайшем смысле» к «явному образу», а концепцию Демокрита – к прото-«научному образу»? В данном случае нас интересует этого вопрос с точки зрения концепции Селларса и проведенного в ней водораздела между двумя «образами». Ответ на этот вопрос, возможно, следует искать в том, что, в понимании Селларса, представляют собой *постулируемые теоретические сущности*, которые, с его точки зрения, характеризуют «научный образ». Если эти сущности имеют фундаментальную структуру, принципиально отличающуюся от того, что они призваны объяснить (а именно от представлений, или состояний сознания), то они принадлежат «научному образу». Но чем больше в них наглядности, очевидности представлений, созерцательности, «субстанциальности», тем меньше оснований у нас отнести их к «научному образу»<sup>281</sup>. Если математический

---

противоречивыми свойствами, одновременно являясь и «атомами» пространства (обладающая математической неделимостью) и мельчайшими составными частями атома». – Ахундов, М.Д. Проблема непрерывности и прерывности пространства и времени. М.: Наука, 1974. С. 33–34. Даже если не принимать во внимание *амеры*, относительно места которых в концепции Демокрита, как пишет Ахундов, ведутся давние споры, то такие характеристики атомов, как *размер, форма, порядок* – это математические характеристики, в них не больше (и не меньше) качественного (наглядного), чем в треугольниках Платона. Это размывает границы между «математическим атомизмом» Платона и «физическим атомизмом» Демокрита: «Не являются чисто математическими объектами и элементарные треугольники Платона... Они отличаются как от сугубо математических фигур, так и от объектов физического мира. Вернее будет охарактеризовать элементарные треугольники Платона как математические фигуры, обладающие некоторыми физическими свойствами» (Ахундов, М.Д. Указ. соч. С. 45).

<sup>280</sup> Солопова, М.А. Демокрит // Античная философия: энциклопедический словарь / Под ред. П.П. Гайдено и др. М.: Прогресс-Традиция, С. 309–310.

<sup>281</sup> Здесь уместно вспомнить терминологию Э. Кассирера. Можно сказать, что «явный образ» питается тем, что Кассирер называл *схематизмом образов*, а «научный образ» – тем, что он называл *символизмом принципов* (Cassirer, E. The philosophy of symbolic forms. Vol. 3. The phenomenology of knowledge. Yale University Press, 1965). О неокантианском наследии в философии Селларса см.: Brandom, R.B. From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars. Op. cit.). Но в отличие от Кассирера, Селларс считает, что «научный образ» представляет собой нечто большее, чем просто «символический инструмент» описания, – он описывает реальность как она на самом деле существует.

атом рассматривать как чистую структуру логико-математических отношений, «чистый принцип протяженности»<sup>282</sup>, лишенный наглядности, то, вероятно, конструкцию математического атомизма следует отнести к «научному образу», невзирая на то, что она принадлежит «платонической традиции в широчайшем смысле». В то же время, если признать за «физическим атомизмом» большую наглядность по сравнению с «математическим атомизмом», то «физический атомизм» следует причислить к «явному образу». Ситуация осложняется еще и тем, что Селларс приписывает ведомству «явного образа» «логическое пространство оснований» (*logical space of reasons*) и все нормативное знание. Тогда, если логика и математика относятся, как минимум, в традиционном понимании, к нормативному знанию, то место им (и математическому атомизму) – в теоретическом пространстве «явного образа».

Попытаемся понять эту непростую комбинацию дистинкций. Вероятно, дело в том, что связь между «явным образом» и «научным образом» у Селларса диалектическая<sup>283</sup>. «Научный образ» рождается «в недрах» «явного образа» как его *иное* и, как подчеркивает Селларс, *методологически* зависим от последнего. Пока мы находимся в рамках онтологии «от первого лица», логика и математика служат нам для обоснования единства сознания (и познаваемого бытия). Так это было у Платона, у которого обоснование математики начиналось с постулирования единицы как предела бытия и познания, логически неделимого начала, из которого разворачивается первое отношение единого к иному (многому), или первая структура как организованное множество. Именно единица, логический предел делимости, обеспечивает возможность познания как сведения чувственного многообразия к сверхчувственному единству определения. Отсюда проистекает присущее «явному образу» стремление к телеологическому и нормативному объяснению, которое заключается в установлении соответствия объясняемого феномена его идее, или «образцу».

Но как только сама эта первая система, первое отношение *единого к иному* постулируется как *внешнее* по отношению к мыслящей его мысли, возникают предпосылки для развития научного подхода, или «научного образа», который Селларс также называет *теоретическим* и

---

<sup>282</sup> Лурье, С.Я. Очерки по истории античной науки. М.–Л., 1947. С. 169.

<sup>283</sup> Как отмечает Дж.Ф. Розенберг: «несомненно, Селларс осознавал свой вклад в широкую диалектическую традицию, которая, начиная с Нового времени сосредоточилась на понимании места «новой науки» во всеобъемлющей и систематической философской картине мира». – *Rosenberg, J.F. On Sellars's Two Images of the World // Empirism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars / Ed. by W.A. DeVries. Oxford University Press, 2009. P. 283.*

*постулирующим*. Его принципиальной особенностью является не то, что он постулирует «атомы и пустоту» (он может постулировать также точки и линии, из которых складываются объемные тела, или делимую до бесконечности текучую среду наподобие эфира), а то, что он переводит онтологию «от первого лица» в термины внешнего по отношению к ней состояния мира или мирового процесса. Иначе говоря, он переводит онтологию «от первого лица» в термины невоспринимаемых (ненаблюдаемых) сущностей и их отношений, т.е. таких сущностей и их отношений, в описание которых не включается мыслящая их мысль. Если прибегнуть к терминологии немецкой классической философии, то можно сказать, что «научный образ» рождается из «явного образа» как *отчуждение* от мысли мыслимой ею реальности и превращение последней в объект теоретического знания. Этот объект больше не соотносится с мыслящей его мыслью, он выступает как абсолютизация противоположного мысли начала – на смену органическому синтетическому единству мыслящей мир мысли приходит множественность, не содержащая в себе никакой идеи, а, следовательно, не обладающая ни внутренней целесообразностью, ни качественными различиями своих частей. Логическое единство мыслящего индивида (личности) «явного образа» растворяется в обезличенных элементах «научного образа», а человек как носитель онтологии «от первого лица» превращается в совокупность ненаблюдаемых частиц и отношений между ними.

С одной стороны, «научный образ» дает нам преимущество – он корректирует то «слепое пятно», которое обнаруживается в «явном образе», поскольку последний не видит себя извне. «Научный образ» предлагает универсальную объясняющую модель<sup>284</sup> мира и его составной части – человека, включая все его состояния сознания, весь его познавательный опыт. С другой стороны, «научный образ» паразитирует на «явном образе» (*методологически* зависим от последнего, как говорит Селларс), потому что авторитет научного познания мира (а ведь именно научное познание наделяет нас «научным образом» мира) базируется на включении познавательных эпизодов, или событий опыта, в «логическое пространство оснований» (вспомним, что Селларс не согласен с самодостаточностью *данного* в опыте), которое

---

<sup>284</sup> *Универсальную* в идеальном пределе, поскольку «научный образ» находится в развитии, и унификация науки – это вопрос будущего: «Концепция научного, или постулирующего образа – это идеализация в том смысле, что это концепция объединения различных образов, каждый из которых является интерпретацией человека в терминах концептуальных структур [различных наук. – О.С.], обладающих определенной автономией» – Sellars, W. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. P. 20.

принадлежит «явному образу». Следовательно, «явный образ» и «научный образ», несмотря на то, что каждый из них претендует на исчерпывающее описание мира и человека-в-мире, обнаруживают взаимную зависимость<sup>285</sup>. «Явный образ» испытывает потребность в объективном описании (объяснении) самого себя как части мира<sup>286</sup>, тогда как «научный образ» не в состоянии своими средствами раскрыть те субъективные структуры, на которых он основывается (гомогенные состояния сознания субъекта как логического единства), и в этом смысле он так же содержит в себе «слепое пятно». Переводя этот вывод на язык трансцендентальной философии, можно сказать, что условия возможности «научного образа» суть субъективные (в трансцендентальном смысле субъективности) структуры сознания, но последние – и этот ход должен вывести нас за пределы кантовского трансцендентализма – следует объяснять в терминах «научного образа». Селларс недвусмысленно указывает на *онтологический* приоритет «научного образа» по отношению к «явному образу». Хотя «научный образ» методологически основывается на «явном образе», и в этом

---

<sup>285</sup> Эта взаимная зависимость обнаруживается в сложных отношениях между «наблюдаемым» и «теоретическим» в экспериментально-математической естествознании. В противоположность так называемой «стандартной концепции науки», согласно которой теоретический язык в принципе переводится в исходный и автономный язык наблюдений с помощью правил соответствия, Селларс защищает холистический взгляд на методологию научного познания. Наблюдаемые в лабораториях объекты всегда уже заранее вписаны в концептуальные схемы ненаблюдаемых частиц и их отношений. Без учета заранее данной теоретической схемы объяснить законосообразное наблюдаемое поведение (равно как и отклонение от «правильного» поведения) макрообъектов невозможно. Как пишет ДеВрис, «теории [в понимании Селларса. – *О.С.*] *«идентифицируют»* наблюдаемый объект с системой теоретических объектов» (*DeVries, W.A. Wilfrid Sellars. Op. cit. P. 154*). Наблюдаемое (невооруженным глазом и, тем более, вооруженным глазом, т. е. с помощью инструментов, в которые уже заложена теория ненаблюдаемых частиц и их отношений как качественно однородных и измеримых), таким образом, происходит из теоретического и не обладает автономией. Следовательно, «явный образ» не обладает автономией по отношению к «научному образу». Благодаря теориям мы расширяем сферу наблюдаемого, развивая технические средства наблюдения. То, что было ненаблюдаемым, может стать наблюдаемым (как, скажем, электрон в пузырьковой камере), но принципиальным остается отношение между наблюдаемым и теоретическим: новое наблюдаемое объясняется в терминах теоретического. – Подробную реконструкцию позиции Селларса в отношении философии науки и дистинкции «теоретическое-наблюдаемое» см.: *DeVries, W. A. Wilfrid Sellars. Op. cit. P. 142–171*.

<sup>286</sup> Действительно ли «явный образ», или, лучше сказать, человек в режиме «явного образа» испытывает такую потребность? Если «явный образ» самодостаточен, то нет необходимости в объективном познании мира, разрушительного для того, кто его замыслил и осуществляет. Ответ состоит в указании на фактически удостоверяемое существование науки: если наука существует и способна успешно предсказывать будущее, то она нуждается в адекватном объяснении своего присутствия в концептуальной схеме «явного образа».

смысле не «стоит на собственных ногах»<sup>287</sup>, он превращает «явный образ» в практически полезную, но неадекватную картину реальности. Как считает Селларс, реальность впервые получает адекватное выражение (получает *в принципе*, подчеркивает Селларс, так как история науки не закончена) именно в «научном образе»<sup>288</sup>. В деле «описания и объяснения мира, – говорит Селларс, – наука есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»<sup>289</sup>.

### **Историческая метарефлексия философии как путь к реализму**

Итак, наука говорит нам о мире как он на самом деле существует, а философия и прочие «науки о духе», укорененные в «явном образе», говорят нам о человеке как рациональном (интенциональном) субъекте. Но каким же образом эта модель выводит нас за пределы кантовского критицизма и антиметафизики? Не соответствует ли в общих чертах различие двух режимов самоописания человека, которое предлагает Селларс, кантовскому различению теоретического и практического субъекта? В концепции Канта человек как психофизиологический организм, детерминированный естественной необходимостью, и человек как рационально действующий субъект находятся в разных, непересекающихся, «плоскостях», пребывают, можно сказать, в «параллельных мирах». Целеполагающий, рациональный субъект задает нормативный режим собственного существования, который принципиально не вмешивается в дескриптивный режим научного исследования природы. Эти два режима у Канта в определенном смысле симметричны, как две стороны одной медали. Что же касается Селларса, то в его модели мы имеем дело с выраженной асимметрией режимов. Асимметрия проистекает из *онтологического* приоритета «научного образа», который, настаивает Селларс, не следует считать только символическим, или абстрактным, представлением реальных объектов «явного образа»<sup>290</sup>. Символическая трактовка объектов, поставляемых «научным образом», приводит к инструментализму относительно научных теорий, и, соответственно, к идеализму (скептицизму), который полагает, что единственно доступная человеку реальность – это внутренняя реальность сознания. В противоположность этому Селларс выбирает реализм, признавая: то, что наука говорит нам о мире

---

<sup>287</sup> Sellars, W. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. P. 20.

<sup>288</sup> Sellars, W. *Ibid.*

<sup>289</sup> Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Op. cit. P. 173.

<sup>290</sup> Sellars, W. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. Op. cit. P. 36.

(т.е. о ненаблюдаемом, *внешнем* по отношению к сознанию), действительно существует. А это значит, что концептуальные (субъективные) структуры «явного образа» (соответственно, и «трансцендентальная лингвистика», о которой говорилось выше) должны быть подчинены теоретическому объяснению, принадлежащему науке. Такая позиция очевидно не согласуется с проектом «коперниканской революции» Канта, который, напротив, подчиняет методологию и результаты экспериментально-математического естествознания субъективным (трансцендентальным) структурам сознания. Некоторые исследователи, исходя из этого, полагают, что позиция Селларса отбрасывает нас назад, к докантовской, «наивной», трактовке теоретического знания, согласно которой теоретическое знание добывает истины о мире как он существует независимо от воспринимающего его субъекта<sup>291</sup>. В таком отступлении философии на прежние позиции обвиняет Селларса, например, Т. Рокмор. Он утверждает, что Селларс вернулся к бесплодному (*бесплодному* уже *после* Канта) докантовскому некритическому репрезентационализму вместо того, чтобы выбрать плодотворный (конструктивистский) путь критического посткантовского философствования<sup>292</sup>.

Мы, однако, разделяя в целом, такую точку зрения (а именно, что Селларс, в определенном смысле возвращается к докантовскому философствованию, или, вспомним выражение Уайтхеда, восстанавливает «докантовские способы мышления»), не можем принять отрицательную оценку философии Селларса как отступления (регресса). Мы считаем, что эта оценка вызвана игнорированием истории науки (истории онтологии), которая, на наш взгляд, является принципиально важной для понимания позиции Селларса и его отношения к кантовскому проекту. Мы полагаем, что онтологический приоритет «научного образа», на котором настаивает Селларс, и, соответственно, асимметрия между «явным образом» и «научным образом» зависят от истории науки и должны быть поняты в контексте развития научных теорий и смены онтологий. Постараемся пояснить, почему это так.

Прежде всего, следует сказать, что Селларс, как правоверный диалектик, не останавливается на противопоставлении тезиса («явного

---

<sup>291</sup> Эта претензия и ответ на нее отчасти отражены в противостоянии селларсианцев «левого крыла», отстаивающих нередуцируемость «логического пространства оснований», принадлежащего социальному субъекту (Р. Рорти, Р.Б. Брэндом, Д. Макдауэл), и «правого крыла», признающих научный реализм (Черчленды, Р. Милликен, Р.Дж. Розенберг). См. об этом: *O'Shea, J.R. Introduction. Origins and Legacy of a Synoptic Vision // Sellars and His Legacy / Ed. by J.R. O'Shea. Oxford University Press, 2016. P. 2–8.*

<sup>292</sup> *Rockmore, T. Sellars's Logical Space of Reasons and Kant's Copernican Revolution // Philosophy of Science and Technology. 2015. Vol. 20. № 2. P. 118–127.*

образа») и антитезиса («научного образа»), но ищет синтез. Под синтезом он понимает идеальную концептуальную схему, восполняющую ущербность одного и другого («явного» и «научного») режимов. Он называет эту схему «синоптическим взглядом» (*synoptic view*)<sup>293</sup>. Этот объемный взгляд разрушает дуализм «образов», связывая их воедино. «Явный образ» и «научный образ», объединяясь, корректируют «слепые пятна» друг друга. При этом синоптический взгляд исходит из онтологического приоритета «научного образа», т.е. он переводит рациональную целеполагающую субъективность в термины постулируемых, ненаблюдаемых, сущностей и отношений между ними. Зададим вопрос: может ли столь явная асимметрия обеспечить единый объемный взгляд? Или, говоря иначе, может ли редукция сознания к материи, или субъективности к объективности, выступить основой синтеза? Если философский синтез представляет собой промежуточный путь между дуализмом (противоположных начал) и редукционизмом, уничтожающим одно за счет другого, в данном случае, сознание за счет его противоположности – материи, то можно ли говорить о синтезе, имея дело с подчинением «явного образа» «научному образу»?

Мы полагаем, что адекватный ответ на эти вопросы и адекватное понимание концепции Селларса невозможны без привлечения исторического контекста. Мы говорим об историческом контексте не только в том смысле, что вся терминология, описывающая наши познавательные позиции, имеет свою историю формирования и развития. Это эпистемологический аспект истории мысли. Но у этой истории есть еще и онтологический аспект. Понимание философских терминов, таких как «дуализм», «редукционизм», «реализм», «релятивизм», «субъективизм», «объективизм» и т.п., т.е. терминов, описывающих наше познавательное отношение к миру и его онтологическому содержанию, зависит от понимания этого содержания, относительно которого мы занимаем ту или иную позицию. *Как* в данном случае зависит от *что*. И хотя исторические корни любого философского *-изма* достаточно легко опознаются, к этому непосредственному узнаванию неизбежно присоединяется историческая корректировка. Например, считать ли дуализмом идею единого мира, созданного трансцендентным Богом? Считать ли редукционизмом (и в каком именно смысле?) эволюционную концепцию биологического развития? Если под «природой» понимать *то-то* и *то-то*, а под «сознанием» *то-то* и *то-то*, под «миром» *то-то* и *то-то*, под «богом» *то-то* и *то-то*... Всякий раз дополнительные (корректирующие) *то-то* и *то-то* должны быть добав-

---

<sup>293</sup> Sellars, W. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. P. 18.

лены к нашему определению эпистемологической позиции<sup>294</sup>. Но и философские термины, описывающие онтологические составляющие мира, такие как «сознание», «материя», «субъект», «объект», «природа», «культура» и т.п., взятые абстрактно, не много дают для объяснения конкретной философской позиции (в данном случае, позиции Селларса). Стоит только начать разъяснять смысл какого-нибудь онтологического термина, как тот час же это разъяснение будет объявлено «ангажированным», т.е. попадающим под категорию «дуализма» или «редукционизма» или чего-нибудь подобного. *Что* в данном случае зависит от *как*. Этот логический круг, тем не менее, каким-то странным образом преодолевается в актуальном развитии философии. Мы полагаем, что преодоление возможно потому, что: 1) философия имеет привычку не только описывать и использовать, но и *объяснять* собственные концептуальные структуры – она рассматривает свое прошлое в качестве такого данного, которое нуждается в объяснении; 2) философское *объяснение* обладает определенной спецификой, о чем говорит критика «мифа о данном».

Критика «мифа о данном» совершенно справедливо разоблачает наивный фундаментализм в отношении эмпирического данного, или так называемого «голого факта»<sup>295</sup>. Но этим она не ограничивается. Она разоблачает наивный фундаментализм и в отношении категориального данного. Селларс, напомним, не согласен не только с тем, что существует недедуцируемое самодостаточное эмпирическое знание. Он не согласен также и с тем, что существуют недедуцируемые самодостаточные концептуальные схемы (категориальные структуры), которые запечатлены в сознании познающего субъекта *как таковые* (наподобие того, как «печать оставляет оттиск в расплавленном воске»), независимо от метаконцепций и последующих ревизий. Эти ревизии обеспечиваются философской метарефлексией, которая представляет собой *объяснение*, стремящееся выйти за пределы тех концептуальных структур, каковые являются ее объектом, т.е. выявить условия их возможности. Следовательно, философская метарефлексия и

---

<sup>294</sup> Даже тавтологические определения не сохраняют идентичность. К примеру, если определить концепцию Лейбница или Уайтхеда как «атомизм», тогда придется признать, что оригинальный греческий физический атомизм только условно можно считать «атомизмом». По этой же причине некоторые философы задаются вопросом: а был ли создатель теории идей, Платон, «идеалистом»?

<sup>295</sup> Как будто, как сказал бы А.Ф. Лосев, «факты» не есть «смыслы»: «Или факты абсолютно не есть никакие “смыслы”; тогда о них ничего нельзя сказать... Или о фактах можно что-нибудь сказать (например, что они отличны от «смыслов»); тогда “факты” тоже суть некие “смыслы”». – Лосев, А.Ф. *Вещь и имя // Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 871.*



есть способ обнаружения принципиальной неполноты концептуальных структур «явного образа». Для того, чтобы определить свое место среди «вещей» мира, философии необходимо выйти за собственные пределы, к своему *внешнему* – к теоретическим сущностям «научного образа». Иными словами, ей необходимо поменять эпистемологический режим на онтологический. Следует ли считать обращение к онтологии «научного образа» редукционизмом? Если игнорировать критику мифа о данном и утверждать, что научные теории последовательно собираются из самостоятельных (теоретически нейтральных) «кирпичиков» опыта (восприятий, состояний сознания и т.п.), тогда следует обвинить Селларса в редукционизме и неправомерных претензиях на «синоптический взгляд». Если же принять критику мифа о данном, то нужно будет признать, что онтологическое объяснение концептуальных структур «явного образа», которое философия предлагает в режиме «научного образа», обладает собственной историчностью. *Внешнее*, о котором говорит наука и с которым философия вынуждена считаться, предстает перед нами в развитии: *внешнее* по отношению к концептуальным структурам кантовской «коперниканской революции» и *внешнее* по отношению к концептуальным структурам, с которыми имеет дело Селларс, не тождественны.

В свое время кантовская дистинкция теоретического и практического субъекта выразила онтологические представления классической (механистической) физики, которая исключила из природы целеполагающее начало (разумное основание) и заменила его механически понимаемой причинностью. В контексте механистической онтологии адекватным способом спасения свободного целеполагающего субъекта (и, соответственно, спасения, говоря словами Селларса, «логического пространства оснований») стала определенная идеализированная конструкция. В ее рамках теоретический разум, наделяющий феномены естественной причинной связью, и практический разум, имеющий дело с ноуменальной сферой целевых причин, должны оставаться в разных режимах существования. Перевод субъекта в термины механически понимаемой причинности или перевод природной необходимости в термины целевой причинности, действительно, невозможен без потери той или другой стороной своих базовых характеристик. Но «научный образ» со времен Канта претерпел существенные трансформации. Классическая физика наделяла фундаментальные составляющие мира – корпускулы – исключительно механическими характеристиками, которые позволяли описывать внешние изменения положения тел (или частей тел) относительно друг друга. Современная физика описывает фундаментальные составляющие мира, элементарные частицы,

как точки массы-энергии, наделенные внутренней структурой, а, следовательно, и качественным своеобразием и способностью к внутренним изменениям. *Физическое* в современной трактовке выходит за пределы того, что Декарт обозначал как *res extensa*, а понимание причинности не ограничивается механистическим детерминизмом. Поэтому термин «редукционизм», который обладает определенным смыслом по отношению к прежней онтологической модели, не обладает таковым по отношению к новой. Так, «синоптический взгляд», на котором настаивает Селларс, хотя и подчиняется «научному образу», но не жертвует при этом сущностными характеристиками онтологии «от первого лица», принадлежащей «явному образу»<sup>296</sup>. Жертва, которую он приносит, состоит в другом – в подчинении *вечной философии* историческому развитию мира. Историческое значение новых онтологий, которые составляются наукой, заключается не в том, что они переопределяют базовые составляющие «явного образа», заставляя нас, скажем, мыслить человека по образу и подобию элементарных частиц, а в том, что они переопределяют само отношение «явного образа» к «научному образу». Граница между ними, а, следовательно, между феноменальным и ноуменальным, познаваемым и непознаваемым, ментальным и физическим оказывается подвижной, исторически изменчивой. Поэтому Селларс обращается к науке в поисках выхода за пределы механистической онтологии, которая поддерживала противостояние «явного образа» и «научного образа» и, тем самым, косвенным образом поддерживала эпистемологический перекокс «коперниканской революции».

Мы не имеем возможности в данной работе осуществить подробное рассмотрение онтологической модели, которую защищает Селларс. Отметим только, что ряд его работ, а также предпринятые недавно реконструкции и интерпретации его позиции позволяют говорить об онтологии процесса как искомой альтернативе механицизму<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> Точнее говоря, Селларс *надеется*, что сможет обойтись без этой жертвы: «Научный образ еще не полон; Мы не проникли еще во все тайны природы. И если получится так, что частицы вместо того, чтобы быть простыми сущностями научного образа, предстанут как сингулярности в пространственно-временном континууме, которые могли бы быть концептуально «разрезаны» на взаимодействующие частицы без существенных потерь – как минимум, в неорганических контекстах, тогда на уровне нейрофизиологии мы не будем сталкиваться с проблемой понимания отношения *чувственного сознания* (с его исходной гомогенностью) к *системам частиц*». – *Sellars, W. Philosophy and the Scientific Image of Man*. P. 37.

<sup>297</sup> *Sellars, W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. N.Y.: Humanities Press, 1968; *Sellars, W. Foundations for a Metaphysics of Pure Process: The Carus Lectures of Wilfrid Sellars* // *Monist*. 1981. Vol. 64. № 1. P. 3–90; Реконструкцию позиции Селларса см.: *O'Shea, J. Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*. Polity, 2007. P. 163–175;

Для нас же имеет принципиальное значение то, что концепция Селларса, как и рассмотренная выше концепция Уайтхеда, обладают всеми признаками *ревизирующей метафизики* (используем термин Стросона). Вместо того, чтобы, как это делает *дескриптивная метафизика*, ограничить философское исследование областью базовых концептуальных структур, категорий и концепций, которые «в их наиболее фундаментальной форме вообще не меняются»<sup>298</sup>, ревизирующая метафизика подчиняет эти структуры историческим и онтологическим условиям их возможности, и, таким образом, сдвигает границу между феноменальным и ноуменальным, «философским» и «научным».

\*\*\*

«Дескриптивная метафизика» в общем соответствует тому, что мы определили в качестве *отрицательной онтологии*, налагающей запрет на метафизическое познание. «Ревизирующая метафизика» соответствует *положительной онтологии*, поскольку она восстанавливает в правах исходную интенцию философии *объяснить* мир и, соответственно, реабилитирует метафизику как цель философии. Однако эта цель может быть достигнута только при условии, что философия принимает науку всерьез, т. е. адаптирует ее теоретические результаты. В рамках дескриптивной метафизики кантовский трансцендентальный субъект остается автономным – он независим от исторического развития науки, от новых фактов и теорий, которые она добывает. Ревизирующая метафизика, напротив, подчеркивает зависимость трансцендентального субъекта от истории и, прежде всего, от истории науки как истории онтологии. Для ревизирующей метафизики *исторический* субъект есть субъект *онтологический*, т.е. такой, чье самописание исходит из реальности как предпосылки мышления. Далее мы остановимся на дистрикции «предпосылок» и «причин» и обратимся к исторической онтологии как дисциплине, которая способна тематизировать исторический характер этой дистрикции. Мы представим соображения в пользу того, что дисциплинарная перспектива исторической онтологии адекватна феномену возвращения метафизики.

---

Seibt, J. Pure Processes and Projective Metaphysics // Philosophical Studies. 2000. Vol. 101 (№ 2–3) P. 253–289; Landy, D. Sellars's Argument for an Ontology of Absolute Processes // Journal for the History of Analytical Philosophy. 2019. Vol. 7. № 1. Open Access. URL: <https://jhaponline.org/jhap/issue/view/376P> (accessed: 09.07.19).

<sup>298</sup> Strawson, P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. Op. cit. P. 10.

## Глава 9. Онтологические основания: предпосылки или причины?

Являются ли те представления о мире, которые лежат в основании метафизики и критики метафизики, только предпосылками, принадлежащими тому или иному дискурсу? Или их следует отождествить с причинами, принадлежащими реальности? От ответа на этот вопрос зависит наша собственная трактовка феномена *возвращения метафизики*. Можем ли мы ответить на этот вопрос? Можем ли мы, как минимум, обосновать легитимность его постановки?

### ***Внешнее как условие возможности знания и незнания***

В предыдущих главах мы провели различие между онтологией и метафизикой. Мы выделили две онтологические позиции, одну из которых мы обозначили как *отрицательную* онтологию, а другую – как *положительную*. Первая, как мы сказали, предоставляет теоретические ресурсы, на основании которых делается вывод о невозможности метафизики, в то время как вторая допускает метафизику. Нетрудно заметить, что наше различие между онтологией и метафизикой по сути дела есть различие между онтологическими предпосылками и эпистемологическим выводом о возможности или невозможности метафизического познания. В предыдущих главах мы попытались показать: 1) что в основании метафизического или антиметафизического вывода непременно обнаруживаются онтологические предпосылки<sup>299</sup>; 2) что намерение их обнаружить заявляет о себе в процессе исторической философской метарефлексии. Мы также проводили мысль о том, что философия, будучи систематическим (системным) мышлением, стремится объяснить *всё*, включая факты мысли, а, следовательно, включая те онтологические предпосылки, которые она открывает, когда осуществляет метарефлексию в отношении собственных исторически достигнутых результатов. Мы описали эту потребность философии в терминах регрессивного трансцендентального аргумента, который, начиная с наличных данных (фактов опыта), движется к их основаниям (условиям возможности) и по достижении последних возвращается назад, к исходным данным с тем, чтобы сопоставить полученные ре-

---

<sup>299</sup> Как верно отмечает Р. Бхаскар: «Следует принять во внимание, что все философии, познавательные дискурсы, а также практическая деятельность предполагают реализм – в смысле некоторой онтологии или общей картины мира – одного или другого вида. Ключевой вопрос: *какого вида?*». – *Bhaskar, R. Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. Routledge, 2011. P. 2.

зультаты с исходными данными. Иначе говоря, философия *объясняет* (всегда уже концептуально выраженный) опыт, осуществляя своего рода «восхождение» к тому, что его обуславливает, т.е. подчиняя его скрытым (лежащим за пределами опыта) основаниям или «механизмам», которые его обеспечивают<sup>300</sup>. Именно эта особенность философии препятствует совершению априорного и окончательного выбора между двумя – отрицательной и положительной – онтологиями, но приводит их во взвешенное состояние и позволяет задать вопрос об условиях возможности их исторического столкновения. В конце концов, нам известно, что если какой-либо теоретический спор представляется неразрешимым, следует побеспокоиться о скрытых основаниях самого спора, таких, как теоретические предпосылки, которые явно или неявно разделяют обе противоборствующие стороны. Необходимо подчеркнуть, что вопрос об основаниях этого спора может быть задан только из исторически подвижной точки «настоящего времени», что делает любую философскую ретроспекцию открытой в будущее, пока стоит мир и живет философское исследование. Учитывая эту принципиальную незавершенность философского исследования, объект которого есть противостояние двух видов онтологии (или противостояние метафизики и критики метафизики), мы, тем не менее, в данной работе спрашиваем о возвращении метафизики *сегодня*, в момент, когда мы фиксируем общую тенденцию философии вновь обратиться к не зависимой от сознания реальности и заново продумать вопрос о реализме. Иными словами, мы спрашиваем об основаниях феномена, или факта мысли, который мы определили как *возвращение метафизики*. Если мы признаем эти основания *объективными* (действительными причинами), то мы и сами займем метафизическую позицию, согласно которой бытие (мир, природа) выступает определяющим по отношению к сознанию и его производным – философским доктринам. Если же мы признаем эти основания всего лишь *предпосылками* нашего мышления, всего лишь нашими *представлениями* о

---

<sup>300</sup> Мы согласны с А.Н. Уайтхедом, который в самом начале своего главного труда *Процесс и реальность* определяет цель философии (*спекулятивной философии*, которой Уайтхед отдает предпочтение как философии в подлинном смысле) следующим образом: «Спекулятивная философия представляет собой усилие, направленное на то, чтобы построить связную, логичную, необходимую систему общих идей, посредством которых каждый элемент нашего опыта может быть объяснен». – *Whitehead, A.N. Process and reality*. Op. cit. P. 3. Принимая во внимание то обстоятельство, что опыт, с которым философия имеет дело, представлен *фактами мысли*, следует признать, что философское объяснение опыта содержит неустранимый метафилософский компонент. О метафилософии см.: *Васильев, В.В. Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18; *Ойзерман, Т.И. Метафилософия: Теория историко-философского процесса*. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009.

мире, то мы займем антиметафизическую позицию, согласно которой у сознания и его производной – концептуально оформленного опыта – отсутствует объективный референт. В соответствии с последней точкой зрения, сознание со всеми его доктринальными производными следует считать герметичным, замкнутым на себя, не имеющим доступа к бытию, т.е. к тому, что могло бы быть помыслено как лежащее за пределами сознания и его состояний (таких как восприятие, переживание, мышление и т.п.) и существующее независимо от познающего. Попробуем еще раз сопоставить обе (метафизическую и антиметафизическую) позиции и, таким образом, попытаемся подойти к ответу на вопрос о том, чем в действительности является сегодняшнее возвращение метафизики, или, как минимум, попытаемся выяснить, легитимна ли в принципе постановка этого вопроса именно в такой форме, как он сформулирован.

Если согласиться с тем, что эпистемологические позиции, защищающие или запрещающие метафизическое познание, проистекают из тех или иных представлений о мире (о бытии), онтологических предпосылок, то в общем виде эти предпосылки можно определить следующим образом. Позиция, защищающая метафизику, подразумевает, что мир (бытие, природа) устроен таким образом, что допускает (обеспечивает) возможность познания того, как он на самом деле устроен. Позиция, опровергающая метафизику, подразумевает противоположное, а именно, что мир (бытие, природа) устроен таким образом, что не допускает познания того, как он на самом деле устроен. Бросается в глаза вопиющая противоречивость второй позиции. Никто в здравом уме не возьмется защищать эту точку зрения в столь явно абсурдной форме. Но философия – это коллективное и историческое предприятие, она не ограничивается сознанием индивида, который в своих суждениях, как правило, стремится избегать противоречий. Вспомним «миф о данном» Селларса: мы всегда знаем больше, чем мы знаем, хотя и не отдаем себе в этом полный отчет. То же самое утверждал Коллингвуд, когда говорил об «абсолютных допущениях» того или иного дискурса, которые присутствуют в нем имплицитно и эксплицируются посредством исторической метарефлексии. Любая мысль, даже будучи критической по отношению к предшествующему факту мысли, обладает собственной непосредственностью, наивностью, раскрытие которой есть дело последующей рефлексии. Поскольку философская рефлексия возможна только по отношению к тому знанию, которое наличествует, т. е. уже состоялось, постольку она возможна только по отношению к предшествующей ей непосредст-

венности как критика этой непосредственности<sup>301</sup>. Как мы отмечали в предыдущих главах, философия является дисциплиной «второго порядка», и именно это обстоятельство обеспечивает некумулятивный характер ее исторического развития.

Идея того, что философия является дисциплиной «второго порядка», становится движущей силой кантовской «коперниканской революции», так как означенная «революция» имеет целью объяснить все наличное знание (в его наивысшей фазе – экспериментально-математическом естествознании) посредством соотнесения его с необходимыми условиями его возможности. При этом «условия возможности», в чем и состоит смысл «революции», интерпретируются эпистемологически, а не онтологически. Эту идею, соответственно, должны разделять (и разделяют) последователи кантовской критической традиции.

Обратимся для примера к исследующей пределы реализма концепции К. И. Льюиса, который, по мнению ряда авторов, в частности, У. Селларса, остается в рамках кантовского критицизма, или, употребляя термин В. Лоу, в рамках кантовской традиции «эпистемологической трактовки метафизики»<sup>302</sup>. Льюис в своем рассуждении о философском методе отмечает: «В философии мы исследуем то, что мы уже знаем,... что уже знакомо. Конечно, знание в смысле знакомства и понимание в смысле ясных идей – это совершенно различные вещи. Действие предшествует рефлексии... Если бы это было не так, то наивный

---

<sup>301</sup> Отсюда проистекает эпистемологический контекстуализм (полагающий, что знание генетически зависит от «контекста», который рефлексивно раскрывается на следующем витке мысли). Например, Д. Блур считает главной задачей сформулированной им «сильной программы» в социологии научного знания раскрытие подлинных (в его случае – социальных, что бы он под этим не подразумевал) причин формирования и развития научных теорий: «Человеческие идеи об устройстве мира меняются весьма существенно. Это происходит в науке так же, как и в других сферах культуры. Такое разнообразие является отправным пунктом для социологии знания и составляет ее главную проблему. Каковы причины [курсив мой – О.С.] этого разнообразия, как и почему происходит это изменение?» – *Bloor, D. Knowledge and Social Imagery. Routledge, 1976 P. 3*; См. также: *Касавин, И.Т. О природе философской рефлексии // Философский журнал. 2009. № 2 (3). С. 15–21*; *Порус, В.Н. Контекстуализм в философии науки // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 75–93.*

<sup>302</sup> *Lowe, V. Categorical Analysis, Metaphysics and C. I. Lewis // Journal of Philosophy, 1958. № 55. P. 867*; У. Селларс, по-видимому, разделял позицию своего отца Р. В. Селларса относительно того, что концептуальный прагматизм К.И. Льюиса представляет собой разновидность кантовского критицизма, отрицающего существование внешнего мира и замещающего «внешний мир» его «конструкцией» (*Sellars, R.W. The Philosophy of Physical Realism. N.Y.: The Macmillan Company, 1932; Sellars, W. Physical Realism // Philosophy and Phenomenological Research. 1954. № 15. P. 13–32*). См. об этом: *Olen, P. The Realist Challenge to Conceptual Pragmatism // European Journal of Pragmatism and American Philosophy. 2015. Vol. VII. № 2. P. 152–167.*

здоровый смысл и философия совпали бы, и проблемы бы не было. Именно достижение ясного понимания и когерентного выражения тех принципов, которые имплицитно подразумеваются в нашем обращении со знакомым, есть специфически философское предприятие»<sup>303</sup>. Эти принципы «имплицитны, потому что они привнесены в опыт самим сознанием»<sup>304</sup>. Задача философии, как ее понимает Льюис, состоит в том, чтобы раскрыть лежащие за пределами опыта предпосылки (принципы, допущения), на которые опирается мышление, когда оно концептуально оформляет опыт и, тем самым, реализует себя в теоретической и практической деятельности. Следовательно, критическое утверждение о том, что наше познание реальности ограничено нашими когнитивными состояниями, за пределы которых невозможно выйти, обладает собственной непосредственностью, которая допускает и оправдывает рефлексивный вопрос о том, каковы условия возможности этого принципиального ограничения нашего познания. Иными словами, если мы согласимся с тем, что реальность, с которой мы имеем дело, – это «эпистемологическая реальность»<sup>305</sup>, т.е. продукт концептуального оформления опыта, то мы имеем право предположить (и рефлексивно мы фиксируем такое предположение), что универсум устроен так, что ограничение нашего познания «эпистемологической реальностью» есть действительное ограничение, а не иллюзия заблуждающегося разума. Льюис считает такой вопрос и такое рефлексивное изыскание правомерными: «Серьезным мышлением и знанием... предполагается нечто, что существует, причем существует как иное по отношению к постижению (*apprehension*) его, не возникающее вместе с этим постижением или из него, но говорящее об *иной основе* [курсив мой. – *O.C.*]. Если бы независимая действительность (*factuality*) не оказывала на нас давления, нам следовало бы выдумать ее для того, чтобы быть мыслящими и волящими существами»<sup>306</sup>. «На мой взгляд, – пишет Льюис, – существуют метафизические предпосылки, критически важные для эпистемологии. В частности, сама природа знания предпо-

---

<sup>303</sup> Lewis, C.I. *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1929. P. 2–3.

<sup>304</sup> Lewis, C.I. *Mind and the World-Order*. Op. cit. P. 36.

<sup>305</sup> Термин «эпистемологическая реальность» использует С.Б. Розенталь для характеристики концепции Льюиса. По мнению Розенталь, Льюис понимает метафизику как «систематизирующую эпистемологию», т.е. как «эпистемологический процесс, состоящий в концептуальном структурировании того, что дано для интерпретации». В результате этого процесса появляется «эпистемологическая реальность». – *Rosenthal, S.B. The "World" of C. I. Lewis // Philosophy and Phenomenological Research*. 1969. Vol. 29. № 4. P. 590.

<sup>306</sup> Lewis, C.I. *Realism or Phenomenalism? // Philosophical Review*. 1955. Vol. 64. № 2. P. 238.



лагает данную для познания реальность, превосходящую содержание любого опыта, в котором она может познаваться»<sup>307</sup>. С. Б. Розенталь называет этот вид реальности, присутствующей в концепции Льюиса, «метафизической реальностью», подчеркивая: «Эта реальность отнюдь не сводится к “результату” интерпретативного эпистемологического процесса, но, напротив, обеспечивает возможность самого этого процесса, или ситуации знания»<sup>308</sup>.

Может ли философ знать что-либо об этой «метафизической реальности» или ему следует в своем рефлексивном изыскании удовлетвориться лишь констатацией того, что эта реальность предполагается в любом эпистемологическом рассуждении как *Неизвестное* (непознаваемое)? И далее. Допустим, мы согласимся с тем, что любое эпистемологическое рассуждение опирается на явные и неявные онтологические предпосылки, т.е. постулирует или молчаливо предполагает реальность как такое сущее, по отношению к которому результаты нашего познания опознаются нами в качестве *только* «эпистемологической реальности». Как тогда признание этого обстоятельства повлияет на наше понимание критики метафизики, критики, ограничивающей наше познание только «эпистемологической реальностью»? Иными словами, возможно ли опровергнуть критику метафизики, запрещающую познание сверхопытной реальности, указанием на то, что в основе этой критики лежит некое (априорное) знание о реальности?

Любопытно, что еще до «возвращения метафизики», которое мы наблюдаем в континентальной и англо-американской философии XX–XXI вв., русская религиозная философия конца XIX–начала XX вв. в лице таких ее представителей, как В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский (список можно продолжить) тщательно рассматривала этот вопрос и в общем склонялась к положительному ответу на него<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> Lewis, C.I. The Verification Theory of Meaning: A Comment // Philosophical Review. 1954. Vol. 63. № 2. P. 194.

<sup>308</sup> Rosenthal, S.B. The “World” of C. I. Lewis // Philosophy and Phenomenological Research. 1969. Vol. 29. № 4. P. 590.

<sup>309</sup> Как известно, русская религиозная философия характеризует себя, прибегая к терминам «онтологичность», «онтологизм» (Франк, С.Л. Русское мировоззрение // Франк, С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 478; Лосев, А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 509). Борьба с кантовским критицизмом, или «преодоление Канта», посредством раскрытия онтологической укорененности познания – ее постоянная тема. Критику кантовского критицизма, предлагаемую русской религиозной философией, можно резюмировать словами С.Л. Франка (из доклада на 2-м Польском философском конгрессе, 1927 г.): «Нечто имманентное можно помис-

Так, Е.Н. Трубецкой в работе с весьма характерным в контексте нашего исследования названием «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства пишет»: «Предполагать Безусловное, как основание всякого познания, еще не значит отдавать себе в том отчет. Предположение это, как необходимая предпосылка, лежит в основе всякого познания и, стало быть, делается *всяким познающим*. Но иное дело исходить из предпосылки, а иное дело – сознать ее. Не отдавал себе в ней отчета даже и Кант... Неосознанное им предположение всякого познания должно быть вскрыто путем философской рефлексии»<sup>310</sup>. «Догматична, разумеется, не та гносеология, – отмечает далее Трубецкой, – которая обнаруживает метафизические предпосылки наших суждений, а как раз наоборот, – та, которая не сознает их и, *не отдавая себе в том отчета, орудует метафизическими понятиями*. Такова была гносеология Канта...»<sup>311</sup>. Соответственно, по мнению Трубецкого, задача философской рефлексии, поставленной на защиту реализма и метафизики, состоит в том, чтобы раскрыть «недоказуемое»<sup>312</sup>, но необходимое [метафизическое. – О.С.] предположение»<sup>313</sup> эпистемологического критицизма («кантианского гносеологизма», в терминологии Трубецкого) и, тем самым, показать, что «сама возможность познания оказывается обусловленной онтологическими предпосылками»<sup>314</sup>. Как только это будет достигнуто рациональным познанием («а в своих необходимых предпосылках, – говорит Трубецкой, – рациональное познание может и должно дать себе отчет»<sup>315</sup>), «возражения Канта против *всякой* метафизики»<sup>316</sup> утратят силу.

Очевидно, что под «онтологическими предпосылками» Трубецкой понимает бытие как *реальную причину* нашего познания, ибо только в этом случае раскрытие (убедительное) таковых предпосылок могло бы привести нас к опровержению утверждения о том, что мысль (сознание) не нуждается *во внешнем*, ином по отношению к ней, для производства знания. Если мы учтем классификацию Р. Штерна, согласно

---

лить лишь на основе трансцендентного». – Франк, С.Л. Проблема реальности // Философские науки. 2013. № 4. С. 111.

<sup>310</sup> Трубецкой, Е.Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Тип. «Русская печатня», 1917. С. 15.

<sup>311</sup> Трубецкой, Е.Н. Там же. С. 38.

<sup>312</sup> Недоказуемое, поскольку оно определяется как исходная предпосылка, а не следствие.

<sup>313</sup> Трубецкой, Е.Н. Метафизические предположения познания. Указ. соч. С. 188

<sup>314</sup> Трубецкой, Е.Н. Там же. С. 186.

<sup>315</sup> Трубецкой, Е.Н. Там же. С. 70.

<sup>316</sup> Трубецкой, Е.Н. Там же. С. 186.

которой трансцендентальный аргумент существует в *сильной* версии (миро-, истинно-ориентированный) и *слабой* версии (веро-, опытно-, концептуально-ориентированный)<sup>317</sup>, то мы определим позицию Трубецкого как защиту сильной версии трансцендентального аргумента. Действительно, стоит только обратить трансцендентальный аргумент Трубецкого в веро- или концептуально-ориентированный, как он немедленно перестанет быть критикой антиметафизической позиции. Если мы допустим (как это делают наследники и продолжатели дела Канта, в частности, неокантианцы), что основу познания составляет мысленное различие мысли и ее объекта, что, иными словами, мысль из себя самой производит *внешнее* по отношению к ней и в дальнейшем определяет себя как *только* мысль на фоне этого, произведенного ею самой, *внешнего*, то критика антиметафизической позиции будет обезврежена. Мы скажем тогда, повторяя слова Льюиса: нам следовало бы выдумать независимую реальность для того, чтобы быть мыслящими существами. И мы ее выдумали.

Чтобы предотвратить такого рода возражение, нам нужно показать, что реальность как независимая от нашего мышления есть необходимое условие возможности нашего мышления – его теоретическая предпосылка и, одновременно, его действительная причина. При этом нам следует отталкиваться от наличного данного, от факта мысли, который представлен в нашем опыте и нуждается в объяснении, т.е. нуждается в выяснении условий его возможности, иначе наше построение окажется заведомо спекулятивной (в худшем смысле *спекуляциии* как полной произвольности) конструкцией – голословием, которое не принимает в расчет ничего, кроме самого себя. Философия, «переварившая» наследие Канта, выступает против такого голословия. Например, неокантианский лозунг «Назад к Канту» предписывает следовать Канту именно в том, чтобы (вместо бесконтрольного «умножения сущего») ограничить наше познание объяснением того, что уже наличествует, уже дано нам в качестве содержания нашего познавательного опыта (в виде науки, искусства, религии, самой философии)<sup>318</sup>.

Итак, если мы вместе с Трубецким обратимся к «коперниканской революции» Канта как факту мысли, нуждающемуся в объяснении, то что можем мы сказать о действительных причинах (условиях возможности) этой «революции»? Можем ли мы спросить о том, по какой причине Кант не выбрал реализм, учитывая (вслед за Трубецким),

---

<sup>317</sup> Мы обращались к этой классификации в Главе 5.

<sup>318</sup> Но и Кант в этом отношении рассуждал в соответствии с общепризнанной философской традицией, которая изначально стремилась быть объяснением того, что дано в опыте.

что действительное условие возможности всякого познания и утверждения – это реальность как таковая, а не только наше представление о ней? Очевидно, что «коперниканская революция» Канта, отрицающая метафизический реализм, могла быть сформулирована (осуществлена) ее автором только в том случае, если «реальное метафизическое начало»<sup>319</sup> – это, пусть, необходимое, но недостаточное условие возможности его адекватного постижения. Если бы реальность как таковая была необходимым и достаточным условием наших суждений об этой реальности, ее познаваемости или непознаваемости, то кантовская критика метафизики была бы парадоксальным образом полностью оправдана, поскольку ее нужно было бы признать следствием состояния мира (бытия, природы)<sup>320</sup>. Так как Трубецкой (и в его лице «онтологизм» русской религиозной философии) выступает критиком, желающим опровергнуть кантовскую «коперниканскую революцию», его задача состоит в том, чтобы показать, что эта «революция» в своих познавательных претензиях (претензиях на ограничение традиционных философских метафизических претензий) не соответствует реальности. Поэтому Трубецкой добавляет еще одно условие, столь же необходимое для того, чтобы метафизические предпосылки познания совпадали с его реальными причинами, условие, которое в случае Канта, по Трубецкому, оказалось не выполнено. Это условие Трубецкой размещает на стороне познающего субъекта и описывает означенное условие как само-отчет рационального мышления о том, что «реальное метафизическое начало» совпадает с метафизическими предпосылками, которые это рациональное мышление подразумевает (постулирует). Кант (и любой последователь кантовского критицизма), по мнению Трубецкого, «орудует метафизическими понятиями», не осознавая этого. При этом как будто бы совершенно не важно, какими именно «метафизическими понятиями» «орудует Кант»; важно, что он не переживает – не постигает интуитивно – совпадение бытия и мысли о бытии.

---

<sup>319</sup> Термин Трубецкого, подчеркивающий, что метафизические предпосылки – это не только теоретические предпосылки, но и действительные причины нашего познания. – Трубецкой, Е.Н. Метафизические предположения познания. Указ. соч. С. 240.

<sup>320</sup> Мира, который устроен таким образом, что не только герметично запечатывает человеческое сознание, но и раскрывает познающему субъекту истинное положение дел, т.е. его, познающего субъекта, полнейшую герметичность. Такой мир был бы чем-то вроде патнэмовского злодея-ученого, поместившего сознание в бочку и при этом наделившего это сознание парадоксальной возможностью постижения своего пребывания в бочке.

## История науки и философия

Однако нам представляется, что философский интуитивизм не достигает поставленной цели убедительного опровержения «коперниканской революции». Не достигает он этой цели в силу того, что в рамках этой позиции не отводится места реальной истории науки<sup>321</sup>. Те «метафизические понятия» (предпосылки), которые важны для «коперниканской революции» Канта, имеют важное значение и для критической по отношению к этой «революции» позиции. *Важное* – в плане своего натурфилософского содержания, поскольку именно содержательные предпосылки (в отличие от «реальных причин») могут быть пересмотрены<sup>322</sup> (и пересматриваются) в ходе развития естествознания и философии. Как пишет П. П. Гайденко, «кантовское учение имеет одну важную черту, без учета которой оно не может быть понято адекватно. Радикально изменив предпосылку философского рассмотрения научного знания, Кант в то же время остался верен способу естественнонаучного мышления своей эпохи и перенес характеристики субстанции, как они были установлены прежде всего Ньютоном, на субъект познания. А именно абсолютное пространство и абсолютное время Ньютона как основные (субстанциальные) характеристики природы предстали у Канта (разумеется, в преобразованном виде) как априорные формы чувственности трансцендентального субъекта. По замыслу

---

<sup>321</sup> В этом отношении критика М. Бунге, адресованная им философскому интуитивизму, представляется нам справедливой. Его аргумент состоит в том, что философский интуитивизм исходит из непогрешимости интуиции, а следовательно, он нечувствителен к развитию научного знания и принципиальному научному фаллибилизму, обеспечивающему это развитие. – *Bunge, M. Intuition and Science*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1962.

<sup>322</sup> «Кто хочет, занимаясь теорией знания, уберечься от подводных камней, о которые... разбилась философия Канта, тому нужно подготовить к этой работе свой ум путем анализа предшествующих философских учений и вскрыть все предпосылки их, именно те положения, лежащие в основе их, но не высказываемые явно, а также положения, лежащие в основе их и высказанные ими, но еще не сопоставленные с возможными противоположными утверждениями и в этом смысле *догматические*». – Лосский, Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский, Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. – С. 25–26. Кант, – пишет Лосский, – «пытаясь построить теорию знания..., не мог уберечься от догматических предпосылок, потому что опирался на эмпиризм и рационализм, пропитанные этими предпосылками и не подвергнутые еще тому глубокому анализу, какой возможен в наше время благодаря многочисленным исследованиям по истории философии». – Лосский, Н.О. Там же. С. 25. Вскрывая эти предпосылки и отбрасывая их, мы сами, как полагает Лосский, «можем построить теорию знания, не опираясь ни на какие другие теории, т. е. не пользуясь утверждениями других наук как *посылками*». – Лосский, Н.О. Там же; Но история философии (как процесс и дисциплина) продолжается и *после* Лосского, так что и его «беспредпосылочная философия» сегодня может быть рассмотрена в контексте научного и философского мировоззрения его времени.

Канта, он тем самым не только полностью сохранял, но и впервые философски обосновывал достижения физики его времени, т.е. классической механики Галилея-Ньютона»<sup>323</sup>. В XX в. многие философски ориентированные историки науки отмечают, что эпистемологические выводы «коперниканской революции» находились в зависимости от концепций пространства, времени, материи, движения, которые были разработаны в математической физике Ньютона<sup>324</sup>. Но, как известно, наука существенно изменила собственные теории за прошедшее после «коперниканской революции» время. Без обращения к этим изменениям, которые прямым и косвенным образом повлияли на понимание того, что представляют собой трансцендентальный субъект и трансцендентальные структуры субъективности, невозможно судить о том, насколько «коперниканская революция» отвечает потребностям последующей философии. Самой историей «нам навязана историческая перспектива», отмечает Стросон<sup>325</sup>. Со словами Стросона невозможно не согласиться. Стросон, однако, рекрутирует эту «историческую перспективу» на службу «дескриптивной метафизики», которая в духе Канта (точнее, неокантианцев) ограничивает наше познание концептуальными структурами, за пределы которых невозможно выйти. Нам же представляется заслуживающим внимания противоположный ход, а именно, обращение этой «перспективы» в защиту метафизического реализма («ревизирующей метафизики», в терминологии Стросона).

Мы считаем, что убедительная критика кантовской «коперниканской революции» возможна только в виде регрессивного трансцендентального аргумента, который не просто указывает на онтологическое *Неизвестное*, предполагаемое любым эпистемологическим рассуждением, но вскрывает содержательные (онтологически интерпретированные, или натурфилософские) предпосылки эпистемологического критицизма и фальсифицирует их, сопоставляя их с (всегда уже концептуально оформленным) опытом настоящего момента. Если мы обратимся к сегодняшним защитникам метафизики<sup>326</sup>, то мы увидим, что в подавляющем большинстве они ориентированы на современные

---

<sup>323</sup> Гайденко, П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 421.

<sup>324</sup> См., например: Friedman, M. Einstein, Kant, and the Relativized *A Priori* // Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern Physics / Ed. by M. Bitbol, P. Kerszberg, J. Petitot. Springer Science, 2009. P. 253–268.

<sup>325</sup> Strawson, P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966. P. 119.

<sup>326</sup> См. примечание 1.

научные теории, на практики и результаты науки<sup>327</sup>. Именно в новых научных онтологиях, в новых экспериментальных практиках, позволяющих пересматривать прежние онтологические модели, находят сегодняшние метафизики подтверждение тому, что «трансцендентальные априорные условия не являются в действительности (in fact) априорными в строгом смысле фиксированных необходимых условий всего человеческого опыта, чья вечная ценность установлена раз и навсегда»<sup>328</sup>. В наши дни физика (конечно, не только физика, но и естествознание в целом) воспринимается многими философами как путь к метафизике<sup>329</sup>.

В этом отношении показательна концепция Р. Бхаскара, чье наследие сегодня осваивается континентальными «спекулятивными реали-

---

<sup>327</sup> Хотя в случае, например, Мейясу, обращение к науке ограничено только фактом открытия архископаемых, подтверждающих существование мира-до-человека. Эмпирически удостоверимое открытие мира-без-человека становится у Мейясу исходным пунктом философского поворота к исследованию онтологических условий возможности этого открытия (*Meillassoux, Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2008.). За недостаточное внимание к научным теориям Мейясу получает упрек от К. Закса: «В спекулятивном материализме Мейясу не находится места для научных объяснений», – пишет Закс. Это происходит потому, что Мейясу ограничивает онтологию «изучением модальности»... но проблема состоит в том, что «материализм Мейясу зависит от того, что [курсив мой. – О.С.] наука сообщает нам об актуальном мире». – *Sachs, C. Speculative Materialism or Pragmatic Naturalism?: Sellars contra Meillassoux // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism / Ed. by F. Gironi*. Routledge, 2017. P. 99–101.

<sup>328</sup> *Friedman, M. Einstein, Kant, and the Relativized A Priori*. Springer Science, 2009. P. 253.

<sup>329</sup> Следует сказать, что далеко не все сегодняшние «научные реалисты» рассматривают научные теории с точки зрения возможности восстановления в правах метафизических спекуляций. Многие, и при этом весьма авторитетные, «научные реалисты» принципиально ограничиваются эпистемологией, а не онтологией. Они в традициях аналитической философии заняты прояснением эпистемического статуса утверждений и теорий науки и подчеркивают свою независимость от метафизического реализма. См. об этом: *Chakravarty, A. Scientific Realism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition) / Ed. by E. N. Zalta*. – URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>> (accessed: 14.07.2019); См. также: *Фурсов, А.А. Проблема статуса теоретического знания науки в полемике между реализмом и антиреализмом*. М.: Издатель Воробьев А.В., 2013. Мы считаем уместным определить такого рода «научный реализм» как «аналитический реализм», прибегая к определению Л.Б. Макеевой (она, со своей стороны, ссылается на определение А.М. Грязнова, предложенное им в: *Грязнов, А.Ф. Концепции аналитического реализма в новейшей британской философии // Вопросы философии*. 1983. № 10. С. 128–138). – Макеева, Л.Б. Язык, онтология и реализм. – М.: Высшая школа экономики, 2011. С. 8. Но если существует «аналитический реализм», то ему, с нашей точки зрения, может быть противопоставлен «синтетический реализм», который стремится выйти за пределы эпистемологии и анализа языка к онтологии (метафизике). Нам представляется, что Л. Р. Брайант имеет в виду во многом похожую дилемму, когда противопоставляет «эпистемологический реализм» и «онтологический реализм». – *Bryant, L.R. The Democracy of Objects*. Michigan: Open Humanities Press, 2011. P. 18.

стами»<sup>330</sup>. Бхаскар строит аргументы в защиту реализма (метафизики), исходя из двух взаимосвязанных фактов, которые требуют философского объяснения, – факта «коперниканской революции» (направленной на то, чтобы объяснить, или обосновать, естествознание) и факта экспериментальной практики естествознания (направленной на то, чтобы выработать удовлетворительное объяснение нашего опыта, соотнося этот опыт с его естественными, природными, условиями)<sup>331</sup>. Бхаскар задает вопрос об условиях возможности «коперниканской революции» и исследует эти условия. Он приходит к выводу, что «эпистемическая ошибка», или точка зрения, согласно которой «утверждения о бытии могут быть редуцированы ... к утверждениям о знании»<sup>332</sup>, основывается на определенных онтологических (натурфилософских) предпосылках. Речь здесь идет, прежде всего, о некритически принимаемой Юмом концепции чувственных данных как атомарных, связанных между собой только временной последовательностью, событий опыта, понятий в соответствии с представлением о независимых друг от друга частицах материи<sup>333</sup>. Имплицитная онтология Юма проникает и в философию Канта, который вынужден спасти объективную, постулируемую ньютоновской механикой, причинно-следственную связь за счет перевода категории причинности из онтологической в эпистемологическую категорию<sup>334</sup>. Однако эта имплицитная онтология, по мнению Бхаскара, не согласуется с экспериментальной практикой науки. Для того, чтобы это увидеть, нам следует спросить о том, каковы условия возможности науки – науки в том ее виде, в каком она дана нам в нашем историческом и социальном опыте. Новая наука заявляет о себе как о специфическом методе исследования природы, основанном на чувственном опыте и эксперименте. Хотя в новый метод изначально были «вложены» определенные онтологические теории, обеспечивающие его легитимность, этот метод в ходе истории науки демонстрирует относи-

---

<sup>330</sup> См., например: *Bryant, L.R. The Democracy of Objects. Op. cit.*

<sup>331</sup> *Bhaskar, R. A Realist Theory of Science. Routledge, 2008*; Весьма нетривиальная концепция Р. Бхаскара заслуживает намного более тщательного и развернутого обсуждения, чем то, которое мы предлагаем в рамках данной монографии. Отсылаем интересующихся к интерпретации Д. МакВертера, на которую мы отчасти опираемся. – *McWherter, D. The Problem of Critical Ontology: Bhaskar Contra Kant. Palgrave Macmillan, 2013.*

<sup>332</sup> *Bhaskar, R. A Realist Theory of Science. Op. cit. P. 26.*

<sup>333</sup> Концепция Бхаскара перекликается с концепцией Уайтхеда. Уайтхед тоже подчеркивал зависимость «коперниканской революции» от имплицитной атомистической (механистической) онтологии, которую Кант разделял с Юмом. – См. гл. 6 и 7 данной монографии.

<sup>334</sup> «Были согласны с юмовской эпистемологией последующие философы или нет, но они принимали юмовскую критику онтологии, критику, которая содержит в себе собственную имплицитную онтологию». – *Bhaskar, R. A Realist Theory of Science. Op. cit. P. 30.*



тельную независимость от изменяющихся научных теорий. Принимая за точку отсчета факт относительной независимости экспериментального метода от теоретических допущений, Бхаскар формулирует аргумент в защиту реализма.

Этот аргумент в кратком изложении таков: конструирование искусственной (экспериментальной) ситуации, в рамках которой достигается регулярность и воспроизводимость событий опыта, предполагает нечто *внешнее* по отношению к этой «закрытой системе», причем такое *внешнее*, в котором эта регулярность и воспроизводимость не имеют места. Если бы такое *внешнее*, или «открытая система», не подразумевалось, конструирование экспериментальной ситуации как специфического вмешательства в мир, направленного на достижение определенного результата, не имело бы смысла. Но если мы признаем, что экспериментальная практика имеет для науки принципиальное значение, то нам следует также признать, что реальные причины (природные механизмы, порождающие те или иные события) в открытых системах не совпадают с регулярностью наших восприятий в закрытых (экспериментальных) системах<sup>335</sup>. И далее нам следует вернуться к тому, с чего мы начали, – к экспериментальной практике, – и вновь подтвердить, что экспериментальная деятельность ученых не является случайной или избыточной. Посредством создания закрытых систем эта деятельность обеспечивает доступ к открытым системам и таким парадоксальным образом подтверждает нередуктивный (эмерджентный) характер открытых систем и заставляет усомниться в физикализме с его идеей каузальной замкнутости физического мира. Неправомерное с точки зрения реальной научной практики отождествление причинно-следственных связей («законов») природы с воспринимаемой нами последовательностью событий опыта и создало неразрешимую проблему для «эмпирического реализма». Эта проблема привела к двум равно неудачным ответам – скептицизму (относительно науки) Юма и трансцендентальному субъективизму (спасающему науку, но не научный реализм) Канта. Правильное же решение проблемы, по мнению Бхаскара, может быть найдено в феномене научной практики, которая – при трансцендентальном рассмотрении – открывает нам свое онтологическое измерение и, таким образом, уничтожает данную проблему «эмпирического реализма» как псевдопроблему. Следовательно, научная практика, с точки зрения Бхаскара, играет в контексте этой проблемы двойную роль: негативную, так как показывает неадекватность скептической и субъективистской позиций, и по-

---

<sup>335</sup> *Bhaskar, R. A Realist Theory of Science. Op. cit. P. 55–56.*

зитивную, так как позволяет нам обратиться к онтологическим условиям возможности этой практики. Эти условия (реальные «порождающие механизмы») хотя и существуют независимо от нее, но, что принципиально важно, выявляются именно на ее фоне, в соотношении с ней, и поэтому могут быть поняты как «трансцендентально реальные»<sup>336</sup>. Можно предъявить Бхаскару упрек в том, что положительное содержание его концепции ограничивается только категориальным различием между *внутренним* («постоянством событий опыта» закрытой системы) и *внешним* («порождающими механизмами» открытой системы). Но Бхаскар, имея в виду подобный упрек, настаивает на различении *философской онтологии*, которая занимается именно категориальными различиями, описывающими структуру мира, и *научной онтологии*, которая, в соответствии с результатами исторического развития науки наполняет эту структуру конкретным содержанием<sup>337</sup>.

Имея в виду различие Бхаскара между *философской* и *научной* онтологиями, обратимся еще раз к вопросу о том, почему Кант не выбрал реализм, и посмотрим, как можно ответить на него, исходя из

---

<sup>336</sup> Bhaskar, R. A Realist Theory of Science. Op. cit. – P. 4; McWherter, D. The Problem of Critical Ontology: Bhaskar Contra Kant. Op. cit. P. 96–97.

<sup>337</sup> Bhaskar, R. The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. Routledge, 1998. P. 6; Другой упрек, который, вероятно, можно предъявить Бхаскару, заключается в указании на то, что Бхаскар исходит из концепции эксперимента, которая оспаривается в XX в. философами и философски ориентированными историками науки, например, Т. Куном (*Kuhn, T.S. Mathematical vs experimental traditions in the development of physical science // Journal of interdisciplinary history. 1976. Vol. 7. № 1. P. 1–31*) и Я. Хакингом (*Hacking, I. Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1983*). Согласно Куну (мы обращались к его концепции в Главе 6 данной монографии), в Новое время наряду с «классическим» экспериментом, призванным продемонстрировать, какие события *должны* произойти при прочих равных условиях, существует традиция, уходящая корнями не в умозрение и математику, а в практику, близкая алхимии, ремеслу и медицине (традиция «вмешательства» в терминологию Хакинга). Эта вторая традиция заинтересована в *испытании* и трансформации природы, т.е. в том, чтобы создать такие условия, в которых природе была бы предоставлена возможность проявить себя неожиданным образом. И хотя в обеих традициях эксперимент представляет собой искусственную конструкцию, созданную с определенными целями, только первая, «классическая» традиция позволяет говорить о том, что эксперимент направлен на достижение контролируемой повторяемости и регулярности событий опыта. Впрочем, и в случае «вмешательства» сохраняется различие между внешней, открытой, системой и закрытой, экспериментальной, системой. Но это различие получает противоположное истолкование: открытая система ведет себя предсказуемым образом, тогда как закрытая – непредсказуемым образом. Существуют, однако, и такие интерпретации, которые настаивают на ключевом значении математики и соответствующих «скрытых онтологий» в экспериментальной практике «вмешательства». См. об этом, например, недавнее исследование Дж. Кохана: *Kochan, J. Science as Social Existence: Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge. Open Book Publishers, 2017. P. 283–347.*

концепции Бхаскара. С одной стороны, экспериментальная практика Новой науки, как показывает Бхаскар, относительно независима от теоретических допущений. Соответственно, аргумент Бхаскара в пользу трансцендентального реализма, принимающий за точку отсчета экспериментальную практику, должен иметь силу для любого философа, который заинтересован в том, чтобы спросить об условиях возможности экспериментального естествознания. Не является исключением и Кант. Но, с другой стороны, аргумент Бхаскара, на наш взгляд, представляет собой нечто большее, чем установление категориального различия между *внешним* (открытой системой) и *внутренним* (закрытой системой) экспериментальной ситуации). Сам этот аргумент находится в зависимости от содержательных онтологий, поставляемых естествознанием в его новейшей истории и адаптируемых философией. Концепция открытой и закрытой систем и тесно связанная с этим различием концепция эмерджентизма, предполагающая многоуровневую модель мира и допускающая так называемую «нисходящую причинность»<sup>338</sup>, играют в доктрине Бхаскара роль онтологических предпосылок (явных и неявных), которые позволяют ему построить аргумент так, как он это делает. Очевидно (и случай Бхаскара это подтверждает<sup>339</sup>), *философская* онтология соотносится с *научной* онтологией, и это соотношение носит исторический характер, что восстанавливает – в исторически ограниченных правах – «заблуждение» Канта.

Учитывая эти два факта – содержательный (а не только формальный) характер философской онтологии (натурфилософии) и наблюдаемую нами историческую изменчивость этого содержания, вернемся к противопоставлению метафизики и критики метафизики, которое мы выше описали в терминах *отрицательной* и *положительной* онтоло-

---

<sup>338</sup> Об апостериорном и априорном эмерджентизме и его связи с научной онтологией см.: Юлина, Н.С. Сознание, редукция, каузальность // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 127–142.

<sup>339</sup> Это признает и сам Бхаскар: «Я бы настаивал на том, что трансцендентальный реализм так же подвержен ошибкам и открыт для исправлений, как любой другой человеческий аргумент... Я бы, однако, добавил..., что трансцендентальный реализм (в настоящий момент) исключительно согласуется с историческим возникновением, практическими предпосылками и сущностным содержанием наук... Я бы, сверх того, добавил, что трансцендентальный реализм, поскольку его предпосылки – это формы исторической практики..., которые могут быть вытеснены другими формами, соответствует только одному исторически особому способу бытия науки. Может случиться так, что сама наука окажется вытеснена каким-либо иным способом познания. Это не совсем пустые спекуляции, поскольку они, прежде всего, подчеркивают историчность, относительность и потенциальную (сущностную) трансформируемость всех наших познавательных результатов (включая философское знание)». – *Bhaskar, R. The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. Op. cit. P. 188.*

гий, исторической эпистемологии и исторической онтологии, а также (использовав дистинкцию Стросона) в терминах «дескриптивной» и «ревизирующей» метафизики. Пусть содержание нашего знания о *внешнем* (бытии, мире, природе) меняется в ходе развития естествознания. Пусть это изменчивое онтологическое содержание служит явной и неявной поддержкой трансцендентальному аргументу как в субъективистской, так и в реалистической форме этого аргумента. Не свидетельствует ли тогда сам факт этого изменения онтологических предпосылок против реалистического истолкования трансцендентального аргумента и, соответственно, в пользу его субъективистского, веро-, или концептуально-, ориентированного истолкования? Не следует ли нам тогда признать вслед за неокантианцами: то, что остается при всех содержательных изменениях онтологии, представляет собой гипотезу, чистый принцип, ценность, регулятивную идею *внешнего*, и этого довольно (необходимо и достаточно) для того, чтобы обосновать возможность науки с ее («наивным», с философской точки зрения) притязанием на реализм? Не следует ли нам тогда согласиться с К. И. Льюисом и его эпистемологическим прочтением онтологии, согласно которому «реальность – это лишь регулятивный идеал разума»<sup>340</sup>? Не следует ли тогда согласиться с Т. Куном в том, что «представления о соответствии между онтологией теории и ее “реальным” подобием в самой природе» в принципе иллюзорны<sup>341</sup>?

Мы полагаем, что мы могли бы согласиться с этими выводами, если бы не одно принципиально важное обстоятельство. Само противопоставление неизменного регулятивного идеала и изменяющегося содержания научных (и натурфилософских) онтологий не свободно от нелегитимных онтологических предпосылок и выводов. Если научное знание меняется, мог бы сказать сторонник эпистемологической интерпретации онтологии, то оно не соответствует реальности. Его онтологическое значение избыточно. Это значение можно элиминировать без ущерба для развития науки, закрепив за научным знанием статус только метода, только поиска (бесконечного движения к объективному знанию), и задача философии как эпистемологии (критики разума) состоит в том, чтобы раз и навсегда задать границы этого поиска, определить его как внутреннее дело мысли. Но зададим вопрос: на основании каких предпосылок мы приходим к выводу, что факт изменения онтологий и даже *несоизмеримости* их является указанием на субъективный характер этого процесса? На этот вопрос не может

---

<sup>340</sup> Lewis, C.I. Facts, Systems and the Unity of the World // Journal of Philosophy. – 1923. Vol. 20. № 6. P. 147.

<sup>341</sup> Кун, Т.С. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. С. 269.

ответить и не хочет отвечать историческая эпистемология, которая описывает онтологическое содержание наших теорий как функцию изменения наших способов познания. Но она также не в состоянии закрыть этот вопрос, ибо наше понимание «предпосылок» как *только* «предпосылок» зависит от нашего представления о «порождающих механизмах», или «реальных причинах», действующих в мире, а это представление, как мы знаем, переживает глубокие трансформации в новейшей истории науки и философии<sup>342</sup>. Поэтому, мы считаем, что мы можем перейти от исторической эпистемологии, которая удерживает субъективистскую перспективу, к исторической онтологии<sup>343</sup>, которая в определенном смысле восстанавливает в правах философскую «наивность». Парадоксальный, или диалектический, характер этого восстановления заключается в том, что оно становится возможно благодаря тому, что субъективно ориентированный трансцендентальный аргумент в ходе развития науки обнаруживает свою недостаточность. Согласимся с Бхаскаром: «Быть фаллибилизмом относительно знания значит с необходимостью быть реалистом относительно вещей. И наоборот, быть скептиком относительно вещей значит быть догматиком относительно знания»<sup>344</sup>.

### **Феномен возвращения метафизики в контексте исторической онтологии**

Что касается исторической эпистемологии, то она хотя и продолжает вызывать споры и обсуждения, но выглядит сегодня достаточно респектабельно. Действительно, почему бы эпистемологии не быть исторической? Вполне традиционная философская субдисциплина в рамках общей истории философии, а именно, – *история эпистемологии*, или история теории познания, – убедительно свидетельствует в пользу своего предмета. Она собирает эпистемологические доктрины в виде исторических фактов и предлагает нашему вниманию картину диахронического плюрализма эпистемологических методов и стандартов. Следуя за историей знания о знании, мы видим, как менялось

---

<sup>342</sup> См., например, анализ неокантианского дуализма в его отношении к концепциям физической причинности и общего детерминизма: *Bunge, M. Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*. Springer, 2010.

<sup>343</sup> Некоторые философы вслед за Фуко предпочитают термин «критическая онтология», подчеркивающий, что кантовское наследие не только усвоено, но и в некотором смысле преодолено. – *Фуко, М. Что такое Просвещение? // Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. М.: Праксис, 2002. С. 335–359; *McWhorter, D. The Problem of Critical Ontology: Bhaskar Contra Kant*. Op. cit.

<sup>344</sup> *Bhaskar, R. A Realist Theory of Science*. P. 33.

представление о канонах научности, критериях истинного знания, роли наблюдения, правилах подтверждения теорий, объективности и т.д.<sup>345</sup>. Отсюда, от истории эпистемологических учений, всего лишь шаг до исторической эпистемологии. Допустим вместе с историками эпистемологии, что стандарты рационального или научного познания претерпевают изменения. Тогда сама дисциплина *история эпистемологии* не может остаться в стороне от этого изменения, поскольку она как дисциплина (или проект дисциплины) основывается на определенных, возможно, исторически уникальных, стандартах рациональности. Историческое измерение этих стандартов, или принципов и становится предметом исторической эпистемологии, которая, по сути, является философской рефлексией над историей эпистемологии и ее основаниями.

Не так обстоит дело с исторической онтологией. Чтобы в этом убедиться, попробуем произвести с ней такую же операцию, какую мы произвели с исторической эпистемологией, т.е. извлечь ее из истории онтологии. В рамках общей истории философии мы можем выделить историю метафизики, или историю онтологических доктрин, как мы сделали в отношении доктрин эпистемологических. Следуя, например, Александру Койре или Артуру Лавджою, мы наблюдаем радикальные изменения в наших фундаментальных представлениях о Вселенной<sup>346</sup>. На протяжении веков мыслители (или эпохи) давали разные ответы на вопросы об устройстве мироздания, о том, что считать существующим (реальным) и что иллюзорным, что вечным и что временным, что сакральным и что профанным, един ли мир или множествен, как связаны причина и следствие, что такое пространство, время, движение и т.д. Выделяя и описывая историческую последовательность онтологических доктрин мы так же, как и в случае истории эпистемологических доктрин, следуем определенным стандартам рациональной реконструкции, но эти стандарты не являются онтологическими, как минимум, потому что относятся к эпистемологии, к принципам организации материала, а не к самому материалу. Поэтому заключить, что историче-

---

<sup>345</sup> Кун, Т.С. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977; Хюбнер, К. Критика научного разума. М.: ИФРАН, 1994; Daston, L., Galison, P. Objectivity. N.Y.: Zone Books, 2007; Rethinking Objectivity / Ed. by A. Megill. Duke University Press, 1994; См. также относительно недавнее диссертационное исследование: Шуповалова, Л.Д. Научная объективность в исторической перспективе: дис. ... д-ра филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2014.

<sup>346</sup> Койре, А. От замкнутого мира к бесконечной Вселенной. М.: Логос, 2001; Лавджой, А. Великая цепь бытия. История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001; Гайденко, П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000.

ская онтология есть рефлексия философии по поводу истории онтологии, мы не можем, или, как минимум, не можем сделать это на тех же основаниях, на каких мы заключили это об исторической эпистемологии.

И все же, историческая онтология, как и историческая эпистемология, состоит из двух компонентов – истории как построения последовательности определенного рода событий (фактов) и философии как поиска скрытых оснований этой последовательности с целью ее объяснения посредством этих оснований, или принципов. Пусть историческая эпистемология может включить себя в тот событийный ряд, который она же и исследует, и, одновременно, извлечь себя из этого событийного ряда как взгляд со стороны (историческая эпистемология – это одно из событий истории эпистемологии). Но историческая онтология не может одновременно включить себя в тот же событийный ряд, который она исследует, и рефлексивно исключить себя из него, потому что она исследует не стандарты построения событийного ряда, а сами события, не *как*, а *что*. Она, конечно, может и должна быть включена в событийный ряд истории онтологических учений в том смысле, в каком любая идея бытия есть часть бытия идей, а любая идея истории есть часть истории идей (историческая онтология – это часть истории онтологических доктрин). Однако такое включение возможно только с внешней по отношению к ней стороны, только извне, а не изнутри нее. Историк или коллекционер идей могут сделать это. Сама же она, по определению, возможна только в «наивной» форме, и те скрытые основания изменения (сменяемости) онтологических доктрин, которые она отыскивает, и к которым она отсылает, не могут быть извлечены из событийного ряда онтологических доктрин в виде рефлексии над принципами построения этого ряда. Переход от истории онтологических учений к исторической онтологии далеко не так очевиден или, во всяком случае, скрывает в себе какие-то иные механизмы, нежели переход от истории эпистемологии к исторической эпистемологии.

Откуда же историческая онтология извлекает свои интенции и интуиции, методы и концепции, и как она относится к истории идей и исторической эпистемологии? Обозначим этот круг вопросов как Проблему 2, поскольку ей предшествует Проблема 1. Последнюю мы сформулируем в виде незатейливого вопроса: почему мы вообще спрашиваем об исторической онтологии?

Начнем с Проблемы 1. Ответ на этот вопрос лежит на поверхности. Онтология и эпистемология всегда шли и идут бок о бок, поскольку первая удовлетворяет (или стремится удовлетворить) вечный метафизи-

зический запрос, вечное метафизическое беспокойство мыслящего субъекта, тогда как задача второй состоит в том, чтобы легитимизировать усилия и результаты первой. Ответ на вопрос: *как мы познаем?* Не мог бы быть даже намечен, если бы мы уже не обладали неким *что*, неким содержанием нашего познания. В свою очередь, ответ на вопрос *что существует?* прозвучал бы голословно и стяжал бы обвинения в беспочвенности, если бы мы не подкрепили его удовлетворительными критериями его правомерности, продемонстрировав познавательный путь (метод), ведущий к этому ответу. Эта взаимная обязанность онтологии и эпистемологии, однако, отнюдь не образует незыблемой гармонии, излучающей тихий и благодный свет всеобщего согласия. Напротив, она создает напряжение, и, возможно, даже исторически нарастающее напряжение (во всяком случае, признаков его уменьшения мы не наблюдаем), потому что точка пересечения бытия и познания, которая и является целевым пунктом огромного массива, если не подавляющего большинства, философских размышлений (особо впечатлительные называют это «примирением» бытия и познания), все время смещается от центра к периферии. Тот факт, что все, о чем мы говорим, что оно существует, доступно нам только как результат познания, равно как и тот факт, что наше познание возможно лишь по отношению к тому, что так или иначе существует еще до всякого познания, взятые совместно, образуют коллизию, в которой стороны попеременно оказываются в подчиненном положении, как если бы мы спорили о яйце и курице. Таким образом, онтология и эпистемология всегда являются в истории мысли как взаимозависимые, хотя эта взаимная зависимость продуцирует сомнительные (для последующих поколений «примирения») редукции одного к другому (полное игнорирование, которое тоже иногда встречается, есть разновидность редукции) и нередко провоцирует воинственные реакции тех, для которых добрая ссора лучше худого мира.

Историческая эпистемология, которая в последние десятилетия все более настойчиво о себе заявляет<sup>347</sup>, произрастая на благодатной почве не-кумулятивистских историй науки и способствуя умножению этих историй, так же намекает на некоего онтологического компаньона. Если существует историческая эпистемология, то не можем ли мы хотя бы предположить (и попытаться продумать это предположение), что возможна и некая историческая онтология, которая приходит на смену прежним онтологическим доктринам, сопровождавшим (скрыто или открыто) прежнюю (фундаменталистскую, неисторическую) эпи-

---

<sup>347</sup> См. примечание 49.



стемологию? Наше предположение подкрепляется тем, что мы действительно обнаруживаем сегодня на академической сцене *историческую онтологию*, которая к тому же, что еще сильнее подпитывает наши догадки, располагается где-то явно неподалеку от исторической эпистемологии<sup>348</sup>.

Теперь перейдем к Проблеме 2. Мы полагаем, и ниже представим соображения в пользу нашей точки зрения, что историческая онтология есть следствие, или порождение исторической эпистемологии, но порождение, если так можно выразиться, незапланированное, ее, в каком-то смысле, побочный продукт, ребенок, незаконно прижитый на стороне, бастард, чье существование отрицать невозможно, а признать право наследования проблематично. Этот незаконнорожденный дискурс выступает как отрицание исторической эпистемологии, ее «альтер эго», и способен, образуя петлю обратной связи, если не полностью переопределить историческую эпистемологию, то, как минимум, заново поставить перед ней вопрос о ее достоинстве, сиречь основани.

Первое употребление термина «историческая онтология» относят к Мишелю Фуко, который прибегает к нему в эссе «Что такое Просвещение?», написанном по мотивам и в перекличке с одноименным текстом Канта<sup>349</sup>. Фуко называет исторической онтологией «археологическую и генеалогическую» работу по «определению исторически своеобразных форм, в которых были проблематизированы общие моменты нашего отношения к вещам, к другим людям и к нам самим»<sup>350</sup>. Речь здесь идет о том, что Кант определял как *условия возможности* познания, которые он понимал как формы, организующие познавательный материал. Условия возможности принадлежат субъекту, поскольку, согласно Канту, мы познаем не вещи (сущности), а наше *отношение* к вещам, так как именно это отношение превращает случайный опыт в необходимое знание. Исследование этого отношения (метода, или способа познания) и составляет предмет трансцендентальной философии (критики разума). Трансцендентальная философия не только не является онтологией, но, напротив, впервые в истории мысли систематически отстаивает приоритет эпистемологии по отношению к онтологии, помещая онтологию и эпистемологию в двух разных «плоскостях» – пространственно-временной и логической, и подчиняя при этом пер-

---

<sup>348</sup> Arabatzis, T. Toward a Historical Ontology? // Studies in History and Philosophy of Science. 2003. Vol. 34. P. 431–442.

<sup>349</sup> Фуко, М. Что такое Просвещение? Указ. соч.; Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч.: в 6 т. Т.6. М: Мысль, 1966. С. 25–35.

<sup>350</sup> Фуко, М. Что такое Просвещение? Указ. соч. С. 357.

вую второй, поскольку пространство и время тоже относятся к априорным формам (чувственного созерцания). Онтология изучает *внешнее*, тогда как трансцендентальная философия изучает универсальные (априорные, необходимые, вневременные) принципы изучения *внешнего*, которые дают возможность конструировать *внешнее* как теоретический (т.е. универсальный, необходимый, вневременный) объект. Обращаясь к кантовской концепции, Фуко вместе с тем настаивает на том, что рефлексивное исследование условий возможности должно стать историческим. В отличие от кантовской трансцендентальной рефлексии, эта новая, «генеалогическая по своему предназначению и археологическая по своему методу»<sup>351</sup>, рефлексия «осуществляется уже не в поиске формальных структур, обладающих всеобщей значимостью»<sup>352</sup>, а как ретроспективное исследование событий, в которых «единичное и случайное» конституирует нас самих вместе с нашими границами «всеобщего и необходимого»<sup>353</sup>. Навязывая кантовской трансцендентальной философии историзацию, Фуко, казалось бы, остается, тем не менее, в границах критического метода, подчеркивая, что эта новая критика «не пытается сделать возможной метафизику»<sup>354</sup>, не пытается восстановить в правах наивный подход к реальности, ее цель – это своеобразная *критическая* онтология *нас самих*, а не реальности. Но ключевое слово *онтология*, на наш взгляд, вновь и вновь возникает в данном тексте Фуко отнюдь не по небрежности или недосмотру. Оно свидетельствует о том, что, как только мы ступаем на тернистый путь историзации условий возможности познания, как только мы подключаем историографию к исследованию знания о знании и пытаемся удерживать разведенные Кантом временной (для онтологии) и логической (для эпистемологии) планы вместе, мы сталкиваемся лицом к лицу с проблемой онтологического референта для открывшегося теперь нам нового предмета исследования – *изменения* принципов познания, изменения, которое не подчиняется больше неизменным логическим структурам и не может быть редуцировано к неизменному. Этот онтологический референт, давно, казалось бы, приведенный к подчиненному положению результата познавательной активности субъекта, вновь проступает как настойчивый вопрос, устранить который оказывается совсем не тривиальной задачей.

---

<sup>351</sup> Фуко, М. Там же. С. 353.

<sup>352</sup> Фуко, М. Там же. С. 357.

<sup>353</sup> Фуко, М. Там же. С. 352.

<sup>354</sup> Фуко, М. Там же. С. 353.

Наше утверждение выглядит странно в свете распространенного убеждения в том, что историзация познания, напротив, приводит к релятивизму, вычищая из философии последние остатки реализма. Так называемый «аргумент научных революций» был взят на вооружение как раз критиками реализма, полагавшими вслед за Томасом Куном, что в ходе революционных переворотов онтологические референты отживших научных теорий уничтожаются наподобие того, как «враги революции» уничтожаются победившими политическими силами, что свидетельствует об иллюзорном (возможно, *социальном*) характере онтологических референтов. Этот аргумент представляется настолько важным, что вопрос: «может ли философски ориентированный историк науки быть реалистом относительно ненаблюдаемых объектов научных теорий?» многие считают риторическим. Ответ на него, который иногда все же предлагается, советует особо упорствующим занять агностическую позицию (навсегда расправиться со всеми онтологическими референтами), обратив философскую волю против самой же философии (онтологии), т.е. элиминировать сам вопрос, как лишний и непродуктивный для философской истории науки<sup>355</sup>.

Мы же, напротив, утверждаем, что избавиться от этого вопроса совершенно невозможно и, даже более того, что философски ориентированный историк науки, который имеет дело с изменением принципов познания, с «разрывами», «несоизмеримостью», «переключениями гештальтов» и т.п. *едва ли может не* быть реалистом. Когда рефлексия над изменяющимися условиями возможности познания сама становится объектом знания, возникает историческая эпистемология. Но переход к исторической эпистемологии содержит в себе неожиданный онтологический эффект. Дело в том, что знания *изменения*, знания *перехода* невозможно достичь без нарушения закона тождества, но когда нарушается закон тождества, мы встречаемся с тем, что не является концептуальным. Разрыв между концептуальным и *равно* концептуальным нуждается в объяснении. И если мы можем не быть реалистами относительно собственных познавательных актов (в конце концов, такой антиреализм можно было бы описать тавтологией – наши акты познания это (только) наши акты познания), то мы едва ли можем не быть реалистами относительно разрывов, потому что в последнем случае мы сталкиваемся с альтернативой: либо мы вообще не знаем этих разрывов и переходов, так как они неконцептуальны, либо мы знаем, что они неконцептуальны, и если мы знаем последнее,

---

<sup>355</sup> Arabatzis, T. Can a Historian of Science Be a Scientific Realist? // Philosophy of Science. 2001. Vol. 68. №. 53. P. 531–541.

то мы знаем нечто такое, что не является знанием о знании. Конечно, эксплицируя онтологические условия возможности нашего познания, мы облекаем эти условия возможности в понятия, мы переводим неконцептуальное в концептуальное, но этот перевод осуществляется как историческая интерпретация, как объяснение прошлого опыта из подвижной точки «настоящего момента». Между неконцептуальным, непознаваемым, и концептуальным, познаваемым, всегда обнаруживается исторический «люфт», поэтому бытие, становясь познанием, остается бытием.

Онтологическая интуиция Фуко, порожденная его вниманием к условиям возможности познания, которые обретают себя в историческом времени, не была развернута им в позитивную программу. Но сегодня мы наблюдаем продолжение этой истории. Мы видим, что историческая онтология упорно пробивает себе дорогу в историографических исследованиях познавательных практик и материальных условий познания<sup>356</sup>, в которых исторические эпистемологи (философски ориентированные историки науки) пытаются отыскать «внешнюю детерминацию» познавательных процессов. Тот факт, что «внешняя детерминация» облекается в исторически и социально нагруженные понятия не должен нас обескураживать. Навряд ли мы могли бы найти какое-то волшебное слово или набор слов (будь то «практика», «культура», «социальное», «коммуникация», «сети» и т.п.), которые могли бы без остатка заполнить пробелы исторической эпистемологии и удержать ее в собственных границах. Сегодня историческая онтология задает вопрос о том, как возникают новые объекты и концепции, т.е. как объекты и концепции «становятся существующими» (come into being<sup>357</sup>; come into existence)<sup>358</sup>. Этот вопрос, говоря словами Фуко, «генеалогический по своему предназначению и археологический по своему методу», не является риторическим и не содержит готового ответа. Он по-

---

<sup>356</sup> Galison, P. Ten Problems in History and Philosophy of Science // *Isis*. 2008. Vol. 99. P. 111–124; Hacking, I. *Historical Ontology*. Harvard University Press, 2004.

<sup>357</sup> Hacking, I. *Historical Ontology*. Op. cit. P. 2; Я. Хакинг говорит, что скептически относится к слову «онтология», будучи воспитан в аналитической традиции, которая тяготеет к номинализму. Вместе с тем он называет себя «диалектическим реалистом, который заинтересован во взаимодействии между тем, что существует (и тем, что становится существующим) и нашими концепциями существующего» (Ibid.). Хакинг признает, что термин «историческая онтология» адекватно описывает его исследовательский интерес и метод. Прежде всего, как он пишет, это действительно онтология, поскольку она выражает нашу потребность «говорить об объектах в целом... что включает не только “материальные” объекты, но и классы, человеческие типы и, конечно, идеи. Наконец, поскольку мы интересуемся самой возможностью объектов становиться существующими, то какая же это онтология, если не историческая?» (Там же).

<sup>358</sup> Galison, P. Ten Problems in History and Philosophy of Science. Op. cit. P. 117.

мещает нас в ситуацию эксперимента, в которой наукам о природе отводится отнюдь не второстепенная роль. И хотя, как подсказывает история, эти науки так же не способны снабдить нас волшебным набором слов (будь то «материя», «атомы», «энергия», «информация», «нейроны» и т.п.), который навсегда снял бы напряжение между онтологией и эпистемологией, они способны экспериментально производить новые онтологии, с которыми историческая эпистемология так или иначе вынуждена считаться.

\*\*\*

Историческая онтология, конечно, остается проблемой. Но ничто, кроме истории, не подсказывает нам, что эта проблема *не может быть* разрешена. И ничто, кроме истории, не подсказывает нам, что эта проблема *может быть* разрешена, как в свое время была разрешена проблема бастардов, права которых, в конце концов, были узаконены.

## Заключение

Мы рассмотрели феномен возвращения метафизики в философию нашего времени, поставив в начале нашего исследования вопрос о том, как возможна метафизика *сегодня*. Такую постановку вопроса мы определили как трансцендентальную, поскольку, приняв за точку отсчета некий факт мысли, а именно, феномен возвращения метафизики, мы попытались выяснить, каковы условия его возможности. Мы увидели, что в случае феномена возвращения метафизики вопрос об условиях возможности неизбежно превращается в вопрос о реализме и его самообосновании. Мы увидели, что ответ на этот вопрос заранее предполагает либо критику, либо оправдание феномена возвращения метафизики. Но мы увидели также, что круговой характер этого вопроса и ответа на него преодолевается исторически. Во-первых, мета-вопрос, который мы задаем по отношению к феномену возвращения метафизики, историчен сам по себе, поскольку он – об историческом факте. Во-вторых, он подчиняет историческому времени *прошлое* философии, включая феномен «коперниканской революции» и критики метафизики. Эта вездесущая историчность, однако, не является парализующей для философии с ее стремлением к систематическому знанию, к объяснению *всего*, а значит и к объяснению самого объяснения, самого понятного мышления. Напротив, историчность помогает нам уйти от эпистемологического релятивизма, согласно которому человеческая мысль замкнута в собственных границах, а ее развитие и изменение выражают развитие и изменение трансцендентальной субъективности, культуры, социума и не указывают на *внешнее*, на бытие *как таковое*. Историческая ретроспектива как ключевая особенность трансцендентального метода содержит в себе возможность (и эта возможность сегодня реализуется) реалистического истолкования трансцендентализма. История показывает, что историческая эпистемология, будучи формой трансцендентального субъективизма, обнаруживает односторонность и недостаточность своих попыток понять собственное развитие и изменение. Если изменение *предпосылок* нашего знания всегда свидетельствует о *причинах* этого изменения, то и эпистемологическая интерпретация нашего знания всегда свидетельствует о его онтологической, содержательной, интерпретации. Последняя же предлагается философией, которая внимательна к результатам науки, т.е. натурфилософией нашего времени. Натурфилософия, конечно, отчасти догматична. Она догматична в той мере, в какой опирается на результаты науки. Но она также исторична – в той мере, в какой следит за развитием науки и преобразованиями научного знания и сама

участвует в этом развитии и преобразованиях, переводя онтологические интуиции на язык своего времени. Поэтому мы считаем, что философская онтология в виде *исторической онтологии* обладает уникальной способностью осмысления взаимосвязи науки и философии (метафизики), взаимосвязи, которая есть лучшее «естественное» лекарство от двух болезней – твердолобого догматизма и всепоглощающего критицизма. Во всяком случае, нам представляется очевидным, что продвижение науки не только не элиминирует метафизику, но придает метафизическому познанию новые импульсы<sup>359</sup>. Если нам удалось в какой-то степени показать это в нашем исследовании, то мы можем считать его цель достигнутой.

---

<sup>359</sup> Сегодня к такому выводу приходят многие исследователи. Так, В.В. Миронов отмечает: «Развитие науки вовсе не освобождает нашу мысль от постановки метафизических (предельных) вопросов, а напротив, раскрывает новые возможности для рефлексии над ними». – *Миронов, В.В.* Платон и современная пещера big-data // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. № 1. С. 19. См. также: *Guay, A., Pradeu, T.* Right Out of the Box: How to Situate Metaphysics of Science in Relation to Other Metaphysical Approaches // *Synthese*. 2017. URL: <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1576-8> (accessed: 16.07.2019).

## Список литературы

1. *Августин Аврелий*. О Троице. В 2-х ч. М.: Образ, 2005.
2. *Антоновский, А.Ю.* Наука как общественная подсистема. Никлас Луман о механизмах социальной эволюции знания и истины // Вопросы философии. 2017. № 7. С. 158–171.
3. *Антоновский, А.Ю.* Социоэпистемология. О пространственно-временных и личностных измерениях общества. М.: Канон+, 2011. – 399 с.
4. *Адо, П.* Апофатизм, или Негативная теология // Адо, П. Духовные упражнения и античная философия. Пер. с франц. М.; СПб: Степной ветер; Коло, 2005. С. 215–226.
5. *Аристотель*. Метафизика / Пер. с гр. А.В. Кубицкого // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
6. *Бунге, М.* Причинность: место принципа причинности в современной науке / Пер. с англ. Г.С. Васецкого. М.: Едиториал УРСС, 2010. 512 с.
7. *Васильев, В.В.* Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18.
8. *Вархотов, Т.А.* Против релятивизма: историческая эпистемология в поисках универсалий // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 33–38.
9. *Владимиров, Ю.С.* Метафизика. М.: Бином. Лаборатория знания, 2009. 568 с.
10. *Гавриленко, С.М.* Историческая эпистемология: Зона неопределенности и пространство теоретического воображения // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 20–28.
11. *Гайденко, П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000. 456 с.
12. *Гайденко, П.П.* Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 527 с.
13. *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
14. *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1999. 582 с.
15. *Грязнов, А.Ф.* Концепции аналитического реализма в новейшей британской философии // Вопросы философии. 1983. № 10. С. 128–138.
16. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 1998. 315 с.



17. *Гуссерль, Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.
18. *Декарт, Р.* Размышления о первой философии // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. С. 5–72.
19. *Джеймс, У.* Введение в философию // Джеймс, У., Рассел, Б. Введение в философию. Проблемы философии. Пер. с англ., общ. ред., послесл. и примеч. А.Ф. Грязнова. М.: Республика, 2000. 314 с.
20. *Доброхотов, А.Л.* Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов, А. Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 199–214.
21. *Доброхотов, А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. 247 с.
22. *Дубровский, Д.И.* К проблеме релятивизма // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 81–83.
23. *Кант, И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. – СПб.: ИКА «Тайм-Аут», 1993. 302 с.
24. *Кант, И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч.: в 6 т. Т.6. М: Мысль, 1966. С. 25–35.
25. *Кант, И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 67–209.
26. *Карнат, Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. А.В. Кезина // Вестник Московского университета. Сер. 7. «Философия». 1993. № 6. С. 11–26.
27. *Касавин, И.Т.* Дэвид Юм. Парадоксы познания // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 157–171.
28. *Касавин, И.Т.* О природе философской рефлексии // Философский журнал. 2009. № 2 (3). С. 15–21.
29. *Касавин, И.Т.* Релятивизм: абстрактная теория или методологическая практика? // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. 1. № 1. С. 67–69.
30. *Касавин, И.Т.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013. 557 с.
31. *Касавин, И.Т.* Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. СПб.: РХГИ, 1999. 320 с.
32. *Катречко, С.Л.* Трансцендентальная аргументация Канта как формальная онтология // РАЦИО.ru. 2011. № 5. С. 89–105.

33. *Киссель, М.А.* Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. СПб.: Искусство, 2002. 300 с.
34. *Койре, А.* От замкнутого мира к бесконечной Вселенной. М.: Логос, 2001. 288 с.
35. Конструктивизм в теории познания / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Институт философии, 2008. 171 с.
36. *Конт, О.* Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении / Пер. с фр. И.А. Шапиро. М.: Либроком, 2011. 296 с.
37. *Кричевский, А.В.* Сила небытия: Метафизика за пределами онтологии. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2015. 590 с.
38. *Кузнецова, Н.И.* Историческая эпистемология в поисках символического статуса // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 29–32.
39. *Кун, Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977. 302 с.
40. *Лавджой, А.* Великая цепь бытия. История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
41. *Лекторский, В.А.* Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. № 2. С. 18–22.
42. *Лекторский, В.А.* и др. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы круглого стола // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38.
43. *Локк, Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // Сочинения: в 3 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 560 с.
44. *Локосова, М.В.* Хитросплетение категорий: анализ основных понятий философии процесса А.Н. Уайтхеда // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 154–167.
45. *Лосев, А.Ф.* Античная философия истории. М.: Наука, 1977. 206 с.
46. *Лосев, А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
47. *Лосев, А.Ф.* Вещь и имя // Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 802–880.
48. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 716 с.
49. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.

50. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 815 с.
51. *Лосев, А.Ф.* Основные особенности русской философии // *Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 509–513.
52. *Лосев, А.Ф.* Философия имени // *Лосев, А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 614–801.
53. *Лосский, Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский, Н.О.* Избранное. М.: Правда, 1991. С. 11–334.
54. *Лурье, С.Я.* Очерки по истории античной науки. М.–Л.: АН СССР, 1947. 403 с.
55. *Макеева, Л.Б.* О некоторых особенностях метафизики в современной аналитической философии // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.* 2011. Т. 2. № 1. С. 35–44.
56. *Макеева, Л.Б.* Язык, онтология и реализм. – М.: Высшая школа экономики, 2011. 310 с.
57. *Мамчур, Е.А.* Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // *Вопросы философии.* 2014. № 1. С. 57–71.
58. *Мамчур, Е.А.* О релятивности, релятивизме и истине // *Эпистемология и философия науки.* 2004. Т. 1. № 1. С. 76–80.
59. *Маркова, Л.А.* Социальная эпистемология в контексте прошлого и будущего. М.: Канон+, 2017. 271 с.
60. *Мах, Э.* Анализ ощущений и отношение физического и психического. М.: Территория будущего, 2005. 303 с.
61. *Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 2 / Под ред. Ю.С. Владимирова.* М.: Бином. Лаборатория знаний. 367 с.
62. *Микешина, Л.А.* Релятивизм как эпистемологическая проблема // *Эпистемология и философия науки.* 2004. Т. 1. № 1. С. 53–63
63. *Миронов, В.В.* Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // *Интеллект. Инновации. Инвестиции.* 2019. № 3. С. 84–97.
64. *Миронов, В.В.* Платон и современная пещера big-data // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология.* 2019. Т. 35. №1. С. 4–24.
65. *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа-М, 2012. 278 с.

66. *Ойзерман, Т.И.* Метафилософия: Теория историко-философского процесса. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. 440 с.
67. *Платон.* Сочинения: в 3 т. / Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1968–1972.
68. *Порус, В.Н.* Контекстуализм в философии науки // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. С. 75–93.
69. *Порус, В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. М.: Университет Российской академии образования, 2002. 352 с.
70. *Порус В.Н.* Философский статус «метафилософии науки» // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 134–150.
71. *Пружинин, Б.И.* Культурно-историческая эпистемология: концептуальные возможности и методологические перспективы // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 4–13.
72. *Пуанкаре, А.* Наука и гипотеза // Пуанкаре, А. О науке. М.: Наука, 1990. С. 5–196.
73. *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 206–380.
74. *Селиванов, Ю.Р.* «Миф о Данном». Гегельянские размышления Уилфрида Селларса // Историко-философский альманах. 2012. Вып. 4. С. 176–199.
75. *Соколова, Т.Д.* Понятие а priori в современной аналитической эпистемологии: дис. ... канд. филос. наук. М.: Институт философии РАН, 2015. 168 с.
76. *Сокулер, З.А.* Историческая эпистемология и судьба философской теории познания // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 29–34.
77. *Солопова, М.А.* Демокрит // Античная философия: энциклопедический словарь / Под ред. П. П. Гайденко и др. М.: Прогресс-Традиция. С. 308–316.
78. *Трубецкой, Е.Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Тип. «Русская печатня», 1917. 332 с.
79. *Флоренский, П.А.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи // Собр. Соч. Т. 1 (I). М.: Правда, 1990. 496 с.
80. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Под ред. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 575 с.*

81. *Франк, С.Л.* Проблема реальности // *Философские науки.* 2013. № 4. С. 110–113.
82. *Франк, С.Л.* Русское мировоззрение // *Франк, С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–501.
83. *Фролов, К.Г.* Почему аналитическая метафизика антиисторична? // *Философия науки.* 2019. Т. 82. № 3. С. 61–76.
84. *Фуко, М.* Что такое Просвещение? // *Фуко, М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Практикс, 2002. С. 335–359;
85. *Фурсов, А.А.* Проблема статуса теоретического знания науки в полемике между реализмом и антиреализмом. М.: Издатель Воробьев А. В., 2013. 240 с.
86. *Харре, Р.* Юм и физики // Дэвид Юм и современная философия / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 215–230.
87. *Хюбнер, К.* Критика научного разума / Пер. с нем. И.Т. Касавина. М.: Институт философии РАН, 1994. 326 с.
88. *Швырев, В.С.* Идея предпосылочности научного знания и современный конструктивизм // *Конструктивизм в теории познания / Под ред. В.А. Лекторского.* М.: Институт философии, 2008. С. 43–62.
89. *Шиповалова, Л.Д.* Научная объективность в исторической перспективе: дис. ... д-ра филос. наук. СПб.: СПбГУ, 2014. 370 р.
90. *Шиповалова, Л.В.* Стоит ли науку мыслить исторически? // *Эпистемология и философия науки.* 2017. Т. 51. № 1. С. 18–28.
91. *Энгельс, Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // *Маркс, К., Энгельс, Ф.* Собр. соч. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 269–317.
92. *Эпштейн, М.Н.* От анализа к синтезу. О призвании философии в XXI веке // *Вопросы философии.* 2019. № 7. С. 52–63.
93. *Юлина, Н.С.* Сознание, редукция, каузальность // *Вопросы философии.* 2010. № 12. С. 127–142.
94. *Юм, Д.* Трактат о человеческой природе // *Собр.соч.:* в 2 т. Т. 1. М., 1966. 847 р.
95. *Ameriks, K.* *Interpreting Kant's Critiques.* Oxford University Press, 2003. 351 p.
96. *Arabatzis, T.* Can a Historian of Science Be a Scientific Realist? // *Philosophy of Science.* 2001. Vol. 68. №. 53. P. 531–541.
97. *Arabatzis, T.* Toward a Historical Ontology? // *Studies in History and Philosophy of Science.* 2003. Vol. 34. P. 431–442.

98. *Ayer, A.J.* Language, Truth and Logic. Introduction. Dover Publications; 2nd edition, 1952. 160 p.
99. *Bachelard, G.* The Formation of Scientific Mind. Bolton: Clinamen Press Ltd., 2002. 250 p.
100. *Baghramian, M. and Carter, J.A.* Relativism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/relativism/>> (accessed: 15.02.2018).
101. *Bennett, J.* Kant's Analytic. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. 268 p.
102. *Bernet, R., Kern, I., Marbach, E.* Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg: Meiner, 1996. 246 s.
103. Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century / Ed. by J.A. Bell, A. Cutrofello, P.M. Livingston. Routledge, 2017. 342 p.
104. *Bhaskar, R.* A Realist Theory of Science. Routledge, 2008. 304 p.
105. *Bhaskar, R.* Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy. Routledge, 2011. 218 p.
106. *Bhaskar, R.* The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. Routledge, 1998. 215 p.
107. *Bloor, D.* Knowledge and Social Imagery. Routledge, 1976. 211 p.
108. *Bradie, M., Harms, W.* Evolutionary Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL.: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-evolutionary/>> (accessed: 10.10.2018).
109. *Brandom, R.B.* From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars. Harvard University Press, 2015. 289 p.
110. *Brassier, R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 256 p.
111. Bridging the Analytical Continental Divide: A Companion to Contemporary Western Philosophy / Ed. by T. Andina. Leiden and Boston: Brill, 2014. 360 p.
112. *Bryant, L.R.* The Democracy of Objects. Michigan: Open Humanities Press, 2011. 316 p.
113. *Buchdahl, G.* Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins – Descartes to Kant. Oxford: Basil Blackwell, 1970. 726 p.
114. *Bunge, M.* Intuition and Science. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1962. X + 142 p.
115. *Bunge, M.* Matter and Mind: A Philosophical Inquiry. Springer, 2010. 319 p.

116. *Carew, J.* Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism. Open Humanities Press, 2014. 324 p.
117. *Carnap, R.* Interview mit Rudolf Carnap (1964) // Carnap, R. Mein Weg in die Philosophie / Ed. by W. Hochkeppel. Stuttgart: Reclam, 1993. P. 133–148.
118. *Carnap, R.* On the Character of Philosophical Problems // Philosophy of Science. 1934. № 1. P. 5–19.
119. *Carnap, R.* Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. § 6 // Erkenntnis. 1932. Vol. 2. № 5/6. P. 219–241.
120. *Cartwright, N.* The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 260 p.
121. *Cassirer, E.* The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 3. Yale University Press, 1965. 528 p.
122. *Chakravarty, A.* Scientific Realism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. – URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>> (accessed: 14. 07. 2019).
123. *Chalmers, D.J.* Why Isn't There More Progress in Philosophy? // Philosophy. 2015. Vol. 90. № 1. P. 3–31.
124. *Christian, W.A.* An Interpretation of Whitehead's metaphysics. New Haven: Yale University Press, 1959. 413 p.
125. *Collingwood, R.G.* An Essay on Metaphysics. Oxford University Press, 1948. 354 p.
126. *Collingwood, R.G.* An Essay on Philosophical Method. Oxford University Press, 2005. 360 p.
127. *Collingwood, R.G.* Central Problems in Metaphysics: Lectures Written April 1935, for Delivery in T[rinity] T[erm]. Dep. Collingwood 20/1, fol. 1. 145 I.
128. *Collingwood, R.G.* The Nature of Metaphysical Study // Collingwood, R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 356–378.
129. *Collingwood, R.G.* The Idea of History. Oxford University Press, 1994. 576 p.
130. *Collingwood, R.G.* The Idea of Nature. Oxford University Press, 1949. 184 p.
131. Contemporary Debates in Metaphysics / Ed. by T. Sider, J. Hawthorne, D.W. Zimmerman. Blackwell Publishing, 2008. 416 p.
132. *Comte, A.* A Discourse on the Positive Spirit / Transl. by E.S. Beesly. London: William Reeves, 1903. 172 p.

133. *Dummett, M.* The Seas of Language. Oxford: Clarendon Press, 1996. 504 p.
134. *Daston, L.* Historical Epistemology // Questions of Evidence / Ed. by J. Chandler, A. I. Davidson, and H. D. Harootunian. University of Chicago Press, 1994. P. 282–289.
135. *Daston, L., Galison P.* Objectivity. N.Y.: Zone Books, 2007. 501 p.
136. Descartes and the Modern / Ed. by N. Robertson, G. McOuat, T. Vinci. Cambridge Scholars Publishing, 2008. 295 p.
137. *Descartes, R.* Meditations on First Philosophy / Transl. by J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 120 p.
138. *Davidson, D.* A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson / Ed. by E. Lepore. Oxford: Blackwell, 1986. P. 307–319.
139. *DeLanda, M.* A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. N.Y.: Continuum, 2006. 142 p.
140. *DeLanda, M., Harman, G.* The Rise of Realism. Polity, 2017. 240 p.
141. *DeVries, W.A.* Wilfrid Sellars. Acumen Publishing Limited, 2005. 338 p.
142. *Dietrich, E.* There Is No Progress in Philosophy // Essays in Philosophy. 2011. Vol. 12. № 2. Article 9. URL: <<http://commons.pacificu.edu/eip/>> (accessed: 10.10.2018).
143. *Dolphijn, R., van der Tuin, I.* New Materialism: Interviews & Cartographies. Open Humanities Press, 2012. 198 p.
144. *D'Oro, G.* Collingwood and the Metaphysics of Experience. London & New York: Routledge, 2002. 179 p.
145. *D'Oro, G.* The Myth of Collingwood's Historicism // Inquiry. 2010. Vol. 33. № 6. P. 627–641.
146. *Duprè, J.* The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science. Harvard University Press, 1995. 320 p.
147. *Ekeberg, B.* Metaphysical Experiments: Physics and the Invention of the Universe. University of Minnesota Press, 2019. 212 p.
148. *Engels, F.* Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy. International Publishers Co, 2011. 95 p.
149. *Ferraris, M.* Introduction to New Realism. L.–N.Y.: Bloomsbury Academic, 2015. 168 p.
150. *Ferraris, M.* Positive Realism. Zero Books, 2015. 88 p.
151. *Friedman, M.* Dynamics of Reason: The 1999 Kant Lectures at Stanford University. Stanford: Center for the Study of Language and Information, 2001. 155 p.
152. *Friedman, M.* Einstein, Kant, and the Relativized *A Priori* // Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern



- Physics / Ed. by M. Bitbol, P. Kerszberg, J. Petitot. Springer Science +Business Media B.V., 2009. P. 253–268.
153. *Friedman, M.* Kant, Kuhn, and the Rationality of Science // History of Philosophy of Science: New Trends and Perspectives / Ed. by M. Heidelberger and F. Stadler. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V., 2002. P. 25–41.
  154. *Friedman, M.* Kant's Construction of Nature: A Reading of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 624 p.
  155. *Gabriel, M.* Fields of Sense. A New realist Ontology. Edinburgh University Press, 2014. 272 p.
  156. *Galison, P.* Image and Logic: A Material Culture of Microphysics. University of Chicago Press, 1997. 982 p.
  157. *Galison, P.* Ten Problems in History and Philosophy of Science // *Isis*. 2008. Vol. 99. P. 111–124.
  158. *Gironi, F.* Introduction // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism / Ed. by F. Gironi. Routledge, 2017. P. 1–19.
  159. *Guay, A., Pradeu, T.* Right Out of the Box: How to Situate Metaphysics of Science in Relation to Other Metaphysical Approaches // *Synthese*. 2017. URL: <<https://doi.org/10.1007/s11229-017-1576-8>> (accessed: 16.07.2019).
  160. *Guyer, P.* Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 481 p.
  161. *Hacking, I.* Historical Meta-Epistemology // *Wahrheit und Geschichte* / Ed. by W. Carl and L. Daston. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. P. 53–77.
  162. *Hacking, I.* Historical Ontology. Harvard University Press, 2004. 288 p.
  163. *Hacking, I.* Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 304 p.
  164. *Haraway, D.J.* When Species Meet. University of Minnesota Press, 2007. 360 p.
  165. *Harman, G.* Immaterialism: Objects and Social Theory. Polity, 2016. 140 p.
  166. *Harman, G.* Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything. Penguin UK, 2017. 336 p.
  167. *Harman, G.* Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics. Melbourne, 2009. 258 p.

168. *Harrison, R.* Transcendental Arguments and Idealism // Idealism Past and Present / Ed. by G. Vessey. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 211–224.
169. *Hegel, G.W.F.* Lectures on the History of Philosophy. Vol. 1. Greek Philosophy to Plato / Transl. by E.S. Haldane. University of Nebraska Press, 1995. 487 p.
170. *Hegel, G.W.F.* Lectures on the History of Philosophy. Vol. 3. Medieval and Modern Philosophy / Transl. by E.S. Haldane and F. H. Simson. University of Nebraska Press, 1995. 571 p.
171. *Heidegger, M.* The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics // Heidegger, M. Identity and Difference / Transl. by J. Stambaugh. The University of Chicago Press, 1969. P. 42–74.
172. The Historical Turn in Analytic Philosophy / Ed. by E.H. Reck. Palgrave Macmillan, 2013. 372 p.
173. *Hübner, K.* The Critique of Scientific Reason / Transl. by P.R. Dixon, Jr., and H.M. Dixon. University of Chicago Press, 1988. 291 p.
174. *Husserl, E.* Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology / Transl. by D. Cairns. Martinus Nijhoff Pub., 1977. 157 p.
175. *Husserl, E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy / Transl. by D. Carr. Northwestern University Press, 1970. 405 p.
176. *Husserl, E.* Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. XIV / Hrsg. von I. Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. XXXVI + 624 S.
177. *Kangas, D.J.* Kierkegaard's Instant. On Beginnings. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007. 235 p.
178. Kant and the Laws of Nature / Ed. by M. Massimi and A. Breitenbach. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 288 p.
179. *Kasavin, I.T.* Philosophical Realism: The Challenges for Social Epistemologists // Social Epistemology. 2015. Vol. 29. №. 4. P. 431–444.
180. *Kierkegaard, S.* Philosophical Fragments and Johannes Climacus / Transl. by E. H. Hong and H. V. Hong. Princeton University Press, 1985. 400 p.
181. *Kochan, J.* Science as Social Existence: Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge. Open Book Publishers, 2017. 510 p.
182. *Kraus, E.M.* The Metaphysics of experience. A companion to Whitehead's *Process and Reality*. N. Y.: Fordham University Press, 1998.

183. *Krug, W.T.* Encyklopädisches Lexikon in Bezug auf die neueste Literatur und Geschichte der Philosophie. Band 2. Leipzig, 1838. 498 S.
184. *Kuhn, T.S.* Mathematical vs experimental traditions in the development of physical science // *Journal of interdisciplinary history*. 1976. Vol. 7. № 1. P. 1–31.
185. *Kuhn, T.S.* *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, 1996. 212 p.
186. *Landy, D.* Sellars's Argument for an Ontology of Absolute Processes // *Journal for the History of Analytical Philosophy*. 2019. Vol. 7. № 1. Open Access: URL: <<https://jhaponline.org/jhap/issue/view/376P>> (accessed: 09.07.19).
187. *Laszlo, E.* *Beyond Scepticism and Realism: A Constructive Exploration of Husserlian and Whiteheadian Methods of Inquiry*. Springer-Science+Business Media, 1966. 237 p.
188. *Latour, B.* *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Oxford University Press, 2005. 301 p.
189. *Leach, S.* *The Foundations of History: Collingwood Analysis of Historical Explanation (British Idealist Studies, Series 2: Collingwood)*. Imprint Academic, 2009. 175 p.
190. *Lewis, C.I.* Facts, Systems and the Unity of the World // *Journal of Philosophy*. 1923. Vol. 20. № 6. P. 141–151.
191. *Lewis, C.I.* *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1929. 446 p.
192. *Lewis, C.I.* Realism or Phenomenalism? // *Philosophical Review*. 1955. Vol. 64. № 2. P. 233–247.
193. *Lewis, C.I.* The Verification Theory of Meaning: A Comment // *Philosophical Review*. 1954. Vol. 63. № 2. P. 193–196.
194. *Locke, J.* *An Essay Concerning Human Understanding*. Prometheus Books, 1995. 644 p.
195. *Lord, T.C.* Collingwood, Idealism, Realism, and the Possibility of Historical Knowledge // *Journal of the Philosophy of History*. 2017. Vol. 11. No. 3. P. 342–357.
196. *Lowe, V.* Categorical Analysis, Metaphysics and C. I. Lewis // *Journal of Philosophy*, 1958. № 55. P. 862–871.
197. *Lucas, J.R.* *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*. SUNY Press, 1989. 280 p.
198. *Mach, E.* *The Analysis of Sensations, and the Relation of the Physical to the Psychical*. Dover Publications, 1959. 380 p.
199. *MacIntyre, A.* *The Relationship of Philosophy to Its Past // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy*

- (Ideas in Context) / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 31–48.
200. *McHenry, L.B.* Event Universe: The Revisionary Metaphysics of Alfred North Whitehead. Edinburgh University Press, 2015. 184 p.
  201. *McWherter, D.* The Problem of Critical Ontology: Bhaskar Contra Kant. Palgrave Macmillan, 2013. 187 p.
  202. *Meillassoux, Q.* After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency / Transl. by R. Brassier. London: Continuum, 2008. 160 p.
  203. *Morton, T.B.* Realist Magic: Objects, Ontology, Causality. Open Humanities Press, 2013. 232 p.
  204. *Nagel, T.* The View from Nowhere. Oxford University Press, 1989. 256 p.
  205. *Nasim, O.* Was ist historische Epistemologie? // Nach Feierabend / Ed. by M. Hagner, C. Hirschi. Zurich, Berlin: Diaphanes, 2013. P. 123–144.
  206. *Niemoszynski, L.* 21st Century Speculative Philosophy: Reflections on the «New Metaphysics» and Its Realism and Materialism // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. 2013. Vol. 9. № 2. P. 13–31. Open Access: URL: <<http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/issue/view/22>> (accessed: 02.02.2017).
  207. *North, M.* Novelty: A History of the New. The University of Chicago Press, 2013. 258 p.
  208. *Olen, P.* The Realist Challenge to Conceptual Pragmatism // European Journal of Pragmatism and American Philosophy. 2015. Vol. VII. № 2. P. 152–167.
  209. *O'Shea, J.* Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn. Polity, 2007. 272 p.
  210. *O'Shea, J.R.* Introduction. Origins and Legacy of a Synoptic Vision // Sellars and His Legacy / Ed. by J.R. O'Shea. Oxford University Press, 2016. P. 1–18.
  211. *Pereboom, D.* Kant's Transcendental Arguments // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / Forthcoming. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-transcendental/>> (accessed: 01.03.2019).
  212. *Pickering, A.* New Ontologies // The Mangle in Practice: Science, Society and Becoming / Ed. by A. Pickering, K. Guzik. Durham, NC, USA: Duke University Press, 2008. P. 1–14.
  213. *Piercey, R.* Doing Philosophy Historically // The Review of Metaphysics. 2003. Vo. 56. № 4. P. 779–800.

214. *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms* / Ed. by C. Keller, A. Daniell. Albany: SUNY Press, 2002. 272 p.
215. *Putnam, H.* Reason, Truth and History. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 236 p.
216. *Reck, E.H.* Introduction: An Analytic Philosophy and Philosophical History // *The Historical Turn in Analytic Philosophy* / Ed. by E.H. Reck. Palgrave Macmillan, 2013.
217. *Reid, R.G.B.* Biological Emergences: Evolution by Natural Experiment. The MIT Press, 2009. 536 p.
218. *Renn, J.* Historical Epistemology and Interdisciplinarity // *Physics, Philosophy and the Scientific Community* / Ed. by K. Gavroglu, J. Stachel, and M. W. Wartofsky. Dordrecht: Kluwer, 1995. P. 241-251.
219. *Rescher, N.* Minding Matter: And Other Essays in Philosophical Inquiry. Rowman & Littlefield Publisher, 2001. 160 p.
220. *Rescher, N.* Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy. State University of New York Press, 1996. 213 p.
221. *Rethinking Objectivity* / Ed. by A. Megill. Duke University Press, 1994. 352 p.
222. *Rheinberger, H.-J.* On Historicizing Epistemology. An Essay. Stanford University Press, 2010. 126 p.
223. *Rickless, S.* *Plato's Parmenides* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL.: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-parmenides/>> (accessed: 10.01.2017).
224. *Rockmore, T.* Sellars's Logical Space of Reasons and Kant's Copernican Revolution // *Philosophy of Science and Technology*. 2015. Vol. 20. № 2. P. 118–127.
225. *Rorty, R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres // *Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy (Ideas in Context)* / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 49–75.
226. *Rosenberg, J.F.* On Sellars's Two Images of the World // *Empirism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism: Essays on Wilfrid Sellars* / Ed. by W.A. DeVries. Oxford University Press, 2009. P. 283–296.
227. *Rosenthal, S.B.* The «World» of C. I. Lewis // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1969. Vol. 29. № 4. P. 589–597.
228. *Russell, B.* Introduction // *Wittgenstein, L. Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1922. P. 7–23.

229. *Russell, B.* The Philosophical Importance of the Mathematical Logic // *The Monist*. 1913. Vol. XXIII. № 4. P. 481–493.
230. *Russell, B.* *The History of Western Philosophy*. Simon & Schuster/Touchstone, 1967. 895 p.
231. *Sachs, C.* Speculative Materialism or Pragmatic Naturalism?: Sellars contra Meillassoux // *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism* / Ed. by F. Gironi. Routledge, 2017. P. 85–106.
232. *Seibt, J.* Pure Processes and Projective Metaphysics // *Philosophical Studies*. 2000. Vol. 101 (№ 2–3) P. 253–289.
233. *Sellars, R.W.* *The Philosophy of Physical Realism*. N.Y.: The Macmillan Company, 1932. XIV + 488 p.
234. *Sellars and His Legacy* / Ed. by J. R. O’Shea. Oxford University Press, 2016. 288 p.
235. *Sellars, W.* Empiricism and the Philosophy of Mind // *Sellars, W. Science, Perception and Reality*. Ridgeview Publishing Company, 1991. P. 127–196.
236. *Sellars, W.* *Essays in Philosophy and Its History*. Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974. 462 p.
237. *Sellars, W.* Foundations for a Metaphysics of Pure Process (The Carus Lectures) // *The Monist*. 1981. Vol. 64. № 1. P. 3–90.
238. *Sellars, W.* *Philosophy and the Scientific Image of Man* // *Sellars, W. Science, Perception and Reality*. Ridgeview Publishing Company, 1991. P. 1–40.
239. *Sellars, W.* Physical Realism // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1954. № 15. P. 13–32.
240. *Sellars, W.* *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. N.Y.: Humanities Press, 1968. 238 p.
241. *Shaviro, S.* *The Universe of Things: On Speculative Realism*. University of Minnesota Press, 2014. 192 p.
242. *Siegel H.* *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*. Springer-Science+Business Media, B.V., 1987. 217 p.
243. *Sparrow, T.* *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh University Press, 2014. 216 p.
244. *Stengers, I.* *Cosmopolitics*. Vol. I–II. University of Minnesota Press, 2010 (I) 2011 (II). 299 p. (I), 480 p. (II).
245. *Stern, R.* Transcendental Arguments // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL.: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/transcendental-arguments/>> (accessed: 01.11.2018).

246. *Stern, R.* Transcendental Arguments and Skepticism: Answering the Question of Justification. Oxford University Press, 2000. 261 p.
247. *Steup, M.* Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition) / Ed. by E.N. Zalta / URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epistemology/>> (accessed: 22.07.2018).
248. *Stroud, B.* Analytic Philosophy and Metaphysics // Wo Steht die Analytische Philosophie Heute? / Ed. by L. Nagl and R. Heinrich. Wien: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1986. P. 58–74.
249. *Stroud, B.* Epistemology, the History of Epistemology, Historical Epistemology // Erkenntnis. 2011. Vol. 75. № 3. P. 495–503.
250. *Stroud, B.* The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford University Press, 1984. 294 p.
251. *Stroud, B.* Transcendental Arguments // Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65. P. 241–256.
252. *Strawson, P.F.* Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy. Oxford University Press, 1992. 160 p.
253. *Strawson, P.F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959. 255 p.
254. *Strawson, P.F.* Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983. N.Y.: Columbia University Press, 1985. 98 p.
255. *Strawson, P.F.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen, 1966. 296 p.
256. *Taylor, Ch.* Philosophy and Its History // Philosophy in History: Essays in Historiography of Philosophy (Ideas in Context) / Ed. By R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 17–30.
257. The Cambridge Companion to Descartes' Meditations / Ed. by D. Cunning. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 336 p.
258. The Historical Turn in Analytic Philosophy / Ed. by E.H. Reck. Palgrave Macmillan, 2013. 357 p.
259. The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism / Ed. by F. Gironi. Routledge, 2017. 247 p.
260. The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E.N. Zalta. Stanford University. URL: <<https://plato.stanford.edu/>>
261. *Van Fraassen, B.C.* The Empirical Stance. Yale University Press, 2002. 304 p.
262. *Vanheeswijck, G.R.* G. Collingwood and A.N. Whitehead on Metaphysics, History, and Cosmology // Process Studies. 1998. Vol. 27. № 3–4. P. 215–236.

263. *Vanheeswijck, G.* The Kantian Heritage of R.G. Collingwood and P.F. Strawson: Two Varieties of Descriptive Metaphysics // *History of Philosophy Quarterly*. 2014. Vol. 31. № 3. P. 271–292.
264. *Whitehead, A.N.* *Adventures of Ideas*. N.Y.: The Free Press, 1961. 307 p.
265. *Whitehead, A.N.* *Modes of Thought*. N.Y.: The Free Press, 1968. 179 p.
266. *Whitehead A.N.* *Process and reality*. N.Y.: The Free Press, 1978. 413 p.
267. *Whitehead, A.N.* *Science and the Modern World*. Pelican Mentor Books, 1948. 212 p.
268. *Whitehead, A.N.* *The Function of Reason*. Princeton University Press, 1929. 74 p.
269. *Williamson, T.* Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking. Presidential Address // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2005. Vol. 105. P. 1–23.
270. *Wittgenstein, L.* *Tractatus Logico-Philosophicus* / Transl. by D.F. Pears and B.F. McGuinness. Routledge, 2001. 142 p.
271. *Wolff, R.P.* *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Harvard University Press, 1969. 336 p.
272. *Zarebsky, T.* Sellars and Lewis on the Given and Empirical Knowledge // *Pragmatism in Transition: Contemporary Perspectives on C.I. Lewis* / Ed. by P. Olen and C. Sachs. Palgrave Macmillan, 2017. P. 199–217.



Столярова Ольга Евгеньевна

## **Возвращение метафизики как факт**

*Монография*

Компьютерная верстка: Т.М. Хусяинов.

*Тексты печатаются в литературной редакции авторов.*

Подписано в печать 27.12.2019.

Формат 60x84 1/16.

Гарнитура «Times».

Уч.-изд. л. 12,4. Усл. печ. л. 12,3.

Тираж 500 экз. Заказ.

Издательство «Русское общество истории и философии науки»  
105062, Россия, Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2.

E-mail: [info@rshps.ru](mailto:info@rshps.ru)

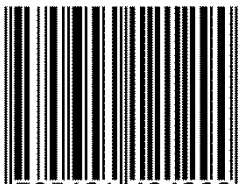
Официальный сайт издательства: [www.rshps.ru](http://www.rshps.ru)

Отпечатано в полном соответствии с представленным  
электронным оригинал-макетом  
в ООО "Юникопи"

603000, Россия, Нижний Новгород, Нартова ул., д. 2В

Тел. +7 (831) 283-12-34.

ISBN 978-5-604 1212-9-0



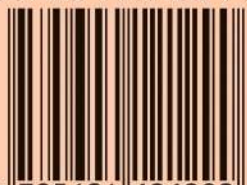
9 785604 121290

Действительно ли метафизика возвращается в философию? По-видимому, так, если это утверждает сама философия. Но следует ли нам доверять такого рода утверждениям? В книге предпринята попытка осмысления реалистического, или онтологического, поворота, провозглашенного современной философией. Этот «поворот» предстает в разных терминологических обликах – как спекулятивный реализм, новая метафизика, эмпирическая метафизика, онтологический конструктивизм, трансцендентальный реализм, объектно-ориентированная онтология, онтология процесса, историческая онтология, метафизический научный реализм и пр.

В книге поставлен вопрос об условиях возможности, или объективных основаниях, этого «поворота», определенного как факт возвращения метафизики. В поисках ответа на данный вопрос автор совмещает две исследовательские перспективы – 1) перспективу исторической эпистемологии, которая трактует трансцендентальные (субъективные) условия возможности познания как исторически изменчивые, и 2) перспективу исторической онтологии, которая, настаивая на содержательных (онтологических) предпосылках познания, стремится вписать трансцендентальную субъективность в реальный мир. В книге показано, что возвращение метафизики становится возможным благодаря вниманию философии к новейшим результатам естествознания.

Книга предназначена для философов и ученых, интересующихся современной философской проблематикой, философскими основаниями науки и культуры.

ISBN 978-5-6041212-9-0



9 785604 121290