

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 13. Номер 3

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 05 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2020. Volume 13. Number 3

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexei A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseynov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA), Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index); Russian Science Citation Index; Scopus; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Website: <https://pj.iph.ras.ru>

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- В.И. Молчанов.* Метафизика Ничто и знаки препинания:
Хайдеггер, Кант, Карнап.....5
- Г.В. Вдовина.* Интенциональность в средневековой и барочной схоластике.....23
- Ayumi Tamura.* Bringing an end to the interpretative dispute on Descartes's *cogito*:
the *cogito* as *vérité*, *cognitio*, *propositio*, and *conclusio*.....38

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- В.А. Подорога.* Имя: Страх. Об одной экзистенциальной страсти.....49
- А.М. Гагинский.* Прологомены к метатеодицее.....67

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- В.С. Пронских.* Поиски бозона Хиггса:
проблемы эпистемической автономии эксперимента.....82
- Д. Б. Пучков.* Опровержение двух доводов в пользу полной субъективности
человеческого опыта.....97

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

- Брайан Массуми.* Автономия аффекта (перевод с английского языка
Г.Г. Коломийца).....110
- Н.Н. Сосна.* Упрямая акциденция. Гегелевский «момент»
некоторых актуальных теорий.....134

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

- Д.Н. Разеев.* Аргумент в защиту эмерджентного субстанциального дуализма
(критические возражения Мартине Нида-Рюмелин).....150
- Т.С. Демин.* Аргумент представимости Дэвида Чалмерса.....162
- А.С. Павлов.* Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна:
современное состояние и критика.....175

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Victor I. Molchanov</i> . The metaphysics of Nothing and punctuation marks: Heidegger, Kant, Carnap.....	5
<i>Galina V. Vdovina</i> . Intentionality in medieval and baroque scholasticism.....	23
<i>Ayumu Tamura</i> . Bringing an end to the interpretative dispute on Descartes's <i>cogito</i> : the <i>cogito</i> as <i>vérité</i> , <i>cognitio</i> , <i>propositio</i> , and <i>conclusio</i>	38

MORALS, POLITICS, SOCIETY

<i>Valery A. Podoroga</i> . Name: Fear. On one existential passion.....	49
<i>Alexey M. Gaginsky</i> . Prolegomena to meta-theodicy.....	67

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Vitaly S. Pronskikh</i> . Search for the Higgs boson: the problem of epistemic autonomy of experiment.....	82
<i>Dmitrii B. Pouchkov</i> . A refutation of two arguments for the complete subjectivity of human experience.....	97

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Brian Massumi</i> . The autonomy of affect (translated into Russian by <i>Gleb G. Kolomez</i>).....	110
<i>Nina N. Sosna</i> . Insisting accident. Hegelian "moment" in several contemporary theories of subjectivity.....	134

LOGIC AND PHILOSOPHY

<i>Danil N. Razeev</i> . On an argument in defense of emergent substance dualism (an objection to <i>Martine Nida-Rümelin</i>).....	150
<i>Timofey S. Demin</i> . David Chalmers' conceivability argument.....	162
<i>Alexey S. Pavlov</i> . The substance dualism of Richard Swinburne: current state and criticism.....	175

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В.И. Молчанов

МЕТАФИЗИКА НИЧТО И ЗНАКИ ПРЕПИНАНИЯ: ХАЙДЕГГЕР, КАНТ, КАРНАП*

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье впервые рассматриваются языковые средства и, прежде всего, знаки препинания, используемые М. Хайдеггером при превращении слова «ничто» в основной термин и понятие метафизики. В работе «Что такое метафизика?» выделяются три этапа этих преобразований; основную роль на первых двух из них играет перестановка тире в устойчивых немецких выражениях, на последнем – замена прямого значения слова на переносный. Критически анализируется хайдеггеровский тезис о первичности Ничто по отношению к отрицанию. Предметом исследования становится также способ введения понятия Ничто у Канта и кантовская таблица Ничто. Проводится сравнение стратегий Канта и Хайдеггера при образовании псевдопонятия Ничто. Критика философии Хайдеггера у Карнапа рассматривается как частично независимая от его критики метафизики в целом.

Ключевые слова: Ничто, отрицание, метафизика, тире, кавычки, язык, Хайдеггер, Кант, Карнап

Для цитирования: Молчанов В.И. Метафизика Ничто и знаки препинания: Хайдеггер, Кант, Карнап // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 5–22.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20–011–00842 «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий».

Всякое незначительное слово имеет, так сказать, свое таинственное... недоумение...

А.П. Чехов (Свадьба с генералом)

Но сходство двух систем небытия сильнее, чем двух форм существования.

Иосиф Бродский

Введение

Различие терминов, концепций и проблем – исходный методологический принцип, реализуемый в данной статье. Способ введения терминов рассматривается в статье в качестве одной из важнейших тем при исследовании философских текстов. Введение «Ничто» как термина (или образа) в работах Хайдеггера и в «Критике чистого разума» Канта рассматривается с точки зрения конкретных языковых средств, используемых немецкими философами. В исследовательской литературе уже обращали внимание на роль кавычек в текстах Хайдеггера¹, но при этом изучалась роль этого знака препинания для выражения смысла. Перед нами другая задача – показать роль тире, кавычек и других языковых средств при введении термина Ничто, а также прояснить функцию отрицания в негативной метафизике Хайдеггера. Такое исследование не предусматривает ни «аванса благоговейности»², ни погружения в глубокомысленные рассуждения 1935 г. о метафизичности немецкого народа, ни попытки ответить на вопрос: «Слово “бытие” – это просто слово, и его значение туманно, или это духовная судьба Европы?»³.

Нас интересует теперь другое слово – «ничто»⁴, значение которого также кажется туманным, тем более что, если верить Гегелю, бытие и ничто – это одно и то же. Может ли это слово претендовать на статус термина? Что оно обозначало бы в таком случае – ничто или нечто? Каким образом и с помощью каких средств отрицательное местоимение «ничто» приобретает имя и пытается захватить трон царицы наук – метафизики? Оказывается, что для этого не нужно больше ничего, кроме этого «больше ничего», или «ничего больше», а также одного знака препинания, а именно – тире⁵. Именно благодаря этим подручным средствам являет себя безосновная метафизическая бездна.

Последнее крупное Ничто появилось в разгар Второй мировой войны, в 1943 г., в оккупированном Париже, вне академической жизни⁶. Здесь сразу

¹ См.: *Fritsche J.* Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time. Berkley; Los Angeles, 1999; *Esparza Daniel R.* «Heidegger»: quotation marks in Sein und Zeit. URL: www.academia.edu/12650204/_Heidegger_quotation_marks_in_Sein_und_Zeit (дата обращения: 21.02.2020) (статья носит обзорный характер).

² См.: *Бибахин В.В.* Вместо предисловия // *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? М., 2013. С. 5.

³ *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. GA Bd. 40. Frankfurt a/M., 1983. S. 40. (Ср.: *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 119.)

⁴ «Ничто» также не обходят вниманием исследователи. См.: *Ziarek K.* Event and Nothingness // *Kronos. Philosophical Journal.* 2017. Vol. VII. P. 38–47; *Nowak P.* Nothingness and Absence // *Ibid.* P. 48–58. Мы вернемся далее к первой статье, так как ее предмет – язык Хайдеггера.

⁵ Тире начинает привлекать внимание исследователей. См.: *Comay R., Ruda F.* The Dash – The Other Side of Absolute Knowing. Cambridge (MA), 2018.

⁶ *Sartre J.-P.* L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1943.

же обнаружилось существенное различие между французской и немецкой мыслью: Ничто французское имеет свое происхождение в Бытии, а немецкое, напротив, «вне мира» и открывает Бытие. Немецкое, предпоследнее большое Ничто (явно источник французского, как это зачастую происходит с философскими терминами и понятиями) стало достоянием общественности хотя и не в военное, но также достаточно неспокойное, «отрицательное» время, в 1925 г. в Марбурге, и достигло своей кульминации в 1929 г. во время инаугурационной лекции философа по поводу занятия места профессора Фрайбургского университета. Четыре года понадобилось Хайдеггеру для того, чтобы установить связь между Ничто и метафизикой. В марбургских лекциях Ничто лишь открывается благодаря беспричинному страху, в «Бытии и времени» (1927) к нему добавляется «Нигде»: «В том, перед чем страх, становится явным: “это Ничто и нигде”»⁷; в лекции «Что такое метафизика?» (1929) такая связь уже установлена: «Наше вопрошание о Ничто должно показать нам метафизику как таковую»⁸. «Ничто» можно обнаружить и в других, более поздних произведениях Хайдеггера, но нас интересует здесь только первое его появление в метафизике.

Оба философа пишут краткую историю Ничто: Хайдеггер включает в эту историю «античную метафизику» (*ex nihilo nihil fit*), христианскую догматику (*ex nihilo fit – ens creatum*) и Гегеля, отождествлявшего чистое бытие и чистое ничто. Сартр включает в свою историю Гегеля, Хайдеггера и самого себя.

При этом оба философа забывают о Канте и его таблице Ничто, как забывают о кантовском Ничто критики Хайдеггера и почитатели Канта К. Поппер⁹ и Р. Карнап¹⁰, предпочитающие видеть в Хайдеггере только ученика Гегеля.

Быть может, сам Хайдеггер никогда и не забывал о кантовской таблице?

1. Ничто и отрицание

Истоки отрицания – реальная философская проблема. Теории отражения и подражания, как и теории улавливания мира в сети категорий, терпят здесь крах. Что отражается и что улавливается, когда отрицают? Теории деятельности, усматривающие ее суть и исток в противоречии, не объясняют решений о прекращении того или иного вида деятельности, как и деятельности вообще. Они не в состоянии встроить в противоречие возможность дистанцирования от него. Тем не менее не только определенная деятельность, но и деятельность как таковая, а вместе с ней и жизнь может быть отвергнута.

⁷ Heidegger M. *Sein und Zeit*. GA Bd. 2. Frankfurt a/M., 1977. S. 248. (Ср.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 186.)

⁸ Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* // Heidegger M. *Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt a/M., 1996. S. 118. (Ср.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? М., 2013. С. 38.)

⁹ «М. Хайдеггер добился славы, возродив гегелевскую *Философию ничто*» (Поппер К. *Открытое общество и его враги*. Т. 2. М., 1992. С. 93).

¹⁰ Карнап полагает, что Хайдеггер «вместе с многими особенностями гегелевского языка (*Sprachform*) перенял и некоторые логические дефекты» (Carnap R. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* // *Erkenntnis*. 1931. No. 2. S. 235). В русском переводе смысл этого утверждения существенно искажен: якобы Хайдеггер «со многими особенностями гегелевской философии перенял также некоторые ее недостатки» (Карнап Р. *Преодоление метафизики логическим анализом языка* // *Аналитическая философия: становление и развитие (антология)*. М., 1998. С. 84).

Проблема отрицания у Хайдеггера – это проблема соотношения формально-логического отрицания и «жизненных» отрицаний, таких как запрет, противодействие, лишение и т.д. Однако поиски истоков отрицания связаны у Хайдеггера скорее со словотворчеством, с морфологической «игрой в Ничто». Отрицание, полагает, Хайдеггер, свидетельствует, причем убедительно, о проявлении (Offenbarkeit), хотя и искаженном, Ничто в нашем вот-здесь-бытии (Dasein). Однако «Не» (das Nicht) – это не результат и не средство отрицания, которое противопоставляется данному (например, не белое – белому): «“Не” возникает не посредством отрицания, но отрицание основывается на “Не”, которое возникает из Ничто́йствования¹¹ Ничто. Отрицание – это также только модус ничто́йствующего поведения (Verhalten), т.е. уже заранее основанного на ничто́йствовании Ничто́»¹².

Итак, «Не» первичней, чем отрицание, «Не» проистекает из Ничто. Доказательство следующее: отрицание может отрицать только тогда, когда ему преддано нечто отрицаемое (ein Verneinbares). Усмотреть «Не» в отрицаемом, а в том, что должно быть подвергнуто отрицанию (Zu-verneinendes), «нечто нейное¹³» (ein Nichthaftes) можно потому, что любое мышление как таковое уже пред-видит «Не».

Если Хайдеггер хочет сказать, что любое суждение как выражение мысли уже предполагает, кроме утверждения, также и возможное отрицание, а любой возможный проект – запрет или отказ, то такой тезис не требует «непрестанно ничто́йствующего Ничто́», как и прочих слов и словечек, которые призваны поколебать не меньше, чем логику: «Сама идея “логики” растворяется в вихре первичного вопрошания»¹⁴.

В текстах Хайдеггера, что бы он ни писал о «Ничто́» и «нейности», вряд ли можно ощутить это «непрестанное ничто́йствование Ничто́», да и логика не исчезает в каком-либо вихре. Когда Хайдеггер подводит под Ничто́ различные виды отвергающего или отвергнутого поведения, он осуществляет самое обыкновенное подведение видов под род: Ничто́ как отказ, запрет, отвращение, утрата. Хайдеггер полагает, что эти виды опыта «сильнее», чем простое отрицание: «Безмерно глубже, чем простая соразмерность мысленного отрицания жесткость противодействия и острота отвращения, больше ответственности несет в себе боль от неудачи (Schmerz des Versagens¹⁵) и безжалостность запрета. Тяжелее – острота лишения»¹⁶. Можно ли сравнивать, однако, операцию формально-логического отрицания с решениями запрета, с поведением противодействия, с отвращением и т.д.? Конечно, у многих людей математические формулы без всякого отрицания

¹¹ Перевод das Nichts nichtet как «ничто ничто́йствует» – мой посильный вклад в ответственное хайдеггероведение. «Ничто́жение», как это обычно переводят, все же близко к «уничто́жению», а Хайдеггер и Сартр с его неантизацией вовсе не хотят кого-то или что-то уничтожить, разве что поставить под вопрос здравый смысл.

¹² Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 116–117. (Ср.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 37.)

¹³ Еще один мой вклад в перевод непереводаемого.

¹⁴ Ibid. S. 117.

¹⁵ Вряд ли можно перевести указанное словосочетание как «мука несостоятельности» – можно пережить свою несостоятельность, но быть безответственным. Трудно также сказать, почему у В.В. Библихина вместо «остроты отвращения» (die Schärfe des Abscheuens) «режущая острота презрения». Все же отвращение и презрение – разные слова, и они обозначают разное (Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 37).

¹⁶ Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 117.

вызывают если не отвращение, то страх, хотя и не метафизический. Здесь пугают не аргументы, но неумение их понять. Намеренно ли Хайдеггер совершает здесь категориальную ошибку или нет, сравнивая не-А и, например, «безжалостность запрета» «по силе», саму ошибку это не отменяет.

Теперь проверим «на практике», т.е. на тексте Хайдеггера, природу отрицания: что же первично – отрицание или «Не», возникающее из «Ничто»? Для этого нам послужит фраза: «Das Man – это не Ничто, но и не вещь в мире, которую я могу видеть, хватать, взвешивать»¹⁷. Ясно, что отрицание «применяет» здесь «Не» к «Ничто», но не «Ничто выделяет из себя «Не», чтобы применить к самому себе.

Начало, все отрицающее (и иногда творящее добро), – литературный вымысел, но усталость от абстрактной философии – реальность. Реальным искушением оказывается при этом стремление представить наделенную устрашающим именем абстракцию реальной силой. Точно так же обстоит дело с *Unheimlichkeit*. Если Фрейд, у которого, вероятно, позаимствован этот термин, исследует конкретные причины жуткого, или зловещего (сообщающего о зле, т.е. угрожающего), то Хайдеггер относит все конкретное к боязни, а не к страху. Как и Ничто, жуткое, или, если угодно, «не-по-себе», является абстракцией, которая выдается за некий экстраординарный опыт, или некое, уже не мирское состояние. В то же время набор якобы более сильных, чем логическое отрицание, состояний вполне укладывается в мирские связи и отношения, а лежащее в их основе Ничто – это скорее нечто мирское, чем метафизическое.

2. Ничто и тире

В работе «Что такое метафизика?» переход к метафизическому Ничто осуществляется в три этапа; на первом этапе Хайдеггер формулирует приемлемые для здравого смысла и не отягощенные какими-либо недомолвками тезисы, используя устойчивые немецкие выражения, в которые входит местоимение *nichts*; на втором этапе эти стандартные немецкие выражения деформируются с помощью перестановки тире, а на третьем этапе выделенное при этом местоимение *nichts* («ничто») превращается в существительное с помощью заглавной буквы и определенного артикля – *das Nichts* (Ничто). Язык высокого стиля делает практически незаметными такие простейшие «структуралистские» преобразования. Русский язык, однако, далеко не всегда позволяет следовать буквально за этими трансформациями.

Исходный этап перехода к Ничто в переводе В.В. Библихина выглядит так: «То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее – и больше ничто. То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее – и кроме него ничто. То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее – и сверх того ничто»¹⁸. Этот перевод является калькой с немецкого, и это отчасти оправдано, так как иллюстрирует хайдеггеровский замысел – выделить отрицательное местоимение «ничто» простым его повторением в разных синонимических выражениях. Но русский язык не позволяет (и это большая удача для анализа) перейти к Ничто и его

¹⁷ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA Bd. 20. Frankfurt a/M., 1994. S. 341. (Ср.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 261.)

¹⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 26.

метафизике чисто языковыми средствами. Там, где у переводчика тройное «ничто», должно быть, соответственно, если это должно быть на русском языке: «и больше ничего», «и ничего больше» и «ничего сверх этого». Однако это «ничего» разрушило бы эстетизм немецкой метафизики.

У Хайдеггера, конечно, тройное nichts: «das Seiende selbst – und sonst nichts; das Seiende selbst – und weiter nichts; das Seiende selbst – und darüber hinaus nichts»¹⁹. Все три выражения синонимичны, и во всех трех случаях nichts употребляется как отрицательное местоимение в составе устойчивых выражений. Все три тезиса Хайдеггера недвусмысленно говорят об одном: кроме сущего, исследование больше ничем не занимается. Однако в приведенном переводе мы имеем дело не только с калькой, но и попыткой (сознательной или бессознательной) внести в слова Хайдеггера двойной смысл уже на первом этапе. В первом тезисе это не так заметно, как во втором и третьем: слова «само сущее – и кроме него ничто», можно понять и так: кроме сущего, исследование занимается еще и ничто, а слова «само сущее – и сверх того ничто» можно понять, соответственно, так, что сверх сущего нас занимает еще и ничто. Если бы переводчик переставил слова: сущее – и ничто кроме него, тогда это выражение имело бы однозначный смысл, однако выбранный порядок слов и замена русского слова «ничего» на кальку с немецкого – «ничто», придает выражению оттенок смысла, который сам Хайдеггер вовсе не намеревался ему придать. Нельзя все же недооценивать «крестьянскую хитрецу» «провинциала»: Хайдеггер вносит двусмысленность в свой текст не сразу, но только после этих очевидно осмысленных и четких тезисов. Осуществляется это с помощью переноса тире в следующем абзаце. Теперь, вместо «das Seiende selbst – und sonst nichts», мы читаем: «nur das Seiende und sonst – nichts»; вместо «das Seiende selbst – und weiter nichts», мы читаем: «das Seiende allein und weiter – nichts»; вместо das Seiende selbst – und darüber hinaus nichts, мы читаем: das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts. Перестановка тире буквально разламывает устойчивые немецкие выражения sonst nichts и weiter nichts, означающие «больше ничего», уже явно выделяя это самое nichts и подготавливая его к роли Ничто с большой буквы.

Если принять хайдеггеровскую игру, подготавливающую превращение местоимения в имя при сохранении функции дополнения (в грамматическом смысле), то тогда не остается *ничего* иного, как передать nichts калькой как «ничто» и после вмешательства тире, что и делает переводчик: «Исследованию должно подлежать только сущее и кроме того – ничто; лишь сущее, а далее – ничто; единственно сущее и сверх того – ничто»²⁰. Однако при переводе на *русский язык* кальки (и вместе с тем «ничто») можно избежать и нужно избегать: «Исследованию надлежит иметь дело только

¹⁹ Heidegger M. Was ist Metaphysik? С. 105. Вряд ли можно отнести к случайности, что последнее выражение является почти точной копией гуссерлевского в заключительном пассаже § 49 Идеи I, который носит примечательное название: «Абсолютное сознание как остаток после уничтожения мира», где Гуссерль говорит о бытии мира как бытии для сознания, о бытии как интенциональном предмете, которое «сверх этого, однако, Ничто» («darüber hinaus aber ein Nichts ist») (Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Buch I. Husserliana. Bd. III/1. Den Haag, 1976. S. 106). Тем самым Хайдеггер указывает: Гуссерль как приверженец научной философии говорит о Ничто, но упускает саму эту тему. («Ничто» у Гуссерля и Сартра – особая тема.)

²⁰ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 26–27.

с сущим и больше – ни с чем», или ближе к структуре хайдеггеровского выражения: «Исследуемым должно стать только сущее и больше – ничего». Таким образом, хайдеггеровский путь к метафизическому Ничто – это движение знака препинания, игра, которая становится возможной благодаря тому, что местоимение «ничто» в немецком языке не изменяет форму слова при склонении и в устойчивых выражениях. Языки, в которых форма этого местоимения изменяется при склонении, например исконно философский греческий, оказываются непригодными, чтобы пройти такой путь.

После выделения «ничто» с помощью тире Хайдеггер задает ключевой вопрос: «Как обстоит дело с этим Ничто? Случайно ли, что мы говорим именно так? Или же это только оборот речи – и больше ничего (nichts)»²¹. (Опять это упрямое русское «ничего» вклинивается в немецкую ритмическую прозу.)

Этот риторический вопрос подразумевает, что язык, как независимый от страха источник Ничто (вполне научный метод), говорит нам о существовании этого таинства: Ничто возникает из ничто! В самом деле, откуда же еще? Похоже, однако, что образец взят из мифа: задолго до всякой метафизики хитроумный Одиссей превратил местоимение в имя, и простодушный Полифем на вопрос братьев, кто же его ослепил, ответил: «Никто!» Хайдеггеровское Ничто ослепило уже многих, и на вопрос, что же здесь так привлекает и даже восхищает, они могли бы ответить: «Ничто!»

3. От Хайдеггера к Канту: условия невозможности опыта

Для введения своего Большого Ничто Кант также использовал определенный оборот речи с «ничто» и определенный знак, хотя и не препинания, но «уравнения».

В «трансцендентальной эстетике» мы читаем: «Пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей в себе»²²; то же самое Кант пишет о времени: «Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания [...] и само по себе, вне субъекта, есть ничто»²³. Самый пронзительный читатель не смог бы здесь предположить, что этот оборот речи – «есть ничто» – послужит далее основой для введения четырех видов Ничто.

Завершая «трансцендентальную аналитику», Кант вводит Ничто как принцип систематизации *невозможности* опыта. В таблице Ничто нет ничего от хайдеггеровской поэзии «светлой ночи», однако приемы введения «понятия» Ничто оказываются сходными.

Системность рассмотрения заимствуется Кантом из учения о категориях, и таблица Ничто должна стать своеобразным негативным коррелятом таблицы категорий: «Ничто как 1. Пустое понятие без предмета, *ens rationis* 2. Пустой предмет понятия, *nihil privativum* 3. Пустое созерцание без понятия, *ens imaginariū* 4. Пустой предмет без понятия, *nihil negativum*»²⁴.

²¹ Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 105.

²² Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1979. A 28 (далее – KrV); Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 134 (далее – КчР).

²³ KrV A 35; КчР С. 139.

²⁴ KrV A 292; КчР С. 335.

Общая цель этой систематики такова: показать, что познание невозможно, если нет количественных характеристик предмета, если предмет не реален, не обладает свойствами (субстанция/акциденция) и противоречив. Иначе говоря, речь идет о тех же категориях, хотя и без одной из основных – причинности, о той же задаче, что и общая задача критики, но с обратным знаком.

Общий принцип трансцендентальной философии Кант неожиданным образом заимствует из четвертой группы категорий: «Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию, есть деление на возможное и невозможное»²⁵. Кант пишет так, как будто трансцендентальная философия – дело обычное, и всем ясно, с чего ее начинать. Деление требует основания деления, и первым «разделенным» понятием у Канта выступает самое общее «понятие предмета вообще (взятое в проблематическом и нерешенном смысле: есть ли он нечто или ничто)»²⁶. И так, если раньше шла речь об условиях возможности опыта, то теперь речь пойдет об условиях его невозможности. Иначе говоря, нужно будет определить, при каких условиях предмет не существует. Сама по себе эта задача кажется абсурдной: если какой-то предмет не существует, то зачем определять условия его несуществования, т.е. условия его Ничто? Другое дело, если мы определяем причины, или условия, отсутствия предмета, предполагая при этом, что он присутствует в ином месте. Однако и первая задача не совсем абсурдна, если ее понимать в плане критики опыта: мы должны доказать небытие предмета, если отсутствуют его категориальные, или понятийные, характеристики. Задача становится совсем не абсурдной, если место абстрактного предмета занимает «конкретный» человек: человек ничто, если он не определен понятийно, или идейно. Вопрос только в том, какая инстанция будет определять понятийный строй – воображение или здравый смысл.

Если условием возможности опыта и предметов опыта является соединение чистых рассудочных понятий и форм созерцания, то условием невозможности предметов (не опыта?) является отсутствие таких соединений. Если понятию не соответствует какое-либо созерцание, то такое понятие Кант называет пустым. Об этом Кант говорит не раз, этому посвящены многие страницы «Критики чистого разума». Каковы же истинные цели этой поздней систематики? Кант пытается создать своего рода противопонятие, т.е. нечто полностью противоположное понятию предмета. Таковым становится «понятие» Ничто. Но будет ли оно вообще понятием в кантовском смысле (спонтанный синтез) или только общим названием для достаточно разнородных вещей?

Кант создает своего рода отрицательную критику: теперь уже не определенные сочетания понятий и созерцаний указывают на возможность предмета, но различные разъединения понятий и предметов, а также предметов и созерцаний, должны указать на Ничто и различные Ничто в познании. Это кантовское Ничто существенно отличается от хайдеггеровского, так как ограничено познанием, но способ введения этого псевдопонятия не отличается существенно у немецких философов.

Последуем за рассуждением Канта: «Понятиям всего, многого и одного противостоит понятие, все [это] упраздняющее (aufheben), т.е. [понятие]

²⁵ KrV A 291; KчP С. 334.

²⁶ KrV A 290; KчP С. 334.

ни одного (*keines*), и, таким образом, предмет понятия, которому не соответствует ни одно (*keine*) созерцание, которое можно было бы указать, равен Ничто (= *Nichts*)»²⁷.

В русских переводах на знак равенства, как правило, не обращают внимания и передают так: «предмет [...] есть ничто». Тем не менее этот знак вовсе не лишний; он указывает на то, что это не оборот естественного языка, но введение особого термина, обозначающего то, о чем не скажешь, что оно «есть то-то и то-то». Предмет (понятию которого не соответствует ни одно, или никакое, созерцание), не *есть* ничто, как будто ничто – это свойство предмета, но такой предмет *равен* ничто; предмет и ничто – это одно и то же²⁸. Теперь уже немецкий язык сопротивляется введению Ничто языковыми средствами: «ни один предмет» (*kein*) приравнивается к «ничто» с помощью «ни одного созерцания» (*kein*). «Ни одно созерцание», или «никакое созерцание», также равно Ничто, и, таким образом, равенство предмета пустого понятия с Ничто обосновывается также с помощью Ничто. Иначе говоря, Ничто обосновывает Ничто – с этой фигурой, хотя и в другой «проекции», мы уже встречались у Хайдеггера.

Еще одно сходство между философами состоит в использовании знака, в данном случае не знака препинания, но математического знака для введения не математического термина. Если бы Кант, опираясь на категорию количества, приравнял предмет понятия без созерцания к нулю, то он не смог бы выйти за пределы категории количества, так как нуль – это целое число. В этом плане, перевод *keines* как «никакой» был бы ближе к тому смыслу, который хотел выразить Кант: «Никакой» – это не нуль, но Ничто, которое вне количества.

С категорией качества дело обстоит проще: «Реальность есть нечто, отрицание (*Negation*) есть ничто, а именно понятие о нехватке предмета, как-то тень, холод (*nihil privativum*)»²⁹. Видимо, здесь неявная отсылка к «Опыту введения в философию отрицательных величин», где Кант дает ряд таких замечательных определений, как: «Мы, следуя методу математиков, нисхождение будем называть отрицательным восхождением, падение – отрицательным подъемом, возвращение назад – отрицательным движением вперед»³⁰. Применяя эти замечательные открытия к психологии, немецкий мыслитель задается вопросом, «есть ли неудовольствие лишь отсутствие удовольствия», определяя положительное неудовольствие матери спартанца, которой сообщили, что ее сын храбро сражался, защищая отечество, и погиб при этом. Математика этой трагедии такова: «Пусть поэтому удовольствие, вызванное сообщением о проявленной им храбрости, равняется $4a$, а то, что от этого удовольствия останется, после того как подействовало и неудовольствие, вызванное другой причиной, пусть будет равняться $3a$, тогда неудовольствие равно a , и оно и есть негатив удовольствия, а именно – a , и поэтому мы имеем: $4a - a = 3a$ »³¹. Трудно сказать, какой специалист мог бы понадобиться, чтобы по достоинству оценить эту незамысловатую алгебру.

²⁷ KrV A 290; KчP С. 334.

²⁸ По образцу: предмет (есть) красный.

²⁹ KrV A 291; KчP С. 334.

³⁰ Кант И. Опыт введения в философию отрицательных величин // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 90.

³¹ Там же. С. 95–96.

В противопоставлении реальности как нечто и негации как ничто словечко «ничто», которое только что характеризовало антиколичество как полное отсутствие количества, обнаруживает себя как понятие недостатка (Mangel). Именно негация обнаруживает Ничто, так что Кант не согласился бы здесь с Хайдеггером. Кроме того, разве Ничто категории количества не образовалось также благодаря негации, которую Кант назвал противопоставлением всему, многому и одному? Разве *aufheben* – слово, которое Кант употребляет при введении «никакого», не негация? Правда, негация реальности оказалась «слабее», чем негация количества. Тень и холод – это все же не абсолютное небытие, а только недостаток света и тепла. Ясно, что Кант мыслит здесь как физик, не принимая в расчет потребность человека в реальности тени и прохлады. Здесь Хайдеггер прав – наука явно не думает о человеке.

Теперь от Ничто как пустого понятия без предмета (без количества) и Ничто как пустого предмета понятия (без реальности) мы переходим к самому загадочному Ничто – к пустому созерцанию без предмета: «Одна лишь форма созерцания без субстанции сама по себе есть не предмет, а только формальное условие предмета (как явления), как чистое пространство и чистое время (*ens imaginarium*), которые, хотя суть Нечто, как формы, предназначенные чтобы созерцать (*Formen anzuschauen*), но сами они не созерцаемые предметы»³². Здесь Кант проявляет колебание: формы созерцания суть Нечто, но в таблице – они представлены как виды Ничто. В самом деле, колебание вполне обоснованное: вне субъекта пространство и время – ничто; как формы созерцания «в» субъекте – они Нечто, это Нечто, однако, не есть предмет, который можно созерцать, это воображаемые вещи, по крайней мере, время. Воображаемая форма – это нечто недействительное, т.е. вид ничто, как это и обозначено в таблице под номером три. (Мы не рассматриваем здесь четвертый пункт таблицы.)

Кант неслучайно поместил таблицу после всех понятийно-предметных негаций. В этой таблице не было бы необходимости, если бы не потребность обобщения Ничто, или введения одного Ничто на всех – обобщения мнимого, напоминающего известную «китайскую энциклопедию», где под одну рубрику подводятся понятия о не количественно определенных (или неопределенных?) предметах, предметы, дополняющие реальность (тьма, холод), пустые формы созерцания и противоречивые предметы. Собственно говоря, хайдеггеровское перечисление «более сильных» отрицаний – это такая же «китайщина», особенно если учесть, что запрет, противоборство, чувство отвращения и т.д. могут иметь отношение к самым разным предметам и ситуациям.

В «Критике чистого разума» основные термины не только получают новый смысл (например, «трансцендентальный», «трансцендентный», «априори» и т.д.), но и выполняют другие функции, чем традиционная философская терминология. Они перестают быть пограничным вехами различных видов опыта и становятся знаками, отсылающими не термин к опыту (опыт

³² KrV A 291; ср. КчР С. 335. (Здесь перевод уточнен еще и в том отношении, что *ens imaginarium* стоит в немецком тексте после «времени», а не в конце предложения, как это перешло из перевода Н.О. Лосского во все дальнейшие отредактированные издания. Неразрывная связь воображения и времени – одна из важнейших тем Канта и хайдеггеровской интерпретации Канта; может быть, главное Ничто – это время?)

производится, по Канту, рассудком!), но термин к термину. «Чувственность» отсылает у Канта не к чувственному опыту, хотя название остается прежним, но к формам, принципиально нечувственным, – к пространству и времени как гносеологическим вместилищам предметов. «Рассудок» отсылает не к способности судить, хотя название остается прежним, но к иррациональной силе воображения, которая соединяет уже препарированную пустую чувственность со слепыми синтезами. Только мнимое, т.е. негативное воображение (= ничто), могло бы соединить слепое с пустым. Негативная критика, цель которой – показать условия невозможности опыта, делает еще более явным кантовский конструктивизм. Вряд ли Ничто может что-либо объединять, даже в таблице. Вряд ли отрицание и указание на пустоту понятий и пустоту предметов может быть основой какой-либо систематики.

4. Карнап и Хайдеггер: слова и кавычки

Р. Карнап первым попытался раскрыть секрет хайдеггеровских «сфокусированных» на Ничто трансформаций на примере вопросов и ответов о дожде в своей знаменитой и уже упоминавшейся выше статье. Если задают вопрос: «что там на улице?» – и отвечают: «там дождь», то этот вопрос и этот ответ являются осмысленными; если спрашивают: «что там на улице?» – и отвечают: «ничего» (на немецком – «ничто») – в том смысле, что нет дождя, то это также приемлемо с точки зрения осмысленности. Но затем, если мы сформулируем вопрос: «как обстоит дело с этим дождем?» (в том смысле, например, сильный ли дождь, утихает ли он и т.д.), то по аналогии с этим, используя ту же грамматическую структуру, можно спросить: «как обстоит дело с этим Ничто?». Далее, утверждению «нам известно о дожде» (буквально: «мы знаем дождь») соответствуют такие утверждения, как: «мы ищем Ничто», «мы находим Ничто», «мы знаем Ничто». Наконец, утверждению «дождь дождит» соответствует «Ничто ничтоиствует». Секрет заключается в том, что для выражения прямого и переносного смысла используется одна и та же грамматическая структура. Во-первых, слово «ничто» (nichts) как отрицательное местоимение, которое в обычном языке обычно используется для формулировки отрицательного утверждения существования, выступает теперь в роли имени объекта. Во-вторых, образуется бессмысленное слово «ничтоиствовать» (nichten), и предложение, полагает Карнап, является вдвойне бессмысленным. Кроме того, предложение «существует Ничто (Es gibt das Nichts) только потому...» содержит в себе еще и противоречие: по определению Ничто не существует, но ему приписывается существование³⁵. Насколько прав Карнап в своей критике?

Карнап отмечает, что не имеющие смысла слова в метафизике возникают обычно потому, что слово, имеющее значение, теряет его из-за метафорического употребления. Однако в случае Хайдеггера, указывает Карнап, мы имеем редкий случай, когда вводится новое слово, которое уже лишено смысла. Это замечание Карнапа трудно переоценить. Оно имеет значение и за пределами данного контекста. Фактически, оно указывает на изменение значения термина «метафизика» у Хайдеггера посредством введения бессмысленных с точки зрения прежней метафизики, а также естественного

³⁵ См.: Carnap R. Op. cit. S. 229–231.

языка слов. Не пытается ли Хайдеггер вообще завершить метафизику как учение и превратить ее в действие? Гегель уже один раз завершил мировую философию, и не в последнюю очередь с помощью придания термину «метафизика» нового смысла – «антидиалектики». Его последователи, как известно, пытались превратить философию в особого вида практику.

Возвращаясь к статье Карнапа, проведем два актуальных в настоящее время различия. Во-первых, общие задачи размежевания философии, науки и естественного языка следует отделить от постановки проблемы осмысленности утверждений на основе принципа верификации. Критерии осмысленности изменились, но проблема указанного различия осталась. Во-вторых, в статье Карнапа следует различать критику метафизику в целом и критику Хайдеггера. Сам Карнап полагал, видимо, что его критика Хайдеггера есть частный случай его критики метафизику вообще. Отчасти это верно, поскольку основным критерием различия осмысленных и неосмысленных утверждений он выбирает принцип верификации и относит его как к традиционной метафизике, так и к хайдеггеровской. Следует ли отсюда, что его критика Хайдеггера в этой статье была полностью ошибочной?

Такой вывод сделали авторы статьи, в которой они попытались преодолеть карнаповскую критику метафизику также средствами анализа языка³⁴. Авторы сетуют на то, что среди аналитиков отрицательное отношение к таким философам, как Хайдеггер, сохранилось, несмотря на отказ от верификационизма и т.д. Нужно ли это понимать так, что авторы хотят представить Хайдеггера в лучшем свете и добиться от коллег по аналитической философии признания метафизику Ничто?

Авторы не замечают того факта, что основной аргумент Карнапа против Хайдеггера не зависит от его приверженности принципу верификации. Основная претензия авторов статьи состоит в следующем: Карнап не прав, «поскольку он утверждает, что Хайдеггер смешивает кванторное и референциальное употребление»³⁵. Иначе говоря, если обойтись без современной терминологии, которой нет у Карнапа, Хайдеггер якобы смешивает функциональное значение слова с содержательным, т.е. ничто как местоимение, которое используется для отрицания в тех или иных выражениях, и Ничто как имя. Более того, авторы утверждают, хотя и косвенно, что Карнап не знал, что «ничто» употребляется и как имя: «Похоже, не Хайдеггер, а Карнап совершает ошибку, ибо и в естественном языке, как русском, так и английском, допускается употребление “ничто” в качестве имени»³⁶.

Прежде всего следует уточнить, что подразумевается под словом «смешивает». Хайдеггер ничего не смешивает, но вполне сознательно переходит от функционального значения слова, а затем от выделенного с помощью пунктуации того же слова уже с неопределенным, если угодно, «полукванторным» значением, к слову как имени. Карнап принимает во внимание только второй этап хайдеггеровских преобразований, когда функция nichts уже неоднозначна, но формально это слово остается все же функцией, кванторным словом. Однако он ясно показывает, что Хайдеггер нарушает правила

³⁴ Вострикова Е.В., Куслий П.С. Преодоление критических аргументов Карнапа против метафизику с помощью логического анализа естественного языка // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 4. С. 78–98.

³⁵ Там же. С. 90.

³⁶ Там же. С. 92.

логической связи между утверждениями. Предположим, предлагает Карнап, что слово Ничто в хайдеггеровском вопросе и в таких выражениях, как «мы ищем Ничто» и т.д., имеет какое-то другое значение, пусть даже религиозное. В таком случае здесь не было бы никакой логической ошибки. Но это невозможно, так как в предыдущем предложении nichts употребляется в функциональном значении. Вывод Карнапа не подлежит сомнению с логической точки зрения. Отказ от верификационизма не означает отмену закона тождества. Местоимение dieses (это) в хайдеггеровском вопросе «как обстоит дело с этим Ничто?» указывает, что речь должна идти о том ничто, о котором речь шла ранее. Но ранее nichts играло функциональную роль, и, когда мы спрашиваем об *этом* Ничто, мы должны спрашивать о ничто в функциональном значении. Однако *это* Ничто оказывается уже именем объекта.

Хайдеггер вполне согласился бы с Карнапом, что логики здесь нет, но тем хуже для логики; естественный язык, а не логика ведет нас к метафизике. С этим тоже можно было бы отчасти согласиться, если при этом подразумевается действительно естественный язык, а не деформированный намеренно с помощью знаков препинания.

Однако не только с помощью знаков препинания можно соорудить метафизику. Наречия тоже можно пустить в дело и рискнуть тем самым стать большим хайдеггерянцем, чем сам Хайдеггер. Перестановка тире сопровождается появлением трех новых слов: nur (только), allein (исключительно) и einzig (единственно). Два из них (einzig и nur) фигурируют в одном из заключительных пассажей анализируемого текста: «Только (einzig) потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только (nur) когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только (nur) на основе удивления – т.е. открытости Ничто – возникает вопрос «почему?». Только (nur) благодаря возможности этого «почему?» как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать. Только (nur) благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступна судьба исследователя»³⁷.

К. Зиарек отметил единственность этого «einzig», в противовес четырехкратному повторению «только», а также то, что в переводах на английский и польский (из приведенной цитаты видно, что и на русский) это различие исчезает. Я полностью согласен с автором статьи, что при исследовании философских текстов, и особенно хайдеггеровских, необходимо обращать внимание не только на концепцию, или на смысл, но и на языковые средства, с помощью которых этот смысл выражен. Однако есть средства и средства. К. Зиарек ставит перед собой задачу исследовать, как он удачно выражается, «перформативные жесты» хайдеггеровского языка. В самом деле, данный текст претендует не столько на изложение метафизического учения, сколько на практическое осуществление метафизики в человеческой жизни: «Метафизика свершается в основе вот-здесь-бытия (Dasein). Она есть само вот-здесь-бытие»³⁸. Основной вопрос метафизики – это больше не вопрос о соотношении абстракций – духа, сознания, материи, идеи и т.д., но вопрос

³⁷ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 41 (немецкие слова добавлены мной. – В.М.).

³⁸ Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 122. (Ср.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 42.)

об открытии Ничто в «состоянии» страха, или «не-по-себе». Видимо, эманация суггестии достигает здесь отдельных слов, благодаря чему читатели и адепты пытаются иногда найти в них особый, онтологический смысл. В данном случае автор статьи ищет смысл и смысловые различия в наречиях *einzig* и *nur*: якобы слово *einzig* надделено более значительным смыслом, чем следующие за ним четыре *nur*. Автор делает отсюда вывод, что «различие между *einzig* и *nur* указывает, если использовать прежнюю хайдеггеровскую манеру выражаться, на различие между онтологическим и онтическим уровнем анализа»³⁹. Однако отдельные слова, тем более наречия, не обладают каким-либо «онтологическим» смыслом, как, впрочем, и любым другим. Кроме того, автор изменяет собственному принципу исследования: он апеллирует к терминам («онтологический», «онтический»), которые уже обладают значением, или смыслом, чтобы прояснить различие между языковыми средствами. В лучшем случае можно было бы сказать, что в первом тезисе речь идет о Ничто, а в остальных – о сущем. Однако и это не так, в чем легко можно убедиться. Легко также убедиться, что при перестановке тире первым стоит слово *nur*, а «онтологическое» *einzig* – на последнем месте. Варьируя наречия, Хайдеггер оттачивает стиль, признавая онтологический смысл единственно у Ничто.

Е.В. Вострикова и П.С. Куслий также вносят свой посильный вклад в метафизику слов, когда утверждают, что выражениям «Ничто случилось» и «Ничто вечно» можно при желании придать смысл, если, например, понимать «ничто» как некую субстанцию. Это приближает авторов к Хайдеггеру на рискованно близкое расстояние. Хайдеггер также лишает переносное значение слова необходимых знаков препинания, а именно кавычек, и получает из местоимения квазисубстанцию. Авторы забывают взять «ничто» в кавычки, чтобы придать выражению «субстанциальный» смысл: «“ничто” вечно». Можно даже и не брать ничто в кавычки, а предположить, что «Ничто вечно» – это запись кириллицей вполне осмысленного выражения на неизвестном нам языке, которое может означать все что угодно. Почти так и поступают авторы, пытаясь придать смысл слову «ничтить» (*nichten*): «Очевидно, что слово “ничтить” обладает интуитивным смыслом. Есть несколько возможных смыслов, которые доступны для носителя языка: “превращать в ничто”, “отрицать”, “добавлять немного ничего” (по аналогии с “солить”) и т.п.»⁴⁰. Очевидно, что авторы «ничтят» здесь русский язык, во всяком случае, не чтят его. Особенно впечатляет «добавить немного ничего»; итак, рецепт готов: «добавить немного ничто», и метафизику можно подавать к столу.

Авторы упускают проблему, ради которой Карнап ищет критерий осмысленности и критикует метафизику: проблему различия типов суждений и выражений. Если сочинить нечто аналогичное хайдеггеровскому: «электрон вечно электронствует» (уж этот электрон!), а «свет светит со скоростью светствования», то этим выражениям можно, вероятно, придать какой-то смысл, но вряд ли их можно отнести как к физике, так и к метафизике. Хайдеггер решает ту же задачу, что и Карнап: отделить метафизику от науки, но только другими средствами и с другими целями.

³⁹ Ziarek K. *Event and Nothingness*. P. 41.

⁴⁰ Вострикова Е.В., Куслий П.С. Указ. соч. С. 91.

Мораль всех этих «заковычек» будет неожиданной для читателя: что позволено авторам статьи и по отношению к ним, не позволено Хайдеггеру и по отношению к нему. То, что авторы статьи иногда не замечают отсутствия кавычек, иногда (но далеко не всегда) неверно истолковывают Карнапа, а также пытаются приблизить метафизику к кулинарии и т.д. – все это вполне устранимые недостатки. Статья носит научный характер, в ней действительно поставлены серьезные проблемы, и ее можно (и нужно) критиковать. Философские построения Канта и Хайдеггера критиковать невозможно, поскольку нельзя критиковать несуществующее: как можно критиковать соединение пустого со слепым и ничтоявствующим, или ничтящее, если угодно, Ничто? Единственная возможность критики здесь – показать, «как это делается».

В отличие от авторов статьи «германский мастер» никогда не ошибается, сознательно опускает кавычки, вырабатывает недостижимо высокий стиль и пренебрегает программой Карнапа, которой авторы пытаются все же следовать. Явно не эта программа подталкивает авторов статьи к тому, чтобы оказать немецкому мыслителю помощь и придать смысл его «ничтоствованиям». Хайдеггер владел своим родным немецким языком намного лучше, чем авторы статьи владеют своим родным русским: «Можно привести и другой пример такого употребления отрицательных слов: “Он ушел с ничем”. В данном случае “с ничем” понимается как “с пустыми руками”»⁴¹. Вместо того чтобы дважды заменять известное выражение «ни с чем» выражением на «неизвестном языке» «с ничем», лучше было бы уже написать по-хайдеггеровски: «Он ушел с Ничто»; видимо, этому тоже можно придать какой-то смысл.

«Ничто», однако, ушло не с пустыми руками, захватив с собой не только множество своих, но и чужих, словопоклонников; оно не совсем еще сошло со сцены, хотя метафизика предпочитает теперь быть метафизикой фактичности и даже проникать во враждебный в прошлом – аналитический лагерь. Возможно, что аналитика метафизического языка откроет еще нераскрытые тайны такой переориентации.

Заключение

Метафизика Ничто скроена по образу и подобию традиционной метафизики как учения о сверхчувственных основах сущего, в данном случае – сущего опыта. Страх, даже беспричинный – это нечто человеческое, даже слишком человеческое. В этом опыте, однако, должно быть открыто нечто сверхчувственное, метачеловеческое, которое уже не есть нечто, но Ничто. Такая схема, при всей ее экстравагантности и апелляции к опыту, казалась бы уже безжизненной в XX в., в эпоху великих лингвистических поворотов. Теперь философ должен показать, сделать ощутимым само движение языка к такого рода метафизике. На этом пути уже не хватает метафор и привычных абстракций – идеи, духа, материи, разума, времени и т.д., – сочетанием которых жила метафизика начиная с Платона. Язык Ничто требует особых средств для того, чтобы ввести этот образ-и-термин, не говоря уже о том, чтобы привести его в действие.

⁴¹ Вострикова Е.В., Куслий П.С. Указ. соч. С. 91.

Карнап отчасти прав, когда указывает на мифологическое происхождение метафизики, но он не прав, когда сводит метафизику к плохой поэзии и плохой музыке. По крайней мере, это противоречит его же утверждению, что метафизика – это не наука, но выражение чувства жизни. «Плохая» поэзия, которая может и не знать никакой метафизики, вряд ли может быть выражением чувства жизни, это прерогатива только «хорошей» поэзии и музыки.

Миф о языке как самостоятельной силе не мешает философу в своей работе помогать языку правильно мыслить – деформировать устойчивые языковые обороты, в нужных местах расставлять тире и вовремя отказываться от кавычек. Отказ от субъективизма мог бы выразиться при этом в отказе от своего лингвистического, да и вообще от авторства: ведь философы (и поэты, с точки зрения таких философов) должны лишь предоставить языку самому расставлять знаки препинания.

Список литературы

- Вострикова Е.В., Куслий П.С.* Преодоление критических аргументов Карнапа против метафизики с помощью логического анализа естественного языка // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 4. С. 78–98.
- Кант И.* Опыт введения в философию отрицательных величин / Пер. с нем. Б.А. Фохта // *Кант И. Сочинения*: в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 79–123.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского // *Кант И. Сочинения*: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А.В. Кезина // *Аналитическая философия: становление и развитие (антология)* / Сост. А.Ф. Грязнов. М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс-традиция, 1998. С. 69–89.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2 / Пер. с англ. В.Н. Садовского. М.: Культурная инициатива, 1992. 528 с.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 383 с.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 301 с.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2013. 288 с.
- Comay R., Ruda F.* The Dash – The Other Side of Absolute Knowing. Cambridge (MA): MIT Press, 2018. 178 p.
- Carnap R.* Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache // *Erkenntnis*. 1931. No. 2. S. 219–241.
- Esparza Daniel R.* «Heidegger»: quotation marks in Sein und Zeit. URL: www.academia.edu/12650204/Heidegger_quotation_marks_in_Sein_und_Zeit (дата обращения: 21.02.2020).
- Fritsche J.* Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1999. 356 p.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. GA Bd. 2. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S.
- Heidegger M.* Was ist Metaphysik? // *Heidegger M. Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1996. S. 103–122.
- Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA Bd. 20. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1994. 447 S.
- Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. GA Bd. 40. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1983. 234 S.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Buch I. Husserliana Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Reclam, 1979. 1022 S.

- Nowak P. Nothingness and Absence // *Kronos. Philosophical Journal*. 2017. Vol. VII. P. 48–57.
- Sartre J.-P. L'etre et le néant: *Essay d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. 722 p.
- Ziarek K. Event and Nothingness // *Kronos. Philosophical Journal*. 2017. Vol. VII. P. 38–47.

The metaphysics of Nothing and punctuation marks: Heidegger, Kant, Carnap*

Victor I. Molchanov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

The article discusses the language tools used by M. Heidegger when he turns the word “Nothing” into a basic term and concept of metaphysics. In his work “What is metaphysics?” three stages of transformation are distinguished: the first two of them are characterized by a permutation of the dash in German fixed expressions; the last stage involves a substitution of the direct meaning of the word for a figurative one. Heidegger’s thesis about the primacy of Nothing in relation to negation is critically analyzed. The method of introducing the concept of Nothing in Kant and Kant’s table of Nothing are discussed. A comparison of Kant’s and Heidegger’s strategies in the formation of the pseudo-concept of Nothing is made. Carnap’s criticism of Heidegger’s philosophy is considered as partially independent of his criticism of metaphysics as a whole.

Keywords: Nothing, negation, metaphysics, dash, quotation marks, language, Heidegger, Kant, Carnap

For citation: Molchanov, V. I. “Metafizika nichto i znaki prepiniyaniya: Khaidegger, Kant, Karnap” [Metaphysics of Nothing and punctuation marks: Heidegger, Kant, Carnap], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 5–22. (In Russian)

References

- Carnap, R. “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 1931, No. 2, S. 219–241.
- Carnap, R. “Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka” [Overcoming Metaphysics by Logical Analysis of Language], trans. by A.V. Kezin, *Analiticheskaya filosofiya: stanovlenie i razvitie (antologiya)* [Analytical Philosophy: Formation and Development (Anthology)], ed. by A.F. Griaznov. Moscow: Dom intellektual’noi knigi Publ.: Progress-traditsiya Publ., 1998, pp. 69–89. (In Russian)
- Comay, R. & Ruda, F. *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018. 178 pp.
- Esparza Daniel, R. ‘Heidegger’: *quotation marks in Sein und Zeit* [www.academia.edu/12650204/Heidegger_quotation_marks_in_Sein_und_Zeit, accessed on 21.02.2020].
- Fritsche, J. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger’s Being and Time*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1999. 356 pp.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. GA. Bd. 2. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S.
- Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1983. 234 S.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1994. 447 S.

* The reported study was funded by RFBR, project No. 20–011–00842 “Formation and Transformation of concepts in Phenomenological Philosophy. History of Terms and Discussions”.

- Heidegger, M. "Was ist Metaphysik?" in: M. Heidegger, *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1996, S. 103–122.
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena to the history of the concept of time], trans. by E.V. Borisov. Tomsk: Vodolei Publ., 1998. 383 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics], trans. by N.O. Guchinskaia. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 1998. 301 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Chto takoe metafizika?* [What is metaphysics?], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 288 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Buch I. Husserliana Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.
- Kant, I. "Opyt vvedeniya v filosofiyu otritsatel'nykh velichin" [The experience of introducing negative quantities into philosophy], trans. by B.A. Focht, in: I. Kant, *Sochineniya* [Collected works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1964, pp. 79–123. (In Russian)
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1979. 1022 S.
- Kant, I. "Kritika chistogo razuma" [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii, in: I. Kant, *Sochineniya* [Collected works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1964. 799 pp. (In Russian)
- Nowak, P. "Nothingness and Absence", *Kronos. Philosophical Journal*, 2017, Vol. VII, pp. 48–57.
- Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [The Open Society and Its Enemies], Vol. 2, trans. by V.N. Sadowskii. Moscow: Kul'turnaya initsiativa Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)
- Sartre, J.-P. *L'être et le néant: Essay d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. 722 pp.
- Vostrikova, E.V. & Kuslii, P.S. "Preodolenie kriticheskikh argumentov Karnapa protiv metafiziki s pomoshch'yu logicheskogo analiza estestvennogo yazyka" [Overcoming Carnap's critical arguments against metaphysics using the logical analysis of natural language], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2019, Vol. 56, No. 4, pp. 78–98. (In Russian)
- Ziarek, K. "Event and Nothingness", *Kronos. Philosophical Journal*, 2017, Vol. VII, pp. 38–47.

Г.В. Вдовина

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ И БАРОЧНОЙ СХОЛАСТИКЕ*

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: galvd1@yandex.ru

Статья представляет собой сжатый обзор интенциональной проблематики в схоластике Средневековья и барокко. Она описывает современное состояние исследований в этой области, предлагает периодизацию развития интенциональных идей и намечает характерные черты каждого из периодов. В XIII–XIV вв. терминология и понятийность интенциональности формировались в связи с потребностями триктарной теологии и теологии творения, лишь во вторую очередь спускаясь на философский уровень. Служебностью интенциональных разработок по отношению к теологии объясняется их «бездомность», отсутствие закрепленного за ними доктринального места. Тем не менее уже в это время были сформулированы основные вопросы, которыми будет заниматься современная интенциональная философия. Крайне слабо изученный период от второй половины XIV в. до конца XVI в. отмечен повышенным интересом к проблемам референции. Третий и наиболее зрелый этап схоластической интенциональности приходится на эпоху барокко: XVII – первая пол. XVIII в. В этот период было сформулировано объемлющее понятие интенциональной жизни, а интенциональная тематика в целом закрепились в науке о душе, где постепенно приняла вид систематических интенциональных теорий. Интенциональный инструментарий в этот период находит себе активное применение в теории познания и метафизике. В заключение статьи высказывается гипотеза о том, что именно барочные интенциональные концепции послужили источником или, по крайней мере, ближайшим аналогом интенциональных идей Brentano.

Ключевые слова: схоластика, интенциональность, интенциональный объект, интенциональное отношение, интенциональный акт

Для цитирования: *Вдовина Г.В.* Интенциональность в средневековой и барочной схоластике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 23–37.

* Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 20–18–00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX – нач. XX в.: основные идеи и позднесхоластические корни».

В истории философии гораздо меньше фактов абсолютного начинания, чем может показаться на первый взгляд. Это особенно верно, если разделить историю терминов и понятий, а также историю теорий и практического применения техник философского анализа. Вот и в историко-философском исследовании интенциональности уже не выглядит экстравагантным поиск ее наиболее глубоких корней у самого Парменида, у софистов Горгия и Протагора, у Платона и Аристотеля¹, ранних стоиков Зенона и Клеанфа. А начиная с Хрисиппа, с введения понятия *λεκτόν* и вплоть до неоплатонических комментаторов Аристотеля, не говоря уже об Августине², рассуждать об интенциональности в античной философии можно практически без натяжек³. В современной философской медиэвистике тоже набирает силу *интенция* искать предвосхищение наиболее изученной средневековой когнитивной теории – теории Фомы Аквинского – в такой уходящей в прошлое последовательности: Августин – Плотин – стоики – Александр Афродисийский – Аристотель⁴. У этих авторов современные исследователи находят те элементы активных когнитивных операций, которые дополняют преимущественно рецептивную аристотелевскую психологию св. Фомы и в которых видят предвестников интенциональности в строгом смысле.

Тем не менее в поле зрения античных философов попадали только отдельные аспекты интенциональности, как она понимается сегодня, и в любом случае поиски (успешные) фактического *присутствия* интенциональной тематики у древних отнюдь не привели к обнаружению в античной философии *проблемы* интенциональности. Поэтому если мы хотим установить тот конкретный отрезок на линии историко-философского развития, на котором интенциональная проблематика и соответствующая ей терминология оформляются эксплицитно, мы должны по-прежнему обращаться к схоластике Средневековья.

Определим понятия. Согласно Стэнфордской философской энциклопедии, «в философии интенциональность есть способность сознания и ментальных состояний быть-о, или репрезентировать, или замещать вещи, свойства и положения дел. Сказать о ментальных состояниях индивида, что они обладают интенциональностью, означает сказать, что они суть ментальные репрезентации, или обладают содержанием»⁵. Соответственно, *проблема* интенциональности определяется как «проблема объяснения того, что

¹ Caston V. Aristotle on Consciousness // *Mind*. 2002. Vol. 111. P. 751–815.

² Caston V. Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality // *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden, 2001. P. 23–48.

³ Много лет посвятил таким исследованиям Виктор Кастон из Мичиганского университета: Caston V. Aristotle and the Problem of Intentionality // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1998. Vol. 58. P. 249–298; *Idem*. Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 1999. Vol. 17. P. 145–213; *Idem*. Gorgias on Thought and its Objects // *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, 2002. P. 205–232 и др. Ему же принадлежит статья в «Стэнфордской философской энциклопедии»: Caston V. Intentionality in Ancient Philosophy // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/> (дата обращения: 11.04.2020). См. также: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden, 2001; Solère J.-L. Tension et intention. Esquisse de l'histoire d'une notion // *Questions sur l'Intentionnalité*. Bruxelles, 2008. P. 59–124; Lacrosse J. Y a-t-il une intentionnalité plotinienne? // *Ibid*. P. 31–57.

⁴ Например: Taieb H. Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition. Dordrecht, 2018. P. 22–29.

⁵ Jacob P. Intentionality // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/> (дата обращения: 08.04.2020).

означает для ментальных состояний вообще обладать содержанием, а также каковы конкретные условия, отвечающие за специфические вариации в содержании»⁶. В развернутом виде проблема интенциональности предстает в трех основных аспектах: как (1) проблема внутренней структуры ментальных репрезентаций, (2) проблема присущего им специфического вида бытия и (3) проблема отношений между ментальным актом и его объектом.

Применительно к средневековому пониманию интенциональности эти определения слишком узки, но, в общем, верны. Прежде чем обратиться непосредственно к схоластике, рассмотрим возможную периодизацию истории до-брентановской интенциональной философии и степень ее изученности.

1. Периодизация и состояние исследований

В публикациях по философской медиевистике, вышедших в свет после 2000 г., нетрудно увидеть, что интенциональная тематика составляет одну из самых популярных тем. Абсолютно доминирует изучение «золотого столетия» в истории схоластики – периода между примерно 1250 и 1350 гг. Сложился и набор основных авторов, к которым положено обращаться в интенциональных исследованиях: он включает в себя Фому Аквинского (ок. 1225–1274), Дунса Скота (ок. 1265–1308), Гервея Наталиса (ок. 1260–1323), Петра Ауреола (ок. 1280–1322) и Уильяма Оккама (ок. 1285–1347). В дополнение к ним упоминаются с различной частотой еще около десятка имен (Петр Иоанн Оливи, Симон из Фавершема, Радульф Бретонец и т.д.). В современной науке сформировалась когорта исследователей, для которых изучение средневековой интенциональности стало главным делом жизни и вклад которых в освоение этой темы является, несомненно, определяющим⁷. Указанное столетие, образующее первый период в истории схоластической интенциональности, составляет в то же время и ее наиболее изученную часть. Второй период наступает после смерти Оккама и эпидемии чумы, изменившей лик средневековой Европы. Он отмечен резким падением числа посвященных ему публикаций, в том числе по интенциональной тематике. Спорадические статьи частного и локального характера, время от времени появляющиеся в научной литературе, не позволяют составить целостного представления о развитии интенциональных идей в это время. По причине слабой изученности источников мы не можем провести никакого членения внутри этого периода и даже его верхнюю границу обозначаем весьма приблизительно: середина – конец XVI в. Исходя из современного состояния научных знаний, можно более или менее уверенно утверждать только то, что основные усилия схоластов этого времени были сосредоточены в семантической области и направлены на поиски общей теории референции⁸. Третий период мы начинаем с трудов первого и второго поколений философов и теологов Общества Иисуса, главным образом Франсиско

⁶ Caston V. Intentionality in Ancient Philosophy // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/> (дата обращения: 11.04.2020).

⁷ К их числу относятся, например: Gyula Klima, Peter King, Richard Cross, Hendrik Lagerlund и, конечно, Доминик Перлер, предложивший амбициозную реконструкцию средневековых учений об интенциональности в виде пяти основных моделей: Perler D. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. Frankfurt am Main, 2002.

⁸ Ashworth E.J. Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification // Vivarium. 1977. Vol. XV. No. 1. P. 57–77; Idem. Language and Logic // The Cambridge Companion to Medieval Philosophy. Cambridge, 2003. P. 73–96.

Суареса, а центральной эпохой развития интенциональной проблематики в схоластике, эпохой формирования интенциональных концепций современного типа, считаем XVII – первую половину XVIII в. Этот этап традиции хуже всего изучен, но те немногочисленные публикации, которые связаны с интенциональной проблематикой барочной схоластики, обладают очень высоким научным качеством⁹ и закладывают прочные камни в фундамент будущих исследований.

Исходя из всего сказанного, определим наши дальнейшие шаги. Сначала мы коротко рассмотрим достижения и итоги первого периода в истории схоластической интенциональности. Затем, пропустив второй период, сосредоточимся на представлении интенциональной проблематики в схоластике третьего, барочного, периода и выскажем гипотезу об истоках интенциональной философии Brentano и его школы именно в третьем периоде схоластической традиции.

2. Интенциональность в «золотое столетие» схоластики (1250–1350 гг.)

Интенциональная философия Средневековья, как и множество других философских новаций, родилась в лоне теологии: во-первых, в контексте тринитарного учения о различии божественных Лиц¹⁰; во-вторых, – учения о рождении Бога Слова; в-третьих, в контексте учения об идеях творений в Боге. Так как сущностные различия в Боге отвергались, равно как и предикация божественной сущности любых акцидентальных свойств, теологи, начиная с Августина и Боэция, пришли к тому, что реальные различия Лиц нужно мыслить по модели отношений – но отношений особого типа: не как отношений между разными сущими, а как отношений между разными ипостасями одной сущности¹¹. Отсюда берет начало заинтересованность схоластической теологии, а на более низком уровне и метафизики, в разработке типологии отношений (*relationes*), столь важной для любых теорий интенциональности. Далее, в так называемой психологической тринитарной модели рождение Бога Слова мыслилось по аналогии с продуцированием *verbum internum* («внутреннего слова», приблизительно эквивалентного *conceptus*, понятию), о котором подробно говорит Августин в трактате «О Троице»¹². Теологическое осмысление рождения *Verbum*, особенно (но отнюдь не исключительно) в сочинениях теологов-францисканцев, в свою очередь, возвращалось в философию, обогащая ее детально разработанными представлениями о процессе конституирования понятий¹³. Наконец, теологическая

⁹ К их числу относятся публикации таких медиевистов, как J.P. Doyle, J. Schmutz, S. Knebel.

¹⁰ Стандартным контекстом служат комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, книга I, дистинкция 23 (*Petrus Lombardus. Sententiarum Libri Quatuor // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. T. 192. Paris, 1880. Coll. 583–586*).

¹¹ О внутритроичных отношениях см.: *Friedman R.L. Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Cambridge, 2010*.

¹² *Augustinus. De Trinitate // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. T. 42. Paris, 1865. Coll. 819–1098*.

¹³ *Friedman R.L. Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. P. 50–93; см. также более поздний фундаментальный труд Рассела Фридмана: *Friedman R. Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350. Vol. I–II. Leiden, 2012*.*

концепция идей творений в Боге в сочетании с доктриной абсолютной божественной простоты побудила теологов второй половины XIII – нач. XIV в. искать такое объяснение божественных идей, которое сохраняло бы в нерушимости тезис о простоте Бога. И объяснение было дано благодаря введению понятия *esse intentionale, esse cognitum, esse obiectivum* – интенционального (познанного, объективного) бытия: особого вида бытия, которое принимают объекты мышления как объекты, но не как самостоятельные вещи. Не будучи реальным, интенциональное бытие сохраняет как простоту Бога, так и множественность мыслимых Богом идей. Типология отношений, генезис понятий, чисто мыслимое бытие – вот та первичная оснастка, с которой средневековые схоласты приступили к выстраиванию своих концепций интенциональности.

В науке сложилась традиция вести историю интенциональности в Средние века от Фомы Аквинского. Если ориентироваться на современное понимание интенциональности – в частности, на приведенные выше формулировки Стэнфордской философской энциклопедии, – то искать ее начало у св. Фомы, на мой взгляд, неверно. Фома не ставит проблему интенциональности как проблему содержания ментальных актов; он рассматривает только генезис внутренних образов (*phantasmata*) и понятий, представляя его как природный процесс. Вся когнитивная концепция Фомы строится вокруг тезиса Аристотеля о познании как принятии в чувство или в ум формы вещи, но без материи. Когнитивный процесс у Фомы и выглядит как приключение формы, проходящей через несколько этапов абстрагирования от материальности и единичности, и, когда в итоге Фома приводит ее к состоянию чисто интенционального, или чисто духовного бытия (*esse intentionale, esse spirituale*), речь идет по-прежнему об ином состоянии формы, а не об ирреальном *содержании* ментальных актов¹⁴. В чем заключается действительная заслуга Аквината, так это в утверждении и закреплении в схоластическом дискурсе интенциональной терминологии (*intentio*¹⁵ и *esse intentionale*), которая очень скоро окажется востребованной, но претерпит существенные изменения в своих значениях.

Подлинное начало средневековой интенциональности нужно искать, пожалуй, у Генриха Гентского (ок. 1217–1293). Термину *intentio*, который до него употреблялся широко, но несистематически, в различных значениях, Генрих дал четкое определение: *intentio* есть та сущностная черта, признак,

¹⁴ *Thomas Aquinas*. Sentencia De anima. Lib. 2 l. 24 n. 3: «Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale» («Чувство принимает форму без материи, так как форма обладает разными способами бытия в чувстве и в чувственной вещи. Ибо в чувственной вещи она обладает природным бытием, а в чувстве обладает бытием интенциональным и духовным»). Понятно, что Фома не сводит *esse intentionale* формы исключительно к нематериальности; в других текстах он, в частности, говорит о том, что форма в интенциональном бытии имеет свои особенности: она не способна субсistirовать, т.е. оформлять физическую субстанцию, зато способна так приниматься в чувство или в интеллект, что не переоформляет когнитивную способность в другое сущее, а позволяет ей это другое сущее *узнать*. Но противоположение двух модусов бытия формы еще очень далеко от того, чтобы можно было говорить об интенциональности в современном понимании.

¹⁵ Термин *intentio*, имеющий у Фомы смешанное происхождение (отчасти он восходит к Августину, отчасти – к Авиценне), в форме *intentio intellecta* используется Аквинатом в значении «понятие».

nota, которая внутри единой сущности может схватываться в отдельном понятии, причем его значение не пересекается со значениями понятий других интенций в той же сущности. В формулировке Генриха, *intentio* внутри сущности есть «нечто по природе мыслимое отсеченно, без чего-либо иного»¹⁶: так, в сущности «человек» различаются интенция животности и интенция разумности, которые могут *мыслиться* в ней порознь и без взаимоналожения, но существуют как нерасторжимое *реальное* единство. Соответственно, различие между интенциями Генрих называет интенциональным различием: «Интенционально различны те [сущностные признаки], которые, будучи укорененными в простоте одной и той же вещи, образуют о себе различные понятия»¹⁷. Следовательно, критерием интенционального различия у Генриха выступает «внеположность (*exterioritas*) друг другу и логическое несопадение терминов, которые в нем противопоставлены»¹⁸. Систематизация и разработка понятий *intentio* и *distinctio intentionalis* в таких значениях положили начало исследованиям внутренней интенциональной структуры понятий.

Фундаментальную роль в формировании интенциональной проблематики и терминологии сыграл Дунс Скот (ок. 1266–1308). Продолжив – прежде всего в русле тринитарных теологических проблем – разработку интенционального различия и переопределив его в формальное различие (имеющее значительно более солидную онтологическую основу), Дунс создал довольно сложную и тонкую концепцию формальной структуры единичных сущих. Далее, важнейшими достижениями Дунса в области интенционального стало введение в широкий научный оборот своего времени нового понятия объекта (*obiectum*), приближенных к современным понятием объективного (интенционального, познанного, уменьшенного, умопостигаемого) бытия (*esse obiectivum, esse intentionale, esse cognitum, esse diminutum, esse intelligibile*) и интенционального (когнитивного) акта (*actus intentionalis, actus cognitivus*), а также анализ структуры акта. Дунс разъединил объект как натуральную *причину* когнитивного акта и объект как его *термин*: в качестве причины объект предшествует акту интеллекта, в качестве термина завершает его. Поэтому об объекте говорится в двух разных смыслах: причиной выступает внешний по отношению к акту объект, термином – объект как внутреннее содержание акта. Более того, внешний объект как причина может вовсе отсутствовать; тогда причиной акта способны служить сохраненная в памяти *species* (интенциональная форма) объекта, непосредственное действие Бога или, наконец, продуцирование этого объекта самим актом, как это происходит в случае химер или общих природ, представленных в едином понятии¹⁹. Но в качестве термина объект не может отсутствовать: если имеется когнитивный акт, он всегда будет актом, нацеленным на что-либо, репрезентирующим нечто; иначе говоря, он будет обладать о-чем-мостью как своим неотъемлемым структурным признаком. Поэтому независимо от того, сыграл ли внешний объект свою причинную роль или нет,

¹⁶ *Henricus de Gandavo. Quodlibet V.Q. 6, 238 v: «...aliquid natum praecise concipi absque aliquo alio».*

¹⁷ *Ibid. Q. 12, 253 v: «Diversa intentione sunt quae fundata in simplicitate eiusdem rei diversos de se formant conceptus».*

¹⁸ *Paulus J. Henri de Gand: essai sur les tendances de sa métaphysique. Paris, 1938. P. 225.*

¹⁹ *Duns Scotus. Quaest. super Metaph. VII. Q. 14, nn. 28–31; Lectura I, d. 3, p. 3, q. 2–3, nn. 392–93; Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 2, nn. 477–481.*

когнитивный акт нацеливается на внутреннюю репрезентацию объекта как на собственный термин и в силу этой нацеленности именуется интенциональным уже в современном смысле²⁰. При этом Дунс относит когнитивный акт не к категории *действия* (*actio*), а к категории качества: оно оформляет интеллект и *тем самым* актуализирует его, делает его мыслящим²¹. В итоге у Дунса акт связан с объектом двумя отношениями – генетическим и чисто интенциональным²², и только второе отношение будет когнитивным: «Мы мыслим посредством интеллекта, поскольку он принимает мысль... но... не поскольку она есть нечто причиненное»²³. В итоге Дунс утверждает в схоластике фундаментальное различие: *онтологически* любое понятие есть сам интеллектуальный акт – то качество, которым в силу передающихся по когнитивной цепи натуральных причинений интеллект переводится в актуальное состояние; *интенционально* же понятие есть то, что репрезентируется актом-качеством: акт представляет собой одно, а репрезентирует другое. Поэтому, начиная с Дунса, имеет смысл говорить об интенциональном (или ментальном) содержании²⁴, интенциональных актах, интенциональных отношениях. Последний момент – тот способ бытия, который принимает объект в качестве содержания акта. Дунс называет это бытие объективным (*obiectivum*)²⁵ в схоластическом смысле, т.е. бытием, которое присуще объекту как объекту и противостоит любому реальному бытию²⁶. Синонимами термина «объективное бытие» служат у Дунса указанные выше «интенциональное бытие», «умопостигаемое бытие» и т.д.

Непосредственно после Дунса развитие интенциональных тем в схоластике принимает взрывной характер. Фактически вся первая половина XIV в. прошла под знаком исканий в области интенциональности – прежде всего (хотя и не исключительно), интенциональности мышления. Мы вынужденно ограничимся очень кратким представлением трех ключевых фигур: Гервея Наталиса, Петра Ауреола и Уильяма Оккама.

Гервей Наталис, он же Гервей из Неделлека – автор трактата *De secundis intentionibus* (ок. 1213)²⁷. Это трактат по логике, но в ее средневековом понимании: как теории познания в сопровождении принципов и техник правильного выполнения ментальных операций. В своем трактате Гервей вводит дальнейшие различия в понятия *intentio*²⁸, *esse intentiale* и *relatio intentialis*, а также впервые создает абстрактный обобщающий термин

²⁰ См.: King P. Duns Scotus on mental content // Duns Scot à Paris 1302–2002: actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002. Turnhout, 2004. P. 65–88.

²¹ Pini G. Can God Create My Thoughts? Scotus's Case against the Causal Account of Intentionality // Journal of the History of Philosophy. 2011. Vol. 49. P. 39–63.

²² Duns Scotus. Ordinatio I. D. 3, pars 3, q. 2, n. 478: «Non enim tantummodo intellectio est ab obiecto ut a causa efficiente, totali vel partiali, sed est ad ipsum ut ad terminans, sive ut circa quod ipsa est» («Когнитивный акт не только происходит от объекта как от производящей причины, всецелой или частичной, но и направлен на него как на термин, то есть как на то, о чем он»).

²³ Duns Scotus. Ordinatio I. D. 3, p. 3, q. 2, n. 537: «Nos igitur intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem... Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum». Об этом подробно см.: Taieb H. Relational Intentionality. P. 37–42.

²⁴ King P. Duns Scotus on mental content. P. 65–88.

²⁵ Duns Scotus, Ordinatio I. D. 36, n. 28.

²⁶ Duns Scotus. Ordinatio I. D. 36, n. 66: «“Esse intellectum” est esse distinctum contra totum esse reale, tam quiditativum quam existentiae» («“Мыслимое бытие” есть бытие, отличное от любого реального бытия, как чуждого, так и бытия существования»).

²⁷ Hervaeus Natalis. Tractatus de secundis intentionibus. Parisii, 1489.

intentionalitas. Первые три термина, согласно Гервею, могут быть взяты в двух разных аспектах: либо со стороны интеллекта, либо со стороны объекта. Представим эту позицию в предельно упрощенном виде. Со стороны интеллекта *intentio* выражает все то, что приводит интеллект к познанию некоторой вещи. Это могут быть как вспомогательные элементы когнитивной цепи (например, умопостигаемые *species*), так и репрезентирующие объект интеллектуальные акты. Со стороны объекта имя интенции прилагается к самой мыслимой вещи, поскольку интеллект направлен на нее как нечто познаваемое в когнитивном акте. В таком значении *intentio* есть термин акта и как бы «склонение» (*habitudo*) мыслимой вещи к акту, ее соотнесенность с ним. Соответственно, понятие интенционального бытия тоже будет двойственным – либо сущностным, либо деноминативным. Сущностным интенциональным бытием обладают интенции, взятые со стороны мыслящего: *species, actus intelligibilis* и т.д.; деноминативным (или отымённым) интенциональным бытием обладают мыслимые вещи, поскольку они пребывают в интеллекте не реально, а интенционально²⁹.

Своеобразие концепции Гервея заключается в том, что отношения, соединяющие репрезентирующий акт и интенцию, у него мыслятся двусторонними: не только интеллект нацелен на свой объект, но и объект нацелен на интеллект как на то, чем и в чем мыслится объект. Обобщающий термин *intentionalitas* подразумевает, что в силу возникающих в когнитивном акте двусторонних отношений *obiectum* выражает не только содержание сущности мыслимой вещи, но и дополнительный элемент соотнесенности вещи с интеллектом, ее «склонения» к интеллекту. Более того, *intentionalitas* в ее первом и главном значении прилагается именно к соотнесенности объекта с интеллектом, а не к направленности интеллекта на объект: «Интенциональность, которую заключает в себе мыслимый объект, помимо мыслимой вещи... есть отношение мыслимой вещи к интеллекту (или акту мышления)»³⁰.

Другую линию интенциональной философии, связанную с понятием *интенционального объекта* в современном значении, развивали Петр Ауреол и ранний Уильям Оккам. Комментируя «Сентенции», Петр Ауреол ввел понятие *esse apparens*, букв. «явленного бытия»: того бытия, которое «усматривается» познающим, когда тот нацеливается в интенциональных актах на внешние вещи. *Esse apparens* объектов как *объектов* возникает на любой стадии когнитивного процесса, начиная с чувственного восприятия. В норме явленное бытие сливается в восприятии с реальным бытием познаваемой вещи, но в случае чувственных иллюзий различие реального и явленного способов бытия сразу становится очевидным. Ауреол приводит классические восемь примеров чувственных иллюзий, которые он считает подтверждением своей мысли: например, тому, кто плавает в лодке по волнам, деревья на берегу кажутся качающимися, или: быстро вращающийся факел сливается для наблюдателя в один сплошной огненный круг, и т.д. *Esse apparens* представляет собой, согласно Ауреолу, чисто объективную

²⁸ *Intentio* как направленность на нечто иное (*tendentia in quoddam alterum*) может применяться и к воле, и к интеллекту. Гервей в своем трактате исследует только приложение этого термина к интеллекту.

²⁹ Taieb H. The “Intellected Thing” (res intellecta) in Hervaeus Natalis // Vivarium. 2015. Vol. 53. P. 26–44.

³⁰ Hervaeus Natalis. Op. cit., dist. I, q. 2c: «Intentionalitas quam obiectum quod intelligitur preter rem que intelligitur importat... sit habitudo rei intellecte ad intellectum (sive actum intelligendi)».

разновидность бытия, в которой нет ни толики реальности³¹. Объект в *esse apparens*, т.е. интенциональный объект, есть первое, что постигается в когнитивном акте, и только через него обеспечивается доступ к внешней реальности.

Схожим образом, хотя и не идентично, выглядит когнитивный акт и в ранней концепции Уильяма Оккама, где понятие мыслится как *fictum*. *Fictum* – это интенциональный объект в чистом виде, ментальная фикция, не имеющая реального носителя. Оккам усматривал необходимость *fictum* в том, что без такого специального элемента, продуцируемого интеллектом, универсальные понятия невозможны. Однако под влиянием критики Оккам очень быстро отказался от этой концепции в пользу учения, с которым ближе всего ассоциируется его имя, – *intellectio*-теории, отрицающей любые интенциональные объекты и полагающей собственным термином когнитивных актов только внешние предметы³².

Подведем краткие итоги развития интенциональности в «золотое столетие» средневековой схоластики. Во-первых, в этот период сложилась базовая терминология европейской интенциональной философии, были сформулированы ее основные понятия и намечены главные вопросы. Во-вторых, с самого начала для интенциональных исследований были характерны множественность подходов и разнообразие предлагаемых стратегий осмысления интенциональности целом и в частности. В-третьих, при всей фундаментальной важности этого периода нужно признать, что теологические интересы в исследовании интенциональности доминировали, порядок этих исследований задавался структурой богословского знания, поэтому о создании сколько-нибудь цельной *системы* интенциональной философии речи не было. Интенциональность в средневековой схоластике – тема бездомная, блуждающая по разным областям сообразно с логикой движения богословской мысли. Когда сегодня медиевисты извлекают из средневековых текстов стройные когнитивные концепции³³, они вынуждены складывать их, как пазлы, из кусочков, нарезанных из самых разных сочинений, ориентируясь при этом на общий мыслительный (теологический в первую очередь) контекст эпохи и отдельных авторов.

3. Интенциональность в схоластике барокко (XVII – первая пол. XVIII в.)

До самого недавнего времени схоластические истоки Brentановской интенциональности было принято искать у Фомы Аквинского; в итоге приходилось констатировать, что при совпадении терминологии понятия интенциональной философии Brentано никоим образом нельзя обнаружить в готовом виде у Фомы и томистов. Отсюда делался вывод о высокой степени новизны учений Brentано и отсутствии прямой *содержательной* связи

³¹ Коротко об интенциональной концепции Петра Ауреола можно прочитать: *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica*. Vol. II: De Intentionibus. Leiden, 2005. P. 352–358, 695–748.

³² Read S. The objective being of Ockham's *ficta* // *Philosophical Quarterly*. 1977. Vol. 27 (106). P. 14–31.

³³ Cross R. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford, 2014; *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*. N.Y., 2015 и др.

между схоластической и брентановской интенциональностью³⁴. В последние годы появляются публикации об исторических корнях Брентано, где фокус внимания перемещается к философии Дунса³⁵ и даже Суареса³⁶. Тот факт, что тексты Суареса – крупнейшей пограничной фигуры, открывающей последний период схоластической традиции – наконец признаются существенными для истории современных концепций интенциональности, трудно переоценить: историко-философская наука подошла наконец вплотную к тому этапу схоластической традиции, который, вероятно, следует считать если не прямым источником, то, во всяком случае, ближайшим аналогом австрийско-немецкой интенциональной философии. Мы рассмотрим его в предельно общей форме, не имея здесь возможности входить в детали и вводить новые имена. Ограничимся тезисным представлением его основных характеристик и достижений в области интенциональности.

Прежде всего некогда бездомная интенциональная тематика в этот период освободилась от жесткой привязки к теологии и заняла собственное место в доктринальной схеме: в *scientia de anima*, восходящей к аристотелевскому трактату «О душе». Концепция *интенциональной жизни*, сформулированная в начале XVII в. и продолжавшая развиваться в течение последующих десятилетий, вобрала в себя практически всю интенциональную проблематику. К этому нужно добавить приложения интенциональных теорий к логической и метафизической частям цельного философского знания, где они уточнялись и оттачивались в этих специфических контекстах.

Далее, в этот период четко формулируется общий смысл интенционального как такового по контрасту со смыслом реального вообще. Фундаментальными свойствами тварного реального признавались его произведенность (выведенность в бытие) и способность служить производящей причиной, т.е., в свою очередь, производить в чем-либо изменения и выводить в бытие другое сущее. И наоборот, «к понятию интенционального принадлежит только репрезентировать, а не вызывать изменения»³⁷, или: «интенциональное и репрезентативное бытие, как таковое, нереально и нефизично»³⁸.

Далее, в интенциональных теориях XVII в. последовательно представлен генезис понятий от первичных внешних чувств до полностью оформленных *conceptus*, причем представлен как постоянное взаимодействие элементов, принятых извне и произведенных душой, пассивности и активности, инертного и интенционального³⁹. Virtuозно разработанная тема генетической связи между внешним предметом и объектом, репрезентированным в интеллекте, – одна из характерных черт интенциональных теорий этого периода.

³⁴ Например, см.: *McDonnell C.* Understanding and Assessing Brentano's Thesis in Light of His Modification of the Scholastic Concept of Intentionality // *Brentano Studien. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung.* 2015. Vol. 13. P. 153–182.

³⁵ *Taieb H.* Relational Intentionality. P. 37–42.

³⁶ *Cesalli L., Taieb H.* Brentano and Medieval Ontology // *Phenomenological Studies – Revista Da Abordagem Gestáltica.* 2018. Vol. 24. No. 3. P. 417–428.

³⁷ *Ambrosius Lezard de Belliquadro.* *Cursus philosophicus ex mira D. Thomae.* T. IV. Taurini, 1664. Q. 5, art. 4. P. 89: «De ratione ordinis intentionalis est solum repraesentare, et non alterare».

³⁸ *Dionisius Blascus.* *Cursus philosophicus.* Caesar-Augustae, 1672. Lib. VI, dist. 24, art. 4, § 1, num. 106–107. P. 432: «Esse intentionale et repraesentativum, ut tale, non est reale, et physicum...».

³⁹ *Ioannes Baptistus Ptolemaeus.* *Philosophia mentis et sensuum, secundum utramque Aristotelis methodum pertractata, metaphysice et empirice.* Romae, 1702. Lib. I, thesis V. P. 2–3.

Далее, барочная схоластика обращается к внутренней структуре интенциональных актов: проблеме, которая неразрывно связана с проблемой внутреннего интенционального объекта и способа когнитивного доступа к реальности. Эта структура полагается одинаковой как в актах чувственных способностей, так и в актах интеллекта и воли, но разбирается подробно именно на примере *intellectio*. Основной вопрос заключается в том, какво «чисто интенциональное» (не генетическое) отношение между актом и его объектом. Варианты ответа обобщаются и типологизируются уже самими схоластами. Наиболее явное различие пролегало между поздними томистами (последователями томизма, реформированного Каэтаном в начале XVI в.) и иезуитами. Иезуиты полагали, что внутренняя структура интенционального акта следует троичной схеме: (1) действие, которым производится интенциональный термин акта, (2) произведенное качество-термин и (3) претерпевание, т.е. принятие произведенного качества в производящую его потенцию. Действие, термин и его принятие в интеллект реально тождественны друг другу как единая актуализация когнитивной способности⁴⁰. В таком понимании термин является внутренним элементом акта и не объектом, а прозрачным проводником к познанию объекта, или его формальным знаком (*signum formale*), главное свойство которого – приводить интеллект к познанию внешней вещи, не будучи познанным и осознанным. Поэтому формальный знак не препятствует прямому реализму познания, а, наоборот, делает его возможным. Иной была позиция поздних томистов. Для них собственно акт исчерпывался действием, итогом которого было продуцирование *внеположного акту* термина как внутреннего слова, *verbum mentis*, интенционального объекта в буквальном смысле. Не будучи элементом внутренней структуры акта⁴¹, *verbum mentis* выступает в роли первичного объекта познания, от которого уже на следующем шаге интеллект приходит к познанию внешней вещи: «Действием интеллекта производится термин, то есть некое качество, которое служит формальным образом и репрезентацией объекта, однако акт интеллекта формально состоит не в качестве, а только в действии»⁴². Говоря семиотическим языком, здесь термин акта выступает в роли не формального, а инструментального знака, что подразумевает, что сперва он должен быть познан сам по себе, чтобы затем вести к познанию им обозначаемого. Когнитивный доступ к реальности в позднетомистских интенциональных теориях, следовательно, является опосредованным и косвенным, «репрезентативистским».

В теме интенционального объекта не мог не появиться вопрос о его онтологическом статусе. Считать ли его реальным элементом когнитивного процесса, т.е. произведенным качеством, которое выступает носителем ирреального содержания? Или перед нами объект в *чисто* интенциональном

⁴⁰ *Franciscus de Oviedo*. De anima, controv. VI, Punctum I, § 3, num. 21. P. 77: «Necessario concludendum est consistere (intellectionem) in actione identificata cum termino, seu cum qualitate producta» («Следует с необходимостью заключить, что акт постижения состоит в действии, отождествленном с термином, или с произведенным качеством»). Ibid.: «...intellectionem consistere in qualitate seipsa immediate pendente ab agente per actionem secum identificatam nulla alia superaddita interiacente» («...акт постижения состоит в самом качестве, непосредственно зависящем от деятеля благодаря действию, которое отождествляется с качеством, без добавления чего-либо промежуточного»).

⁴¹ *Joannes a Sancto Thoma*. De anima. Q. XI, art. 1. P. 281–285.

⁴² *Juaniz de Echazalaz J.* De anima. Disp. XV, cap. I, § 5. P. 637: «...per actionem intellectus produci terminum, scilicet qualitatem aliquam, quae sit formalis imago, ac repraesentatio obiecti, intellectionem vero non in qualitate, sed in sola actione formaliter sitam esse».

(объективном) бытии, не имеющий реальной подпорки? Эти вопросы, подобно остальным интенциональным вопросам, активно обсуждались.

Далее, значительную часть интенционального дискурса эпохи барокко составляла проблематика, связанная с понятием мышления как внутренней речи. Здесь имеется в виду уже не специфически томистская концепция *verbum mentis*, а общесхоластическое понимание *oratio mentalis* как мышления, взятого в абстракции от поддерживающих его натуральных процессов: мышления как *обозначения* внешних вещей и *выражения* того образа внешней реальности и внутреннего отношения к ней, которое формируется в когнитивных актах. Внутренняя речь первична по отношению к внешней и, в отличие от нее, обладает автокоммуникативной природой: «Речь... двояка – внутренняя и внешняя: посредством внешней мы говорим с другими, посредством внутренней – с собой. И как внешняя речь состоит из слов, произнесенных устами, так внутренняя – из слов, образованных умом... Из этих двух слов главное – ментальное, или слово сердца, поскольку по отношению к нему то, другое, слово есть лишь знак и симптом»⁴³.

Далее, барочная схоластика хотя и не уделяла такого пристального внимания проблеме референции, как схоластика позднего Средневековья и Возрождения, но и не вовсе абстрагировалась от нее. Главным нервным узлом этой проблематики служило ментальное сущее (*ens rationis*): возможные способы концептуализации отношения между интенциональным актом и референтом, который в реальности не существует или существует не так и не таким, как и каким мыслится в понятии⁴⁴. Эта проблематика становится особенно важной во второй половине XVII в., когда она, в свою очередь, переплетается с темой интенционального конституирования онтологических понятий.

Ментальное сущее наряду с реальным также служило материалом для анализа внутренней конституции объектов и способов их бытия. В схоластической философии обнаруживается позиция, близкая к позиции зрелого А. Майнонга: объекты в чтойностном статусе, как пучки, или комплексы, определенных сущностных свойств, не содержат в их числе ни реального существования, ни «интенционального объективного момента» соотнесенности с мыслящим их интеллектом и зависимости от него. В этом смысле объекты в сущностном статусе «безразличны» (*indifferentes*) к их актуальной мыслимости или к осуществлению сущности в реальных вещах⁴⁵. В таких концепциях логично проводится различие между способом бытия объекта в сущностном статусе, а именно в *esse obiectivum*, и способом бытия в актуальном мышлении, который именуется *esse intentionale*. То, что у Дунса и других схоластов было всего лишь различными терминами, здесь становится различными понятиями.

Наконец, отличительной чертой интенциональных теорий барочной схоластики стало последовательное и систематическое применение техники мысленного эксперимента. Основной вариант мысленного эксперимента

⁴³ *Compton Carleton Th. De anima. Disp. XXII, sect. 8, § 1. P. 545: «Sermo... duplex est; internus, et externus: hoc aliis, illo nobis loquimur: ut vero externus verbis ore prolatis, ita internus verbis mente formatis constat... Ex hic duobus verbis praecipuum est mentale, seu verbum cordis, utpote cuius illud aliud, signum tantum est, et index».*

⁴⁴ Проблематика *ens rationis* рассматривается, в частности, в монографии: *Novotný D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era. N.Y., 2013.*

⁴⁵ *Izquierdo S. Pharus scientiarum. Tract. III, disp. X, q. I, num. 66. P. 232–235.*

сводится к тому, может ли Бог вложить мысль в негодный для этого субстрат или в интеллект человека, который сам эту мысль не произвел, а получил ее готовой. Такой эксперимент позволил философам провести тонкий анализ условий мышления, связи между мышлением и мыслящей личностью, роли генетического отношения между операциями интеллекта и опытом человека в целом и т.д.

Мы назвали только основные темы и проблемы интенциональности в барочной схоластике, которыми, конечно, она не исчерпывается. Тем не менее даже на основании этого краткого представления правомерно сформулировать гипотезу, что интенциональность у Brentano есть непосредственное продолжение именно барочной интенциональной философии. Можно ли считать это преемственностью на уровне имен и текстов? Ответ могут дать только специальные трудоемкие исследования. Но на уровне идей и общей трактовки интенциональности родство посттридентской схоластики и австрийско-немецкой интенциональной философии представляется как минимум вероятным.

Intentionality in medieval and baroque scholasticism*

Galina V. Vdovina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: galvd1@yandex.ru

The article presents a brief overview of intentional problems in the medieval and baroque scholasticism. It describes the current state of research in this field, proposes a periodization of the development of intentional ideas and outlines the characteristics of each period. In the 13th–14th centuries, intentional terminology and concepts were formed in the function of the needs of Trinitarian theology and theology of creation, only secondarily descending to the philosophical level. The subordination of the intentional developments to theological needs explains their “homelessness”, the absence of the doctrinal place assigned to them. However, at that time the main questions that contemporary intentional philosophy would be addressing were already formulated. The extremely poorly studied period from the middle 14th to the late 16th centuries was marked by an increased interest in the problems of reference. The third and most mature stage of scholastic intentionality falls on the Baroque era: the early 17th – middle 18th centuries. During this period the embracing notion of intentional life was formulated, and the intentional problems as a whole were fixed in the science of the soul, where they gradually took the form of systematic intentional theories. In that time the intentional toolkit finds its active application to the epistemology and metaphysics. The article concludes with a hypothesis that it was Baroque intentional concepts that served as a source or at least the closest analogue of Brentano’s intentional ideas.

Keywords: scholasticism, intentionality, intentional object, intentional relation, intentional act

For citation: Vdovina, G.V. “Intentsional’nost’ v srednevekovoi i barochnoi skholastike” [Intentionality in medieval and baroque scholasticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 23–37. (In Russian)

* The article was written with the support of the Russian Science Foundation, project No. 20–18–00161 “Alexius Meinong and Austrian Philosophy of the 19th – early 20th Centuries: Main Ideas and Late Scholastic Roots”.

Список литературы/References

- Ambrosius Lezard de Belliquadro. *Cursus philosophicus ex mira D. Thomae*, T. IV. Taurini: Bartholomæi Zapatae, 1664. 796 pp.
- Ashworth, E.J. "Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification", *Vivarium*, 1977, Vol. XV, No. 1, pp. 57–77.
- Ashworth, E.J. "Language and Logic", *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by A.S. McGrade. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 73–96.
- Augustinus. "De Trinitate", *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, T. 42, ed. J.-P. Migne. Paris: apud Garnier fratres, 1865, coll. 819–1098.
- Caston, V. "Aristotle and the Problem of Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998, Vol. 58, pp. 249–298.
- Caston, V. "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1999, Vol. 17, pp. 145–215.
- Caston, V. "Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality", *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. by D. Perler. Leiden: Brill, 2001, pp. 23–48.
- Caston, V. "Aristotle on Consciousness", *Mind*, 2002, Vol. 111, pp. 751–815.
- Caston, V. "Gorgias on Thought and its Objects", *Presocratic Philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, ed. by V. Caston and D.W. Graham. Aldershot: Ashgate, 2002, pp. 205–232.
- Caston, V. "Intentionality in Ancient Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Ed.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/entries/intentionality-ancient/>, accessed on 11.04.2020].
- Cesalli, L. & Taieb, H. "Brentano and Medieval Ontology", *Phenomenological Studies – Revista Da Abordagem Gestáltica*, 2018, Vol. 24, No. 3, pp. 417–428.
- Compton Carleton, Th. *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649. 621 pp.
- Cross, R. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 240 pp.
- Dionisius Blasco. *Cursus philosophicus*. Caesar-Augustae: apud Ioannem de Ybar, 1672. 726 pp.
- Duns Scotus. *Opera omnia*, Vol. III: Ordinatio I, Dist. 3. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. 428 pp.
- Duns Scotus. *Opera omnia*, Vol. VI: Ordinatio I, Dist. 26–48. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. 555 pp.
- Duns Scotus. *Opera omnia*, Vol. XVI: Lectura I. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 746 pp.
- Duns Scotus. *Opera Philosophica*, Vol. IV: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1997. 800 pp.
- Franciscus de Oviedo. *Integer cursus philosophicus*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaudet Claudii Rigaud, 1651. 928 pp.
- Friedman, R.L. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 198 pp.
- Friedman, R.L. *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, Vol. I–II. Leiden: Brill, 2012. 1006 pp.
- Giraldus Odonis, O.F.M. *Opera Philosophica*, Vol. II: De Intentionibus, ed. L.M. De Rijk. Leiden: Brill, 2005. 898 pp.
- Henricus de Gandavo. *Quodlibeta, cum commentariis Vitalis Zuccolii*, Vol. I. Venice: Apud Jacobum de Franciscis, 1613. 944 pp.
- Hervaeus Natalis. *Tractatus de secundis intentionibus*. Parisii: Georg Mitelhus, 1489. 208 pp.
- Izquierdo, S. *Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Mich. Lietard, 1659. 410 pp.
- Jacob P. "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Ed.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>, accessed on 08.04.2020].

- Johannes a Sancto Thomae. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Vol. 2–3. Coloniae Agrippinae: Sumptibus Constantini München, 1654. 672 pp.
- Juaniz de Echalaz, J. *Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam*. Lugduni: Sumptibus Phil. Borde, Laur. Arnaud et Cl. Rigaud, 1654. 830 pp.
- King, P. “Duns Scotus on mental content”, *Duns Scot à Paris 1302–2002: actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, ed. by O. Boulnois. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 65–88.
- Klima, G. (ed.). *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2015. 360 pp.
- Lacrosse, J. “Y a-t-il une intentionnalité plotinienne?”, *Questions sur l’Intentionnalité*, sous la dir. L. Couloubaritsis et A. Mazzù. Bruxelles: Ousia, 2008, pp. 31–57.
- McDonnell, C. “Understanding and Assessing Brentano’s Thesis in Light of His Modification of the Scholastic Concept of Intentionality”, *Brentano Studien. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung*, 2015, Vol. 13, pp. 153–182.
- Novotný, D. *Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham University Press, 2013. 296 pp.
- Paulus, J. *Henri de Gand: essai sur les tendances de sa métaphysique*. Paris: J. Vrin, 1938. 402 pp.
- Perler, D. (ed.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden: Brill, 2001. 347 pp.
- Perler, D. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002. 435 S.
- Petrus Lombardus. “Sententiarum Libri Quatuor”, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, T. 192, ed. J.-P. Migne. Paris: apud Garnier fratres, 1880, coll. 519–964.
- Pini, G. “Can God Create My Thoughts? Scotus’s Case against the Causal Account of Intentionality”, *Journal of the History of Philosophy*, 2011, Vol. 49, pp. 39–63.
- Ptolemaeus, J.B. *Philosophia mentis et sensuum, secundum utramque Aristotelis methodum pertractata, metaphysice et empirice*. Romae: Sumptibus Iosephi Sangermani Corvi in Platea Pasquini (apud Petrum Oliverium), 1702. 839 pp.
- Read, S. “The objective being of Ockham’s ficta”, *Philosophical Quarterly*, 1997, Vol. 27 (106), pp. 14–31.
- Solère, J.-L. “Tension et intention. Esquisse de l’histoire d’une notion”, *Questions sur l’Intentionnalité*, sous la dir. L. Couloubaritsis et A. Mazzù. Bruxelles: Ousia, 2008, pp. 59–124.
- Taieb, H. “The ‘Intellected Thing’ (res intellecta) in Hervaeus Natalis”, *Vivarium*, 2015, Vol. 53, pp. 26–44.
- Taieb, H. *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*. Dordrecht: Springer, 2018. 213 pp.
- Thomas Aquinas. *Opera omnia*, Vol. 45/1: Sententia libri De anima. Rome; Paris: Commissio Leonina; Vrin, 1984. 294 pp.

Ayumu Tamura

BRINGING AN END TO THE INTERPRETATIVE DISPUTE ON DESCARTES'S *COGITO*: THE *COGITO* AS *VÉRITÉ*, *COGNITIO*, *PROPOSITIO*, AND *CONCLUSIO*

Ayumu Tamura – PhD, Assistant Professor. National Institute of Technology, Ibaraki College. 866 Nakane, Hitachinaka-shi, Ibaraki-ken, 312–8508, Japan; e-mail: atamura@gm.ibaraki-ct.ac.jp

The aim of this paper is to bring an end to the interpretative dispute on Descartes's *cogito*: is the *cogito* known by intuition or by inference? There have been several studies based on both analytical and historical approaches to the dispute, and it seems that we have exhausted all interpretations. Nevertheless, I wish to revisit this dispute, as it appears that the previous studies have overlooked Descartes's use of words and phrases, which is the most significant for understanding his various discourses on the *cogito* consistently. In this paper, I focus on the terms which Descartes uses to indicate the varied status of the *cogito*, such as '*haec cognitio, ego cogito, ergo sum*', '*hanc propositionem, ego cogito, ergo sum*', '*hanc conclusionem: cogito, ergo sum*', and so on; Descartes changes carefully the terms in each of the *cogito* arguments. By focusing on these terms, I try to interpret Descartes's explanations consistently.

Keywords: René Descartes, *cogito*, inference, intuition, experience, cognition [*cognitio*], proposition [*propositio*], conclusion [*conclusio*]

For citation: Tamura, A. "Bringing an end to the interpretative dispute on Descartes's *cogito*: the *cogito* as *vérité*, *cognitio*, *propositio*, and *conclusio*", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 38–48.

Introduction

This paper seeks to bring an end to the interpretative dispute on Descartes's *cogito*: is the *cogito* known by intuition or by inference? There have been several studies based on both analytical and historical approaches to the dispute, and it seems that we have exhausted all interpretations. Nevertheless, I wish to revisit this dispute, as it appears that the previous studies have overlooked Descartes's use of words and phrases, which is the most significant for understanding his various discourses on the *cogito* consistently.

After what is termed the methodological doubt, which denies the reliability of the sense, the existence of the external world, and the certainty of the mathematical knowledge, Descartes¹ states 'I am thinking, therefore I exist'² (the *cogito*). For him, the *cogito* is 'the first and most certain of all' and 'the first principle of the philosophy' (*D.M.*, CSM-I, 195); its certainty cannot depend on any general proposition, for if it depended on a general proposition, such as 'Everything which thinks exists', that should have been stated as the first principle; therefore, the *cogito* cannot depend on any general proposition. Descartes writes:

When someone says, "I am thinking, therefore I am, or I exist", he does not deduce existence from thought by means of a syllogism, but recognizes it as something self-evident by a simple intuition of the mind. This is clear from the fact that if he were deducing it by means of a syllogism, he would have to have had previous knowledge of the major premiss 'Everything which thinks is, or exists'; yet in fact he learns it from experiencing in his own case that it is impossible that he should think without existing. It is in the nature of our mind to construct general propositions on the basis of our knowledge of particular ones. (*2ae Resp.*, AT-VII, 140–41; CSM-II, 100)

On the other hand, there are some explanations that seem to admit that the *cogito* has a premise. For example, *Discourse on Method* states: '[T]here is nothing at all in the proposition "I am thinking, therefore I exist" to assure me that I am speaking the truth, except that I see very clearly that in order to think it is necessary to exist' (*D.M.*, AT-VI, 33; CSM-I, 127). Some commentators believe that this passage admits that the certainty of the *cogito* depends on the general proposition 'In order to think it is necessary to exist'³. If so, it follows that this is contrary to the passages which state that the *cogito* is a primary notion *not* derived by means of any syllogism (*2ae Resp.*, AT-VII, 140–141; CSM-II, 100/*Letter to Clerselier*, AT-IX, 205; CSM-II, 271).

Based on these contradictions, many commentators have admitted that there is an inconsistency in Descartes's explanation about the *cogito*; however, I would like to argue that there is no inconsistency. In order to do this, I focus on the terms which Descartes uses to indicate the varied status of the *cogito*, such as '*haec cognitio, ego cogito, ergo sum*' (AT-VIII, 7), '*hanc propositionem, ego cogito, ergo sum*' (*ibid.*, 8), '*hanc conclusionem: cogito, ergo sum*' (AT-V, 147), and so on; Descartes carefully changes the terms in each of the *cogito* arguments. Focusing on these terms, I try to consistently interpret Descartes's explanations, which may appear inconsistent at a glance.

¹ In accordance with current practice, I use the following abbreviation for the standard edition of Descartes's works: AT – Descartes, R. *Œuvres*, 11 Vols., publ. par Ch. Adam et P. Tannery. Paris, 1964–1974. I refer to the following translations: CSM – Descartes, R. *The Philosophical Writings*, Vol. 1–2, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. Cambridge, 1985; CSMK – Descartes, R. *The Philosophical Writings*, Vol. 3, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny. Cambridge, 1985.

² 'I am, I exist' in *Meditations on First Philosophy*.

³ Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Vol. 2. Paris, 1953, p. 310; Williams, B. "The Certainty of the *Cogito*", *Descartes: A Collection of Critical Essays*. London; Melbourne, 1968, pp. 91–92.

A Line of Interpretation

This paper takes a historical, philological approach; that is, it tries to clarify the thoughts on the *cogito* presented by Descartes himself and does not deal with any analytical argument.

1. Texts

There are only two passages in all the works by Descartes himself (that is, in all but *Conversation with Burman*), which suggest that the *cogito* is a logical conclusion deduced from some kind of universal knowledge: in *Discourse on Method* and *Principles of Philosophy*⁴. In each of them (A: *Discourse*; B: *Principles*), the statement ‘I am thinking, therefore I exist’ appears twice (in A1/A2; B1/B2), as cited below:

- A1: But immediately I noticed that while I was trying thus to think everything false, it was necessary that I, who was thinking this, was something. And observing that this *vérité* ‘I am thinking, therefore I exist’ was so firm and sure that all the most extravagant suppositions of the sceptics were incapable of shaking it, I decided that I could accept it without scruple as the first principle of the philosophy I was seeking. (*D.M.*, AT-VI, 32; CSM-I, 127)
- A2: After this I considered in general what is required of a **proposition** in order for it to be true and certain; for since I had just found **one [proposition]** that I knew to be such, I thought that I ought also to know what this certainty consists in. I observed that there is nothing at all in the **proposition** ‘I am thinking, therefore I exist’ to assure me that I am speaking the truth, except that I see very clearly that **in order to think it is necessary to exist**. (*ibid.*, AT-VI, 33; CSM-I, 127)
- B1: In rejecting [...] everything which we can in any way doubt, it is easy for us to suppose that there is no God and no heaven, and that there are no bodies, and even that we ourselves have no hands or feet, or indeed any body at all. But we cannot for all that suppose that we, who are having such thoughts, are nothing. For it is a contradiction to suppose that what thinks does not, at the very time when it is thinking, exist. Accordingly, this *cognitio* ‘I am thinking, therefore I exist’ is the first and most certain of all to occur to anyone who philosophizes in an orderly way. (*P.Ph.*, AT-VIII, 7; CSM-I, 195)
- B2: And when I said that the *propositio* ‘I am thinking, therefore I exist’ is the first and most certain of all to occur to anyone who philosophizes in an orderly way, I did not in saying that deny that one must first know **what thought, existence and certainty are, and that it is impossible that that which thinks should not exist, and so forth**. (*ibid.*, AT-VIII, 8; CSM-I, 196)

It is significant here that he never sets a logical premise to the *cogito* without calling it ‘proposition’, and *vice versa*. Moreover, when he refers to the *cogito* for the first time, he terms it *vérité* or *cognitio* and shows no antecedents of it

⁴ Descartes writes in *Search for Truth*, ‘this inference [*hujus ratiocinii*], “I am doubting, therefore I exist”, or what amounts to the same thing, “I am thinking, therefore I exist”’ (*R.V.*, AT-X, 523; CSM-II, 417), but does not show any premise of this inference.

(A1/B1)⁵; on the other hand, when he refers to the *cogito* for the second time, he calls it *proposition/propositio* and shows its logical premise (A2/B2)⁶. In addition, the passages in the Second Reply and a letter to Clerselier suggest that Descartes is reluctant to consider 'I am thinking, therefore I exist' to be a proposition:

When someone says 'I am thinking, therefore I am, or I exist', he does not deduce existence from thought by means of a syllogism, but recognizes it as something self-evident by a simple intuition of the mind. This is clear from the fact that if he were deducing it by means of a syllogism, he would have to have had previous knowledge of the major premiss 'Everything which thinks is, or exists'; yet in fact he learns it from experiencing in his own case that it is impossible that he should think without existing. It is in the nature of our mind to construct general propositions on the basis of our knowledge of particular ones [*Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet*]. (*2ae Resp.*, AT-VII, 140–41; CSM-II, 100)

Your friends note six objections against the Second Meditation. The first is this. The author of the *Counter-Objections* claims that when I say 'I am thinking, therefore I exist' I presuppose the major premiss 'Whatever thinks exists', and hence I have already adopted a preconceived opinion. [...] But the most important mistake our critic makes here is supposition that knowledge of particular propositions must always be deduced from universal ones [*la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles*], following the same order as that of a syllogism in dialectics. (*Letter to Clerselier* [12 Jan. 1646], AT-IX, 205; CSM-II, 271)

These passages suggest an asymmetry between 'I am thinking, therefore I exist' and 'Everything which thinks is, or exists/Whatever thinks exists'. Descartes calls 'Everything which thinks is, or exists/Whatever thinks exists' a general proposition, but does not state that the *cogito* is a particular proposition; he terms it *knowledge of* a particular thing or *knowledge of* a particular proposition; this means that Descartes carefully avoids using the term 'proposition' for the *cogito*. Why does Descartes refer to the *cogito* as a proposition in A2 and B2? In the subsequent section, I negotiate this problem by considering the difference between *the cogito as vérité/cognitio* and *the cogito as proposition/propositio*.

In addition, we must take into consideration the passage in *Conversation with Burman*, which suggests that the *cogito* has an antecedent:

⁵ Wilson considers 'it is a contradiction to suppose that what thinks does not, at the very time when it is thinking, exist' (B1) as a premise to deduce the *cogito*. See: Wilson, M.D. *Descartes*. London; Boston, 1982, p. 56. In my reading, however, this is not universal knowledge. We must note that *Principles* is written in the first-person plural perspective as a textbook; considering this point, 'it is a contradiction to suppose that what thinks does not, at the very time when it is thinking, exist' corresponds to 'I noticed that while I was trying thus to think everything false, it was necessary that I, who was thinking this, was something' (*D.M.*, CSM-I, 127), which is written in the first-person perspective, and '[someone who says "I am thinking, therefore I am, or I exist"] learns it from experiencing in his own case that it is impossible that he should think without existing' (*2ae Resp.*, CSM-II, 100), which is written in the third-person perspective.

⁶ Some commentators classify the descriptions of the *cogito* by writing (the *cogito* in *Discourse*, the *cogito* in *Meditations*, the *cogito* in *Principles*, and so on); for example, Marion distinguishes the *cogito* in *Meditations* ('I am, I exist') from the *cogito* in the other writings ('I am thinking, therefore I exist'). See: Marion, J.-L. *Questions cartésiennes*. Paris, 1996, pp. 16–19. However, according to the circumstances I mentioned in the text, this seems insufficient; we need to further classify them by the context in every work.

Before this inference, 'I am thinking, therefore I exist', the major '**whatever thinks exists**' can be known; for it is in reality prior to my inference, and my inference depends on it. This is why the author says in the *Principles* that the major premiss comes first, namely because implicitly it is always presupposed and prior. (*Ent. Burm.*, AT-V, 147; CSMK-III, 333)

Of course, the fact that *Conversation* is not written by Descartes himself is not a sufficient reason for disregarding it; I deal with this in the third section.

2. The *Cogito* as *Vérité/Cognitio* and *Cogito* as *Proposition/Propositio*

In this section, I examine *Discourse on Method* and *Principles of Philosophy*, referring to some other texts.

Discourse on Method

I have already mentioned that the statement 'I am thinking, therefore I am' appears twice in *Discourse*; let us analyze the construction of the argument in the text:

A1: But immediately I noticed that while I was trying thus to think everything false, it was necessary that I, who was thinking this, was something. And observing that this truth 'I am thinking, therefore I exist' was so firm and sure that all the most extravagant suppositions of the sceptics were incapable of shaking it, I decided that I could accept it without scruple as the first principle of the philosophy I was seeking. Next I examined attentively what I was. I saw that while I could pretend that I had no body and that there was no world and no place for me to be in, I could not for all that pretend that I did not exist. I saw on the contrary that from the mere fact that I thought of doubting the truth of other things, it followed quite evidently and certainly that I existed; whereas if I had merely ceased thinking, even if everything else I had ever imagined had been true, I should have had no reason to believe that I existed. From this I knew I was a substance whose whole essence or nature is simply to think, and which does not require any place, or depend on any material thing, in order to exist. (*D.M.*, AT-VI, 32; CSM-I, 127)

A2: After this I considered in general what is required of a proposition in order for it to be true and certain; for since I had just found one [proposition] that I knew to be such, I thought that I ought also to know what this certainty consists in. I observed that there is nothing at all in the proposition 'I am thinking, therefore I exist' to assure me that I am speaking the truth, except that I see very clearly that in order to think it is necessary to exist. (*ibid.*, AT-VI, 33; CSM-I, 127)

In A1, Descartes finds 'this truth "I am thinking, therefore I exist"' and determines the 'I' as 'a substance whose whole essence or nature is simply to think'. We must note that A1 is fully sufficient to explain the essence of the *cogito*, which is presented in the following works: (1) that even if one can doubt everything, one cannot doubt the existence of the 'I', who doubts everything, and (2) that the 'I' is a substance whose nature is simply to think and does not depend on any material things (*Med.*, CSM-II, 16–19; *P.Ph.*, CSM-I, 194–196); that is,

Descartes has already finished the *cogito* argument in A1. The problem, then, is how we should read A2.

At first glance, it seems that in A2 Descartes reconsiders the *cogito*, which he found in A1, and attaches to it the premise 'In order to think it is necessary to exist'⁷. Strangely, however, while he considers the proposition 'I am thinking, therefore I exist' to be certain, Descartes admits that he does not know what this certainty consists in. Can one consider something to be the truth or the first principle without knowing what its certainty consists in? If not, it follows that the *cogito* in A1 and the *cogito* in A2 are not the same, although they have the same expression⁸. In fact, Descartes calls the former *vérité* and the latter *proposition*. Here, we must pay attention to the passage in A2 that 'I considered *in general* what is required of a proposition in order for it to be true and certain'. This means that the aim of A2 is not to analyze reflectively what the certainty of the *cogito* consists in, but to consider *in general* the requirement for some kind of proposition being true and certain; moreover, the phrase 'in general' suggests that Descartes does not intend to consider the methodological doubt in A2; that is, the 'I' of the *cogito* in A2 is *not* the subject who performs the methodological doubt and notices that while one is trying to think everything false, it is necessary that the 'I', who is thinking this, is something, but just a grammatical subject⁹. In other words, in A2 Descartes separates the *cogito* from the metaphysical process of the methodological doubt and deals with it not in the metaphysical context but *in general*; this is because he needs to introduce a general rule 'that the things we conceive very clearly and very distinctly are all true'. In brief, the general proposition 'In order to think it is necessary to exist' is needed to introduce this general rule, but not essential to acquire the *vérité* of the *cogito*.

Furthermore, Descartes himself realized that the description in A2 was misleading; in fact, he rephrased it and never used universal knowledge to introduce the same rule in *Meditations*:

I am certain that I am a thinking thing. Do I not therefore also know what is required for my being certain about anything? In this first item of knowledge, there is simply a clear and distinct perception of what I am asserting; this would not be enough to make me certain of the truth of the matter if it could ever turn out that something which I perceived with such clarity and distinctness was false. So I now seem to be able to lay it down as a general rule that whatever I perceive very clearly and distinctly is true. (*Med.*, CSM-II, 24)

Based on this, it seems impossible to sustain the deep-rooted interpretation that Descartes admits in *Discourse* that the general proposition 'In order to think it is necessary to exist' is needed as a principle of thought to acquire the *cogito*.

⁷ Gueroult distinguishes 'In order to think it is necessary to exist' from 'Everything which thinks exists' and regards the former to be a *condition préalable* or *principe de la pensée* which makes the relationship between 'I think' and 'I exist' necessary. See: Gueroult, M. *Op. cit.*, p. 310.

⁸ Accordingly, my reading, if valid, will reject Priente's hypothesis that 'all of the versions of the *cogito* are equivalent'. See: Pariente, J.-C. "Le première personne et sa fonction dans le *Cogito*", *Descartes et la question du sujet*. Paris, 1999, p. 16.

⁹ Rosenthal writes, '[U]nderstanding some propositional content does not typically pin down the reference of whatever token-reflexive components are involved. Understanding "Theaetetus is sitting" does not determine the time that the present tense refers to; understanding "He gives it to her" does not suffice to pick out any particular people or gift'. See: Rosenthal, D.M. "Will and the Theory of Judgment", *Essays on Descartes' Meditations*. Berkeley, 1986, p. 422.

We must not confuse the argument on the *cogito* itself (A1) with the argument on the general rule of clear and distinct cognition (A2); in the former Descartes does not suggest general propositions to acquire the *cogito*.

Principles of Philosophy

Similar to *Discourse*, the *cogito* statement appears twice (in B1 and B2) in *Principles*:

B1: **(Art. VII)** In rejecting [...] everything which we can in any way doubt, it is easy for us to suppose that there is no God and no heaven, and that there are no bodies, and even that we ourselves have no hands or feet, or indeed any body at all. But we cannot for all that suppose that we, who are having such thoughts, are nothing. For it is a contradiction to suppose that what thinks does not, at the very time when it is thinking, exist. Accordingly, this piece of knowledge 'I am thinking, therefore I exist' is the first and most certain of all to occur to anyone who philosophizes in an orderly way. **(Art. VIII)** This is the best way to discover the nature of the mind and the distinction between the mind and the body. For if we, who are supposing that everything which is distinct from us is false, examine what we are, we see very clearly that neither extension nor shape nor local motion, nor anything of this kind which is attributable to a body, belongs to our nature, but that thought alone belongs to it. (*P.Ph.*, AT-VIII, 7; CSM-I, 195)

B2: **(Art. X)** And when I said that the proposition 'I am thinking, therefore I exist' is the first and most certain of all to occur to anyone who philosophizes in an orderly way, I did not in saying that deny that one must first know what thought, existence and certainty are, and that it is impossible that that which thinks should not exist, and so forth. But because these are very simple notions, and ones which on their own provide us with no knowledge of anything that exists, I did not think they needed to be listed. (*ibid.*, AT-VIII, 8; CSM-I, 196)

The construction of the *cogito* argument in *Principles* is the same as the one in *Discourse*, which I have examined above. In B1 Descartes acquires 'the piece of knowledge "I am thinking, therefore I exist"' (art. VII), and determines the 'I' as that which the thought alone belongs to (art. VIII); that is, B1 is fully sufficient to explain the essence of the *cogito* (that even if one can doubt everything, one cannot doubt the existence of the 'I', who doubts everything, and that the 'I' is a substance whose nature is simply to think and does not depend on any material things). The problem, then, is how we should read B2.

We must note that the present tense is generally used in *Principles*, but the past tense is used in B2. It is in his reply to the Sixth Objection that Descartes 'did not [...] deny that one must first know what thought, existence and certainty are, and that it is impossible that that which thinks should not exist, and so forth'. The Sixth Objection states:

[F]rom the fact that we are thinking it does not seem to be entirely certain that we exist. For in order to be certain that you are thinking you must know what thought or thinking is, and what your existence is; but since you do not yet know what these things are, how can you know that you are thinking or that you exist? Thus, neither when you say 'I am thinking' nor when you add 'therefore, I exist' do you really know what you are saying. (*6ae Obj.*, AT-VII, 413; CSM-II, 278)

Descartes counters:

It is true that no one can be certain that he is thinking or that he exists unless he knows what thought is and what existence is. But this does not require reflective knowledge, or the kind of knowledge that is acquired by means of demonstrations [...]. It is quite sufficient that we should know it by that internal awareness which always precedes reflective knowledge. This inner awareness of one's thought and existence is so innate in all men that, although we may pretend that we do not have it if we are overwhelmed by preconceived opinions and pay more attention to words than to their meanings, we cannot in fact fail to have it. Thus when anyone notices that he is thinking and that it follows from this that he exists, even though he may never before have asked what thought is or what existence is, he still cannot fail to have sufficient knowledge of them both to satisfy himself in this regard. (*6ae Resp.*, AT-VII, 422; CSM-II, 285)

Clearly B2 is based on these replies. Considering this, we can see that Descartes expected a similar objection to be made to *Principles* and intended to respond it *in advance*; that is, B2 is not essential to the *cogito* argument (let us recall that B1 is sufficient to explain the essence of the *cogito*), but is an additional explanation that Descartes provided – before knowing the *cogito* one must know the premise ‘it is impossible that that which thinks should not exist’ – fearing that ‘philosophers [who] make the mistake of employing logical definitions in an attempt to explain what was already very simple and self-evident’ (AT-VIII, 8; CSM-I, 195–196) would not understand his argument. However, Descartes did not completely concede; he does not admit the precedence of the general notions and proposition as the ground of the certainty of the *cogito*; he just clarifies that he *did not deny* it. Thus, there are two steps in the *cogito* argument in *Principles*: to show the *cogito* as *cognitio*, which cannot be acquired until one goes through the methodological doubt proper to Descartes's system of philosophy (B1), and to show the general notions and proposition that are not essential to acquire the *cogito* as *cognitio*, but useful to persuade those who abide by a stubbornly scholastic way (B2).

3. The *Cogito* as *Conclusio*: Reread *Conversation with Burman*

Finally, I deal with the passage in *Conversation with Burman*, whose manuscript is believed to be a copy of a text by Johannes Clauberg made by an anonymous hand¹⁰:

[C1] Before this inference, ‘I am thinking, therefore I exist’, the major ‘whatever thinks exists’ can be known; for it is in reality prior to my inference, and my **inference [conclusio]** depends on it. This is why the author says in the *Principles* that the major premiss comes first, namely because implicitly it is always presupposed and prior. **[C2]** But it does not follow that I am always expressly and explicitly aware of its priority, or that I know it before my **inference [conclusio]**. This is because I am attending only to what I experience within myself – for example, ‘I am thinking, therefore I exist’. I do not pay attention in the same way to the general notion ‘whatever thinks exists’. As I have explained before, we do not separate out these general propositions from the particular instances; rather, it is in the particular instances that we think of them. (*Ent. Burm.*, AT-V, 147; CSMK-III, 333)

¹⁰ Nolan, L. (ed.) *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge, 2016, p. 154.

This passage is often read as a compromise that arbitrates between the claims that the *cogito* is acquired by itself and that one must know in advance some general notions. In my reading, however, it evidently claims that the *cogito* is acquired by itself.

Here, we focus on the term ‘inference [*conclusio*]’, which appears twice (in C1/C2). Although it is impossible for us to inspect whether or not the term was used by Descartes himself, there seems to be a great possibility that the phrase ‘my inference’, which is used for the first time (C1) has a different meaning from the one that is used for the second time (C2). On the one hand, ‘my inference’ in C1 indicates a conclusion of deductive reasoning, for the explanation in C1 is concerned with B2, where Descartes states that one must know in advance some general notions before acquiring the *cogito as propositio* (‘This is why the author [Descartes] says in the *Principles* [...]’). In brief, B2 provides an additional explanation to B1 for those who abide by a stubbornly scholastic way, and C1 further explains B2. On the other hand, ‘my inference’ in C2 indicates a conclusion or result of a series of metaphysical processes: that one tries to think everything false and withdraw one’s mind from the senses and from all preconceived opinions (cf. A1/*Med.*, CSM-II, 8/*P.Ph.*, CSM-I, 193–194), and notes by doing so that one is thinking and that it follows from this that one exists, even though one may never before have asked what thought is or what existence is (cf. A1/*6ae Resp.*, CSM-II, 285/B1). It is important here that the claim that the *cogito* is ‘what I experience within myself’ (C2) corresponds to the one that one acquires the *cogito* by ‘*experiencing* in [one’s] own case that it is impossible that [one] should think without existing’ in the Second Reply (AT-VII, 140–141). Thus, C2 provides an additional explanation for the Second Reply, where the *cogito* is said to be something self-evident by a simple intuition of the mind, not something deduced by means of a syllogism. Moreover, at the end of C2 Descartes calls ‘Whatever thinks exists’ a general *proposition* and ‘I am thinking, therefore I exist’ a particular *instance* (not a particular *proposition*); that is, the asymmetry between the *cogito* (*knowledge of particular thing, knowledge of particular proposition, or particular instance*) and the premise (a general *proposition*) is consistent in the Second Reply (1641), the letter to Clerselier (1646), and *Conversation with Burman* (1648).

Conclusion

The following table summarizes the text analysis provided above:

A1	A2	2ae Resp.	B1
<i>Cogito</i> Argument	NON- <i>Cogito</i> Argument	<i>Cogito</i> Argument	<i>Cogito</i> Argument
No general propositions	‘In order to think it is necessary to exist’	No general proposition	No general proposition
B2	To Clerselier	C1	C2
<i>Cogito</i> Argument	<i>Cogito</i> Argument	Supplement to B2	<i>Cogito</i> Argument
‘It is impossible that that which thinks should not exist’	No general propositions	‘Whatever thinks exists’	No general propositions

It is evident from the text analysis in this paper that Descartes *completely* and *consistently* considers the *cogito* as what is known by itself (by a simple intuition of the mind or by experience) in the corpus of his works, except in A2, B2, and C1. Substantially, however, it is only in B2 that Descartes suggests a premise for the *cogito*; A2 does not deal with the *cogito* itself but introduces the general rule that the things one conceives very clearly and very distinctly are all true (In the Second Meditation he rephrases the misleading description in A2 and introduces the same rule without relying on any general proposition); C1 is a supplement to B2, and the main claim in the passage in *Conversation* is that the *cogito* is 'what I experience within myself' (C2), which corresponds to the Second Reply, which states that the *cogito* is known by *experiencing* in one's own case that it is impossible that one should think without existing. Further, B2 has a strategic consideration for *philosophers* who conform to a stubbornly scholastic way and 'make the mistake of employing logical definitions in an attempt to explain what was already very simple and self-evident'. In B2 Descartes sets a premise to the *cogito* to persuade them, and calls it *propositio* to distinguish it from the *cogito as cognitio* in B1, which is known in one's own case.

Considering these arguments, we can no longer find inconsistencies in Descartes's explanation about the *cogito*.

Acknowledgements

I would like to thank Editage (www.editage.com) for English language editing.

References

- Descartes, R. *Œuvres*, 11 Vols., publ. par Ch. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin, 1964–1974.
- Descartes, R. *The Philosophical Writings*, Vol. 1–2, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, R. *The Philosophical Writings*, Vol. 3, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. xviii, 412 pp.
- Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Vol. 2. Paris: Aubier, 1953. 339 pp.
- Marion, J.-L. *Questions cartésiennes*. Paris: P. U. F., 1996. xi, 416 pp.
- Nolan, L. (ed.) *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. lxxviii, 778 pp.
- Pariante, J.-C. "Le première personne et sa fonction dans le *Cogito*", *Descartes et la question du sujet*, coord. par Kim Sang Ong-Van-Cung. Paris: P. U. F., 1999, pp. 11–48.
- Rosenthal, D.M. "Will and the Theory of Judgment", *Essays on Descartes' Meditations*, ed. by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 405–434.
- Williams, B. "The Certainty of the *Cogito*", *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. by W. Doney. London; Melbourne: Macmillan, 1968, pp. 88–107.
- Wilson, M.D. *Descartes*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1982. xvii, 255 pp.

Конец диспута об интерпретации декартовского *cogito*: *cogito* как истина (*vérité*), *cognitio*, *propositio* и *conclusio*

Аюму Тамура

Ибараки колледж Национального технологического института (Япония). 866 Nakane, Hitachinaka-shi, Ibaraki-ken, 312–8508, Japan. E-mail: atamura@gm.ibaraki-ct.ac.jp

Цель данной работы – положить конец спору об интерпретации Декартовского *cogito*, т.е. о том, познаваемо ли когито через интуицию или через вывод. Данный диспут был предметом серии аналитических и исторических исследований. Создается ощущение, что все возможные интерпретации уже исчерпаны. Тем не менее я намерен вновь обратиться к этому диспуту, поскольку в предыдущих исследованиях не было рассмотрено то, как именно Декарт использует релевантные слова и выражения, а ведь это имеет наибольшую значимость для согласованного понимания его рассуждений о *cogito*. В данной статье я подробно отсанавливаю на таких терминах, используемых Декартом для обозначения неоднозначного статуса *cogito*, как «*hanc cognitio, ego cogito, ergo sum*», «*hanc propositionem, ego cogito, ergo sum*», «*hanc conclusionem, ego cogito, ergo sum*» и т.д. В каждом из аргументов Декарт аккуратно меняет используемые термины. Уделяя пристальное внимание этим терминам, я осуществляю согласованную интерпретацию предлагаемых Декартом объяснений.

Ключевые слова: Рене Декарт, *cogito*, вывод, интуиция, опыт, cognition [cognitio], proposition [propositio], conclusion [conclusio]

Для цитирования: Tamura A. Bringing an end to the interpretative dispute on Descartes's *cogito*: the *cogito* as *vérité*, *cognitio*, *propositio*, and *conclusio* // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 38–48.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

В.А. Подорога

ИМЯ: СТРАХ. ОБ ОДНОЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ СТРАСТИ

Подорога Валерий Александрович – заведующий сектором аналитической антропологии, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vpodoroga@mail.ru

Задача настоящей статьи – определить основные модальности понятия страха, которые могут быть исследованы *топически*. Если страх выступает в единстве опыта, не переставая различаться внутри него, то страх не вещь, а отношение между все более утонченной чувствительностью к опасностям и возможностью/невозможностью их избежать. Рассматривается аргументация Киркегора, Сартра, Хайдеггера, Ясперса, Фрейда. К страху как имени для всех «страхов» относятся четыре определяющие общую схему модальности: тревога, «страх реальный» (Realangst), боязнь/фобии, страх изначальный (Ur-Angst). Между ними существует взаимодействие, которое позволяет проследивать переходы от одной модальности страха к другой по аналогии с «водооборотным движением», чья динамика зависит от силы эмоциональных переживаний.

Ключевые слова: метафизика, головокружение-перед-бездной, воронка, тревога, страхи/фобии, реальный страх, ничто, топика страха, страх изначальный, страх Божий, кастрационный страх, страх рождения

Для цитирования: Подорога В.А. Имя: Страх. Об одной экзистенциальной страсти // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 49–66.

Еще через пять минут вся картина снова изменилась до неузнаваемости. Поверхность моря стала более гладкой, воронки одна за другой исчезли, но откуда-то появились громадные полосы пены, которых раньше совсем не было. Эти полосы разрастались, охватывая огромное пространство, и, сливаясь одна с другой, вбирали в себя вращательное движение осевших водоворотов, словно готовясь стать очагом нового, более обширного. Неожиданно – совсем неожиданно – он вдруг выступил совершенно отчетливым и явственным кругом, диаметр которого, пожалуй, превышал полмили. Водоворот этот был опоясан широкой полосой сверкающей пены; но ни один клочок этой пены не залетал в пасть чудовищной воронки: внутренность ее, насколько в нее мог проникнуть взгляд, представляла собой гладкую, блестящую, черную, как агат, водяную стену с наклоном к горизонту под углом примерно в сорок пять градусов, которая бешено вращалась стремительными судорожными рывками и оглашала воздух душераздирающим воем – не то воплем, не то ревом, – какого даже могучий водопад Ниагары никогда не воссылает к небесам.

*Эдгар По*¹

¹ По Э. Полное собрание рассказов. М., 1970. С. 312.

Паскаль носил в душе водоворот без дна –
 все пропасть алчная: слова, мечты, желанья
 Мне тайну ужаса открыла тишина,
 И холодею я от черного сознанья
 Вверху, внизу, везде бездонность, глубина
 Пространство страшное с отравой молчанья
 Во тьме моих ночей встает уродство сна
 Многообразного, – кошмар без окончанья.
 Мне чудится, что ночь – зияющий провал
 И кто в нее вступил, – тот схвачен темнотою.
 Сквозь каждое окно, – бездонность предо мною.
 Мой дух с восторгом бы в ничтожестве пропал,
 Чтоб тьмой бесчувствия закрыть свои терзанья
 – А! Никогда не быть вне Чисел, вне Созданья!

Шарль Бодлер

У страха много имен... Как феномен страх очевиден, но не более того, поскольку феномен этот крайне неустойчив: скользкий, переходный, он действует в повседневности хотя и безостановочно, но случайным образом. Невозможно сказать: вот он страх! Страх безлик и не имеет имени, или, точнее, есть СТРАХ, и «имя ему легион». Ведь страх – это и ужас, и боязнь, и трепет, наконец, священный ужас, именно тот, который Р. Отто называет *mysterium tremendum*². Страх находит свое множественное имя в фобиях, тревогах, озабоченностях, маниях и других аффективных состояниях, претерпеваемых нами с разной интенсивностью и частотой³.

В словаре Владимира Даля *страх* означает все, что как-то может относиться к страху: это «...страсть, боязнь, робость, сильное опасение, тревожное состояние души от испуга, от грозящего или воображаемого бедствия». Замечу, что здесь выделено *зрительно-оптическая* функция: «Страху в глаза гляди, не смигни!», «У страха глаза велики», «Слепой страх напал на всех». А также – функция *собственности*: страх – всегда *чей-то*, кто-то его *имеет*, страх *твой*, *его*, *их*. Если мы обращаемся к статье, где разбирается *тревога*, то находим совсем иные коннотации, почти не привязанные к страху: тревога – это «беспокойство, суета, забота, смятенье, сполох; испуг, суматоха, внезапный шум (как призывной, сборный знак)», но также «тревожное время, беспокойное, тягостное, где нет покою, все ждешь, боишься чего-то». И наконец, *ужас* (или *ужасть*): «состояние ужасающегося, внезапный и сильный страх, страсть, испуг, внутреннее содроганье, трепет, от боязни и отвращения», оцепенение, невозможность «взглянуть ужасу в глаза»⁴. Несмотря на то что в словаре эти вариации страха четко разделены, между ними существуют и переходы, т.е. ни одно из этих состояний не отделено друг от друга в повседневности наших чувств. Вопрос в том, существует ли *общее место* (topoi) для всех страхов и как его найти? Это место можно

² Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным. СПб., 2007. С. 21–52.

³ Настоящая статья – поиск подходов к теме интенсивы страха и определению ее места в общей миметической теории. Собственно, она продолжает ряд моих исследований – «Мимесис. Аналитическая антропология литератур» (Т. 1–2. М., 2006–2011), «Вопрос о вещи. Опыты по аналитической антропологии» (М., 2016), «Антропограммы» (СПб., 2017), – в которых я ставил сходные задачи на материале литературы и современного искусства.

⁴ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. IV. М., 1955. С. 336–337, 427, 477.

определить, только исходя из того изначального единства имени Страх и тех его различий по интенсивности проявления и устойчивости, которые сообщают динамику чувству опасности. Топика страха тогда там, где Страх как имя выступает в совершенном единстве опыта, не переставая различаться внутри него. Тогда страх не вещь, а отношение между все более утонченной чувствительностью к опасностям и возможностью/невозможностью их избежать. Страх – и симптом, и способ защиты, но страх, ставший ужасом, подводит нас к такой реакции, которая может нас разрушить; чудовищное в страхе, невыносимое, превращает нас в камень, поэтому испытывавший ужас окаменевают⁵.

1. Головокружение-перед-бездной

Мотив *бездны* – «головокружение-перед-бездной» – часто повторяется в философских размышлениях и литературных образцах, причем в самых неожиданных контекстах, планах и программах исследования. В частности, им активно пользовались крупнейшие мыслители экзистенциально-онтологической традиции (С. Киркегор, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр), когда пытались представить топика изначального страха в виде образа *бездны*⁶. Топику «головокружения» мы встречаем также в известных работах Г. Башляра, Р. Кайуа, Ж. Лакана, Р. Жирара.

Топологический образ *бездны* составляется из нескольких элементов: это *воронка* как некое углубление достаточно правильной, почти геометрической формы, которая образуется в результате *водоворотного движения* (сильного вращения, ускоряющегося к центру темной дыры, но это также и вихри, ветры, порывы). Здесь центростремительные силы доминируют над центробежными, широким кругом изменений мы все более и более втягиваемся в движение, которым больше не в силах управлять. Но воронка – это и *пустота*: пространство, в котором нельзя занять «место»; ощущение пустоты – это потеря ориентации в пространстве/времени. Далее важно наличие *взгляда*, поскольку именно взгляд вовлекает, фокусируется на чем-то, расплывается; взгляд, которым смотрит на тебя бездна, когда ты, заколдованный ею, ослепленный собственным влечением, теряешь разум. Бездна – то, что *без-дна*, т.е. то, что не имеет дна. М. Хайдеггер часто использует *Abgrund* (*Ab-grund*, буквально, без дна, без основы, оснований, пропасть или дыра). Заглядывая в бездну, мы испытываем головокружение, но *заглядываем*, она нас влечет, но тут же отшатываемся от ее края. С трудом «отводим взгляд...». Итак, на первый план выходит *в з г л я д*; без него нельзя заглянуть-в... и отпрянуть назад, именно с ним что-то происходит, когда то,

⁵ Vernant J.-P. La mort dans les yeux. Paris, 1985. P. 75–82.

⁶ Derrida J. Les Yeux de la langue. L'abime et volcan. Paris, 2012. P. 36.

Язык существует как себя называющий, говорить – это называть. Вот почему язык – это ИМЯ, и вот почему язык не поясняется метафорой *вулкана*, а другой, менее устойчивой, и противоположной – метафорой *бездны*, того, что хранит себя в пропасти без-дна. Говоря и полагая, что мы говорим из самого нашего говорения, мы думаем, что движемся по поверхности, устойчивой плоскости повседневного использования языка, на самом деле «...нет поверхности. Имеется только пропасть (бездна, abyss). Язык сакральный есть бездна». Но еще более значимо то, что бездна (пропасть) есть сам язык, «поскольку и то и другое имеет место, их место, без какой-либо объективирующей топологии, в имени: “Sprach ist Namen”» (Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен. СПб., 2002. С. 21–25).

на что он устремлен, продолжает исчезать в своей глубине, не давая ему сфокусироваться, «удержаться» на дистанции⁷.

Обратимся к примерам.

а) *Логика возможного* (С. Киркегор). В диалектике *страха* Киркегора мы имеем дело с религиозным пониманием страха, который «вступил в мир» вместе с грехом. Собственно, любой страх изначально – это *страх перед грехом*. Отсюда *без-основность* – главное его онтологическое качество. Страх *есть бездна*, и этим все сказано. Вот как это представляет себе Киркегор: «Страх можно сравнить с головокружением. Тот, чей взгляд случайно упадет в зияющую бездну, почувствует головокружение. В чем причина этого? Она столько же заложена в его зоре, как и в самой пропасти, – ведь он мог бы и не посмотреть вниз. Точно так же страх – это головокружение свободы, которое возникает, когда дух стремится полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю»⁸. И в другом месте: «В действительности ни один не может погрузиться так глубоко, чтобы ему невозможно было погрузиться еще глубже и чтобы не было хотя бы еще одного или многих, которые погрузились еще глубже. Однако тот, кто погрузился в возможность – взгляд его затуманился, глаза утратили ориентировку...»⁹ Киркегор представляет страх полноправным субъектом отношений, чуть ли не обладателем особого характера, что делает из страха некое существо, которое действует по своему усмотрению, но всегда достигая успеха: страх «держит на расстоянии», «потенцируется в раскаянии», «забегает вперед», «в отчаянии бросается», «высасывает» и т.п.¹⁰ Страх вездесущ и неопределим, он – повсюду, он – изначальное определение человеческого бытия. Дух проявляется в виде свободы, в каждое временное мгновение может исполниться, т.е. все может случиться, а это значит: все возможно, «все под Богом ходим». А если так, то страх появляется как страх перед тем, что может случиться, и этот страх ориентирован на знание возможного, оно позволяет представить себе возможное в виде образов страха и опередить страх. Так Киркегор связывает временность со страхом, а страх с возможным. Страх оказывается не тем, что приходит извне, а тем, что ожидают, не *страхом-из-за-чего*, а страхом внутренним, *субъективным*, тем страхом, который создают экзистенциальное переживания трансцендентности бытия.

б) *Страх как тревога и ничто* (М. Хайдеггер). В немецкой литературной и философской традиции, начиная с Лютера, в понимании страха (и его переводах) доминирует вид слабой оппозиции: *Angst – Furcht* (в русском языке это *страх и боязнь*). Существует несколько версий перевода этой оппозиции на русский язык: в первой версии перевод «страх – боязнь», в другой – «ужас – страх», в третьей – «тревога – страх». Причем один термин всегда определяет другой и доминирует над его значением, более «слабым» в этой асимметричной связке. Другими словами, переводческие кальки определяются прагматическими стратегиями (мировоззренческими), и от них

⁷ Липавский Л. Исследование ужаса. М., 2005. С. 39–40: «Головокружение и состоит в ослаблении, колебании фиксации, смазывании очертаний, которое и создает ощущение движения, хотя самого характерного и необходимого для ощущения движения налицо нет, – “неподвижное движение”».

⁸ Киркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 160.

⁹ Там же. С. 245.

¹⁰ Там же. С. 246.

не отделим выбор условий понимания. Причем более соответствующим ходу мысли Хайдеггера в «Бытии и времени» перевод *Angst* будет *тревогой*, *тревожностью* (об этом со всей очевидностью свидетельствует контекст использования термина). Другое дело, ответ на вопрос, что есть ужас? Это имя бездны! Хайдеггер отличает его от страха и боязни, чья соотношенность с предметными областями и локализациями опасности очевидна и всегда наглядно проявляется. Ужас нами переживается ни в какой-то определенности, а в невозможности пережить сам ужас, ведь по сути дела он убивает нас, если длится больше мгновения.

Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его «есть». То, что охваченные жутью, мы часто силимся нарушить пустую тишину ужаса именно все равно какими словами, только подчеркивает *подступание* Ничто. Что ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там *перед чем* и *по поводу чего* нас охватил ужас не было, «собственно», – ничего. Так оно и есть: само Ничто как таковое – явилось нам¹¹.

Хайдеггер расширяет метафору ужаса набором таких терминов, как «приоткрывание», «мгновение», «оказаться перед», «выдвинутость-к», «за-слоненность», и весь этот словарь относится к искусству подступаться к Ничто, делать убедительнее его присутствие в мысли. Но главное в основном вопросе метафизики «Почему бытие, а не ничто?!» – это невозможность его поставить без переживания изначального ужаса.

В отличие от ужаса (Schauer) страх (Angst) может быть идентифицирован как вариант безотносительного, беспокоящего страха, слабого по интенсивности, указывающего на нашу готовность к нему. Следовательно, *Angst* не страх и не может переводиться как страх. Но и *Furcht* нельзя переводить как боязнь, поскольку то, как строит Хайдеггер свои размышления о *Furcht*, делает его значение намного ближе к страху, а не к *боязни* (слово *боязнь* заперто в *осторожность*, *боязливость*, *испуганность* и т.п.). Термин *с т р а х* я беру в качестве *общего имени* для всех имен (проявлений) страха. Тем самым я решаюсь снять главную переводческую проблему: как, например, переводить с немецкого *Angst* или *Furcht* или Schauer и Schreck и т.п. Имя-Страх в таком понимании – исключительно субстанциональное понятие, некое постоянное состояние человеческого бытия, в котором мы пребываем как экзистенциальные существа¹². Я исхожу из того, что страх является *двойным* понятием или представлением: оно может быть сужено для использования в эмоционально бедной ситуации и, напротив, расширено в другой, чисто психологической или психопатической. Страх – некий плавающий образ всего того, чего мы можем опасаться. Чувство страха всегда

¹¹ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 18–25.

¹² В повседневном использовании языковой нормы, за которой ведет наблюдение лингвист Вежицкая, нет никаких сомнений: «Образ страха (*Angst*), часто представляемый как “сидящий внутри” человека (например, *jemandem sitzt die Angst im Nacken*), согласуется с представлением о страхе (*Angst*) как о дпящемся внутреннем состоянии, не обязательно связанном с какими-либо сознательными мыслями о конкретных объектах, на которые направлен страх» (Вежицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики прагматики. М., 2001. С. 60).

меньше и больше самого себя. Там, где оно *больше* себя, мы должны говорить о *готовности к страху*, о *тревоге* и *тревожности*, или *мнительности*, а там, где оно меньше, т.е. интенсифицируется, «сужается», и крайне обострено, мы должны говорить о боязни, очевидных опасениях, наконец, об ужасе.

в) *Головокружение-перед-бездной как аллегория*. Для Ясперса головокружение есть некое свидетельство существования мысли в пограничной ситуации: если бы мы были способны достичь абсолютного сознания, то мы узнали бы, что такое ужас Небытия. Соответственно, выделяются два вида страха: *экзистенциальный страх*, *existentielle Angst*, и *страх повседневный* (*Daseinsangst*). Сначала сцена, которая дает представление о головокружении, – «я стою перед бездной», «содрогаюсь в ужасе...», «...над крутым обрывом в бездну», – а потом объявление этого состояния пограничным, что может быть выражено в форме *аллегии*, т.е. особой топики смысловой структуры, представляющей момент головокружения. Страх – это головокружение, но сила страха и есть путь к абсолютному сознанию, с которого начинается истинная философская жизнь: когда в тебе размышляющем открывается через страх путь к бесстрашию, тогда бесстрашие есть Истина. «Самая крайность возможности *перед лицом бездны* становится истоком действительности экзистирования в непостижимом возвращении к самому себе»¹³. Головокружение, которое вызывается противоположными друг другу движениями, и есть тот страх, который приведет, в конечном итоге, к истинному познанию себя, – без него, без этого выхода к самому широкому видению себя и мира, невозможно осознать свободу как Абсолют. *Аллегория* для Ясперса маркирует зону экзистенциального испытания, опыт «пограничной ситуации», именно она представляет, делает чувственно доступным противоречие, которое удерживает единство образа, не давая ему распасться на фрагменты. Здесь есть все, чтобы представить топику изначального страха: бездна, стояние перед бездной, заглядывание в нее, оценивание и падение, есть и некоторые установочные образы (этические) экзистенции, находящейся в пограничной ситуации.

г) *Бездна – это Другой* (Ж.-П. Сартр). Рассуждения Сартра выстраиваются на примере все той же топики *б е з д н ы* – образа пропасти без дна, созерцание которой сопровождается головокружением, вызванным нарастающим чувством ужаса. По мнению Сартра, необходимо различать страх (*peur*) и тревогу (*angoisse*): «В этом смысле страх и тревога исключают друг друга, поскольку страх является не отражающим восприятием трансцендентного, а тревога – рефлексивным восприятием себя; одно вызывает разрушение другого, и нормальный процесс в случае, который я только что привел, оказывается постоянным переходом одного в другое»¹⁴. Страх определяется им как *сила*, *глубина*, *направленность*, причем в определенной ситуации. Тревога – это совсем иное: она ощущается, когда я опасаясь самого себя, т.е. могу совершить нечто для меня крайне опасное, будучи не в состоянии справиться с собой, например, опасаясь собственного желания броситься в пропасть в отличие от естественного стремления ее избежать

¹³ См. соответственно: Ясперс К. Философия. Книга вторая: Просветление экзистенции. М., 2012. С. 270; Jaspers K. Philosophie. II Existenzhellung. Berlin; Gottingen; Heidelberg, 1956. S. 265.

¹⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 66.

и проявить предусмотрительность – вот, что мы называем страхом: «Головокружение является тревогой в той степени, в которой я опасаясь не сорваться в пропасть, а броситься туда»¹⁵. И далее: «Я нахожусь на узкой тропинке, без перил, которая тянется по краю пропасти. Пропасть предстает передо мной как то, что я должен избежать, она представляет собой смертельную опасность»¹⁶. Переходы мысли, которые совершает Сартр в ходе этого рассуждения, весьма любопытны: тревога и есть наше постоянное состояние, поскольку мы всегда есть то, что не есть; наша свобода есть свобода возможности быть свободными, т.е. не быть собой, а пользоваться этой свободой. Но это также значит быть не тождественным себе, неравным (надо заметить, что именно в страхе наша единственность и идентичность утверждается, не в тревоге). А это значит полагать «ничто, которое проникает между мотивами и действием», о чем ранее Сартр говорит еще более определенно: «внутри отношения (моего будущего бытия и настоящего), «проскальзывает ничто: я не являюсь тем, чем буду»¹⁷. Это ничто и есть ужас (*horror*), т.е. страх, который становится невыносимым.

Здесь важно, что мы вступаем в мир, где уже есть Другой, его присутствие выражается и *объектно*, и посредством *Взгляда*¹⁸. Мы следим за ним и видим, что он включен в мир, в котором присутствуем и мы. Тогда мы должны предположить, что наша способность захватывать центр мира может быть поставлена под сомнение. Именно Другой, что «рассматривает меня» с ожесточенным упорством, представляет собой что-то вроде *дыры в центре мира*, в которую устремляются вещи, и я не в силах остановить их бегство: мир «пронизывается опустошающей дырой в середине своего бытия и что он постоянно течет в эту дыру», мир обезбоженный¹⁹. Борьба за центр мира между мной и Другим – начальное условие понимания изменившейся функции Другого в экзистенциальном опыте.

д) *Головокружение как игра и трансгрессия*. Здесь также момент головокружения тесно связан с феноменом Другого (Бог, Животное, Чудовище, Враг/Друг). Внутреннее в данном случае страдает нехваткой Внешнего. Трансгрессия – особое переживание бытия, точнее, его выхода за собственные пределы, то, что С. Эйзенштейн называл *экстазом* и рассматривал как *эк-стазис*, как выход за себя.

Головокружение – результат непрерывного скольжения от прообраза-лица в эту систему распластанных, теряющих человеческие очертания деталей и снова обратно к лицу в мучительной попытке воссоздать процесс, через который одно стало другим, исходное – чудовищным результатом и чудовищный результат – снова – «обратно» – исходным (без чего его невозможно «прочесть», освоить, воспринять, включить в систему собственных нам представлений²⁰).

«Дионисийское кружение» способно сообщаться и, как мы видели, сообщается всем различиям – семейным, культурным, биологическим, природным. В процесс вовлечена вся реальность и возникает галлюцинаторное

¹⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 67.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 68.

¹⁸ Там же. С. 276.

¹⁹ Там же. С. 279.

²⁰ Эйзенштейн С.М. Избранные произведения: в 6 т. Т. 3. М., 1963. С. 175–176.

образование – не синтез, но бесформенная, безобразная, чудовищная смесь обычно разделенных существ²¹.

Идея одна и та же, но имеет две вариации: *позитивную*, когда мы обретаем новый опыт, не без воодушевления и риска, желая войти в иное состояние и ощутить более уверенно полноту бытия (вероятно, это вращение по часовой стрелке); *негативную*, так как есть нечто, что привлекает нас, к чему мы даже стремимся, но сможем ли, овладев им, вновь обрести себя, не стать жертвой галлюцинаций, не быть поглощенным собственным чудовищным Двойником? В отрицательном опыте «раскачивание», а потом сильнейшее вращение приводит к тому, что мир, все элементы начинают распадаться как в центрифуге, и потом, когда вращение заканчивается, мы получаем монстра, – то, что слиплось в некоего Двойника и стало Чудовищем²².

2. Топики страха

Топологический эффект мы получаем в том случае, когда переход двух крайних состояний друг в друга совершается непрерывно, образуя единый контур *Analys situs*²³. Если мы называем страхом различные состояние переживания опасности (угрозы жизни), то это значит, существует имя Страх для различных состояний интенсивности переживания отрицательных состояний, соответствующих страху. Там, где переходы могут быть (казаться) обрывистыми, каждый из слоев имеет свою интенсивность проявления, но имеется единство. Страх – это имя для целой области существования, в которой «качества» страха связаны между собой переходами, или *интенсивами*. Страх проявляется себя с той степенью интенсивности, которую возможно миметически освоить в данной ситуации, т.е. надеть форму и отношением, испытать и пережить. Экзистенциально-онтологические «базовые» интенсивы – тревога, «реальный страх» или объектный, фобии/боязни и, наконец, изначальный страх, *Ur-Angst*, к видам проявления которых относится целая коллекция интенсивов. Психофизиологическое равновесие организма является защитой против постоянной угрозы со стороны первоначального невыносимого ужаса, приводящего к смерти. Отзвуки подавления этого древнего архаического ужаса мы находим в спасительно-благотворном Божьем страхе.

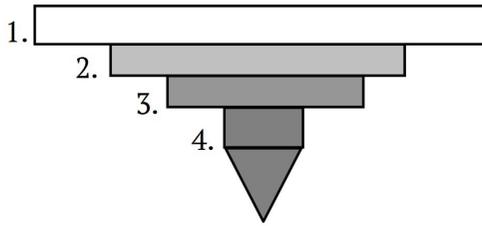
Страх имеет свою резко выраженную архитектуру форм; она близка тому, что мы назвали *воронкой водоворота*, тому, что в себя втягивает и выбрасывает в суженном и широчайшем диапазоне эмоциональных и психических трансформаций. Всякое выражение изменяет форму страха: убыстренное движение вытягивает и углубляет, более медленное расширяет, от чего утрачивается глубина переживания; внезапные вспышки страха, или фобии, прерывают, а изначальные переживания страха могут и вовсе остановить жизнь.

²¹ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 196–205.

²² Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. С. 110–111, 236–237.

²³ Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 430.

Диаграмма
Головокружение-перед-бездной



Область интенсивов

1. ТРЕВОГА, тревожность
2. СТРАХ (1), объектный, Realangst, реальный страх,
3. БОЯЗНЬ, фобии, страхи и «страшилки»
4. СТРАХ (2) изначальный, Ur-Angst, перво-страх

Тревога, тревожность

Страх без-объектный. Отсутствие объекта страха.

Страх «невротический»: беспричинный, безотчетный, «страхи», колебание между ничто/ угрожающего объекта, «не по себе» и др. нечто

Realangst, объектный страх

Страх реальный. Наличие (непосредственное) объекта страха

Боязнь

Страх смещенный (фобии). Боязни переходят в то, что называется, например, «водобоязнь», «боязнь мышей», «боязнь темноты», «боязнь касания»... (Модификации по экзистенциальной аналитике Dasein М. Хайдеггера): застенчивость, робость, напуганность, настороженность, нерешительность, суеверность, мнительность, предубежденность и др.

Ur-Angst, страх первоначальный

Интенсивы:

Страх смертный. Ужас, испуг, шок и др. Конечные и внезапные состояния страха, оцепенение, «смерть от испуга» и т.д.

Страх влечения. Влечение к переживанию страха, «желание острых ощущений», жуть, жуткое «сладкий, сладостный страх», удовольствие от страха. Томление (Sehnsucht романтиков)

Страх рождения. Страх отделения от матери; «травма рождения» (О. Ранк).

Страх кастрации или «кастрационный страх» (З. Фрейд)

Страх Божий. П. Флоренский.

Итак, размечены четыре круговых среза, образующих единую спиралевидную кривую страха. Трехмерная пространственная конфигурация имеет вид воронки, чьи стенки по мере расширения от узкого отверстия пересекаются отдельными срезами, имеющими границы. Проекция на плоскости отличается от проекций по глубине и интенсивности, а также по границам зон распространения. Надо признать, что все модификации страха (по форме, консистенции, интенсивности, другим состояниям) существенно различаются. Тем не менее в нашей схеме выражена идея целостности и взаимосвязи клинически наблюдаемых состояний страха. Это подвижная динамическая конструкция. И она позволяет переходить от одного состояния к другому на основе движения, характерного для водоворотного движения (то уходящего по спирали вглубь, то поднимающегося вверх к поверхности). Каждое

измерение в силах активизировать все «слои» страха, т.е. присвоить себе весь процесс, замедлить его или ускорить, даже остановить. Первая топика – это самое широкое измерение, включающее все другие – область *тревожности*, *без-объектного* страха, чье действие неопределенно, но постоянно. Этот верхний круг вращается крайне медленно, причем настолько, что его вращение не замечается и признается как необходимое условие нашего повседневного существования. Такое движение можно назвать *атмосферой*, которая может меняться: то сгущаться, то быть более разряженной и подвижной. Вторая топика – это область объектного или реального страха, где всякая угроза опознается и нейтрализуется поведением субъекта (свободным выбором им дистанций безопасности). Там, где субъект упирается «взглядом» в нечто страшное, всегда есть возможность дистанции, соразмерной угрозе, т.е. выход: бежать, скрываться, оставаться нейтральным, отстраняться или, напротив, нападать. Поскольку субъект обладает большей подвижностью и свободой перед объектом страха, движение его прерывисто, часто импульсивно. Конечно, он подвижен в каждой из топик по-разному. Субъект может выбирать свой страх, **н а з ы в а т ь** его имя, и вольноневольно признавать границы, отделяющие одну область страха от другой. Но и страх может выбирать. В третьей топике – это область «фобий», «боязни» и страхов – субъект лишается миметической подвижности, пока частично. Здесь его движения повторяются, устремляются в позы и жесты, субъект стремится превратить собственную «страсть», влечение или благоприобретенную патологию в ритуал. Всякое нарушение такой «защиты» ведет к страху. В одном случае, объект страха застывает, получая от субъекта выбранную им неизменную дистанцию. В другом, топика изначального страха, *Ur-Angst*, и все меняется: теперь он сам застывает, «окаменеет от ужаса», превращается в библейский «солевой столб»; не способный ни в данный момент, ни в последующий выбрать дистанцию, так как объект страха пересек черту угрожающей близости: страх был ожидаем, но не было готовности к его ошеломляющей силе. Под рукой не оказалось собственно-го страха, чтобы остановить действие изначального Страх (Ужаса).

Идею страха, как мне кажется, следует изучать как некое общее эмоциональное состояние (аффект), взятое в динамике его развития и спада; страх – главный ингредиент морального чувства, такой же приблизительно, как соль и сахар в питании: без него не может проявить себя ни одно событие в эмоциональной сфере; более того, именно на основе скрытой динамики страха существуют и все другие эмоции.

Рассмотрим подробнее выделенные нами слои Страх, представляющие то, что мы назвали «головокружением-перед-бездной».

Тревожность, или безобъектный страх. Топика-I

Основные тексты Фрейда, посвященные исследованию страха: лекционные курсы «Введение в психоанализ» (1916(1915)–1933(1932)), а также работа «Торможения, симптом, страх» (1926(1925)). По мнению Фрейда, нужно разделять страх *реальный* и *невротический*: в первом случае страх имеет перед собой предмет реальной угрозы (опасности), в другом такой угрозы непосредственно нет, но тревожное состояние остается. Позитивность реального страха в нашей готовности к страху (*Angstbereitschaft*), невротический не только негативен, но и способствует развитию страха, его усилению. Фрейд называл подобный вид страха, вызывающего тревожное

состояние, свободно плавающим (*frei flottierende*). Если представить себе нечто вроде субстанции страха, то это была бы текучая форма, протестическая, которая движется, то сжимается, то расширяется... Страх невротический, тревога есть всегда нечто текучее и «заразное», липкое («холодная липкость трупа»), с трудом управляемое. «Я избегаю, – пишет Фрейд, – подходить ближе к вопросу о том, имеют ли в нашем языке слова “страх”, “боязнь”, “испуг” одинаковое или разное значение. Я только полагаю, что “страх” (*Angst*) относится к *состоянию* и не выражает внимание к объекту, между тем как “боязнь” (*Furcht*) указывает как раз на объект. Напротив, “испуг” (*Schreck*), кажется, имеет особый смысл, а именно подчеркивает опасность, когда нет готовности к страху. Так что можно сказать, что от испуга человек защищается страхом»²⁴. Аналогичной позиции придерживался и Ролло Мей: «...тревога является базовой, более глубокой реакцией – более широким понятием, а страх есть выражение той же способности в специфически объективированной форме»²⁵.

В структурном психоанализе Лакана тема страха исследуется несколько иначе. Прежде всего он разделяет страх (*peur*) и тревогу (*angoisse*), полагая, что именно тревога вполне конкретна, в отличие от страха. Приводя примеры, Лакан пытается убедить нас в том, что всякий раз, когда мы ограничиваем *рамкой* нечто внезапно возникшее и неопределенное, мы свидетельствуем о чувстве тревожности. Тревожность – это как бы растянутое во времени переживание страха, а рамка локализует его в пространстве сновидения. Получается так, что (специальная) топология страха порождает страх как тревогу: «...тревога всегда заключена в рамку»²⁶. В качестве примера Лакан берет случай «Человека-с-волками», описанный Фрейдом. Пациент рассказывает о своем раннем детском сновидении, в центре которого оказалось «дерево, на котором расселись волки», он видит их через «внезапно распахнувшееся» комнатное окно. Нарастающее чувство кошмара вызывает у него не то, что он видит, а «взгляд волков»: «...волки сидели спокойно без всякого движения на ветках дерева, справа и слева от ствола, и глядели на меня»²⁷. Рамка окна как будто нейтрализует прямую угрозу (нападения волков), но не избавляет от тревоги. Собственно, рамка и создает эффект взгляда Другого, который рассматривает нас, точнее, обнаруживает, насколько мы «оголены», незащитны перед ним. Интересно, что пробуждение от сна-кошмара наступает тотчас же, как только приходит чувство, что тебя вот-вот увидят, обнаружат...

Мысль Лакана становится намного понятнее, когда он предполагает, что всякая попытка *топически* определить угрозу, даже малую опасность, нуждается в *рамке, обрамлении*, т.е. в локализации тревожащих нас «пустот» – мест, не занятых объектами страха²⁸.

²⁴ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 252.

²⁵ Мей Р. Смысл тревоги. М., 2011. С. 236–237.

²⁶ Лакан Ж. Семинары. Кн. 10: Тревога (1962–1963). М., 2010. С. 94.

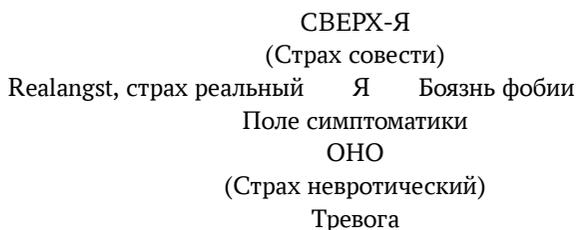
²⁷ Человек-волк и Зигмунд Фрейд. Киев, 1996. С. 172.

²⁸ Лакан Ж. Указ. соч. С. 94–95.

Страх реальный, *Realangst*. Топика-II

Реальный страх – это тот страх, в котором мы нуждаемся для того, чтобы выживать и «хорошо» адаптироваться к окружающей среде. Часто мы заставляем объект страха проявить себя и тем самым устранить его как ближайшую угрозу. Вот откуда все эти выражения: «рвать на себе волосы», «покрываться холодным потом» и т.п. Реальный страх, *Realangst*, не возникает без участия Я (экономическая теория). Мы знаем, что есть Я и что именно Я отвечает за формы психической защиты. Аффект страха – одна из форм существования Я. Вот, что пишет З. Фрейд: «Страх представляет собой аффективное состояние, которое, разумеется, может испытать только Я» или «Я является местом развития страха»²⁹. Что же относится к функции Я? «Судить», «сигнализировать», «предупреждать» об опасности? Фрейд, очевидно, разводит функцию ожидания страха и функцию страха как аффекта. Ожидание может быть аффективно окрашено, но не быть аффектом. Сигнализировать об опасности – это еще не переживать страх. Я по сути дела выступает как своего рода сигнальщик страха: так как к его функции относится вытеснение-торможение, то проявлением этой функции и будет симптомом страха.

Вот общая схема психоаналитического «места» для Страх:



Как замечает Фрейд, «...любое торможение, которое Я на себя налагает, может быть названо симптомом»³⁰. Сигналы опасности наподобие объявлений или даже красочных афиш постоянно вывешиваются Я именно там, где возможна угроза со стороны некоей опасности. В том же случае, если психическая защита Я с помощью симптомов («афиш», «объявлений», «инструкций») не удастся, то симптоматика развивается в сторону реального страха, и тогда страх, если он оказался достаточно сильным, оказывается первоначальным страхом (*Ur-Angst*). В Оно образуются чисто реактивные силы страха («первоначального»), т.е. уже само Оно является непосредственной угрозой для Я. Миметическая функция Я совершенно очевидна: Фрейд передает ему все возможности психической защиты, оставляя за Оно лишь активность либидинозных инстинктов страха. Между Я и Оно довольно странные отношения, ибо Оно представляет спонтанные силы защиты, в то время как Я – надстроенные над ними, регулятивные, не экономические. В сущности, Оно – это убежище миметического зверя, действующего в нас, но приходящего-и-предстоящего всегда как будто извне. Впрочем, Фрейд не отказывается от идеи либидинозного страха, – «превращение либидо», – в которой задействовано Оно, так называемый автоматический, спонтанный страх, основывающийся на ранней травме, «травме рождения», – комплекса,

²⁹ Фрейд З. Страх. М., 1927. С. 66.

³⁰ Там же. С. 70.

введенного в психоанализ Отто Ранком³¹. Ценность представления о том, что Я претерпевает возрастное развитие, говорит о том, насколько полно в течение жизни Я обесценивает прежние формы страха: беспомощность, утрата объекта и кастрационный страх (генитальная фаза), страх же Сверх-я = латентному периоду. Неслучайно выдвигание на первый план «бегства от опасности», естественной реакции, которая позволяет удалиться от внушающего страх объекта.

Боязнь. Тысячи фобий. Топика-III

В русском языке выражение «мне страшно» означает неопределенное ощущение (чувство) страха, в то время как выражение «Я боюсь (чего-то)», или «Мне как-то боязно (это делать)» указывает на причину этой боязни, поэтому боязнь не существует *без боязни-чего-то*, и всякая боязнь имеет некие причины. Разные и несмешиваемые друг с другом боязни, которые в клинической литературе представлены термином *фобии*. Конечно, боязнь и боязливость не несут в себе ничего патологического, напротив, в таких словах как *предусмотрительность, внимательность, осторожность, суеверность, настороженность* и др. проглядывают качества интенциональных установок личности, и это и есть более рафинированные структуры, надстроившиеся над эмоциями страха. Такие особенности поведенческих реакций вполне могут быть истолкованы как производные от изначального чувства страха, хотя таковыми не являются. Но как только происходит замыкание на какой-либо причине беспокойства, еще не страха, тут же появляется боязнь, и боязнь конкретная, *боязнь-чего-то*. Развиваясь в сторону патологии, *боязнь-чего-то* (что получило имя, место и время в опыте) начинает замещать собой возможные связи с миром, вызывая острое чувство страха. Это и есть *фобия*. Происходит частичное, а иногда и полное опустошение мира за счет его фобийного преобразования.

В классическом психоанализе мимесис, подражание (как животная форма и отношение), получает развитие в области патологических симптомов человеческой психики. Животное здесь – не равноправный антагонист, но знак-симптом травматической ситуации: «...что только не может стать объектом или содержанием фобии: темнота, свободное пространство, открытые площади, кошки, пауки, гусеницы, змеи, мыши, гроза, острые предметы, кровь, закрытые помещения, человеческая толпа, одиночество, переход мостов, поездка по морю, по железной дороге и т.д.»³². Фрейд не видит в животной функции ничего, кроме прямой «подмены», усматривая в животном только маску Отца-кастратора, не видит, что образ животного есть продукт миметического отношения, а не просто фрагмент симптомообразования. Случаи, описанные Фрейдом, и составляют целую коллекцию животных имен пациентов: *человек-волк*³³, *человек-крыса*, *человек-«сокол»*³⁴. Животное проявляется в качестве психического события или, точнее, аффекта, оно – лишь момент в цепи событий и не обладает знаком собственного существования. Например, собака («волк») вызывает естественную реакцию

³¹ Ранк О. Травма рождения. М., 2004.

³² Фрейд З. Введение в психоанализ. С. 254.

³³ Человек-волк и Зигмунд Фрейд. Киев, 1996.

³⁴ Фрейд З. Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 176–211.

страха, так как мы боимся быть укушенными. Но Фрейд указывает на страх иного рода, навязчивый, повторяющийся невроз страха, который необъясним естественными причинами и требует более систематического истолкования. Поведение пациентов описывается в терминах эдипова комплекса: некоторые «избранные» ими животные оказываются воплощением страха перед кастрацией со стороны отца (такие признания, как «боюсь, что меня укусит лошадь, что меня сожрет волк», интерпретируются как неспособность пациента преодолеть неосознаваемый страх, вызываемый «виной» перед отцом).

Ur-Angst, страх изначальный. Топика IV

Близость невыявляемого к нам объекта страха порождает состояние ужаса, эмоционального тупика, когда мы становимся мишенью страха, не в силах объективировать сам страх. Нас сменяет состояние ужаса, место прицельного действия: шок. Ur-Angst – это настоящее испытание, полный паралич воли к выражению. Но затем происходит и нечто странное: состояние оцепенения по мере его завершения (после «шока») сходит на нет, в то время как пытающийся освободиться от страха организм захватывается, просто-таки сметается бурей беспорядочных движений (как это бывает при сильных истерических припадках). В сущности, Ur-Angst есть функция реальности. Там, где реальность предстает так, как она есть, т.е. без представления в образе, – там, можно утверждать, господствует страх. Налицо десимволизация человеческого опыта, нет ни одного образа, который смог бы нас защитить. В отличие от Ur-Angst страх всегда соотносим с определенным образом, пусть даже неустойчивым.

Замечу отдельно, что основной причиной, инициирующей литературный мимесис, скрывающий его начало, является *страх*. Между *миметическим* (как реакцией) и *страхом* (как переживанием) такое же отношение, как между лицевой стороной и изнанкой: каждая сторона скрывает другую, они никогда не обнаруживаются, но вместе с тем неотрывны в своем единстве. Страх, если угодно, есть имманенция миметического, и наоборот³⁵.

Интересно, что Р. Отто, например, отказывает первоначальному страху в транзитивности: этот страх/ужас непереходен, т.е. не может трансформироваться в силу своей интенсивности в другое состояние страха, напротив, образует настолько сложную эмоциональную форму, что не приходится говорить о том, что она может быть эквивалентна какой-либо другой. Вот что он пишет:

Тот, кто способен к более острому различению душевных состояний, должен видеть, что подобный «ужас» совершенно отличается от естественного страха не только степенью или силой и уж никак не является просто особенно высоким уровнем последнего. Сущность «ужаса» совершенно независима от уровня интенсивности. Он *может* быть столь сильным, что пронизывает до мозга костей, так, что волосы становятся дыбом, а руки ноги трясутся. Но он может заявить о себе и в самом легком возбуждении, как едва заметная и мимолетная смена душевного состояния. Это чувство содержит в себе свои степени, не будучи само степенью чего-то другого.

³⁵ Фрейд З. Введение в психоанализ. С. 252, 254.

Никакому естественному страху не достичь его путем своего простого возрастания. Меня может охватить безмерный страх или испуг, я могу тревожиться, но при этом не будет и следа чувства «жути». Если бы психология более решительно различала и сортировала «чувства» по их качественным отличиям, это стало бы еще яснее³⁶.

С одной стороны, Отто взывает к первоначальности этой нуминозности страха, настолько всеохватывающей, что ему не надо быть даже самим собой, т.е. «Ужасом» (Schauer). «“Ужас” обращается здесь в бесконечно облагороженную форму глубочайшего внутреннего трепета и безмолвия, пронизывающего душу до последних ее корней». С другой стороны, отказывая разновидностям страха в автономии (в многообразии интенсивных качеств), Отто организует вокруг имени страха целый словарь разного рода предикаций. Имя УЖАС собирается автором из многих дополнительных имен, так пишется его полное имя, момент за моментом. Но сами моменты включены в действия этой первоначальной нуминозности ужаса. Но по сути дела идет речь о чисто религиозном переживании страха. Имя Страха – Ужас.

Итак, это переживание нуминозности бытия, сакральный опыт, само священное раскрывается во множестве моментов: 1) *tremendum* (момент ужасающего, вызывающего трепет) и 2) *majestas* – момент всемогущего (сила, власть, всемогущество и т.п.), соединяясь, образуют третий момент, из них произведенный, это 3) *orge*, гнев Бога, точнее, выражение его могущества и энергии; 4) *fascinans* – это уже зачарованность, некая разновидность погружения в божество, «...дает покой, который высится над всяким разумом», некая безмерность и полнота душевного переживания, особенно часто встречается при религиозных обращениях; 5) далее *deinos* (Ungeheure), ни с чем не сравнимое, не имеет пространственной меры и масштаба, что подавляет своими размерами, то, что является ужасным, ужасающим; 6) *augustum* – это высшая этическая ценность нуминозности, т.е. погружения в глубокое религиозное переживание, «...*fascinans* относится к субъективному в *nunc*, а именно к тому блаженству, которое вызывает у меня ценность. Напротив, *augustum* есть объективная ценность в-себе»³⁷. Все эти моменты религиозного опыта не являются устойчивыми, скорее они представляют собой некую непрерывность, единую временность, которая включает в себя нуминозное.

В сущности, нуминозность священного ужаса определяется здесь с помощью тех «качеств», которые мы назвали *интенсивами* страха. Что возвращает нас к вопросу: есть ли у Страха другое имя, кроме Страха?

Список литературы

- Вежбицкая А. Сопоставление культур через средство лексики прагматики / Пер. с англ. А.Д. Шмелева. М.: Языки славянской культуры, 2001. 272 с.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. IV. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. 683 с.

³⁶ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. С. 27–28.

³⁷ Там же. С. 94–95.

- Деррида Ж.* Вокруг Вавилонских башен / Пер. с фр. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. 160 с.
- Жиран Р.* Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
- Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007. 304 с.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. И.В. Исаевой, С.А. Исаева. М.: Республика, 1993. 384 с.
- Лакан Ж.* Семинары. Кн. 10: Тревога (1962–1963) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2010. 421 с.
- Липавский Л.* Исследование ужаса. М.: Ad Marginem, 2005. 445 с.
- Мей Р.* Смысл тревоги / Пер. с англ. А. Багрянцевой. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. 410 с.
- Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Пер. с нем. А. Руткевич. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. 272 с.
- По Э.* Полное собрание рассказов / Пер. с англ. М.П. Богословской. М.: Наука, 1970. 799 с.
- Пуанкаре А.* О науке / Пер. с фр. под ред. Л.С. Понтрягина. М.: Наука, 1983. 560 с.
- Ранк О.* Травма рождения / Пер. с англ. О. Лежниной под ред. В. Медведева. М.: АГРАФ, 2004. 389 с.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
- Фрейд З.* Страх / Пер. с нем. М.В. Вульфа. М.: Современные проблемы, 1927. 104 с.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции / Пер. с нем. Г.В. Барышниковой. М.: Наука, 1989. 455 с.
- Фрейд З.* Воспоминания Леонардо да Винчи о раннем детстве / Пер. с нем. Р.Ф. Додельцева // *Фрейд З.* Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 176–211.
- Человек-волк и Зигмунд Фрейд / Пер. с англ. под общ. ред. А.А. Юдина. Киев: Порт-Роял, 1996. 349 с.
- Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Эйзенштейн С.М.* Избранные произведения: в 6 т. Т. 3. М.: Искусство, 1963. 672 с.
- Ясперс К.* Философия. Книга вторая: Просветление экзистенции / Пер. с нем. А.К. Судачкова. М.: Канон+, 2012. 448 с.
- Derrida J.* Les Yeux de la langue. L'abime et volcan. Paris: Galilée. 2012. 85 p.
- Jaspers K.* Philosophie. II Existenzerhellung. Berlin; Gottingen; Heidelberg: Springer-Verlag, 1956. 440 S.
- Vernant J.-P.* La mort dans les yeux. Paris: Hachette, 1985. 91 p.

Name: Fear. On one existential passion

Valery A. Podoroga

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vpodoroga@mail.ru

The purpose of this article is to determine the main modalities of the concept of fear, which can be topically investigated. “Fear” is understood as a name for all “fears”. If fear appears in the unity of experience, without ceasing to differ within it, then fear is not a thing, but a relation between an increasingly refined sensitivity to dangers and the possibility/impossibility of avoiding them. The arguments of Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Jaspers, and Freud are considered. Four modalities identify the general scheme of Fear: anxiety, “real fear” (Realangst), fear/phobias, the original fear (Ur-Angst). There is an interaction between them that allows us to trace the transitions from one modality of fear

to another by analogy with a “whirlpool movement” whose dynamics depends on the strength of emotional experiences.

Keywords: metaphysics, vertigo-before-the-abyss, funnel, anxiety, fears/phobias, real fear, nothing, topic of fear, primordial fear, fear of God, castration fear, fear of birth

For citation: Podoroga, V. A. “Имя: Страх. Об одной экзистенциальной страсти” [Name: Fear. On one existential passion], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 49–66. (In Russian)

References

- Caillois, R. *Igry i lyudi. Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury* [Man, play and games], trans. by S.N. Zenkin. Moscow: UHE Publ., 2007. 304 pp. (In Russian)
- Dal, V. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the Live Great Russian language], Vol. IV. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh I natsional'nykh slovarei Publ., 1955. 683 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Vokrug Vavilonskikh bashen* [Around Babilons Towers], trans. by V. Lapizky. St. Petersburg: Academic project Publ., 2002. 160 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Les Yeux de la langue. L'abime et volcan*. Paris: Galilée. 2012. 85 pp.
- Eisenstein, S. *Izbrannye proizvedeniya v shesti tomakh* [Selected works], Vol 3. Moscow: Iskusstvo Publ., 1963. 672 pp. (In Russian)
- Freud, S. *Strakh* [Fear], trans. by M.V. Wulf. Moscow: Contemporary problems Publ., 1927. 104 pp. (In Russian)
- Freud, S. *Vvedenie v psikhoanaliz* [Introductory Lectures on Psycho-Analysis], trans. by G.V. Baraschnikova. Moscow: Nauka Publ., 1989. 455 pp. (In Russian)
- Freud, S. “Vospominaniya Leonardo da Vinchi o rannem detstve” [Leonardo da Vinci, A Memory of His Childhood], trans. by R.F. Dodelzeva, in: S. Freud, *Khudozhnik I fantazirovanie* [Artist and fantasy]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 176–211. (In Russian)
- Freud, S. *Sluchai Cheloveka-Volka (Iz istorii odnogo nevroza)* [From the History of an Infantile Neurosis (the Wolfman case history)], ed. by A.A. Udin. Kiev: Port-Royal Publ., 1996. 349 pp. (In Russian)
- Girard, R. *Nasilie i svyashhennoe* [Violence and the sacred], by G. Dashevsky. Moscow: New Literary Observer Publ., 2000. 400 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Vremya i bytie. Stat'i i vystupleniya* [Time and being], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 pp. (In Russian)
- Jaspers, K. *Philosophie*. II Existenzerhellung. Berlin; Gottingen; Heidelberg: Springer-Verlag, 1956. 440 S.
- Jaspers, K. *Filosofiya. Kniga vtoraya. Prosvetlenie ekzistentsii* [Philosophy II], trans. by A.K. Sudakov. Moscow: Canon+ Publ., 2012. 448 pp. (In Russian)
- Kierkegaard, S. *Strakh i trepet* [Fear and trembling], trans. by I.V. Isaeva and C.A. Isaev. Moscow: Respublika Publ., 1993. 384 pp. (In Russian)
- Lacan, J. *Seminary* [Seminars], Book 10, trans. by A. Chernoglasov. Moscow: Gnosis Publ.: Logos Publ., 2010. 421 pp. (In Russian)
- Lipavsky, L. *Issledovanie uzhasa* [An Investigation of Horror]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2005. 445 pp. (In Russian)
- May, R. *Smysl trevogi* [The Meaning of Anxiety], trans. by A. Bagryantseva. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy Publ., 2011. 410 pp. (In Russian)
- Otto, R. *Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnosheniya s ratsional'nym* [The Idea of the Holy], trans. by A. Rutkevich. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2007. 272 pp. (In Russian)
- Poe, E. *Polnoe sobranie rasskazov* [The collection of short stories], trans. by M.N. Bogoslovsky. Moscow: Nauka Publ., 1970. 799 pp. (In Russian)
- Poincaré, H. *O nauke* [On science], ed. by L.S. Pontryagin. Moscow: Nauka Publ., 1983. 560 pp. (In Russian)

- Rank, O. *Travma rozhdeniya* [The Trauma of Birth], trans. by O. Lezneva. Moscow: AGRAF Publ., 2004. 389 pp. (In Russian)
- Sartre, J.-P. *Bytie i nichto* [Being and nothingness], trans. by V.I. Koliadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 pp. (In Russian)
- Vernant, J.-P. *La mort dans les yeux*. Paris: Hachette, 1985. 91 pp.
- Wierzbicka, A. *Sopostavlenie kul'tur cherez posredstvo leksiki pragmatiki* [Semantics, Culture and Cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations], trans. by A.D. Shmelev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2001. 272 pp. (In Russian)

А.М. Гагинский

ПРОЛЕГОМЕНЫ К МЕТАТЕОДИЦЕЕ*

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

В статье рассматривается проект метатеодицеи, который предлагается в качестве альтернативы крайним точкам зрения, либо оправдывающим зло, чтобы обосновать существование Бога, либо отказывающим в самой возможности осмысленно исследовать отношения между страданием живых существ и Богом. Автор кратко освещает историю и логику возникновения теодицеи и указывает на ее современную альтернативу, получившую название антитеодицеи. Автор полагает, что, во-первых, метатеодицея может рассматриваться как междисциплинарный проект, в котором множество различных научных данных могут быть упорядочены в единое целое; во-вторых, метатеодицея должна прояснить, как вообще можно ставить вопрос о страдании человека и молчании Бога; в-третьих, ее методологическим преимуществом может являться то, что исследователь не занимает какой-то определенной позиции, но старается учитывать разные подходы к проблеме.

Ключевые слова: теодицея, антитеодицея, метатеодицея, проблема зла, Бог, страдание, боль

Для цитирования: *Гагинский А.М.* Прологомены к метатеодицее // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 67–81.

Жизнь – без начала и конца.
Нас всех подстерегает случай.
Над нами – сумрак неминуемый,
Иль ясность Божьего лица.
А. Блок

Вступление

Если какой-то вопрос долгое время не находит ответа, имеет смысл рассмотреть, правильно ли он был поставлен. Возможно, с определенной дистанции он будет выглядеть странным и подозрительным или, напротив,

* Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 19–18–00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

может оказаться вполне оправданным, предполагающим дальнейшие поиски. Теодицея и связанная с ней проблематика, как мне кажется, принадлежат к числу именно таких вопросов.

В самом деле, имеется множество способов рассмотрения проблемы зла в философско-богословских текстах, однако огромное количество публикаций на эту тему, которое к тому же постоянно увеличивается, свидетельствует о том, что проблема не только далека от разрешения, но становится все более и более актуальной. Подобно «доказательствам бытия Бога», которые не достигают своей цели, а потому постоянно воспроизводятся и уточняются, теодицеи и защиты не оправдывают Бога, не достигают нужной степени убедительности. В противном случае, как можно предположить, поток публикаций на эту тему прекратился бы. Но проблема остается. Более того, сегодня она становится едва ли не самой главной заботой для теологов и философов.

Эта ситуация приводит к необходимости пересмотреть постановку вопроса, а поскольку предлагаемых решений довольно много, возникает потребность как-то систематизировать подходы и вообще задуматься о том, что такое теодицея, каковы ее основания и т.д. Как пишет М. Питерсон, «если теодицея не есть [нечто] невозможное, или ненужное, или неуместное, то открыт путь для обсуждения разнообразия проблем на уровне *мета-теодицеи*. Например, сколь много концептуальной работы может или должна выполнять теодицея? Иначе говоря, может ли теодицея уточнить замысел Бога, допускающий конкретное зло? Или она должна иметь целью объяснение того, почему Бог допускает общие виды зла, которые существуют? Должна ли теодицея довольствоваться лишь одной темой (например, наказания или воспитания)? Или же разные темы и прозрения в ней могут сплетаться в общую картину такого мира, который создан и поддерживается Богом? И какую роль наши частные моральные теории играют в создании теодицеи? Какая разница в том, скажем, принимаем ли мы консеквенциалистскую или деонтологическую моральную теорию? Где найти подходящие строительные элементы для теодицеи – в ограничении теизма или в некоей версии расширенного теизма?»¹. Из этого следует, что метатеодицея рассматривает совокупность вопросов, связанных с выбором различных стратегий в рамках некоего общего направления (при условии, что это направление не есть нечто невозможное, ненужное и неуместное). К такого рода исследованиям можно отнести и попытку Р. Суинберна прояснить критерии, при которых теодицея может быть успешной². Сама эта работа свидетельствует о необходимости рефлексии относительно того, какой может и какой должна быть теодицея, при каких условиях она могла бы достигать цели. Причем можно обратить внимание, что формулировка критериев успешности непосредственно влияет на то, каким образом выстраивается

¹ Peterson M. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, 1998. P. 88. Следует отметить, что я предпочитаю писать «метатеодицея», но в текстах других авторов встречается и раздельное написание: мета-теодицея. Так же обстоит дело и с приставкой «анти-», например, цитируемый ниже Н. Тракакис в одной статье пишет «антитеодицея», а в другой «анти-теодицея».

² Подробнее: Swinburne R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford, 1998; Суинберн Р. Требования к удовлетворительной теодицее // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.). М., 2006. С. 174–187.

стратегия теодицеи. Иначе говоря, метатеодицея может рассматриваться как часть теодицеи³.

Однако можно посмотреть на предмет и несколько шире. Теодицея – это такой теоретический проект, который имеет противников не только среди атеистов или агностиков, но и среди вполне религиозных людей, отвергающих теодицею, например, с моральной точки зрения⁴. Так, сравнительно недавно появилось направление, которое было названо антитеодицеей⁵ (хотя ее основную идею трудно назвать новой). Сторонники этого направления отнюдь не ставят своей задачей опровергнуть бытие Бога, исходя из проблемы зла и страдания; они стремятся отвергнуть саму возможность того, чтобы рассматривать теодицею как нечто осмысленное: «Под антитеодицеей мы понимаем любой религиозный ответ на проблему зла, сторонники которого отказываются оправдывать, объяснять или принимать как нечто осмысленное отношение между Богом и страданием»⁶. Таким образом, ставится под сомнение сам проект оправдания Бога перед лицом страдающего человека.

Ввиду этого, как представляется, понятие метатеодицеи должно охватывать не только вопросы, касающиеся стратегий защиты или оправдания Бога, критериев успешности этой задачи и т.п., но и вопросы относительно самой постановки такой проблемы, осмысленности теодицеи как теоретического проекта и вообще возможности (логической и моральной) обсуждать такого рода предметы. Иными словами, использование префикса «мета-» означает указание на более высокий уровень рефлексии: *мета-Х* – это исследование концептов и процедур дисциплины *Х*. Это значит, что метатеодицея может охватывать проблематику как теодицеи (Питерсон, Суинберн), так и антитеодицеи (Брайтерман, Тракакис), являясь метатеорией, в рамках которой исследуются правила этих «языковых игр».

Ведь если какой-либо вопрос долгое время не находит ответа, возникают благоприятные условия для риторики и демагогии, и, если мы действительно ищем ответы, рассмотрение проблемы на метауровне является не только осмысленным, но и необходимым.

Исторические предпосылки

Почему проблема зла стала такой важной для философии религии? Быть может, мы стали более чувствительны к страданию и злу, которые нас окружают? Или что-то изменилось в нашей культуре? Ведь если в прежние

³ Подобным образом в 1998 г. П. ван Инваген вводит понятие метаонтологии, указывая на то, что онтология задается вопросом «о том, что есть», тогда как метаонтология исследует то, что мы имеем в виду, когда спрашиваем, «что же собственно есть?» и «какова корректная методология для онтологии?» (*Van Inwagen P. Meta-ontology // Van Inwagen P. Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics. Cambridge, 2001. P. 13–31.*)

⁴ См.: *Карпов К.В.* Теодицея как этическая проблема // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2020. Т. 13. № 2. С. 35–48.

⁵ Термин был введен в оборот З. Брайтерманом, см.: *Trakakis N.N. Antitheodicy // The Blackwell Companion to the Problem of Evil. Malden; Oxford, 2013. P. 363, n. 1.* Можно отметить, что антитеодицея в некоторой степени близка скептическому теизму (см. о последнем: *Бергман М.* Скептический теизм и проблема зла // *Оксфордское руководство по философской теологии.* М., 2013. С. 557–593).

⁶ *Braiterman Z. (God) After Auschwitz: Tradition and change in post-Holocaust Jewish thought. Princeton, 1998. P. 31.*

времена зло было, так сказать, «проблемой Бога», который мудро и таинственно правил миром, вследствие чего проблема теряла свою остроту, ибо пути Господни неисповедимы (Рим. 11.33), то в Новое время ситуация стала меняться: неисповедимыми оказываются пути зла, в результате чего зло становится «проблемой человека», теряет метафизическое измерение и превращается в насущную задачу, которую нужно решать здесь и сейчас. Это приводит к росту (или является следствием) социалистических настроений, из-за чего зло становится исключительно практической проблемой, т.е. меняется само его восприятие: из некоей иррациональной, inferнальной бездны зло трансформируется в проблему несправедливости и социального неравенства⁷. И если метафизическое зло неизбежно (хуже того, оно должно торжествовать в истории, согласно христианским представлениям), то практическое зло вполне преодолимо, для этого достаточно лишь человеческих усилий⁸. Иначе говоря, как только зло было опознано в качестве практической проблемы, с которой можно успешно бороться, оно лишилось метафизического измерения, а потому стало *неисповедимым, бессмысленным*. За пределами социального неравенства и классовой борьбы, – говоря несколько обобщенно, – проблема зла теряет свою глубину, становится уделом случайности. А со случайностью невозможно бороться, она иррациональна и бессмысленна, т.е. как таковой проблемы зла как бы и не существует – она сводится к социальной несправедливости⁹.

⁷ Еще один аспект, на который следует обратить внимание, заключается в том, что восприятие зла меняется еще и потому, что меняется его истолкование: из лишенности блага оно становится чем-то субстанциальным, самостоятельным, и именно в такой интерпретации понятие зла становится проблемой для христианской мысли. Как отметил И.Г. Гаспаров, «в основе атеистических аргументов от зла лежит квазидуалистическое представление о зле, радикально отличное от того, которое характерно для традиционного христианского теизма. Несмотря на то что было бы явным преувеличением полагать, что проблема зла как таковая представляет собой простой артефакт дуалистического представления о зле, тем не менее трудно отрицать, что субстанциализация зла, т.е. признание зла самостоятельной и существенной характеристикой жизни, играет определенную роль в атеистических аргументах от зла» (*Гаспаров И.Г. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68*).

⁸ Отсюда легко понять, почему религия может восприниматься как «опиум народа»: она *усыпляет* нашу чувствительность к страданию и злу, *позволяет примириться* с ними как с чем-то неизбежным и промыслительным (точнее говоря, она не столько усыпляет, сколько *притупляет боль, помогает пережить* – именно в этом ее основное значение). Как писал в свое время Б.М. Мелиоранский, христианский и нехристианский Восток издавна был склонен «к пониманию святости преимущественно не как активного делания добра, а как пассивного неделания зла...» (*Мелиоранский Б.М. История и вероучение христианской Церкви. М., 2016. С. 390*). Очевидно, что это касается не только Востока, но христианской культуры в целом: «Начиная с Иустина, большинство отцов церкви почитало Платона “христианином до Христа” и восхваляло его чувство божественной трансцендентности и ценности духовного мира. На место божественного будущего заступила божественная вечность, на место грядущего Царства – небеса, на место Духа как “источника жизни” – дух, отделяющий душу от тела, на место воскресения плоти – бессмертие души, на место преображения этого мира – тоска по миру иному» (*Мольман Ю. Дух жизни: Целостная пневматология. М., 2017. С. 107*).

⁹ Именно поэтому, как мне кажется, «марксистская этика утратила интерес к моральному злу как самостоятельной проблеме» (*Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992. С. 3*).

В таком контексте и возникает проблема теодицеи: если зло бессмысленно и преодолимо, то непонятно, как это примирить с заботой Бога о мире. Можно сказать, что происходит важная перемена в восприятии зла: если в прежние времена утверждение «мир во зле лежит» (1 Ин. 5.19) отнюдь не воспринималось как аргумент против существования Бога, ровно наоборот – именно поэтому человек и нуждался в спасении, то в Новое время зло стало *несовместимым* с образом всемогущего и всеблагого Бога. Другими словами, то обстоятельство, что мир лежит во зле, превратилось в препятствие для веры, тогда как прежде оно было скорее ее источником.

Весьма примечательно, что отчетливую формулировку проект теодицеи получил лишь в конце XVII – начале XVIII в.¹⁰ Это значит, что долгое время проблема зла не была напрямую связана с вопросом о существовании Бога¹¹. Дело в том, что при переходе от средневековой онтологии, которую можно назвать трансцендентальным мышлением¹², к онтологии новоевропейской, когда единство трансценденталий распадается¹³, *проблема зла обращается в проблему теодицеи*. Одна из причин этого перелома состоит в том, что в средневековой онтологии любое событие может быть рассмотрено в контексте трансцендентального единства, которое предполагает телеологию и наделяет событие смыслом: если все сущее стремится к благу, то трагические ситуации могут оказаться частью чего-то большего, тем самым обретая позитивное значение. Продолжая эту традицию, Лейбниц говорил о том, что «Бог все совершает с максимальным совершенством и ничто не делается им без основания, нигде не происходит чего-либо такого, смысл чего – а именно почему положение вещей складывается именно так, а не иначе – не был бы понятен тому, кто способен мыслить»¹⁴. Мыслящее существо всегда способно *найти смысл* в том, что с ним или вокруг него происходит. Однако именно это П. Бейль и поставил под сомнение: «Каким образом вносится зло под власть бесконечно доброго, бесконечно святого, бесконечно могущественного высочайшего существа – это не только необъяснимо, но и непостижимо»¹⁵. Нельзя объяснить, нельзя найти смысла в том зле, которое окружает нас.

По-видимому, именно это и порождает проблему теодицеи: пока зло было объяснимым, оно было «проблемой Бога», когда же оно потеряло смысл, оно стало «проблемой человека». Точнее говоря, когда феномен зла

¹⁰ Речь идет об известной дискуссии П. Бейля и Г. Лейбница, см.: *Богуславский В.М.* Пьер Бейль. М., 1995. С. 143–162.

¹¹ На это обратил внимание М. Хиксон, см.: *Hickson M.W.* A Brief History of Problems of Evil // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Malden; Oxford, 2013. P. 11. Конечно, речь идет о культуре в целом, что отнюдь не препятствовало отдельным людям сомневаться в бытии Бога, исходя из наличия страдания и зла в мире (см.: *Basilius Caesariensis.* Quod deus non est auctor malorum // PG 31. Col. 329, 34–45). Иначе говоря, теодицея была возможна только как личная, экзистенциальная проблема, но не как теоретическая часть интеллектуальной культуры в целом.

¹² См.: *Aertsen J.* Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez. Leiden, 2012.

¹³ См.: *Гагинский А.М.* Аристотель и трансцендентальная онтология // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 150–160; *Он же.* «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // *Вопросы философии*. 2018. № 10. С. 189–200.

¹⁴ *Лейбниц Г.В.* Два отрывка о свободе // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 315.

¹⁵ *Бейль П.* Исторический и критический словарь: в 2 т. Т. 1. М., 1968. С. 327.

лишается смысла, когда мы опознаем зло как нечто абсурдное, возникает вопрос, каким образом это соотносится с заботой Бога о мире. Причем в такой постановке вопроса уже содержится указание на отсутствие ответа, ибо зло изначально истолковывается как нечто бессмысленное. Подобно тому, как происходит поворот в онтологии, – ибо бытие, некогда осмыслявшееся как сама сущность Бога (*ipsum esse subsistens*), становится голым полаганием вещи (*bloß die Position eines Dinges*), лишенным каких-либо теологических импликаций, – так и восприятие зла меняется в Новое время: из попущения и испытания оно становится бессмысленной случайностью, социальной несправедливостью.

Такое переосмысление свершается постепенно, еще один из признаков этого процесса – разделение сущего и должного, тонко подмеченное Д. Юмом, но в полной мере продуманное лишь в XX в. Например, если имеется какое-то негативное событие, то из этого не следует, что оно должно нести в себе еще некое ценностное значение, что оно *для чего-то*, что в нем можно *найти смысл*. И хотя в жизни отдельного человека зачастую можно увидеть Промысл (как правило, люди *наделяют смыслом* события своей жизни), в случае глобальной катастрофы это сделать не представляется возможным. Иначе говоря, индивидуальное зло в той или иной мере постижимо, однако гибель множества людей кажется совершенно бесцельной и бессмысленной. Вероятно, именно поэтому столь бурная реакция последовала на лиссабонское землетрясение 1755 г., погубившее десятки тысяч христиан, собравшихся в столице на праздник всех святых¹⁶. Это трагическое событие с необычайной остротой поставило вопрос о Промысле и неологизм «теодицея», незадолго до того вошедший в употребление¹⁷, оказался весьма кстати, ибо с богословской точки зрения лиссабонское землетрясение «не только необъяснимо, но и непостижимо»¹⁸. А если оно необъяснимо, то его проще истолковать как трагическую случайность, чем как промыслительное действие Бога. Иначе говоря, неисповедимы не пути Господа, а то зло, которое случается с нами¹⁹.

Таким образом, попытавшись оправдать Бога, Лейбниц спровоцировал обратную реакцию... Ситуация с тех пор совершенно неотвратима: Бог нуждается в оправдании потому, что мы не можем найти объяснения злу, порой настолько ужасающему, что для него просто не находится слов. Зло необъяснимо и непостижимо. Вряд ли будет преувеличением сказать, что именно с этим связана основная проблематика дискуссий относительно теодицеи и современных попыток поставить ее под сомнение.

С точки зрения метатеодицеи, по всей видимости, можно рассмотреть внутреннюю логику этого процесса: как вообще стала возможна проблема

¹⁶ Как отметила С. Нейман, «в восемнадцатом веке слово *Лиссабон* использовалось так же, как сегодня мы используем слово *Освенцим*» (*Neiman S. Evil in Modern Thought: An Alternative History of Modern Philosophy*. Princeton, 2002. P. 1).

¹⁷ Как известно, термин впервые появляется у Г.В. Лейбница в трактате «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (1710).

¹⁸ Разумеется, оно объяснимо и постижимо с точки зрения геологии или сейсмологии (см.: *The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited*. Luxemburg, 2009), однако для теологии оно представляет большую проблему.

¹⁹ Когда Ф. Ницше определяет понятие «нигилизм», он отмечает именно этот момент необъяснимости, бесцельности: «Что обозначает нигилизм? – То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”» (*Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей*. М., 2005. С. 31).

теодицей? Связано ли это с определенным образом божественного или у этого имеются социальные объяснения? Имеют ли значение в данном контексте фундаментальные сдвиги в онтологии и метафизике или просто человечество стало «совершеннолетним» к эпохе Просвещения? Как именно происходит обесмысливание зла и почему в предшествующие эпохи оно побуждало к вере?

Теодицея и антитеодицея

Как писал Ф. Ницше, «...чувство правдивости, высоко развитое христианством, начинает испытывать *отвращение* к фальши и изолганности всех христианских толкований мира и истории»²⁰. Проблема зла и вообще проект теодицеи есть не что иное, как следствие неумения или невозможности истолковать некоторые негативные события с помощью идеи Промысла²¹. Например, лиссабонское землетрясение или Освенцим, как кажется, невозможно объяснить или оправдать с богословской точки зрения. Точнее говоря, «чувство правдивости, высоко развитое христианством», начинает испытывать недоверие или даже отвращение к попыткам такого рода²². Тем не менее их не становится меньше, ровно наоборот: чем глубже недоверие и отвращение, тем больше прикладывается усилий к тому, чтобы их преодолеть. Поэтому разработка стратегий теодицеи выглядит сколь необходимой, столь и безнадежной. Кажется, что христианство находится в довольно странном положении: оно порождает проблему, которую не может решить, но при этом не может и отказаться от нее.

По всей видимости, именно поэтому существует такое множество видов теодицеи. В обзорной статье М. Мюррей перечисляет основные: теодицеи наказания, естественных последствий, свободы воли, естественного закона, становления личности, страдания животных²³. Все эти подходы стремятся объяснить наличие зла и оправдать существование Бога, поскольку «кажется, что как теисты, так и атеисты согласны с тем, что зло и в самом деле свидетельствует против существования Бога»²⁴. Эта предпосылка была и остается центральной начиная с Нового времени. Тем не менее

²⁰ Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. С. 29.

²¹ Строго говоря, из наличия в мире зла логически может следовать лишь то, что Бог не заботится о мире, а не то, что Его не существует. Однако, поскольку в число предикатов высшей сущности включаются благость и всемогущество, неявным образом предполагается, что Бог *должен* (явно) заботиться о людях (см.: Mackie J.L. Evil and Omnipotence // Mind. 1955. Vol. 64. No. 254. P. 200–212), хотя для того чтобы знать, кому и что Бог должен, нужно быть всеведающим. Тем не менее такой вывод возможен лишь в том случае, если сущность и действие в Боге тождественны, а если это не так, то о существовании или несуществовании этой сущности ничего сказать нельзя.

²² Причина, возможно, в том, что христианство больше говорит о чувстве правдивости, нежели о толкованиях мира (Евангелие, прежде всего), т.е. оно свидетельствует о том, как опознать зло в качестве зла, а не о том, как его объяснить или оправдать. Ср: «...в большинстве религий идея Бога служит в общем-то не для *объяснения* страданий, она учит *переносить* их и, насколько возможно, *бороться* с ними» (Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М., 2008. С. 103).

²³ Мюррей М. Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 525–556.

²⁴ Там же. С. 525.

нужно уточнить: наличие в мире зла, как уже было сказано, свидетельствует не против существования Бога, а против того, что Он заботится о мире, когда мы не видим Его действий, – и только после этого можно предположить, что Бога не существует. Это так потому, что *данность зла и опыт страдания нам ближе и понятнее, чем Бог*. И порой мера страдания слишком велика, а Бог продолжает молчать...²⁵ Поэтому, сталкиваясь со злом, человек начинает чувствовать себя незащищенным и беспомощным, что приводит к печальному заключению: никто не поможет. Короче говоря, стратегии теодицеи строятся не на том, чтобы избежать страдания и зла, т.е. чтобы помочь, но на том, чтобы предложить осмысленное объяснение этому, что в общем-то тоже является помощью. Человек травмирован злом, но его тяжесть усугубляется еще и тем, что оно бессмысленно.

Отсюда становится ясным, почему «большинство теистов считает», что «допускаемое зло связано с превосходящим благом»²⁶. Сам проект теодицеи – это попытка осмыслить зло, боль и страдание. Этот проект предполагает, что зло можно наделить смыслом, пусть даже в очень отдаленной перспективе, а потому любое зло и любая глубина страдания – как бы дерзко это ни звучало – будут исчерпаны до дна, изжиты, преодолены. Другими словами, *бездна зла будет в достаточной степени перевешена безграничностью блага*²⁷. Пожалуй, наиболее яркий пример в этом контексте – исследование М. Адамс об ужасающем зле: в мире существует такое страшное мучение и зло, которое ставит под сомнение ценность жизни для того, кто его претерпевает²⁸. Как писала М. Цветаева:

О, черная гора,
затмившая весь свет!
Пора – пора – пора
Творцу вернуть билет.
<...>
Не надо мне ни дыр
Ушных, ни вещей глаз
На Твой безумный мир
Ответ один – отказ.

Единственное решение проблемы зла М. Адамс находит в том, что в будущей жизни блаженство будет настолько полным, что оно не просто будет перевешивать любое зло, но земные страдания окажутся чем-то незначительным, ибо временное попросту несоизмеримо с вечным²⁹. Как мне кажется, таково в сущности всякое подлинно религиозное видение проблемы зла.

²⁵ На этом в общем-то построен так называемый аргумент от сокрытости, сравнительно недавно сформулированный Дж. Шелленбергом, хотя он описывает его в менее драматичных тонах. См.: *Schellenberg J.L. Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, 1993.

²⁶ *Мюррей М. Теодицея*. С. 530.

²⁷ Подробнее об этом в заключительной главе книги: *Swinburne R. Providence and the Problem of Evil*. P. 243–257.

²⁸ См.: *Adams M.M. Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne, 1999; *Adams M.M. Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. Cambridge; N.Y., 2006; для ознакомления с темой: *Фауль Б.В. «Ужасное зло» и существование Бога в работах М.М. Адамс // Христианское чтение*. 2019. № 6. С. 168–177. М. Адамс поясняет, что речь идет о таком зле, «участие в котором (совершение которого или страдание от которого) предоставляет некоторой личности причину *prima facie* сомневаться в том, что его/ее жизнь может (учитывая включение этого зла в жизнь личности) быть великим благом для него/нее» (*Adams M.M. Horrendous Evils and the Goodness of God // The Problem of Evil*. Oxford; N.Y., 1990. P. 211).

Для такого типа мировосприятия смысл мира лежит за его пределами. Это весьма созвучно тому, о чем говорил Л. Витгенштейн: «Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности»³⁰. И если всерьез рассматривать возможность будущей жизни, то такая точка зрения выглядит вполне логично. И именно с этим связаны основные аргументы разных видов теодицеи.

Однако перспектива решения проблемы зла в предполагаемом будущем, как нетрудно догадаться, устраивает далеко не всех. Одна из причин – необходимое отрицание бессмысленности и необъяснимости зла в рамках теодицеи. Иначе говоря, если кто-то считает, что зло бессмысленно и его невозможно как-то оправдать, то аргументы «теодицистов» для него работать не будут³¹. Именно поэтому проект метатеодицеи должен учитывать психологические и методологические различия спорящих сторон, т.е. нужно прояснять самые базовые установки. В противном случае противоречия будут лишь накапливаться.

Другой аспект этой проблемы состоит в том, что с точки зрения анти-теодицеи исчисление страданий и вознаграждений само по себе аморально, поскольку оно обесмысливает человеческую деятельность и оправдывает зло: «Это означает, однако, что то, что мы изначально считали злом, не так уж и плохо в конечном счете. Но увидеть земное зло таким образом – значит покончить с моральной точкой зрения на мир, где зло на самом деле не существует, или, по крайней мере, где моральные категории, которые мы обычно используем, радикально замещаются и перестраиваются. Ведь зло, которое “не так уж и плохо в конечном счете”, не есть настоящее зло»³². Судя по всему, в этом проявляется глубинное различие религиозного и секулярного мировосприятия³³. Так, если первое основано на вере в Бога и чая-

²⁹ Adams M.M. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne, 1999. P. 162–163. Ср.: «В царстве Божием все зло будет преодолено. Люди смогут посмотреть назад с точки зрения царства Божия и увидеть, что их прошлые страдания, не важно сколь жестокие, длительные и незаслуженные, преодолены и больше не имеют значения» (*Davis S. Free Will and Evil // Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Louisville, 2001. P. 84).

³⁰ Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. М., 2008. С. 212 (§ 6.41).

³¹ Levinas E. *La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, 1991. P. 107–120. Следует отметить, что работ на эту тему довольно много. Из наиболее современных можно упомянуть: *Pinnock S. Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. N.Y., 2002; *Phillips D.Z. The Problem of Evil and the Problem of God*. L., 2004; *Burrell D. Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids, 2008; *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford, 2018.

³² Trakakis N.N. *Anti-Theodicy // The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. N.Y., 2017. P. 126–127. Однако стоит отметить, что такое понимание зла является *характерным для христианской традиции*. Например, Василий Великий различает «подлинное зло (τὸ ὄντως κακὸν), т.е. грех... и мнимое зло (τὸ δοκοῦν μὲν κακὸν), связанное с чувством боли, но имеющее силу блага, например, бедствия» (*Basilii Caesariensis. Quod deus non est auctor malorum*. Col. 341, 25–30). С этой точки зрения, случающееся с нами зло вовсе не является настоящим злом, ибо не зависит от нас и не вредит нашим душам, поэтому подлинным злом является, например, причинение вреда кому-либо. Иначе говоря, *пре-терпение* зла не есть зло, таковым может быть только его *совершение*.

³³ В действительности, аргумент «не так уж и плохо в конечном счете» работает только в том случае, если мы допускаем нечто вроде *апокатастасиса*, ибо в рамках традиционных христианских представлений *идея вечности ада придает уникальную значимость человеческим поступкам*. Однако в настоящее время идея всеобщего спасения является

нии Царствия Небесного, что предполагает переоценку земных ценностей, их частичное обесценивание³⁴, то секулярное не допускает ничего внешнего по отношению к этому миру, исходя из того, что мир сам по себе есть ценность, достаточная для того, чтобы жить и претерпевать страдания. Как следствие, зло рассматривается как нечто фатальное, необратимое, безмерное, неисчерпаемое никакими спекуляциями о будущих блаженствах³⁵. Зло есть то, что вредит жизни, ибо нет ничего больше жизни, она – это все, что у нас есть. Самое важное в этом подходе состоит в том, что зло нужно объяснить изнутри мира, который должен иметь ценность сам по себе. Иначе говоря, теодицея должна истолковывать зло, не прибегая к точке опоры, находящейся за пределами мира: объяснить зло и оправдать Бога нужно здесь и сейчас, обратившись к глубине земного страдания. А это достаточно сомнительная стратегия.

Как бы там ни было, сторонники антитеодицеи правы в том, что «теодицисты» стараются так или иначе объяснить наличие зла и тем самым оправдать его, раз уж они стремятся сделать так, чтобы зло было объяснено, обосновано, оправдано. Иначе говоря, ему надлежит быть, раз оно есть – такова воля Бога, который попускает зло. Тем самым зло получает *право* на существование. Следовательно, теодицеи оправдывают не Бога, а зло... Точнее, чтобы оправдать Бога, теодицеи оправдывают зло. Реакцией на это является отказ принимать мир, в котором зло пусть и в малейшей мере, но оправдано. Ибо оправдать Бога за зло – значит оправдать зло. Как найти выход из этой ситуации? Можно предположить, что если Богу нет оправдания, то нет и оправдания злу (кажется, именно так думал многострадальный Иов). И только таким может быть отношение человека к Богу и отношение Бога ко злу – оно неприемлемо ни в коем случае, никоим образом. И только через отрицание зла мы становимся на сторону Бога. Объяснять зло – то же самое, что и доказывать бытие отсутствующего Бога. Даже если бы можно было доказать, что Бог есть, что бы это изменило, если Он молчит и никому не помогает? А если бы не молчал, излишне было бы доказывать Его бытие.

весьма популярной, как результат – фатальность поступков умалется и проблема теодицеи обретает дополнительную опору.

³⁴ Как известно, «христианство есть платонизм для “народа”» (*Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.; Харьков, 2001. С. 560*). См. также цитаты в прим. 9.

³⁵ Главное различие религиозного и секулярного мировоззрений проявляется в том, как они воспринимают смерть. Ведь если для первого смерть есть переход в иное состояние, инициация, поэтому человек, строго говоря, не пропадает, не встречается с небытием, то для второго смерть есть именно исчезновение, растворение в небытии, конец всего. Согласно наблюдениям М. Элиаде: «Боль перед Небытием и Смертью, похоже, является специфичным для современности явлением. Во всех остальных неевропейских культурах, то есть в других религиях, Смерть никогда не представляется как абсолютный конец или как Небытие: она считается, скорее, обрядом перехода к другой форме существования. <...> Но в современном мире Смерть лишается своего религиозного значения. Вот почему она приравнивается к Небытию. А перед Небытием современный человек бессилён. <...> Ни у примитивных народов, ни в более высокоразвитых не-европейских цивилизациях мы не находим идеи Небытия, взаимозаменяемой с идеей Смерти» (*Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996. С. 273–274, 276*).

Заключение

С моей точки зрения, обсуждение проблемы зла и теодицеи давно зашло в тупик, а потому нужно сделать следующий шаг и перевести обсуждение в рамки метатеодицеи, т.е. ревизии базовых концептов, пересмотра самой постановки вопроса. Как остроумно заметил Дж. Коттингем: «Противники теизма могут придумывать все более драматичные представления о проблеме зла, а его защитники конструировать все более гениальные опровержения, однако есть ощущение, что ни одна из сторон в этом споре не имеет никаких реальных ожиданий переубедить противников и что в итоге им удастся сделать немногим более, чем расстроить друг друга»³⁶.

Согласно Евангелию, когда Христа спросили о людях, погибших при падении башни, Он не стал объяснять зло или оправдывать Бога (хотя другие апории Он решал сходу, например, о подати кесарю), но ответил следующее: «Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13. 4–5). Однако погибают и покаявшиеся, один из примеров тому – лиссабонское землетрясение. Тогда в чем смысл этого ответа?

Вероятно, метатеодицея должна внести ясность в такого рода вопросы. Во-первых, она может рассматриваться как междисциплинарная область, в которой множество различных научных данных могут быть упорядочены в единое целое. Во-вторых, она должна прояснить, как вообще можно ставить вопрос о страдании и молчании Бога. В-третьих, ее методологическим преимуществом может являться то, что исследователь не занимает какой-то определенной позиции, но учитывает все разнообразие мнений. Вероятно, метатеодицея не должна иметь жестко заданных рамок, будучи попыткой посмотреть на проблему со стороны. В заключение добавлю, что в данной статье указывается лишь некая перспектива, а не четкое определение предметной области метатеодицеи, которая еще ждет подробного исследования.

Список литературы

- Бейль П. Исторический и критический словарь: в 2 т. / Пер. с фр.; общ. ред. и вступит. статья В.М. Богуславского. М.: Мысль, 1968.
- Бергман М. Скептический теизм и проблема зла / Пер. с англ. В.В. Васильева // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. Флинт, М. Рей. М.: Языки славянских культур, 2013. С. 557–593.
- Богуславский В.М. Пьер Бейль. М.: ИФ РАН, 1995. 181 с.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. и англ. яз. И.С. Добронравов, Д.Г. Лахути, В.Н. Садовский. М.: Канон+: РООИ Реабилитация, 2008. 288 с.
- Гагинский А.М. Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 150–160.
- Гагинский А.М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 189–200.
- Гаспаров И.Г. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.
- Карпов К.В. Теодицея как этическая проблема // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 35–48.

³⁶ Cottingham J. Why Believe? L., 2009. P. 150.

- Лейбниц Г.В.* Два отрывка о свободе / Пер. с лат. Н.А. Федорова // *Лейбниц Г.В. Сочинения*: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 307–317.
- Мелиоранский Б.М.* История и вероучение христианской Церкви. М.: М.Б. Смолин (ФИБ), 2016. 512 с.
- Мольтман Ю.* Дух жизни. Целостная пневматология / Пер. с нем. О. Хмелевской. М.: ББИ, 2017. 389 с.
- Мюррей М.* Теодицея / Пер. с англ. В.В. Васильева // *Оксфордское руководство по философской теологии* / Сост. Т. Флинт, М. Рей. М.: Языки славянских культур, 2013. С. 525–556.
- Ницше Ф.* Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Грецык и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. нем. Н. Полилова // *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения*. М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2001. С. 557–748.
- Скрипник А.П.* Моральное зло в истории этики и культуры. М.: Политиздат, 1992. 351 с.
- Суинберн Р.* Требования к удовлетворительной теодицее / Пер. с англ. // *Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.)* / Общ. ред. В.К. Шохин. М.: ИФ РАН, 2006. С. 174–187.
- Фауль Б.В.* «Ужасное зло» и существование Бога в работах М.М. Адамс // *Христианское чтение*. 2019. № 6. С. 168–177.
- Хаутепен А.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры / Пер. с нидерл. М. Пинкэ, М. Кузнецовой. М.: ББИ, 2008. 517 с.
- Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии / Пер. с англ. М.: REFL-Book; Ваклер, 1996. 288 с.
- Adams M.M.* Horrendous Evils and the Goodness of God // *The Problem of Evil* / Ed. by M.M. Adams, R.M. Adams. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 1990. P. 209–221.
- Adams M.M.* Horrendous Evils and the Goodness of God. Melbourne: Melbourne University Press, 1999. 220 p.
- Adams M.M.* Christ and Horrors: The Coherence of Christology. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2006. 344 p.
- Aertsen J.* Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez. Leiden: Brill, 2012. 756 p.
- Basilius Caesariensis.* Quod deus non est auctor malorum // *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* / Ed. J.-P. Migne. Vol. 31. Paris: Migne, 1857. Col. 329–353.
- Braiterman Z.* (God) After Auschwitz: Tradition and change in post-Holocaust Jewish thought. Princeton: Princeton university press, 1998. 208 p.
- Burrell D.* Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering. Grand Rapids: Brazos Press, 2008. 144 p.
- Cottingham J.* Why Believe? L.: Continuum, 2009. 186 p.
- Davis S.* Free Will and Evil // *Encountering Evil: Live Options in Theodicy* / Ed. by S. Davis. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2001. P. 73–107.
- Hickson M.W.* A Brief History of Problems of Evil // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford: Wiley Blackwell, 2013. P. 3–18.
- Levinas E.* La souffrance inutile // *Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 107–120.
- Mackie J.L.* Evil and Omnipotence // *Mind*. 1955. Vol. 64. No. 254. P. 200–212.
- Neiman S.* Evil in Modern Thought: An Alternative History of Modern Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2002. 382 p.
- Peterson M.* God and Evil: An Introduction to the Issues. Boulder: Westview Press, 1998. 134 p.
- Phillips D.Z.* The Problem of Evil and the Problem of God. L.: SCM Press, 2004. 304 p.
- Pinnock S.K.* Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust. N.Y.: State University of New York Press, 2002. 202 p.
- Schellenberg J.L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca: Cornell University Press, 1993. 217 p.
- Swinburne R.* Providence and the Problem of Evil. Oxford: Clarendon press, 1998. 269 p.
- The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited* / Ed. by L. Mendes-Victor. Luxembourg: Springer, 2009. 597 p.

- The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue / Ed. by N.N. Trakakis. Oxford: Oxford University Press, 2018. 233 p.
- Trakakis N.N. Antitheodicy // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford: Wiley Blackwell, 2013. P. 363–376.
- Trakakis N.N. Anti-Theodicy // *The Cambridge Companion to the Problem of Evil* / Ed. by Ch. Meister, P. Moser. N.Y.: Cambridge University Press, 2017. P. 124–144.
- Van Inwagen P. Meta-ontology // *Van Inwagen P. Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 13–31.

Prolegomena to meta-theodicy*

Alexey M. Gaginsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

This paper deals with the project of meta-theodicy, which is offered as an alternative to the extreme points of view of (1) justifying evil to prove the existence of God or (2) refusing the very possibility of meaningful research of the relationship between suffering and God. The author summarizes the history and logic of theodicy briefly, and then explains its modern alternative, called anti-theodicy. The author argues that, firstly, meta-theodicy can be viewed as an interdisciplinary project in which a large amount of different scholastic data can be ordered into a single whole; secondly, that meta-theodicy should clarify how the question of suffering and God's silence can be raised; thirdly, that one methodological advantage of meta-theodicy is that a researcher does not take a certain position, but tries to consider different approaches to the problem.

Keywords: theodicy, anti-theodicy, meta-theodicy, problem of evil, God, suffering, pain

For citation: Gaginsky, A.M. “Prolegomeny k metateoditsee” [Prolegomena to meta-theodicy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 67–81. (In Russian)

References

- Adams, M.M. “Horrendous Evils and the Goodness of God”, *The Problem of Evil*, ed. by M.M. Adams and R.M. Adams. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990, pp. 209–221.
- Adams, M.M. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne: Melbourne University Press, 1999. 220 pp.
- Adams, M.M. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006. 344 pp.
- Aertsen, J. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012. 756 pp.
- Basiliius Caesariensis. “Quod deus non est auctor malorum”, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, ed. J.-P. Migne, Vol. 31. Paris: Migne, 1857, col. 329–353.
- Bayle, P. *Istoricheskij i kriticheskij slovar'* [Historical and critical dictionary], 2 Vols, ed. by V.M. Boguslavskii. Moscow: Mysl' Publ., 1968. (In Russian)
- Bergman, M. “Skepticheskij teizm i problema zla” [Sceptical theism and problem of evil], trans. by V.V. Vasil'ev, *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoj teologii* [The Oxford handbook for philosophical theology], ed. by T. Flint and M. Rey. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur Publ., 2013, pp. 557–593. (In Russian)

* The article was supported by the Russian Science Foundation, project No. 19–18–00441 “The phenomenon of evil: from metaphysics to moral theories”.

- Boguslavskii, V.M. *Pierre Bayle* [Pierre Bayle]. Moscow: IPh RAS Publ., 1995. 181 pp. (In Russian)
- Braiterman, Z. *(God) After Auschwitz: Tradition and change in post-Holocaust Jewish thought*. Princeton: Princeton university press, 1998. 208 pp.
- Burrell, D. *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids: Brazos Press, 2008. 144 pp.
- Cottingham, J. *Why Believe?* London: Continuum, 2009. 186 pp.
- Davis, S. "Free Will and Evil", *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. by S. Davis. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001, pp. 73–107.
- Eliade, M. *Mify, snovideniya, misterii* [Myths, Dreams and Mysteries], ed. by S.L. Udovik. Moscow: REFL-Book Publ.; Vakler Publ., 1996. 288 pp. (In Russian)
- Faul, B.V. "‘Uzhasnoe zlo’ i sushhestvovanie Boga v rabotah M.M. Adams" ['Horrendous evil' and the existence of God in the works of M.M. Adams], *Hristianskoe chtenie* [Christian readings], 2019, No. 6, pp. 168–177. (In Russian)
- Gaginsky, A.M. "Aristotel' i transtsendental'naya ontologiya" [Aristotle and Transcendental Ontology], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 12, pp. 150–160. (In Russian)
- Gaginsky A.M. "‘Gil'otina Yuma' v kontekste srednevekovogo ucheniya o transtsendental'nykh" [Hume's Guillotine in the Context of the Medieval Doctrine of the Transcendentals], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 10, pp. 189–200. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Zlo i ateizm: ontologicheskie i eticheskie predposylki argumentov ot zla" [Evil and atheism: Ontological and ethical prerequisites in arguments from evil], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 53–68. (In Russian)
- Hickson, M.W. "A Brief History of Problems of Evil", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford: Wiley Blackwell, 2013, pp. 3–18.
- Houtepen, A. *Bog: otkrytyj vopros. Bogoslovskie perspektivy sovremennoj kul'tury*. [God: an open question. Theological perspectives of modern culture], trans. by M. Pinke. Moscow: BBI Publ., 2008. 517 pp. (In Russian)
- Karpov, K.V. "Teoditseya kak eticheskaya problema" [A moral problem for theodicies], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 35–48. (In Russian)
- Leibniz, G.V. "Dva otryvka o svobode" [Two essays on freedom], trans. by N.A. Fedorov, in: G.V. Leibniz, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 307–317. (In Russian)
- Levinas, E. "La souffrance inutile", in: E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991, pp. 107–120.
- Mackie, J.L. "Evil and Omnipotence", *Mind*, 1955, Vol. 64, No. 254, pp. 200–212.
- Melioranskii, B.M. *Istorija i verouchenie hristianskoj Cerkvi* [History and Creed of Christian Church]. Moscow: M.B. Smolin Publ., 2016. 512 pp. (In Russian)
- Mendes-Victor, L. (ed.) *The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited*. Luxemburg: Springer, 2009. 597 pp.
- Moltmann, J. *Duh zhizni. Celostnaja pnevmatologija* [The Spirit of Life. A universal affirmation], trans. by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publ., 2017. 387 pp. (In Russian)
- Murey, M. "Teodiceja" [Theodicy], trans. by V.V. Vasil'ev, *Oksfordskoe rukovodstvo po filozofskoj teologii* [The Oxford handbook for philosophical theology], ed. by T. Flint and M. Rey. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur Publ., 2013, pp. 525–556. (In Russian)
- Neiman, S. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2002. 382 pp.
- Nietzsche, F. "Po tu storonu dobra i zla" [Beyond Good and Evil], trans. by N. Polilov, in: F. Nietzsche, *Po tu storonu dobra i zla: Sochinenija* [Beyond Good and Evil: Works]. Moscow: EKSMO Publ.; Harkov: Folio Publ., 2001, pp. 557–748. (In Russian)
- Nietzsche, F. *Volja k vlasti: Opyt pereocenki vseh cennostej* [The Will to Power], trans. by E. Gretsnyk et al. Moscow: Kul'turnaja Revoljucija Publ., 2005. 880 pp. (In Russian)
- Peterson, M. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder: Westview Press, 1998. 134 pp.
- Phillips, D.Z. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press, 2004. 304 pp.
- Pinnock, S.K. *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. New York: State University of New York Press, 2002. 202 pp.

- Schellenberg, J.L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. 217 pp.
- Skipriuk, A.P. *Moral'noe zlo v istorii jetiki i kul'tury* [Moral evil in history of ethics and culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1992. 351 pp. (In Russian)
- Swinburne, R. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon press, 1998. 269 pp.
- Swinburne, R. "Trebovanija k udovletvoritel'noj teodicee" [Requirements for a satisfactory theodicy], *Problema zla i teodicej: Materialy mezhdunarodnoy konferencii* [Problem of evil and theodicy: Papers from international conference], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: IPh RAS Publ., 2006, pp. 174–187. (In Russian)
- Trakakis, N.N. "Antitheodicy", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford: Wiley Blackwell, 2013, pp. 363–376.
- Trakakis, N.N. "Anti-Theodicy", *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. by Ch. Meister and P. Moser. New York: Cambridge University Press, 2017, pp. 124–144.
- Trakakis, N.N. (ed.) *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 233 pp.
- Van Inwagen, P. "Meta-ontology", in: P. Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 13–31.
- Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskij traktat* [Tractatus logico-philosophicus], trans. by I.S. Dobronravov, D.G. Lakhuti and V.N. Sadovskii. Moscow: Kanon+ Publ.: ROOI Reabilitacija Publ., 2008. 288 pp. (In Russian)

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

В.С. Пронских

ПОИСКИ БОЗОНА ХИГГСА: ПРОБЛЕМЫ ЭПИСТЕМИЧЕСКОЙ АВТОНОМИИ ЭКСПЕРИМЕНТА

Пронских Виталий Станиславович – кандидат философских наук, кандидат физико-математических наук, научный сотрудник. Национальная Ускорительная Лаборатория им. Э. Ферми. США, 60555 IL, Батавия, Pine Str. & Kirk Rd.; e-mail: vpronskikh@gmail.com

В статье обсуждаются эксперименты в физике элементарных частиц по обнаружению последнего недостающего элемента Стандартной Модели взаимодействий – бозона Хиггса – и критически анализируются предложения позитивистского характера о необходимости признания этого эксперимента поисковым, решающим, а также о его относительной автономии от теории. Мы описываем роль механизма Хиггса как *ad hoc* гипотезы, введенной изначально для преодоления проблемы инвариантности теории. Анализируются теоретически нагруженные процессы приготовления и измерения бозона Хиггса в коллайдерных экспериментах; обсуждаются методы анализа экспериментальных данных и способы их теоретической интерпретации. Уделено внимание роли таких каналов нагруженности этапа анализа данных моделями явления, как экспериментальный фон и триггеры. Рассматриваются предложения считать данный эксперимент относительно независимым от теории, а также лежащее в основе такого подхода представление о сигнатурах (определенных признаках в интерпретированных данных), в которых теоретические модели функционируют как «черный ящик». В работе показывается, что роль и функции сигнатуры в эксперименте могут быть поняты семиотически только с учетом теории явления и ее определяющей роли в формировании сигнатур. Утверждается, что предлагаемые критерии решающего эксперимента характеризуют не столько эксперимент, сколько теорию, тогда как к эксперименту по-прежнему применим исторический критерий Лакатоса. Обосновывается вывод о том, что в основе убеждений о поисковом и решающем характере экспериментов с бозоном Хиггса – неучитывание нагруженности сигнатур теориями явления и недостаточная избирательность коллайдерных экспериментов относительно теоретических моделей.

Ключевые слова: бозон Хиггса, теоретическая нагруженность, поисковый эксперимент, решающий эксперимент, сигнатура

Для цитирования: *Пронских. В.С.* Поиски бозона Хиггса: проблемы эпистемической автономии эксперимента // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 82–96.

Введение

Среди недавних событий в физике элементарных частиц, вызвавших широкий резонанс далеко за пределами научного сообщества, – открытие бозона Хиггса на коллайдере БАК¹ в ЦЕРН², которое завершило эмпирическое подтверждение Стандартной модели – теории взаимодействий частиц микромира³. Хотя Стандартная модель далека от того, чтобы считаться теорией всех взаимодействий (она не описывает гравитацию, темную материю, содержит множество подогнанных параметров), эта теория (точнее, взаимосвязанная группа теорий) совместима со всем множеством измерений объектов микромира. Измерение в микромире по сравнению с измерением макроскопических объектов обладает рядом особенностей, в частности, измерительный эталон может формироваться уже на этапе анализа данных⁴. Тем не менее свойства микрообъектов, таких как бозон Хиггса, не возникают в процессе измерения⁵, а только фиксируются в ходе такового, тогда как сами эти объекты приготавливаются в определенных состояниях операциями, основанными как на теориях приборов, так и теориях явления. В позитивизме было осознано, в том числе применительно к физике частиц, космологии и другим областям естествознания, что движущей силой научного познания является теория, которая как диктует операции приготовления и измерения явлений⁶, так и обеспечивает язык интерпретации эмпирических данных⁷. Однако для приготовления микрообъектов, предсказываемых современными теориями и обладающих большими массами, энергиями современных и создаваемых ускорителей становится недостаточно. В связи с этим активно ведется поиск новых, неэмпирических критериев оценки теории, таких как математическое обоснование, которые наталкиваются на известные ограничения теоремы Геделя⁸. На этом фоне обнаружение бозона Хиггса прервало длительный период ожидания новых эмпирических данных, важных для проверки теории элементарных частиц, и не только вселило надежды на развитие экспериментального метода, но и вызвало череду работ позитивистского характера, полемика с которыми послужила мотивацией для написания настоящей работы. Далее приводятся аргументы против позитивистской позиции в физике элементарных частиц, в том числе применительно к открытию бозона Хиггса.

¹ Большой адронный коллайдер (или Large Hadron Collider, LHC).

² Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire (CERN), Европейская организация по ядерным исследованиям, расположенная территориально во Франции и Швейцарии.

³ ATLAS Collaboration. Measurements of Higgs boson properties in the diphoton decay channel with 36 fb⁻¹ of pp collision data at $\sqrt{s} = 13$ TeV with the ATLAS detector // *Physical Review D*. 2018. Vol. 98. P. 052005.

⁴ Липкин А.И., Пронских В.С. Теоретические компоненты в экспериментах на ускорителях элементарных частиц // *Вестник РУДН. Сер.: Философия*. 2010. № 3. С. 56–63.

⁵ Севальников А.Ю. Физика и философия: старые проблемы и новые решения // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 1. С. 42–60.

⁶ Липкин А.И., Пронских В.С. Указ. соч.

⁷ Мамчур Е.А. Как возможно эмпирическое обоснование теоретического естествознания (на примере современной космологии) // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2009. № 2 (3). С. 64–76.

⁸ Карпенко И.А. Физические теории в условиях множества возможных миров // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2017. Т. 10. № 2. С. 62–78.

Открытие бозона Хиггса в ЦЕРН

В 2013 г., Нобелевский комитет присудил Нобелевскую премию по физике за открытие механизма Хиггса двум физикам-теоретикам, Франсуа Энгелеру и Питеру Хиггсу. О подтверждении теории, заключавшейся в экспериментальном измерении предсказанного теоретиками бозона Хиггса, было объявлено за год до этого, в июле 2012 г. Открытие бозона Хиггса было воспринято мировым научным сообществом с большим энтузиазмом, поскольку ознаменовало этап в пятидесятилетних усилиях по подтверждению важнейшего элемента теории элементарных частиц, каковым являлся механизм Хиггса. Механизм Хиггса использовался в теории для объяснения того, как элементарные частицы приобретают массу, и изначально предназначался для описания масс Z^0 и W^\pm бозонов, переносчиков электрослабого взаимодействия (открытие которых также ранее было удостоено Нобелевской премии). Идя по пути объединения существующих взаимодействий и пытаясь создать единую теорию электромагнитных взаимодействий, электрослабую теорию, теоретики применили калибровочную симметрию – подход, ранее хорошо себя зарекомендовавший при создании квантовой электродинамики⁹. Использование калибровочной симметрии позволяло создать теорию, инвариантную относительно пространственно-временных преобразований, которая после перенормировки не содержала «нефизичных» бесконечностей, т.е. позволяла теоретически согласованно описывать экспериментально измеримые величины. Проблема, однако, состояла в том, что возникавшие при этом в теории калибровочные бозоны-переносчики объединенного электрослабого взаимодействия, Z^0 и W^\pm бозоны¹⁰, обладали массами, что приводило к нарушению симметрии и связанным с этим теоретическим несогласованностям. Чтобы преодолеть эту проблему, теоретики применили спонтанное нарушение симметрии – технику, позволившую ввести массы калибровочных бозонов способом, не нарушавшим инвариантности относительно преобразований и тем самым позволявшим избежать несогласованностей в теории. Однако для этого им пришлось добавить в теорию еще одно скалярное поле *ad hoc* и новую скалярную (бесспиновую) частицу для описания взаимодействия электрослабых калибровочных бозонов с этим полем. Поскольку поле Хиггса требовало новой частицы, никаких эмпирических указаний на существование которой на тот момент не было, тогда как само поле требовалось только для решения проблемы инвариантности объединенной электрослабой теории, т.е. внутритеоретической проблемы, то такое поле в терминах Лакатоса¹¹ можно считать *ad hoc* гипотезой. Оно добавляло в Модель (которая использует множество свободных, подгоночных, параметров) только один новый параметр – массу бозона Хиггса, которую необходимо было измерить экспериментально.

⁹ Karaca K. The strong and weak senses of theory-ladenness of experimentation: Theory-driven versus exploratory experiments in the history of high-energy elementary particle physics // *Science in Context*. 2013. Vol. 26. P. 93–136.

¹⁰ В Стандартной Модели помимо Z^0 и W^\pm бозонов есть и другие калибровочные бозоны, фотоны (переносчики электромагнитного взаимодействия) и глюоны (переносчики сильного взаимодействия).

¹¹ Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

Экспериментальное исследование бозона Хиггса можно условно разделить на два этапа. Первый – приготовление этой частицы в свободном состоянии – происходит на коллайдерах, ускорителях встречных пучков протонов. БАК – кольцевой ускоритель протонов, расположенный в туннеле длиной 27 километров, где разогнанные до скоростей, близких к скорости света, протоны с энергией 3.5 тераэлектронвольт (ТэВ) сталкиваются в нескольких местах кольца. В местах встречи пучков, где в столкновениях теория предсказывает рождение бозонов Хиггса, располагаются масштабные устройства-регистраторы вылетающих частиц, которые называются детекторами. Регистрация и измерение свойств частиц, рождающихся при распаде бозона Хиггса, – второй этап исследования частицы. В экспериментах ЦЕРН бозон Хиггса был измерен двумя независимыми¹² коллаборациями детекторов ATLAS¹³ и CMS¹⁴. Если с точки зрения теории приготовления явления доставка к месту столкновений определенного количества протонов в единицу времени означает, что там могут родиться бозоны Хиггса, то с точки зрения измерения детектор – большая емкость с чувствительными материалами и электроникой для регистрации – призван уловить частицы, вылетающие в различных направлениях при практически мгновенном¹⁵ после возникновения в свободном виде распаде частицы. Причинно подобная регистрация продуктов распада связывается с изучаемым явлением через теоретические механизмы, объясняющее порождение бозонов Хиггса в столкновениях.

Различные теоретические модели предсказывают образование различных частиц в распаде бозона Хиггса, например, на два фотона, два Z бозона (которые также практически сразу превращаются в четыре лептона, например, электроны или мюоны), два боттом-кварка, топ-кварк, множество других комбинаций бозонов, кварков и лептонов. Все эти варианты распада бозона Хиггса (так называемые каналы) неравноценны для экспериментаторов, поскольку некоторые из вышеперечисленных событий происходят редко (и их затруднительно зарегистрировать), а другие, хотя и могут происходить часто, сопровождаются мешающим их различить фоном, т.е. явлениями другой природы, которые, однако, проявляются в детекторе сходным образом (например, распад на пары кварков). Распад бозона Хиггса на два фотона – экспериментально наиболее удобный канал, сочетающий довольно высокую частоту событий и сравнительно низкий фон. Из соображений кинематики при подобном распаде два фотона должны вылететь в строго противоположных направлениях внутри детектора, который окружает место столкновения пучков со всех сторон, и физикам-детекторщикам необходимо зарегистрировать, куда попадут фотоны в детекторе и по времени прилета и месту регистрации установить, что это два фотона, испущенные из одной точки в направлениях, противоположных друг другу. Затем по их суммарной

¹² Оба детектора управляются различными группами ученых (коллаборациями), которые собирают информацию о процессах, происходящих в разных местах кольца ускорителя, независимо обрабатывают и интерпретируют ее. При этом они объединены технически одним ускорителем (общими данными об интенсивности столкновений, светимостью, используемой для нормировки результатов), а также институционально (общим менеджментом ЦЕРН).

¹³ ATLAS. A Toroidal LHC Apparatus. Тороидальная установка для БАК.

¹⁴ CMS. Compact Muon Solenoid, Компактный мюонный соленоид.

¹⁵ Время жизни бозона Хиггса $\sim 10^{-24}$ с.

энергии, опираясь на закон ее сохранения, им нужно определить массу исходного бозона, поскольку его масса покоя превратилась согласно соотношению $E=mc^2$ в энергию обоих фотонов. Именно таким образом (мы опускаем некоторые технические детали и дополнительные каналы) в 2012 г. в ЦЕРН была измерена масса бозона Хиггса. В 2016 г., на наборе данных с детектора большого объема, результат был воспроизведен при более высокой энергии сталкивающихся протонов (13 ТэВ в системе центра масс есть суммарная энергия обоих сталкивающихся протонов).

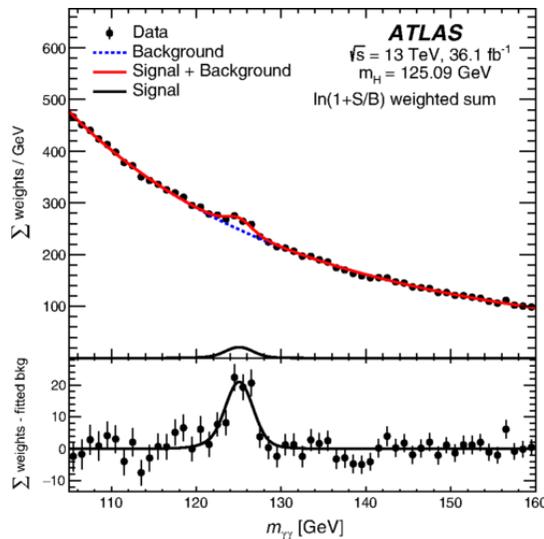


Рис. 1. График инвариантной массы в двухфотонном спектре¹⁶ – распределение энергий зарегистрированных детектором фотонных пар в единицах массы

Теоретическая нагруженность и поиски бозона Хиггса

Утверждение о распаде бозона с определенной энергией на два фотона – не просто результат некоторого «наблюдения» в детекторе, а продукт помимо сложного и многоэтапного приготовления частицы также не менее сложной процедуры измерения. Как отмечал П. Галисон¹⁷, «читая статью, можно было бы заключить, что эффект следует из экспериментальной установки с неотвратимостью логической импликации», что некорректно, поскольку только экспериментатор знает как особенности и характеристики использованного оборудования, так и суждений и допущений, заложенных в основу результата. Измерение, которое принципиально может быть сведено к сравнению величины некоторой характеристики с эталоном, в случае объектов микромира принимает особую форму, отличную от классической¹⁸.

¹⁶ ATLAS Collaboration. Measurements of Higgs boson properties in the diphoton decay channel with 36 fb^{-1} of pp collision data at $\sqrt{s} = 13 \text{ TeV}$ with the ATLAS detector. P. 052005–25. (Fig. 9). DOI: <https://doi.org/10.1103/PhysRevD.98.052005>.

¹⁷ Galison P.L. How experiments end. Chicago, 1987. P. 244.

¹⁸ Липкин А.И., Пронских В.С. Указ. соч.; Пронских В.С. Проблемы измерений: современные дискуссии и модели // Успехи физических наук. 2020. № 190. С. 211–219.

Его можно условно разделить на два этапа: индикацию и анализ данных. На этапе индикации вылетевшие из точки столкновений фотоны улавливаются элементом детектора – калориметром, где энергия фотонов поглощается и преобразуется в электрический сигнал, который усиливается, переводится в цифровую форму и записывается для дальнейшей обработки. На этапе анализа данных большие массивы записанных «событий» – наборов информации об энергиях, пространственных положениях, временах регистрации фотонов – сортируются, и в ходе подобной сортировки отбираются лишь некоторые события, т.е. события в интервалах энергий, положений и времен, интересующих аналитика. Таким образом, на Рис. 1 представлено не все, что зарегистрировано детектором, а результат отбора данных, удовлетворяющих множеству не только технических, но и теоретических условий. Как показал на материале большого числа экспериментов А. Франклин, отбор и исключение данных из анализа – стратегия, которой придерживаются все экспериментаторы, а первое задокументированное упоминание об отборе обнаруживается еще в лабораторном журнале Милликена, который, измеряя заряд электрона, использовал данные только о двадцати трех заряженных каплях масла из более чем ста исследованных¹⁹. В физике элементарных частиц отбор и исключение данных практикуются исключительно широко, однако это обостряет проблему теоретической нагруженности, поскольку отбор опирается на свойства конкретных моделей, например, предполагающих, что при распаде родится именно два фотона и что они будут испущены из точки распада противоположно друг другу. Есть и теоретическое ограничение по энергии, например, такое, что сумма энергий обоих фотонов не может превышать 800 мегаэлектронвольт (МэВ). Кроме того, во всех моделях частица, рождающаяся в столкновениях, должна обладать большим поперечным импульсом, т.е. вылетать под большим углом к линии, соединяющей направления сталкивающихся исходных протонов. Если поперечный импульс частицы невелик, она не записывается на диск и не попадает на стол аналитиков данных. Для этого в электронике установки присутствует устройство, называемое «триггер», роль которого состоит в записи «хороших» и отбраковке «плохих» данных. Он управляется специальной программируемой частью, называемой «меню триггера». В меню триггера записаны условия, которым должны удовлетворять «хорошие» данные, а условия, в свою очередь, задаются теоретическими моделями, которые эксперимент намеревается проверять. Как подчеркивает А. Франклин, в экспериментах утрачивается не просто значительная, а большая часть данных²⁰.

Еще один важный канал теоретической нагруженности данных экспериментов, причем нагруженности теорией явления, представляет собой фон²¹, т.е. такие явления, регистрируемые детектором, которые проявляются неотличимым от исследуемого явления образом. Иногда в литературе фон называют «шумом», что не вполне корректно: если шум – результат помех, возникающих в электронике и приводящих к искажению изучаемого сигнала, то фон – другие физические явления *в самой изучаемой системе*, которые

¹⁹ Franklin A. *Shifting Standards: Experiments in Particle Physics in the Twentieth Century*. Pittsburgh, 2013.

²⁰ Ibid. P. 224.

²¹ Пронских В.С. Эпистемическая роль экспериментального фона в философии научного эксперимента // *Философия науки*. 2015. № 65 (2). С. 41–57.

в силу ограничений детектора не всегда можно однозначно отличить от искомого эффекта. Хороший пример фона приведен на Рис. 1: в верхней части выпуклость, соответствующая двухфотонному пику, показана на наклонной кривой, соответствующей фону, т.е. также зарегистрированным фотонам, но других, близких энергий, которые могли возникнуть, например, в других распадах бозона Хиггса или распадах других частиц, возникающих в столкновениях протонов. Для того же, чтобы определить число искомых двухфотонных распадов бозона Хиггса (площадь под пиком в нижней части Рис. 1), нужно из верхней кривой вычесть кривую фона, которую необходимо получить из дополнительных теорий. Даже если ее форму определять по той же верхней кривой из Рис. 1, требуется интерполировать ее в область изучаемого пика, т.е. сделать априорные допущения о ее поведении в неизвестной области. Сделать это можно исключительно на основе теоретико-модельных соображений, объяснив поведение кривой фона. Особенность теоретической нагруженности в этом случае состоит в том, что процессы, приводящие к образованию фона фотонов (как и других частиц) так же, как и собственно бозон Хиггса, описываются Стандартной моделью, частью которой является механизм Хиггса, т.е. является фоном Стандартной модели. Иначе говоря, чтобы подтвердить механизм Хиггса и определить его параметры, нужно в основу поиска заложить саму Стандартную модель, основанную на этом же теоретическом механизме. Таким образом, проверяемая теория используется для экспериментальной проверки самой этой теории. Тем самым наше понимание теоретической нагруженности противоречит ее интерпретации, предложенной Е.А. Мамчур²².

Как мы видим, теория явления – механизм Хиггса – совместно с инструментальными (приборными) теориями довольно жестко, прямо и косвенно, задает алгоритм поиска и язык интерпретации измерений бозона Хиггса. При этом ряд современных философов науки и философски мотивированных физиков отстаивают ту точку зрения, что в физике элементарных частиц возможны так называемые поисковые эксперименты, обладающие определенной автономией от теории, и что эксперименты по поиску бозона Хиггса можно отнести к поисковым экспериментам. Отметим, что появляются и примеры современных работ другой направленности, в которых опытные экспериментаторы выявляют каналы теоретической нагруженности, в частности эксперимента ATLAS на БАК, и подчеркивают, что граница между теорией и экспериментом становится размытой²³; также в ряде работ акцент делается на неустрашимости роли теорий даже в случае так называемых поисковых экспериментов²⁴.

Решающие эксперименты и бозон Хиггса

В работе «Новый Органон», опубликованной в 1620 г., Фрэнсис Бэкон²⁵ ввел понятие *experimentum crucis*, т.е. решающего эксперимента, который может помочь осуществить выбор между двумя конкурирующими гипотезами.

²² Мамчур Е.А. Указ. соч.

²³ Beauchemin P.-H. Autopsy of measurements with the ATLAS detector at the LHC // Synthese. 2017. Vol. 194. P. 275–312.

²⁴ Feest U. Exploratory Experiments, Concept Formation and Theory Construction in Psychology // Scientific Concepts and Investigative Practice. Berlin, 2012. P. 167–189.

²⁵ Bacon F. The New Organon. Cambridge, 2000.

Это предложение в полной мере опиралось на его последовательные эмпирические воззрения. Однако уже П. Дюгем²⁶ сделал вывод о недоопределенности теорий наблюдением и о теоретической нагруженности наблюдения, а Томас Кун²⁷ предположил, что фундаментальность присуща не эмпирическим данным, а физическим теориям. Положение о теоретической нагруженности наблюдения является основополагающим для постпозитивизма, и представления о решающем эксперименте не получали достаточной поддержки у представителей этого направления. Важные выводы делает Лакатос, говоря о том, что эксперимент может быть признан решающим только в контексте более широкой исследовательской программы при ее исторической реконструкции, тогда как «никакой эксперимент не является решающим во время его проведения (кроме как, может быть, психологически)»²⁸. Таким образом, Лакатос подчеркивает, что эксперимент может быть признан решающим только ретроспективно, а исследователи признают, что даже в биологии²⁹ эксперименты могут длиться десятилетиями, притом что когда при ретроспективной реконструкции программы некоторый эксперимент признается решающим, то подобная характеристика приписывается отдельному эпизоду или отдельному набору данных из всей многолетней серии исследований. Иначе говоря, в постпозитивизме доминирующей точкой зрения на решающие эксперименты является представление о их историческом и психологическом характере.

В недавней работе группы немецких физиков и философов из проекта “Epistemology at LHC” (Эпистемология на БАК) была предпринята попытка пересмотреть критерии признания эксперимента решающим таким образом, чтобы они были «ближе к экспериментальной практике и меньше зависели от краткосрочных изменений в физической теории»³⁰. Авторы предложили следующие признаки решающего эксперимента. Он должен быть:

- (1) новаторским или определяющим для дальнейшего развития области науки,
- (2) удовлетворяющим одному из нижеследующих условий:
 - a) добавлять новую концепцию к сумме физических знаний или
 - b) из него следует опровержение одного или нескольких теоретических решений значительной проблемы или концепции.

Как полагают авторы предложения, в случае открытия бозона Хиггса выполняются все вышеперечисленные условия. В качестве подтверждения выполнения критерия 1 приводятся данные многочисленных социологических опросов, проводившихся проектом, в ходе которых было установлено, что большинство физиков, вовлеченных в эксперименты ЦЕРН, считают бозон Хиггса ключевым концептом, представляющим наибольший интерес для его исследования на БАК с точки зрения дальнейшего развития физики элементарных частиц. Пункт b выполняется, поскольку обнаружение бозона

²⁶ Duhem P.M.M. The Aim and Structure of Physical Theory. Princeton (NJ), 1991.

²⁷ Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. 50th Anniversary Edition. 4th ed. Chicago, 2012.

²⁸ Lakatos I. The role of crucial experiments in science // Studies in History and Philosophy of Science. 1974. Vol. 4. P. 320.

²⁹ Baetu T. On the Possibility of Crucial Experiments in Biology // The British Journal for the Philosophy of Science. 2019. Vol. 70. Issue 2. P. 407–429.

³⁰ Mättig P, Stöltzner M. Model choice and crucial tests. On the empirical epistemology of the Higgs discovery // Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics. 2019. Vol. 65. P. 91.

Хиггса и измерение его массы позволило отказаться от большого числа альтернативных моделей.

При анализе предлагаемых модификаций критерия нам представляется, что авторы совершают старую позитивистскую ошибку: новая, даже определяющая концепция была добавлена к сумме знания не экспериментом, а развитием теории задолго до него. Подробно рассмотренная в предыдущем параграфе теоретическая нагруженность, в том числе самой теорией явления, не оставляет сомнений в том, что новая концепция (механизм Хиггса) вошла в практику благодаря теоретической работе. Эта концепция, как мы отмечали вначале, была введена в теорию *ad hoc* для решения внутритеоретической проблемы инвариантности. Она действительно являлась важной для обоснования применения Стандартной модели, однако широкое применение (в том числе сделав немало важных предсказаний) Стандартная модель с этим механизмом нашла задолго до экспериментального измерения массы бозона Хиггса. Более того, за годы, прошедшие после эксперимента 2012 г., широта применения ни бозона Хиггса, ни Стандартной модели в целом не изменилась, таким образом, не сделав его поворотным в принятии модели сообществом. Это произошло много ранее.

Действительно, множество альтернативных теории Хиггса моделей было отвергнуто вскоре после успеха эксперимента, однако, во-первых, отвергнутые и оставшиеся альтернативные модели невозможно сопоставлять количественно и, во-вторых, как признают авторы в другой своей работе³¹, даже после экспериментального открытия бозона Хиггса альтернативные модели отчасти сохраняют свои ядра, а отчасти адаптируются к новым измерительным данным, таким образом демонстрируя все признаки лакатосовских исследовательских программ (а поскольку адаптируются группы моделей, то авторы применяют к ним название «модельно-групповых» программ). Среди таких альтернативных моделей, продолжающих свое развитие, например, модели композитного (составного) Хиггса, утверждающие, что частица в измеренной массой в 125 ГэВ – не фундаментальная (как требуется механизмом, предложенным Питером Хиггсом), а составная частица, не являющаяся скаляром и возникающая из-за динамического нарушения электрослабой симметрии. В связи с тем, что поток подобных альтернативных работ не уменьшился, полагаем, что критерий *b* не может считаться сколь-нибудь существенным при установлении того, является ли эксперимент решающим.

Таким образом, новые предложения³² по поводу решающих экспериментов, во-первых, относятся к теории в большей степени, чем эксперименту, во-вторых, неприменимы на данном историческом этапе к экспериментам с бозоном Хиггса, поскольку на данный момент отсутствуют какие-либо указания на судьбоносность (и, вообще, радикальное влияние) именно этого эксперимента (а не собственно теоретического механизма) на прогресс в данной области. Представляется, что только опора на исторический критерий Лакатоса сможет помочь установить, являлся ли обсуждаемый эксперимент решающим. Важно, что не только механизм Хиггса, но и альтернативные модели

³¹ *Chall C., King M., Mättig P., Stöltzner M.* From a boson to the standard model Higgs: a case study in confirmation and model dynamics // *Synthese*. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02216-7>.

³² *Mättig P., Stöltzner M.* Model choice and crucial tests. P. 91.

опираются на одну и ту же эмпирическую базу, что делает данный эксперимент неизбирательным. Подобную неизбирательность экспериментаторы считают достоинством данной постановки эксперимента, поскольку, учитывая множественность моделей, некоторые измеримые признаки позволяют в одном анализе данных проверить одновременно несколько теоретических моделей. Такие универсальные качественные признаки (например, выпуклость в массовом распределении пар фотонов при энергии 125 ГэВ, см. Рис. 1) среди экспериментаторов принято называть «сигнатурами». Для понимания их роли и функции в эксперименте требуется более детальное рассмотрение того, что представляют собой сигнатуры.

Понятие сигнатуры и их роль в физике элементарных частиц

Подчеркивая, что работа экспериментаторов в определенной степени сохраняет автономию от теории, авторы³³ указывают, что поиск экспериментаторов направляется не непосредственно теоретическими моделями, а так называемыми сигнатурами. Они определяют сигнатуры следующим образом: «сигнатура события задается: а) тем, сколько сигнатур отдельных частиц наблюдается в событии (сколько электронов, сколько кварков/глюонов и т.д.) и б) как эти сигнатуры отдельных частиц, например, диапазоны углов вылета, энергий или инвариантных масс, соотносятся друг с другом. В качестве примера можно привести бозон Хиггса, который был обнаружен по инвариантной массе двух фотонов, то есть одна из сигнатур, попросту говоря, составлена из двух фотонов, имеющих инвариантную массу 125 ГэВ»³⁴. Таким образом, сигнатура определяется ими как некий качественный признак, усматриваемый в распределениях, являющихся результатом интерпретации данных эксперимента и указывающий на какие-либо теоретические модели. Соотношение между моделями и сигнатурами выглядит как отношение многих к многим, т.е. как каждой сигнатуре может соответствовать более одной модели, так и одна и та же модель может предсказывать более одной сигнатуры.

В представлении³⁴ сигнатура не тождественна собственно данным эксперимента, так как в этом смысле они различают три уровня: теоретические модели, сигнатуры и данные. Для обоснования различения сигнатур и данных³⁵ апеллируют к известной работе Богена и Вудварда³⁶, в которой те дифференцируют данные и явления. С их точки зрения, данные (например, показания термометра в разных положениях в объеме нагреваемой жидкости) не тождественны собственно феномену, температуре жидкости, поскольку показания отдельных термометров подвержены различным локальным искажением, скажем, в силу неравномерности нагрева в объеме. При этом получаемое в результате статистической интерпретации множественных измерений значение температуры отличается от этих показаний и не тождественно им.

³³ Mättig P., Stöltzner M. Model landscapes and event signatures in elementary particle physics // Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics. 2019. Vol. 69. P. 12–25.

³⁴ Ibid. P. 7.

³⁵ Ibid. P. 8.

³⁶ Bogen J., Woodward J. Saving the phenomena // The Philosophical Review. 1988. Vol. XCVII. No. 3. P. 303–352.

Здесь неявно присутствует позитивистская отсылка к неким исходным данным, которые якобы теоретически независимы, и усредненной температуре как результату применения модели к этим данным. В нашем понимании, интерпретации данных «снизу вверх», от данных к явлениям (на чем настаивают Боген и Вудвард), предшествовал этап приготовления явления «сверху вниз», т.е. от теории явления к данным. Например, в случае экспериментов с бозоном Хиггса, интерпретации от срабатываний детектора к сигнатурам («снизу вверх») предшествовал этап приготовления искомым бозонам в столкновениях протонов, а затем приготовления срабатываний детектора в распаде бозонов, причем оба этих этапа основывались на модели явления, т.е. «сверху вниз».

Попробуем, однако, развернуть и детализировать понимание сигнатуры, обратившись к семиотике. В определении сигнатур, даваемых экспериментаторами, явно и неявно прочитывается отсылка к знаковой природе сигнатуры. С точки зрения теории знака сигнатура в физике элементарных частиц была детально проанализирована в работах Арпиты Рой³⁷. Рой акцентирует внимание на парадоксальном характере сигнатуры, поскольку она является одновременно и вещью, и знаком. «Рассмотрение пары фотонов как неоспоримого сигнала частицы Хиггса или высокоэнергетических мюонов как сигнатуры темной материи представляет собой способ распознавания, включающий два элемента – вещь и знак, которые настолько связаны друг с другом, что, хотя они могут быть идентифицированы по-разному в рефлексии, по сути действуют вместе. В отличие от всего остального, что может описать наука, роль сигнатуры в физике заключается в том, чтобы быть одновременно самой собой (вещью) и чем-то другим, чем она сама (знак), и эта биполярная ориентация переводит современную метафизику на совершенно новый уровень», – пишет Рой³⁸. Автор обращает внимание, что сигнатура в физике обосновывается статистически, т.е. как многократная повторяемость одних и тех же признаков в распределениях, а в понимании Деррида³⁹, хотя без итеративности или повторяемости сигнатура и была бы менее достоверной, повторение еще не является условием для ее появления. Нам представляется, что в этом и состоит одно из важных сходств сигнатуры как знака с сигнатурой в физике, что не любой признак, проявляющийся статистически значимо в данных, еще может служить сигнатурой (например, фон). Таким образом, для усмотрения в данных сигнатуры собственно данных еще недостаточно, для этого необходима предшествующая теория явления или его модель. Только модель явления обращает одни вещи (двухфотонный пик) в сигнатуры и не обращает в них другие (плавные распределения фоновых данных).

В случае соответствия сигнатуры нескольким моделям, в особенности в случае обсуждавшихся выше «безмодельных поисков» (т.е. поиска любых сигналов о несохраняющейся в столкновении массе), можно говорить не о независимости от теории (зависимость от множества теорий не тождественна независимости ни от одной), а о слабой избирательности коллайдерных экспериментов, что является, скорее, их недостатком, чем достоинством.

³⁷ Roy A. *Ethnography and Theory of the Signature in Physics* // *Cultural Anthropology*. 2014. Vol. 29 (3). P. 479–502; Roy A. *Signatura Rerum: Semiotics of the Subnuclear* // *Signs and Society*. 2017. Vol. 5 (S1). P. 77–99.

³⁸ Roy A. *Ethnography and Theory of the Signature in Physics*. P. 480.

³⁹ *Derrida J. Signature Event Context* // *Derrida J. Margins of Philosophy*. Chicago, 1982. P. 310–316.

Заключение

Открытие в ЦЕРН в 2012 г. бозона Хиггса, частицы, ответственной за массы частиц, отмеченное Нобелевской премией 2013 г., широко обсуждается как мировым научным, так и философским сообществом. Несмотря на то что сам теоретический механизм был предложен за пятьдесят лет до обнаружения бозона в опытах на БАК, в научном и философском сообществе по-прежнему предпринимаются активные попытки отстоять (хотя бы частичную) теоретическую автономию этого эксперимента. В духе позитивизма и эмпиризма звучат предложения рассматривать этот эксперимент как решающий (вводящий новую концепцию) и поисковый (модельно-неспецифичный). Для этой цели вводится понятие сигнатуры как признака в экспериментальных данных, модельная зависимость которого непрояснена и функционирует как «черный ящик».

В настоящей работе демонстрируется, что критерии, предлагаемые рядом современных авторов для того, чтобы считать эксперимент решающим, характеризуют не эксперимент, а теорию, которую он проверяет, а решающий характер эксперимента может обсуждаться только в русле лакатосовского исторического критерия. Мы обнаруживаем, что функционирование концепта сигнатуры невозможно без отсылки к теориям явления как их источнику, а допущение экспериментаторов о теоретической автономии сигнатуры основывается на неучитывании теоретической зависимости приготовления явлений и данных. Сосредоточенность экспериментаторов на операциональной стороне сигнатур и игнорирование их модельной природы связывается нами с культурными и языковыми различиями между экспериментаторами и теоретиками. Утверждения о возможности считать эксперимент по поиску бозона Хиггса не направляемым теорией, отнесены нами к позитивистским ошибкам, связанным как с неучетом теоретической нагруженности приготовления, так и неизбежностью коллайдерных экспериментов в отношении теоретических моделей. Нам представляется, что усилия по возврату к позитивистским идеям для обоснования теоретической автономии экспериментирования в физике элементарных частиц носят более прагматический, чем эпистемологический характер.

Благодарности

Fermi National Accelerator Laboratory is operated by the Fermi Research Alliance, LLC under Contract No. DE-AC02-07CH11359 with the U.S. Department of Energy, Office of Science, Office of High Energy Physics.

Список литературы

- Карпенко И.А. Физические теории в условиях множества возможных миров // Философский журнал / Philosophy Journal. 2017. № 2 (10). С. 62–78.
- Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Пер. с англ. В.Н. Поруса. М.: Медиум, 1995. 236 с.
- Липкин А.И., Пронских В.С. Теоретические компоненты в экспериментах на ускорителях элементарных частиц // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2010. № 3. С. 56–63.

- Мамчур Е.А. Как возможно эмпирическое обоснование теоретического естествознания (на примере современной космологии) // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2009. № 2 (3). С. 64–76.
- Пронских В.С. Эпистемическая роль экспериментального фона в философии научного эксперимента // *Философия науки*. 2015. № 65 (2). С. 41–57.
- Пронских В.С. Проблемы измерений: современные дискуссии и модели // *Успехи физических наук*. 2020. № 190. С. 211–219.
- Севальников А.Ю. Физика и философия: старые проблемы и новые решения // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. № 1 (9). С. 42–60.
- ATLAS Collaboration. Measurements of Higgs boson properties in the diphoton decay channel with 36 fb⁻¹ of pp collision data at $\sqrt{s} = 13$ TeV with the ATLAS detector // *Physical Review D*. 2018. Vol. 98. P. 052005–25. DOI: <https://doi.org/10.1103/PhysRevD.98.052005>.
- Bacon F. *The New Organon* / Ed. by L. Jardine and M. Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 252 p.
- Baetu T. On the Possibility of Crucial Experiments in Biology // *The British Journal for the Philosophy of Science*. 2019. Vol. 70. Issue 2. P. 407–429.
- Beauchemin P.-H. Autopsy of measurements with the ATLAS detector at the LHC // *Synthese*. 2017. Vol. 194. P. 275–312.
- Bogen J., Woodward J. Saving the phenomena // *The Philosophical Review*. 1988. Vol. XCVII. No. 3. P. 303–352.
- Chall C., King M., Mättig P., Stöltzner M. From a boson to the standard model Higgs: a case study in confirmation and model dynamics // *Synthese*. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02216-7>.
- Derrida J. Signature Event Context // *Derrida J. Margins of Philosophy* / Trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 310–316.
- Duhem P.M.M. *The Aim and Structure of Physical Theory* / Trans. by P.P. Wiener. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1991. 344 p.
- Feest U. Exploratory Experiments, Concept Formation and Theory Construction in Psychology // *Scientific Concepts and Investigative Practice* / Ed. by U. Feest and F. Steinle. Berlin: De Gruyter, 2012. P. 167–189.
- Franklin A. *Shifting Standards: Experiments in Particle Physics in the Twentieth Century*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2013. 302 p.
- Galison P.L. *How experiments end*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 244 p.
- Karaca K. The strong and weak senses of theory-ladenness of experimentation: Theory-driven versus exploratory experiments in the history of high-energy elementary particle physics // *Science in Context*. 2013. Vol. 26. P. 93–136.
- Kuhn T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 50th Anniversary Edition. 4th ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 264 p.
- Lakatos I. The role of crucial experiments in science // *Studies in History and Philosophy of Science*. 1974. Vol. 4. P. 309–325.
- Mättig P., Stöltzner M. Model choice and crucial tests. On the empirical epistemology of the Higgs discovery // *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 2019. Vol. 65. P. 73–96.
- Mättig P., Stöltzner M. Model landscapes and event signatures in elementary particle physics // *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 2019. Vol. 69. P. 12–25.
- Roy A. *Ethnography and Theory of the Signature in Physics* // *Cultural Anthropology*. 2014. Vol. 29 (3). P. 479–502.
- Roy A. *Signatura Rerum: Semiotics of the Subnuclear* // *Signs and Society*. 2017. Vol. 5 (S1). P. 77–99.

Search for the Higgs boson: the problem of epistemic autonomy of experiment

Vitaly S. Pronskikh

Fermi National Accelerator Laboratory. Pine Str & Kirk Rd, Batavia, 60555 IL, USA; e-mail: vpronskikh@gmail.com

The article discusses experiments in particle physics that attempt to detect the last missing element of the Standard Model of particle interactions, the Higgs boson. It critically analyzes the positivistic proposals according to which such experiments must be recognized as exploratory and crucial on the one hand and as relatively autonomous from the theory on the other. The author examines the role of the Higgs mechanism as an *ad hoc* hypothesis introduced initially to overcome the problem of the invariance of the theory. Theory-laden operations of preparation and measurement of Higgs boson in collider experiments are analyzed; methods for analysis of experimental data and methods of their theoretical interpretation are discussed. A special consideration is given to the role of such routes of theory-ladenness as the experimental background and triggers. The suggestions to view this experiment as relatively independent of the theory, as well as the underlying concept of signatures (certain features in the interpreted data), in which theoretical models are “blackboxed”, are scrutinized. The paper shows that the role and functions of the signature in the experiment can be understood semiotically only taking into account the phenomenal theory and its determinant role in the formation of signatures. The author argues that the proposed criteria for the crucial experiment characterize not so much the experiment as the theory, while the experiment itself remains subject to the historical criterion of Lakatos. The author proposes that the beliefs about the critical and exploratory character of the Higgs Boson experiments are elicited by the neglect of the fact of ladenness of signatures by the phenomenal theories and the insufficient selectivity of the collider experiments in relation to the theoretical models.

Keywords: Higgs boson, theory-ladenness, exploratory experiments, crucial tests, signature

For citation: Pronskikh, V.S. “Poiski bozona Khiggsa: problemy epistemicheskoi avtonomii eksperimenta” [Search for the Higgs boson: the problem of epistemic autonomy of experiment], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 82–96. (In Russian)

References

- Karpenko, I.A. “Fizicheskie teorii v usloviyakh mnozhestva vozmozhnykh mirov” [Physical theories in a multiple possible-worlds environment], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, No. 2 (10), pp. 62–78. (In Russian)
- Lipkin, A.I. & Pronskikh, V.S. “Teoreticheskie komponenty v eksperimentakh na uskoritelyakh elementarnykh chastits” [Theoretical components in experiments on accelerators of elementary particles], *Vestnik RUDN, Seriya: Filosofiya*, 2010, No. 3, pp. 56–63. (In Russian)
- Lakatos, I. *Fal'sifikatsiya i metodologiya nauchno-issledovatel'skikh program* [Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes], trans. by V.N. Porus Moscow: Medium Publ., 1995. 326 pp. (In Russian)
- Mamchur, E.A. “Kak vozmozhno empiricheskoe obosnovanie teoreticheskogo estestvoznaniya (na primere sovremennoi kosmologii)” [How the empirical justification of theoretical natural science is possible (on the example of modern cosmology)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2009, No. 2 (3), pp. 64–76. (In Russian)
- Pronskikh, V.S. “Epistemicheskaya rol' eksperimental'nogo fona v filosofii nauchnogo eksperimenta” [The epistemic role of experimental background in philosophy of scientific experiment], *Filosofiya nauki*, 2015, No. 65 (2), pp. 41–57. (In Russian)

- Pronskikh, V.S. "Problemy izmerenii: sovremennye diskussii i modeli" [Measurement problems: contemporary models and discussions], *Uspekhi fizicheskikh nauk*, 2020, No. 190, pp. 211–219. (In Russian)
- Sevalnikov, A.Y. "Fizika i filosofiya: starye problemy i novye resheniya" [Physics and philosophy: old problems and new solution], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, No. 1 (9), pp. 42–60. (In Russian)
- ATLAS Collaboration, "Measurements of Higgs boson properties in the diphoton decay channel with 36 fb^{-1} of pp collision data at $\sqrt{s} = 13 \text{ TeV}$ with the ATLAS detector", *Physical Review D*, 2018, Vol. 98, pp. 052005–25. DOI: <https://doi.org/10.1103/PhysRevD.98.052005>.
- Bacon, F. *The New Organon*, ed. by L. Jardine and M. Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 252 pp.
- Baetu, T. "On the Possibility of Crucial Experiments in Biology", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 2019, Vol. 70, Issue 2, pp. 407–429.
- Beauchemin, P.-H. "Autopsy of measurements with the ATLAS detector at the LHC", *Synthese*, 2017, Vol. 194, pp. 275–312.
- Bogen, J. & Woodward, J. "Saving the phenomena", *The Philosophical Review*, 1988, Vol. XCVII, No. 3, pp. 303–352.
- Chall, C., King, M., Mättig, P. & Stöltzner, M. "From a boson to the standard model Higgs: a case study in confirmation and model dynamics", *Synthese*, 2019, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02216-7>.
- Derrida, J. "Signature Event Context", in: J. Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 310–316.
- Duhem, P.M.M. *The Aim and Structure of Physical Theory*, trans. by P.P. Wiener. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991. 344 pp.
- Feest, U. "Exploratory Experiments, Concept Formation and Theory Construction in Psychology", *Scientific Concepts and Investigative Practice*, ed. by U. Feest and F. Steinle. Berlin: De Gruyter, 2012, pp. 167–189.
- Franklin, A. *Shifting Standards: Experiments in Particle Physics in the Twentieth Century*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2013. 302 pp.
- Galison, P.L. *How experiments end*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 244 pp.
- Karaca, K. "The strong and weak senses of theory-ladenness of experimentation: Theory-driven versus exploratory experiments in the history of high-energy elementary particle physics", *Science in Context*, 2013, Vol. 26, pp. 93–136.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions. 50th Anniversary Edition*, 4th ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012. 264 pp.
- Lakatos, I. "The role of crucial experiments in science", *Studies in History and Philosophy of Science*, 1974, No. 4, pp. 309–325.
- Mättig, P. & Stöltzner, M. "Model choice and crucial tests. On the empirical epistemology of the Higgs discovery", *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 2019, Vol. 65, pp. 73–96.
- Mättig, P. & Stöltzner, M. "Model landscapes and event signatures in elementary particle physics", *Studies in History and Philosophy of Science. Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 2019, Vol. 69, pp. 12–25.
- Roy, A. "Ethnography and Theory of the Signature in Physics", *Cultural Anthropology*, 2014, No. 29 (3), pp. 479–502.
- Roy, A. "Signatura Rerum: Semiotics of the Subnuclear", *Signs and Society*, 2017, No. 5 (S1), pp. 77–99.

Д.Б. Пучков

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ДВУХ ДОВОДОВ В ПОЛЬЗУ ПОЛНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОПЫТА

Дмитрий Борисович Пучков – кандидат философских наук. Петербургский государственный университет путей сообщения Императора Александра I. Российская Федерация, 190031, г. Санкт-Петербург, Московский пр., д. 9; e-mail: poutchkov_dm@rambler.ru

В статье рассматривается вопрос о субъективности человеческого опыта, имеющий большое значение для понимания соотношения сознания и реальности. Автор ставит под сомнение распространенный тезис о полной субъективности опыта, согласно которому в нашем непосредственном опыте нам не дано ничего, кроме нашего сознания. Со времен Д. Беркли данный тезис используется для обоснования субъективного идеализма и создает немалые трудности для философского реализма. Однако, на самом деле, тезис о полной субъективности человеческого опыта не является самоочевидным, а многие доводы в его пользу оказываются несостоятельными. К числу традиционных доводов в пользу полной субъективности опыта относятся аргумент от относительности восприятия и аргумент от прерывности восприятия. В статье дано опровержение обоих указанных аргументов. В качестве возможной альтернативы критикуемому тезису автор рассматривает реалистическое допущение о субъективно-объективном характере человеческого опыта.

Ключевые слова: опыт, субъективное, объективное, сознание, реальность, внешняя реальность, реализм, антиреализм, идеализм, Джордж Беркли

Для цитирования: Пучков Д.Б. Опровержение двух доводов в пользу полной субъективности человеческого опыта // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 97–109.

Тезис о полной субъективности человеческого опыта и необходимость его критики

Большую роль в философских дискуссиях о соотношении реальности и сознания играет широко распространенное представление о субъективности всего сознательного опыта человека. Согласно этому представлению непосредственной данностью для человека является только его сознание, в то время как реальность вне сознания – если она вообще существует – дана нам лишь опосредованно, с помощью сознания.

В данной статье мы попытаемся поставить под сомнение представление о субъективности человеческого опыта, взятое в его крайней форме, и опровергнуть некоторые популярные доводы в его пользу. Тем самым мы намерены выступить в поддержку реалистических тенденций в современной философии, связанных с такими концепциями, как «спекулятивный реализм» (Р. Брасье, К. Мейясу, Г. Харман)¹, «новый реализм» (М. Феррарис)², «конструктивный реализм» (В.А. Лекторский)³. Хотя представление о субъективности человеческого опыта встречается в целом ряде философских течений, ключевое значение оно имеет, прежде всего, для субъективного идеализма, ведущего свое начало от Д. Беркли. Опровержение данного представления привело бы к заметному ослаблению позиций субъективного идеализма в его дискуссии с реализмом.

Уточним, что под термином «опыт» в данной статье мы будем понимать любые осознанные переживания – безотносительно к тому, какой характер они имеют: чувственный или интеллектуальный, субъективный или объективный. Под терминами «внешняя реальность» и «реальность вне сознания» мы понимаем область сущего, отличного от сознания; иногда в этом же смысле мы для краткости используем слово «реальность».

Что касается термина «субъективное», то, как отмечал еще С.Л. Рубинштейн, он может обозначать, во-первых, неадекватное отображение объекта в сознании, а во-вторых, – то, что входит в состав субъекта или сознания⁴. Столь же двойственным является термин «объективное», который может обозначать, во-первых, адекватное отображение объекта в сознании, и во-вторых, – то, что входит в состав самого объекта.

Для нашей темы ключевой вопрос состоит не в том, адекватен или неадекватен реальности тот или иной фрагмент нашего опыта, а в том, к чему он относится: к сознанию или к реальности. Поэтому далее в тексте термином «субъективное» мы будем называть то, что относится к субъекту (сознанию), а термином «объективное» – то, что относится к реальности вне сознания.

Однако данного уточнения может оказаться недостаточно. Помимо этого необходимо различать два смысла, в которых можно рассматривать человеческий опыт как субъективный, т.е. принадлежащий к сознанию. Во-первых, под этим можно подразумевать, что в человеческом опыте присутствует субъективный компонент. При этом необязательно считать данный компонент единственным. Вполне возможно, что кроме него в опыте могут присутствовать и объективные компоненты, связанные с влиянием внешней реальности. Такое понимание субъективности человеческого опыта не противоречит реализму.

¹ См.: Brassier R. Concepts and Objects // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne, 2011. P. 47–65; Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М., 2015; Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne, 2011. P. 1–18.

² См.: Феррарис М. Что такое новый реализм? // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 145–159.

³ См.: Лекторский В.А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23; Лекторский В.А., Пружинин Б.И., Дубровский Д.И. и др. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38.

⁴ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб., 2012. С. 113.

Во-вторых, под субъективностью опыта может подразумеваться, что весь наш опыт *полностью* субъективен, во всех своих компонентах. При таком подходе все содержание опыта должно быть квалифицировано как принадлежащее к сознанию. Сознание превращается в замкнутую сферу, при взгляде изнутри которой не видно ничего внешнего. Данная точка зрения является крайней формой представления о субъективности человеческого опыта и создает большие трудности для философского реализма. Именно о ней пойдет речь в нашей статье.

Назовем вторую точку зрения *тезисом о полной субъективности человеческого опыта*. Данный тезис играет важную роль во многих философских течениях. Опираясь на него, Д. Беркли и другие сторонники субъективного идеализма утверждают, что единственная вещь, в существовании которой мы можем быть уверены, – это сознание; а реальность вне сознания непознаваема или вообще не существует. Сходной позиции придерживался Д. Юм: «Единственные предметы, в [реальности] которых мы уверены, это восприятия, которые, будучи непосредственно представлены нам сознанием, заставляют нас безусловно признать [их] и являются первым основанием всех наших заключений»⁵.

Со своей стороны, многие сторонники реализма, хотя и настаивают на существовании внешней реальности, вместе с тем признают, что непосредственной данностью для человека является только сознание. Для этих философов принятие указанного тезиса влечет за собой серьезную проблему, так как приводит к трудным вопросам о том, как возможно познать реальность вне сознания и как можно в принципе доказать ее существование⁶.

Тезис о полной субъективности опыта не только поддерживается во многих философских течениях, но и зачастую рассматривается как самоочевидный и несомненный. Например, И.Т. Касавин утверждает: «В сознании, конечно же, нет внешнего мира как независимой от сознания реальности, и его роль выполняют впечатления»⁷. С этой же точкой зрения связано широко распространенное мнение о логической неопровержимости субъективного идеализма⁸.

Тем не менее с нашей стороны было бы преувеличением сказать, что тезис о полной субъективности человеческого опыта никогда не ставился под сомнение. Возражения против него неоднократно выдвигались в философии.

Так, сторонники реалистических течений нередко утверждают, что поскольку в сознании отражается внешняя реальность, то сознание является не только субъективным, но и объективным. Однако это утверждение представляется нам не вполне убедительным. Ведь с точки зрения здравого смысла, даже если один объект выступает отражением другого, они, тем не менее, являются двумя разными объектами. Поэтому, даже если сознание отражает реальность, – все же сознание есть нечто иное, нежели реальность. Поэтому на прямой вопрос: чем является наш непосредственный опыт –

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 261.

⁶ «Содержание сознания – это единственное, что нам известно и в чем мы можем быть уверены. Только благодаря этому содержанию мы знаем о существовании вещей. Но как мы можем узнать, каковы вещи на самом деле, если мы знаем о них только то, что известно нашему сознанию?» (Аллахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб., 2003. С. 37).

⁷ Касавин И.Т. Дэвид Юм. Парадоксы познания // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 158.

⁸ Левин Г.Д. Идеализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М., 2010. С. 73–74.

сознанием или реальностью? – многие реалисты будут вынуждены ответить, что непосредственно нам дано только наше сознание.

В сходной ситуации оказываются многие неклассические концепции сознания, которые пытаются уйти от представления о сознании как о замкнутой сфере, показав его связь с внешней реальностью. Популярная сегодня концепция телесно воплощенного сознания, а также коммуникативный и деятельностный подходы к сознанию подчеркивают зависимость ментальных процессов от внешних факторов, таких как телесная составляющая человеческого опыта, коммуникация и предметная среда⁹. Как отмечает В.А. Лекторский, «для неклассического понимания Я сознание не есть особый мир, весь смысл сознания состоит именно в ориентации во внешней реальности...»¹⁰.

Однако и здесь возникает сходный вопрос: являются ли перечисленные внешние факторы элементами нашего непосредственного сознательного опыта или они принадлежат к реальности вне сознания? Обычно подразумевается последнее, а значит, мы вновь оказываемся перед тезисом о полной субъективности непосредственного опыта.

На наш взгляд, более сильные возражения против критикуемого нами тезиса связаны с допущением о присутствии элементов самой реальности в нашем непосредственном опыте. Так, в начале XX в. представители неореализма (Д. Мур, Б. Рассел, и др.) выдвинули положение о непосредственной данности реальности для субъекта, согласно которому в нашем опыте мы имеем дело не с образами сознания, а с самими вещами. Аналогичные идеи разрабатываются и в современной философии такими авторами, как Д. Сёрл, Д. Макдауэл¹¹.

Сторонникам неореализма удалось показать, что представление о полной субъективности опыта отнюдь не является самоочевидным, а многие распространенные доводы в его пользу неудовлетворительны. «Итак, в каждом ощущении есть два элемента, один из которых я называю сознанием, а другой – объектом сознания. <...> Ведь синее есть один объект ощущения, а зеленое – другой; сознание же, общее этим ощущениям, отличается от каждого из объектов», – отмечал Д. Мур¹².

Однако в попытке выработать собственное решение данных вопросов неореалисты столкнулись с большими трудностями. Одним из сомнительных моментов в их концепции было излишне прямолинейное отождествление осознаваемых образов с реальными объектами. При таком подходе трудно было объяснить наличие ошибок, иллюзий, субъективных моментов в нашем непосредственном опыте¹³. Так, в известной статье «Доказательство внешнего мира» Д. Мур утверждает, что моя рука, в том виде, как я ее

⁹ Varela F., Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge (MA), 1991; Иванов Д.В. Энактивизм и проблема сознания // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. № 3. С. 88–104; Harre R. Personal Being. Cambridge (MA), 1984.

¹⁰ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 179.

¹¹ См.: Сёрл Д. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 96–126; McDowell J. Mind and World. Cambridge (MA), 1994; Иванов Д.В. Соотношение сознания и реальности в аналитической философии Д. Макдауэла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 20–32.

¹² Мур Д.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник'1987. М., 1987. С. 257.

¹³ Макеева Л.Б. Неореализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М. 2010. С. 69–70.

воспринимаю, является примером вещи, внешней моему сознанию¹⁴. Ясно, однако, что это очень смелое утверждение. Едва ли можно согласиться с тем, что видимая мною рука полностью объективна. Ведь особенности и само существование видимого образа зависят от того, кто и в каком ракурсе смотрит на предмет, в каком состоянии находится наблюдатель и т.д. Поэтому осторожнее будет сказать, что видимый образ объективен лишь в какой-то своей части.

С учетом всего вышесказанного, в своей критике тезиса о полной субъективности опыта мы будем исходить из следующих положений. Прежде всего вопреки распространенному мнению, тезис о полной субъективности опыта не является самоочевидным. Утверждение о том, что видимые нами объекты являются лишь субъективными образами сознания, отнюдь не более очевидно, чем противоположное утверждение – о том, что эти объекты полностью или частично принадлежат к внешней реальности. Последнее положение было выдвинуто и обосновано представителями неореализма и других разновидностей «прямого реализма».

В этой ситуации следует беспристрастно рассмотреть наш непосредственный опыт на предмет объективности или субъективности различных его компонентов. При этом для опровержения критикуемого тезиса отнюдь не обязательно настаивать на полной объективности осознаваемых образов, как это делали некоторые неореалисты. Достаточно лишь показать наличие объективного компонента в нашем опыте. И, напротив, если кто-либо настаивает на полной субъективности опыта, то он должен показать, что субъективными являются не только отдельные компоненты опыта, но и весь опыт в целом.

С учетом этого многие аргументы в пользу тезиса о полной субъективности опыта не выдерживают критики. Далее мы покажем это на примере двух распространенных доводов.

Аргумент от относительности восприятия

Прежде всего разве не говорит о субъективности наших представлений тот факт, что один и тот же объект может по-разному восприниматься разными людьми или даже одним человеком в разных состояниях? И не следует ли отсюда, что восприятие относится не к объекту, а к субъекту?¹⁵ Этот аргумент использовал еще Д. Беркли. «То, что обыкновенно кажется сладким, больному небу покажется горьким... А как могло бы это быть, если бы вкус был чем-то действительно присущим пище?»¹⁶. Сюда же относится знаменитый пример Беркли с измерением температуры воды в сосуде двумя руками, одна из которых горячая, а другая холодная: для одной руки вода покажется холодной, а для другой – горячей¹⁷. В литературе о Беркли

¹⁴ Мур Д.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 81–84.

¹⁵ Хотя в следующей части статьи речь идет о восприятии, все сказанное распространяется и на другие разновидности нашего сознательного опыта: воображение, память, мышление и т.д.

¹⁶ Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Д. Сочинения. М., 2000. С. 233.

¹⁷ Там же. С. 231.

данные аргументы принято называть аргументами от относительности восприятия¹⁸.

На самом деле, этот аргумент может пониматься как минимум в двух разных смыслах. Во-первых, в том смысле, что один и тот же объект не способен обладать взаимоисключающими характеристиками, т.е. быть одновременно теплым и холодным, сладким и горьким и т.д. Во-вторых, может подразумеваться, что образ объекта зависит от таких факторов, которые не могли бы повлиять на сам объект: от местоположения наблюдателя, от его физического состояния и т.д.

В первой версии аргумента подчеркивается, что согласно закону противоречия один и тот же объект не может одновременно обладать противоположными характеристиками. Между тем, в различных имеющихся у нас образах объект зачастую наделяется взаимоисключающими качествами. Отсюда сторонники рассматриваемого аргумента заключают, что либо все эти качества, либо их часть присущи не объекту, а лишь воспринимающему субъекту (или нескольким субъектам).

Впрочем, правомерность подобного вывода вызывает как минимум два сомнения. Во-первых, здесь не доказано, что все качества, приписываемые объекту, являются субъективными. Вполне возможно, что какой-то один образ соответствует объекту, в то время как остальные образы субъективны¹⁹. Однако дело осложняется тем, что у нас зачастую нет критерия, чтобы отличить субъективные образы от объективных. Более того: в ряде случаев здравый смысл подсказывает, что разные образы равноправны между собой и ни один из них не более объективен, чем другой. К примеру, на каком расстоянии и в каком ракурсе видимые очертания объекта соответствуют его объективным размерам? Едва ли это можно установить. Сторонники тезиса о полной субъективности человеческого опыта используют эту трудность и объявляют все образы субъективными.

Второе, более серьезное сомнение связано с тем, что взаимоисключающие образы одного и того же объекта могут быть результатом *взаимодействия* данного объекта с различными субъектами (или с одним субъектом в различных состояниях). В таком случае даже противоречащие друг другу образы могут, тем не менее, относиться к одному и тому же объекту и содержать объективную составляющую.

Однако главный недостаток первой версии аргумента от относительности связан с ограниченностью его действия. В этой форме аргумент сохраняет свою силу только в том случае, если мы идентифицируем предмет как один и тот же, несмотря на различия в его субъективных образах. Скажем, в примере Беркли с измерением температуры воды горячей и холодной руками противоречие между двумя ощущениями возникает только при условии, что вода считается одной и той же. Если бы мы считали иначе – т.е., полагали бы, что в разных областях сосуда находятся две разные воды, – то никакого противоречия между показаниями левой и правой рук не было бы: просто эти показания относились бы к двум разным объектам.

¹⁸ См.: *Downing L.* George Berkeley // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/berkeley/> (дата обращения: 07.06.2019); *Dicker G.* Berkeley's Idealism. A Reply to My Critics // *Berkeley Studies*. 2013. No. 24. P. 75–111.

¹⁹ См.: *Downing L.* Op. cit.

В данном примере мы идентифицируем воду как единый предмет на основании ее зрительного образа и некоторых логических допущений (например, о том, что температура воды во всем объеме сосуда примерно одинакова), несмотря на наличие взаимоисключающих данных от правой и левой рук. При этом мы обязаны считать, что зрительный образ воды и наши логические допущения являются более надежными и объективными данными, чем ощущения тепла и холода от наших рук. Следовательно, чтобы показать субъективность одной группы ощущений на основании их противоположности, мы должны идентифицировать предмет с помощью неких более надежных признаков, которые не будут затронуты исходным противоречием. Значит, чтобы с помощью данного аргумента продемонстрировать субъективность определенных элементов нашего опыта, всякий раз необходимо опереться на другие элементы опыта, которые будут находиться вне сферы действия аргумента. Следовательно, с помощью первой версии аргумента от относительности невозможно доказать тезис о полной субъективности человеческого опыта.

Вторая версия аргумента от относительности гласит, что образ объекта зависит от таких факторов, которые не могли бы повлиять на сам объект: от местоположения наблюдателя, от его физического состояния и т.д. Например, при перемещении наблюдателя образ объекта изменяется, хотя сам объект должен был бы оставаться постоянным. Следовательно, образ – это не сам объект. Из этого некоторые философы делают вывод, что образ это лишь идея в нашем сознании.

В данном случае сама формулировка аргумента уже подсказывает нам путь для его опровержения. В этой формулировке зафиксировано различие между самим объектом и условиями его восприятия. Теперь для опровержения нужно показать, что изменения образа связаны именно с изменением условий восприятия, а не с переменами в самом объекте. К примеру, при отдалении наблюдателя объект визуально кажется меньше. Но это не означает реального уменьшения объекта. Поскольку в таком случае уменьшалась бы и его масса – а этого не происходит, в чем несложно убедиться. На самом деле, размеры объекта остаются прежними – но меняется ракурс их восприятия, вследствие чего меняется и образ объекта.

Так мы приходим к пониманию, что образ объекта – это не объект в его чистом виде, а объект *в определенных условиях* восприятия. Когда перед нами разные образы одного и то же объекта, это означает, что один и тот же объект предстает в разных условиях. Это дает нам возможность решить противоречие и объяснить, каким способом объект остается тем же самым – в то время как образов объекта имеется несколько.

Важно подчеркнуть, что в подобных случаях в нашем сознании фиксируется не только изменчивость образа объекта, но и тот факт, что объект как таковой остается постоянным. В вышеприведенном примере мы осознаем, что удаляющийся объект остается тем же самым, несмотря на изменение его визуального образа. Отсюда следует, что в нашем непосредственном опыте присутствует постоянное объективное содержание, а не только изменчивая субъективная форма.

Правда, сторонники критикуемого нами тезиса, вероятно, могут возражать, что в нашем сознательном опыте присутствует не сам объект, а только его образ в сознании; что реконструкция образа объекта осуществляется усилиями самого сознания – и что поэтому даже наличие в сознании

постоянного образа объекта не говорит об объективной реальности этого образа. Но на данном этапе мы не станем отвечать на эти возражения; сейчас наша задача состоит лишь в том, чтобы ответить на конкретный аргумент, касающийся изменения образа объекта в зависимости от условий восприятия. И мы ответили на него, указав, что подобные изменения охватывают далеко не все параметры осознаваемого объекта.

Аргумент от прерывности восприятия

Возьмем более радикальный пример и рассмотрим ситуацию, когда вследствие каких-либо причин образ объекта полностью исчезает из нашего сознания, в то время как объект, по-видимому, продолжает существовать. Это может происходить вследствие переключения внимания с одного объекта на другой или вследствие исчезновения объекта из нашего поля зрения, а также при простом закрывании глаз. Назовем данный довод «аргументом от прерывности восприятия».

Беркли не использовал этот довод, поскольку согласно его концепции идеи продолжают существовать в божественном разуме, даже если никто из людей их не воспринимает. А вот Юм не проходит мимо данного аргумента: он критикует мнение о непрерывном и независимом от сознания существовании воспринимаемых образов – и фактически отрицает какую-либо объективность образов сознания²⁰.

Как и в предыдущем случае (во второй версии аргумента от относительности восприятия), данный аргумент направлен на демонстрацию различия между образом объекта и самим объектом, каким он должен был бы существовать в реальности. В самом деле, было бы странно, если бы реальный объект исчезал в тот момент, когда я закрываю глаза и перестаю воспринимать окружающие вещи! Аргумент призван убедить нас, что все осознаваемое нами – это лишь образы в нашем сознании, но ни в коей мере не сама реальность. Отличие же данного аргумента от предыдущего состоит в том, что здесь исходный образ объекта полностью исчезает и это не позволяет нам выделить какое-либо постоянное объективное содержание в цепочке наших образов.

Подходящим ответом на данный аргумент является указание на возможность возобновления восприятия после перерыва (например, вновь открыв глаза), в результате чего мы, вероятнее всего, увидим тот же самый объект, что и раньше. Отсюда следует, что объект продолжал существовать даже в тот период, пока мы его не воспринимали. Значит, его существование не зависит от того, воспринимаем мы его или нет. «В сам механизм моего восприятия встроено сознание того, что существование объекта не прерывается лишь по той причине, что я перестаю на него смотреть», – отмечает В.А. Лекторский²¹.

Но в таком случае, как объяснить, что в один момент времени мы видим объект, а в другой момент не видим? Объяснить это можно опять-таки влиянием условий восприятия (открыты или закрыты у нас глаза, каково

²⁰ Юм Д. Указ. соч. С. 239–267.

²¹ Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 206.

расстояние до объекта и т.д.). В одном случае эти условия позволяют нам видеть объект, а в другом нет.

Важно подчеркнуть, что в большинстве случаев условия восприятия не имеют существенной связи с самим воспринимаемым объектом²². Связь между ними является внешней, случайной. Наше восприятие не является единой и неделимой сущностью, целиком появляющейся и так же целиком исчезающей при изменениях в субъективных условиях восприятия. Напротив, восприятие является, скорее, составным явлением или «местом встречи» объекта и субъективных условий. При этом объект по своей сущности не зависит от условий восприятия. Иначе мы не сможем объяснить тот факт, что объект способен существовать даже тогда, когда мы его не видим.

Уточним, что, несмотря на отмеченную способность объекта существовать вне связи с условиями восприятия, т.е. существовать, не будучи воспринятым, речь идет не о некоем «трансцендентном объекте», принципиально не доступном восприятию (наподобие «вещи-в-себе» в философии Канта), а о том самом объекте, который мы можем воспринимать, при наличии благоприятных условий для этого.

Вероятно, здесь нам могут высказать ряд возражений. В частности, можно усомниться в том, что объект «сам по себе» тождествен объекту, как он воспринимается нами. Напротив, есть основания полагать, что субъективные условия восприятия влияют не только на нашу возможность видеть объект, но и на параметры воспринимаемого нами объекта. С этим возражением мы отчасти согласны и признаём зависимость некоторых параметров объекта от условий его восприятия. Однако сейчас, при разборе аргумента от прерывности восприятия, наша задача состоит лишь в том, чтобы ответить на этот аргумент. И мы ответили на него, показав, что при перерывах в восприятии предметы нашего сознания исчезают лишь в определенном отношении, а в другом отношении они сохраняются.

Однако возможны и другие возражения. При разборе аргумента мы исходили из признания тождества объекта до и после перерыва в восприятии, из чего мы делали вывод о существовании объекта в тот период, пока он не воспринимался. Однако некоторые авторы оспаривают тезис о тождестве объекта во времени. Так, Юм утверждал, что с течением времени образ объекта претерпевает изменения, поэтому говорить о тождестве объекта в таких случаях неправомерно: «Эта склонность приписывать тождество сходным восприятиям порождает фикцию непрерывного существования (вещей вне сознания. – Д.П.), а эта фикция, как и это тождество, в действительности ложна...»²³

Со своей стороны, мы не намерены отрицать возможность изменений образа объекта, равно как и самого объекта. Нам достаточно лишь того, что мы будем способны идентифицировать объект как тот же самый. А для этого вовсе не обязательно, чтобы объект был в точности таким же, как и раньше. К примеру, воспринимаемый мною стол сейчас может быть освещен лучами солнца ярче, чем он был освещен мгновение назад. Но ведь он остался тем же самым столом! Более того: для доказательства нашей позиции нам достаточно идентифицировать даже не весь объект, а лишь отдельные его

²² Примеры из физики элементарных частиц, где процесс наблюдения влияет на параметры объекта, не противоречат нашему утверждению. Ведь, по крайней мере, существенные параметры многих макрообъектов не зависят от наблюдения.

²³ Юм Д. Указ. соч. С. 259.

элементы: если будет доказано, что они сохранялись во время перерыва в восприятии – значит, хотя бы некоторые объекты сознания способны существовать, не будучи воспринятыми.

Таким образом, два классических аргумента в пользу полной субъективности человеческого опыта на проверку оказываются несостоятельными. И хотя этого еще недостаточно для опровержения тезиса о полной субъективности опыта, наши первоначальные сомнения в его правомерности получили дополнительное подтверждение.

Однако существуют ли разумные альтернативы критикуемому тезису? На наш взгляд, хорошей альтернативой является реалистическое допущение о субъективно-объективном характере нашего сознательного опыта. Это означает, что наш опыт содержит как субъективные компоненты, так и компоненты, связанные с влиянием внешней реальности²⁴. Хотя на пути у предлагаемого нами допущения стоит немало препятствий, включая устоявшееся представление о полной противоположности сознания и материальной реальности, тем не менее оно представляется нам более перспективным, нежели тезис о полной субъективности человеческого опыта.

Выводы

Тезис о полной субъективности человеческого опыта не является самоочевидным и нуждается в доказательстве. При этом должно быть доказано, что субъективным является весь опыт, а не только его отдельные компоненты. К числу распространенных доводов в пользу полной субъективности опыта относятся аргумент от относительности восприятия и аргумент от прерывности восприятия. Аргумент от относительности восприятия может пониматься в двух смыслах: 1) один и тот же объект не способен обладать взаимоисключающими характеристиками; 2) образ объекта зависит от иных факторов, нежели сам объект. В первом случае аргумент не может охватить всего содержания нашего опыта, поскольку, чтобы зафиксировать у объекта наличие взаимоисключающих характеристик, необходимо предварительно идентифицировать объект на основе более фундаментальных параметров. Во втором случае следует принять во внимание влияние субъективных условий восприятия на наш образ объекта. При этом становится видно, что часть характеристик объекта зависит от условий восприятия, а другая часть не зависит от них, образуя объективное содержание опыта. Наконец, аргумент от прерывности восприятия опровергается ввиду того, что объекты продолжают существовать даже в тот период, пока мы их не воспринимаем. В это время объект не исчезает, а лишь перестает восприниматься нами, поскольку отсутствуют необходимые для этого условия. Таким образом, оба указанных аргумента не способны доказать полной субъективности нашего опыта.

²⁴ «Смысл – это некоторое содержание, идеальная определенность какой-либо мысли, обладающее объективностью, то есть независимостью от нашего произвола, субъективных пристрастий и ошибок» (Егоров А.Г. *Онтология смысла // Философская мысль*. 2016. № 12. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_20390.html (дата обращения: 07.06.2019)).

Список литературы

- Аллахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб.: Речь, 2003. 368 с.
- Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом / Пер. с англ. под ред. А.Ф. Грязнова // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 2000. С. 215–326.
- Егоров А.Г. Онтология смысла // Философская мысль. 2016. № 12. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_20390.html (дата обращения: 07.06.2019).
- Иванов Д.В. Энактивизм и проблема сознания // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 49. № 3. С. 88–104.
- Иванов Д.В. Соотношение сознания и реальности в аналитической философии Д. Макдауэла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 20–32.
- Касавин И.Т. Дэвид Юм. Парадоксы познания // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 157–171.
- Левин Г.Д. Идеализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. С. 73–74.
- Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 358 с.
- Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2001. 256 с.
- Лекторский В.А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.
- Лекторский В.А., Пружинин Б.И., Дубровский Д.И. и др. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии науки? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 5–38.
- Макеева Л.Б. Неореализм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. С. 69–70.
- Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
- Мур Д.Э. Доказательство внешнего мира / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост. А.Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 66–84.
- Мур Д.Э. Опровержение идеализма / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Историко-философский ежегодник '1987. М.: Наука, 1987. С. 247–265.
- Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб.: Питер, 2012. 287 с.
- Серль Д. Природа интенциональных состояний / Пер. с англ. А.Л. Никифорова // Философия, логика, язык / Сост. В.В. Петрова. М.: Прогресс, 1987. С. 96–126.
- Феррарис М. Что такое новый реализм? / Пер. с итал. О. Поповой // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 145–159.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.
- Brassier R. Concepts and Objects // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / Ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: Re.press, 2011. P. 47–65.
- Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards a Speculative Philosophy // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism / Ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: Re.press. 2011. P. 1–18.
- Dicker G. Berkeley's Idealism. A Reply to My Critics // Berkeley Studies. 2013. No. 24. 2013. P. 75–111.
- Downing L. George Berkeley // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by Ed.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/berkeley/> (дата обращения: 07.06.2019).
- Harre R. Personal Being. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984. 299 p.
- McDowell J. Mind and World. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1994. 191 p.
- Varela F., Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991. 328 p.

A refutation of two arguments for the complete subjectivity of human experience

Dmitrii B. Pouchkov

Emperor Alexander I Saint-Petersburg State Transport University. 9 Moskovsky pr., Saint-Petersburg, 190031, Russian Federation; e-mail: poutchkov_dm@rambler.ru

The article deals with the question of the subjectivity of human experience, which is of great importance for understanding the relationship between consciousness and reality. The author questions the thesis of the complete subjectivity of experience, according to which we are not given anything but our consciousness in our immediate experience. Since the time of G. Berkeley, this thesis has been used to justify the subjective idealism and has created considerable difficulties for the philosophical realism. However, the thesis of complete subjectivity of human experience is not self-evident, and many reasons in its favor turn out to be untenable. The traditional arguments for the complete subjectivity of experience include the argument from perceptual relativity and the argument from perceptual discontinuity. The article contains the refutation of both of these arguments. The author considers a realistic assumption about the subjective-objective nature of human experience as a possible alternative to the criticized thesis.

Keywords: experience, subjective, objective, reality, external reality, consciousness, realism, antirealism, idealism, George Berkeley

For citation: Pouchkov, D.B. “Oproverzhenie dvukh dovodov v pol’zu polnoi sub”ektivnosti chelovecheskogo opyta” [A refutation of two arguments for the complete subjectivity of human experience], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 97–109. (In Russian)

References

- Allakhverdov, V.M. *Metodologicheskoye puteshestviye po okeanu bessoznatel’nogo k tainstvennomu ostrovu soznaniya* [Methodological journey through the ocean of the unconscious to the mysterious island of consciousness]. St. Petersburg: Rech’ Publ., 2003. 368 pp. (In Russian)
- Berkeley, G. “Tri razgovora mezhdru Gilasom i Filonusom” [Three dialogues between Hy-las and Philonous], in: G. Berkeley, *Sochinenia* [Works]. Moscow: Misl’ Publ., 2000, pp. 215–326. (In Russian)
- Brassier, R. “Concepts and Objects”, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: Re.press. 2011, pp. 47–65.
- Bryant, L., Srnicek, N. & Harman, G. “Towards a Speculative Philosophy”, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. by L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman. Melbourne: Re.press, 2011, pp. 1–18.
- Dicker, G. “Berkeley’s Idealism. A Reply to My Critics”, *Berkeley Studies*, 2013, No. 24, pp. 75–111.
- Downing, L. “George Berkeley”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Ed.N. Zalta [https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/berkeley/, accessed on 07.06.2019].
- Egorov, A.G. “Ontologia smisla” [The ontology of meaning], *Philosophical Thought*, 2016, Vol. 12 [http://e-notabene.ru/fr/article_20390.html, accessed on 07.06.2019]. (In Russian)
- Ferraris, M. “Chto takoe novij realizm?” [What is New Realism?], trans. by O. Popova, *Vo-prosy filosofii*, 2014, Vol. 8, pp. 145–159. (In Russian)
- Harre, R. *Personal Being*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. 299 pp.
- Hume, D. “Traktat o chelovecheskoj prirode” [A Treatise of Human Nature], trans. by S.I. Cere-teli, in: D. Hume, *Sochinenia* [Works], Vol. 1. Moscow: Misl’ Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russian)

- Ivanov, D.V. "Enaktivizm i problema soznaniya" [Enactivism and the problem of consciousness], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2016, Vol. 49, No. 3, pp. 88–104. (In Russian)
- Ivanov, D.V. "Sootnosheniye soznaniya i real'nosti v analiticheskoy filosofii D. Makdauela" [The relation between mind and reality in the analytic philosophy of John McDowell], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 20–32. (In Russian)
- Kasavin, I.T. "Devid Yum. Paradoksy poznaniya" [David Hume. Paradoxes of Knowledge], *Voprosy filosofii*, 2011, Vol. 3, pp. 157–171. (In Russian)
- Lektorsky, V.A. *Sub'yekt, ob'yekt, poznaniye* [Subject, object, cognition]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 358 pp. (In Russian)
- Lektorsky, V.A. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Classical and non-classical epistemology]. Moscow: URSS Publ., 2001. 256 pp. (In Russian)
- Lektorsky, V.A. "Poznanie, deistvie, real'nost'" [Cognition, action, reality], *Voprosy filosofii*, 2017, Vol. 9, pp. 5–23. (In Russian)
- Lektorsky, V.A., Pruzhinin, B.I., Dubrovskii, D.I. et al. "'Realisticheskij povorot' v sovremennoi epistemologii, filosofii soznaniya i filosofii nauki? Materiali kruglogo stola" ['Realistic turn' in Contemporary Epistemology, Philosophy of Mind and Philosophy of Science? Materials of Round Table], *Voprosy filosofii*, 2017, Vol. 1, pp. 5–38. (In Russian)
- Levin, G.D. "Idealizm", *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], editor in chief V.S. Stepin, Vol. 2. Moscow: Misl' Publ., 2010, pp. 73–74. (In Russian)
- Makeeva, L.B. "Neorealism", *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], editor in chief V.S. Stepin, Vol. 3. Moscow: Misl' Publ., 2010, pp. 69–70. (In Russian)
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 pp.
- Meillassoux, Q. *Posle konechnosti: esse o neobhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency], trans. by L. Medvedeva. Yekaterinburg; Moscow: Kabinetnij Uchenij Publ., 2015. 195 pp. (In Russian)
- Moore, G.E. "Oproverzhenie idealizma" [The Refutation of Idealism], trans. by I.V. Borisova, *Istoriko-filosofskii yezhegodnik* [Historical and Philosophical Yearbook] 1987. Moscow: Nauka Publ., 1987, pp. 247–265. (In Russian)
- Moore, G.E. "Dokazatel'stvo vneshnego mira" [The proof of an external world], trans. by I.V. Borisova, *Analiticheskaya filosofiya: Izbrannyye teksty* [Analytical Philosophy: Selected Texts], ed. by A.F. Gryaznov. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1993, pp. 66–84. (In Russian)
- Rubinstein, S.L. *Bytiye i soznaniye* [Being and Consciousness]. St. Petersburg: Piter Publ., 2012. 287 pp. (In Russian)
- Searle, J. "Priroda intentsional'nykh sostoyaniy" [The nature of intentional states], trans. by A.L. Nikiforov, *Filosofiya, logika, yazyk* [Philosophy, Logic, Language], ed. by V.V. Petrov. Moscow: Progress Publ., 1987, pp. 96–126. (In Russian)
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991. 328 pp.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Брайан Массуми

АВТОНОМИЯ АФФЕКТА*

Массуми Брайан – профессор. Университет Монреаля. Canada, H2V 2S9, Outremont (QC), 90 Avenue Vincent-D’Indy; e-mail: brian.massumi@umontreal.ca

Эссе Б. Массуми, включенное в его книгу «Parables for the Virtual» («Притчи о виртуальном») в качестве первой главы, посвящено анализу аффекта как теоретико-культурной категории. Опираясь на результаты нескольких научных экспериментов, автор анализирует физиологические проявления аффекта и показывает, что механизм его функционирования невозможно описать в рамках доминирующих в культурной теории семиотических подходов. Между уровнями аффективных реакций тела и лингвистических квалификаций сознания обнаруживается непреодолимый разрыв. Дополняя полученные результаты тематически близкими концепциями А. Бергсона, Ж. Делёза, Ж. Симондона и Б. Спинозы, автор формулирует теорию аффекта, характеризующую его как доиндивидуальную, лингвистически неквалифицируемую, находящуюся в поле эмерджентности, виртуальную, автономную сущность, сопутствующую восприятиям и эмоциям. Такая интерпретация аффекта позволяет автору проанализировать парадоксальные с точки зрения доминирующих теорий культуры политические и медийные эффекты, производимые Р. Рейганом и Б. Клинтон. Применение теории аффекта к этим кейсам позволяет автору продемонстрировать первостепенную важность аффективного для политики постмодерна и определить пути для разработки альтернатив доминирующим способам политической мобилизации аффекта.

Ключевые слова: аффект, Бергсон, Делёз, политика постмодерна, семиотика, Симондон, Спиноза, теория культуры

Для цитирования: Массуми Б. Автономия аффекта / Пер. с англ. Г.Г. Коломийца // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.

I

Человек вылепливает снеговика в своем саду на крыше дома. Под вечерним солнцем снеговик начинает таять. Человек смотрит. Потом он относит снеговика в прохладу гор, и тот перестает таять. Человек прощается и уходит.

* Перевод выполнен по изданию: *Massumi B. Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham; L., 2002. P. 23–45.* Печатается с любезного разрешения автора и издательства. Copyright, 2002, Duke University Press. All rights reserved. Republished by permission of the copyright holder. www.dukeupress.edu

Только визуальный ряд, без слов, очень просто. Это история из короткометражки, которую показывали на немецком телевидении, чтобы заполнить пробелы между передачами. Фильм вызвал жалобы родителей, которые сообщали, что он пугает детей. Это привлекло внимание группы психологов. Проведенное исследование примечательно тем, что ученым не удалось обнаружить его предполагаемый предмет – сознательное мышление (cognition)¹.

Ученые, возглавляемые Гертой Штурм, использовали три версии фильма: оригинал без слов и два варианта с закадровым голосом. Первая озвучка была «фактической» – визуальный ряд дополнялся пошаговым описанием происходящего на экране. Вторую версию назвали «эмоциональной». Она почти не отличалась от фактической, но в ключевых моментах развития действия были добавлены слова, выражающие эмоциональный тон изображаемых событий.

Группы девятилетних детей протестировали на запоминание [содержания фильма] и попросили оценить версию, которую они просмотрели, по шкале «приятности» (pleasantness). Фактическая версия всегда получала наименьшую оценку и запомнилась детьми хуже всего. Наиболее приятной оказалась оригинальная версия без слов, которая лишь ненамного опережала эмоциональную. Последняя оказалась наиболее запоминающейся.

Это уже вызывает некоторое замешательство. Нечто более странное произошло, когда участников исследования попросили оценить отдельные сцены из фильма по шкале «радостно-грустно» и «приятно-неприятно». «Грустные» сцены оценили как наиболее приятные – чем грустнее, тем лучше.

Немедленно напрашивается предположение о том, что происходит некий не по годам ранний антифрейдистский протест, когда дети оценивают любое возбужденное состояние как приятное. Однако, поскольку исследование было эмпирическим, участников исследования подключили к аппаратуре, их физиологические реакции регистрировались. Фактическая версия вызывала наиболее выраженное возбуждение при том, что ее оценили как наименее приятную (т.е. как «радостную») и запомнили хуже всего. Оказывается, дети находились в состоянии психологического раскола: фактичность увеличивала скорость сердцебиения и глубину дыхания, оригинальная невербальная версия вызывала наибольшую реакцию кожи. Эффект возбуждения, выражавшийся через дыхание и сердцебиение, угасал при повторном воспроизведении фильма, но кожная реакция оставалась настолько же выраженной. Кожно-гальваническая реакция служит мерой автономной активности организма.

Исследователи, судя по тону их доклада, были удивлены полученными результатами. Они установили, что различие между грустью и радостью совсем не такое, как предполагалось, и, кроме того, были обеспокоены, поскольку различие между детьми и взрослыми тоже оказалось совсем не таким, как предполагалось (судя по исследованиям запоминания взрослыми новостных передач). Единственный положительный вывод исследования – *превосходство аффективного* в восприятии образов.

Принимая и развивая этот вывод, можно отметить, что превосходство аффективного отмечено разрывом между *содержанием* (content) и *эффектом* (effect): кажется, сила или длительность эффекта образа не имеет никакой прямой логической связи с его содержанием. Но это не значит, что связь

¹ Sturm H. Emotional Effects of Media. Montreal, 1987. P. 25–37.

и логика отсутствуют. Содержание образа здесь понимается как его указание на конвенциональные значения в интерсубъективном контексте, его социолингвистическая квалификация. Это указание фиксирует определенные качества (qualities) образа; силу и длительность его эффекта можно назвать *интенсивностью* (intensity). Оказывается, между качествами и интенсивностью невозможно надежно установить отношение соответствия или согласованности. Если между ними существует какая-либо связь, то она устанавливается по-другому.

Переведем это негативное наблюдение в позитивное: восприятие образа включает множество или, по крайней мере, два уровня. Реакция [на образ] распределяется по двум системам. На уровне интенсивности происходит короткое замыкание семантических проводов: здесь грусть приятна. Этот уровень интенсивности организован в соответствии с логикой, которая нарушает закон исключенного третьего. То есть она не подчинена семантическому или семиотическому порядку. Интенсивность не устанавливает различия. Вместо этого она неуловимо, но настойчиво соединяет то, что обычно отмечается как раздельное. Когда ей предлагают обозначить себя, она делает это в форме парадокса. Существует разделение между порядком означающих и интенсивностью, выстраивающей иной порядок соединения параллельно с первым. Разрыв, отмеченный выше, возникает не только между содержанием и эффектом. Он также отделяет форму содержания – сигнификацию как конвенциональную систему определенных различий – от интенсивности. Разрыв между формой/содержанием и интенсивностью/эффектом не просто негативен: он также делает возможным соединение иного рода, другое различие, существующее параллельно.

Оба уровня, интенсивность и квалификация, имеют непосредственные воплощения. Интенсивность выражается в исключительно автономных реакциях, наиболее явным образом проявляющихся в коже – на поверхности тела как границе его раздела с вещами. Глубокие реакции принадлежат скорее к уровню формы/содержания (квалификации), несмотря на то, что они тоже связаны с автономными функциями, такими как сердцебиение и дыхание. Возможная причина заключается в том, что глубокие реакции связаны с предвосхищением (expectation) событий, которое требует от субъекта сознательного размещения себя на непрерывной линии нарратива. Модуляции сердцебиения и дыхания отмечают отток сознания в автономные глубины, сопровождающийся подъемом автономного в сознание. Эти реакции представляют собой смесь сознания и автономности, меру их участия друг в друге. Интенсивность находится за пределами этой петли, как бессознательное, никогда-не-сознаваемый, автономный остаток, который находится за пределами предвосхищения и адаптации, настолько же отделенный от порядка значений, от повествования, насколько и от жизненной функциональности. Интенсивность лишена своего места в нарративе, она распространяется по обобщенной поверхности тела как побочный отголосок переплетения функции и значения, перемещаясь вертикально между сердцем и головой.

Язык, несмотря на свою прямолинейность, не просто находится в оппозиции к интенсивности, он также выполняет по отношению к ней функцию установления различий. Фактическая версия истории о снеговике произвела успокаивающий эффект. Сухая фактичность снижает интенсивность. В нашем случае сухая фактичность заключалась в удвоении последовательности образов повествованием, выражающем в объективной манере интерпретацию

движений на экране с точки зрения здравого смысла и общепринятых значений, насколько это возможно. В результате возникало искажение эффекта образов. В эмоциональной версии были добавлены несколько фраз, которые акцентировали линию повествования квалификациями эмоционального содержания, противопоставленными объективному содержанию повествования. Эффект образов усиливался квалификациями эмоционального содержания, как если бы они вступали в резонанс с уровнем интенсивности, не искажая ее. Эмоциональная квалификация на мгновение прерывает непрерывность повествования, чтобы зафиксировать [переживаемое] состояние – фактически, повторно зафиксировать состояние, которое уже пережито, поскольку кожа [действует] быстрее, чем речь.

Отношение между уровнями интенсивности и квалификации – не согласованность или соответствие, а скорее резонанс и искажение, усиление или приглушение. Языковое выражение может вступать в резонанс с интенсивностью и усиливать ее, теряя при этом собственную функциональную значимость и становясь избыточным (*redundant*). С другой стороны, когда квалификация удваивает последовательность движений, прибавляет к ней смысл развития событий – в данном случае это более-менее определенное предвосхищение, указание на то, что должно следовать в конвенциональном представлении о ходе действия, – тогда квалификация противопоставляется интенсивности и снижает ее. Интенсивность, похоже, связана с нелинейными процессами: резонанс и обратная связь, которые мгновенно отсрочивают линейное развитие повествования от прошлого к будущему. Интенсивность можно квалифицировать как эмоциональное состояние, и это состояние – шум во временной статике и нарративе. Это состояние отсрочки (*suspense*), потенциально – разрыва. Когда мы осознаем его или описываем, оно похоже на временную впадину, дыру во времени. Его нельзя назвать пассивным, поскольку оно наполнено движением, вибрациями, резонансом. И в то же время, это не активность, поскольку такое движение невозможно направить (даже символически) на практическую цель в мире определенных объектов и задач (даже на экране). Конечно, в других контекстах квалификация эмоции как таковая становится элементом повествования, который развивает действие, размещенное на социально приемлемых линиях воздействия и реакции. Но в таких случаях возможность резонанса с интенсивностью тем меньше, чем более выражена такая функция квалификации. Резонанс возникает ровно в той степени, в какой он становится избыточным по отношению к нарративной или функциональной линии.

В любом случае, язык удваивает поток образов на другом уровне, в другом ряду. Наравне с избыточностью резонанса, которая активизирует и усиливает (производит разъединение, порождая иной род соединения), существует избыточность обозначения, которая снимает напряжение и переводит в линейную форму (внедряет петлю обратной связи между витальной функцией и значением на линии социально одобряемых воздействий и реакций). Либо язык попадает в совершенно разные порядки, в зависимости от того, какую форму избыточности он производит, либо он всегда производит обе формы в большей или меньшей мере – два языка, два измерения любого высказывания: одно – внелинейное, другое – линейное. Всякое событие происходит на обоих уровнях – и между обоими уровнями, как их совместный резонанс, образующий большую систему из двух взаимодействующих подсистем, построенных по совершенно различным правилам. Для большей

ясности лучше дать двум половинам события разные названия. В этом случае *отсрочка* может быть отделена и связана с *предвосхищением* как внелинейное и линейное измерения того же самого образа-события, который одновременно будет и выражением-событием.

Осмысление образа в его отношении с языком будет незавершенным, если оно оперирует только на семантическом или семиотическом уровне в любом из его определений (лингвистическое, логическое, нарратологическое, идеологическое или сочетание их всех в символическом). Все эти подходы упускают, в частности, *событие* выражения – заменяя его структурой. Теория культуры может существенно выиграть, если в ней откроется измерение интенсивности. Выигрышем будет возможность осмысления нового. Ведь структура – это место, где никогда ничего не происходит, это рай объяснений, в котором все событийные преобразования заранее определены завершенным набором неизменных порождающих правил. В событии нет ничего предопределенного. В нем структурные различия уничтожаются, порождая интенсивность, правила производят парадокс. Отсрочка инвариантов заставляет радостное радоваться, грустное грустить, функцию функционировать, а значение – означать. Возможно ли, что новое возникает, когда предвосхищение отсрочивает эту отсрочку? Эхо несводимого излишка, безвозмездное усиление словно надстраивается над развитием действия, принося в линии воздействия и реакции тона непредвиденности, параллельности, беспричинности. Изменение правил. Выражение-событие – это система невыразимого: возникновение в системе регенерации (воспроизводства структуры) элемента, который противостоит ей. В случае снеговика непредвиденное и невыразимое в полученных результатах было связано с различиями между радостью и грустью, детьми и взрослыми; все эти различия оказались не такими, как предполагалось; к большому сожалению нашей науки – изменение правил. Интенсивность невозможно присвоить.

В рамках настоящего исследования будем считать интенсивность и аффект тождественными. В теории медиа, литературы и искусства зарождается интуиция о том, что аффект играет ключевую роль для понимания нашей позднекапиталистической культуры, основанной на информации и образе; считается, что в ней так называемые большие нарративы потерпели крах. Невзирая на [заявления] Фредерика Джеймисона, многие потеряли веру, но не потеряли аффект. Наше состояние характеризуется, прежде всего, его избытком. Проблема в том, что в культурной теории нет словаря для описания аффекта². Весь наш словарь является производным от теорий сигнификации, которые все еще состоят в браке со структурой, несмотря на все неприемлимые разногласия (постструктурализм как развод – временный или постоянный?). В отсутствие философии аффекта без означающего старые психологические категории могут воскреснуть и отменить масштабную ра-

² Тезис об угасании аффекта из классического эссе Джеймисона о постмодернизме убедительно ставит вопрос об аффекте в теории культуры. См.: *Jameson F. The Cultural Logic of Late Capitalism // Jameson F. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham (NC), 1991. P. 1–54.* Самое последовательное и плодотворное исследование аффекта из опубликованных в ходе последовавшего обсуждения: *Grossberg L. We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture. N.Y., 1992.* Настоящее эссе по многим пунктам поддерживает Гроссберга, включая убежденность в том, что аффект не угасает, а распространяется повсеместно. Расхождения с точкой зрения Гроссберга будут указаны в последующих примечаниях.

боту по деконструкции, проделанную постструктуралистами. Аффект чаще всего используют как синоним эмоции³. Но один из главных выводов первой истории заключается в том, что эмоция и аффект – если мы отождествляем его с интенсивностью – следуют разным логикам и принадлежат к разным порядкам.

Эмоция – это субъективное содержание, социолингвистическое закрепление качества опыта, которое отныне определяется как личное. Эмоция – это квалифицированная интенсивность, конвенциональная, общепринятая точка внедрения интенсивности в семантически и семиотически оформленные последовательности, в замкнутые циклы воздействий и реакций, выражаемые в повествовании, функции и значении. Эмоция – это приватизированная и распознанная интенсивность. Критически важно теоретически осмыслить различие между аффектом и эмоцией. Если у кого-нибудь возникает впечатление, что аффект потерял силу, то только потому, что он не был квалифицирован. Как таковой, он не может быть присвоен или распознан, и, следовательно, он сопротивляется [культурной] критике.

Нельзя сказать, что в философии не было прецедентов, на которые можно было бы опереться. Скорее, это просто нетипичные источники для исследований литературы и культуры. В философии есть значимый предшественник высказанных ранее тезисов: о различии по природе между аффектом и эмоцией; о несводимости телесной и автономной природы аффекта к чему-либо другому; об аффекте как отсрочке циклов воздействия-реакции и линейного времени внутри провала, который следует называть «страстью», чтобы отделить его и от пассивности, и от активности; об отождествлении аффекта и эффекта; и о форме/содержании общепринятого дискурса как отдельном слое, противопоставленном полному проявлению аффекта, его утверждению и положительному развитию, его выражению как такового и ради самого себя. Все эти тезисы можно подписать именем Баруха Спинозы. И заглавие его ключевой работы – *Этика* – указывает на назначение проекта по осмыслению аффекта⁴.

³ Гроссберг часто соскальзывает в отождествление аффекта и эмоции. Здесь аффект рассматривается как первичный по отношению к количеству, и, следовательно, его нельзя считать инвестированием, а качественно он – источник заботы (*Grossberg L. Op. cit. P. 82*). Это делается, чтобы избежать возможной ловушки – утверждения, что аффект лишен формы и структуры, хода, который, по мнению Гроссберга, делает анализ невозможным. В данном эссе утверждается, что аффект, безусловно, не имеет ни формы, ни структуры, но при этом он обладает высокой степенью организации и может быть проанализирован (он не полностью удерживается познанием, но, в конечном счете (*in effect*), возможен анализ его эффекта). Ключевой момент заключается в том, что форма и структура – не единственные возможные режимы различия. Здесь аффект рассматривается как первичный по отношению к количеству и, следовательно, не может быть разновидностью инвестирования. (Если будет корректно искать аналогии в области термодинамики, то можно сказать, что здесь пойдет речь не о классической, а о квантовой термодинамике, далекой от состояния равновесия – но об этом позже.)

⁴ У Спинозы общепринятый дискурс обозначается как «общие понятия» (понятия классификации, которые приписывают вещам характеристики их структурных свойств и подчиняются закону исключенного третьего) и «трансцендентальные термины» (телеологические понятия, объясняющие вещь через отсылку к началу или цели, каким-либо образом проявляющимся в ее форме): *Spinoza B. Ethics // Spinoza B. Collected Works. Vol. 1. Princeton, 1985. P. 475–477 (II P40 S1)*.

II

Еще одна история, на этот раз – о мозге: загадка пропавшей половины секунды.

Участниками ряда экспериментов стали пациенты, в кору головного мозга которых в медицинских целях были имплантированы электроды. Слабые электрические импульсы подавались на электроды и на участки кожи. В обоих случаях стимуляция воспринималась только когда ее длительность превышала 0,5 секунды: полсекунды, минимальный шаг восприятия. Если электрод в мозге включали за половину секунды до раздражения кожи, пациенты отмечали, что первым почувствовали импульс на коже. Исследователи пришли к заключению, что ощущение предполагает «обратную отсылку во времени» – иными словами, ощущение изначально организовано рекурсивно, а затем представляется в линейной форме перед тем, как оно будет перенаправлено вовне, чтобы принять участие в цепи сознательных воздействий и реакций. Мозг и кожа образуют резонирующий сосуд. Стимуляция обращается вовнутрь, вкладывается в тело, только в теле нет ничего внутреннего, потому что оно радикально открыто, оно впитывает импульсы быстрее, чем их можно воспринять, и, следовательно, вибрирующее событие оказывается целиком бессознательным, «из ума вон». Затем эта аномалия ретроспективно корректируется таким образом, чтобы подпадать под требования непрерывности, линейности и причинно-следственной связи, выдвигаемые сознанием⁵.

Чем заполнена эта пропавшая половина секунды? Некоторые подсказки дает второй эксперимент.

Мозговая активность здоровых добровольцев фиксировалась электроэнцефалографом (ЭЭГ). Участников эксперимента просили сгибать палец, когда они захотят, и запоминать время принятия решения по позиции перемещающейся по кругу точки. Сгибание происходило через 0,2 секунды после принятия решения, но ЭЭГ регистрировал выраженную мозговую активность за 0,3 секунды до принятия решения. Снова отмечаем промежуток в полсекунды между событием в теле и его завершением в направленном вовне, активном выражении.

На предложение поразмышлять о следствиях всего этого для теорий свободной воли ученый Бенджамин Либет ответил, что «мы можем проявлять свободу воли не через наши намерения, а через их запрет, согласие с ними или иную реакцию на них»⁶.

Иными словами, половина секунды пропущена не потому, что это время ничем не занято, а потому что оно переполнено, избыточно по отношению к выполненному действию и приписанному ему значению. Воля и сознание *взаимовычитаемы*. Это *ограничивающие, производные* функции, которые упрощают сложность, слишком насыщенную для функционального

⁵ Ретроспективный характер приписывания линейной причинности и логического следования проанализирован Анри Бергсоном под названием «возвратного движения истины». См.: *Bergson H. Creative Mind*. N.Y., 1946. P. 27–28, 107–125.

⁶ Цит. по: *Horgan J. Can Science Explain Consciousness?* // *Scientific American*. 1994. Vol. 271. No. 1. P. 76–77. Также см.: *Libet B. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action* // *Behavioral and Brain Sciences*. 1985. Vol. 8. Issue 4. P. 529–566. В приложении к эссе Либета есть обширная подборка результатов полевых исследований.

выражения. Следует, в частности, отметить, что на протяжении загадочной половины секунды то, что мы называем «свободными», «высшими» функциями, такие как воля, очевидным образом выполняются автономными, «телесными» реакциями в мозге, но за пределами сознания, и, кроме того, между мозгом и пальцем, но до действия и выражения. Целеполагание по необходимости сопровождается и поддерживается его осознанием (cognition). Возможно, исследователи снеговика из первой истории не смогли найти мышление потому, что они искали не в том месте – в «разуме», а не в теле, активность которого они фиксировали. Разговор об интенсивности неизбежно приводит к возражению: такое представление включает отсылку к дорефлекторной, романтически незамутненной, реальности примитивного богатства опыта – элементу природы в нашей культуре. Но речь идет не об этом. Во-первых, нельзя назвать опытом что-либо происходящее вне сознания, в теле, непосредственно поглощающем свое внешнее. Во-вторых, воля, познание и, возможно, другие «высшие» функции обычно локализуют в сознании, понимаемом как загадочное вместилище ментальных сущностей, непонятным образом отделенных от тела и мозга, но в нашем случае эти функции присутствуют либо действуют в этой уже не такой незамутненной реальности. Резонанс предполагает обратную связь. «Высшие функции» переводятся из области квалифицированной формы/содержания (в которой определенные, способные к самовыражению личности взаимодействуют в соответствии с общепринятыми циклами воздействий-реакций, следуя при этом линейному времени) в область интенсивности и рекурсивной причинности. Тело не просто поглощает импульсы отдельных стимуляций, оно вкладывает в себя *контексты*, определения воли и познание, которые ни в коей мере не автономны. Интенсивность находится за пределами общественного, но и не предшествует ему – она *включает* социальные составляющие, но смешивает их с сущностями, принадлежащим к иным уровням функционирования, и соединяет их в соответствии с иной логикой. Почему так? Только потому, что *след* прошлых действий, *включая след их контекстов*, сохраняется в мозге и в плоти, но за пределами сознания и тела, понятых как квалифицируемые интериорности, активная и пассивная соответственно, дух как таковой и косная материя. Только потому, что прошлые действия и контексты сохранялись и повторялись, автономно воспроизводились, но не выполнялись, начинались и не завершались. Интенсивность – это зарождение (incipience), зарождающееся действие и выражение. Но интенсивность – не только зарождение. Она также запускает отбор: зарождается множество взаимоисключающих путей действия и выражения, но впоследствии все, кроме одного, будут подавлены, не смогут полностью актуализироваться. Толпа претендентов на актуализацию стремится к завершению в новом контексте отбора. Эта новизна означает, что зарождение не может быть только сохранением и воспроизведением прошлого – это зарождение *тенденций*, т.е. прошлого, открывающегося непосредственно в будущее без настоящего. Ведь настоящее потеряно вместе с половиной секунды, проходящей слишком быстро, чтобы ее можно было воспринять и чтобы она вообще случилась.

Это требует переработки нашего способа мышления о теле. То, что происходит слишком быстро, чтобы случиться, фактически, *виртуально*. Тело настолько же виртуально, насколько и реально. Виртуальное, эта напирющая толпа зарождений и тенденций, представляет собой сферу *потенциального*. В потенциальном будущем непосредственно соединяется с минувшим,

внешнее вложено, грусть радостна (потому, что побуждение к действию и выражению – это и есть жизнь). Виртуальное – проживаемый парадокс, в котором сосуществуют, сливаются, соединяются противоположности, в котором то, что не воспринимаемо (experienced), невозможно не ощутить (feel) – пусть даже в упрощенной или ограниченной форме. Ведь из этого напирającego множества возникнет единичное действие или выражение, которое будет зафиксировано сознанием. Безличное «воление» к возникновению, квалификации, к приобретению социолингвистического значения, к включению в линейные цепи воздействий-реакций, к превращению в содержание чьей-нибудь жизни – через подавление.

Поскольку виртуальное не проживается даже в тот момент, когда происходит, можно помыслить его как форму надлинейной абстракции, которая не подчиняется закону исключенного третьего, отличается по организации от конкретного действия и выражения тела, но неотделима от него. Тело настолько же абстрактно, насколько и конкретно; его действия и выражения на своей оборотной стороне словно развоплощаются в бестелесное, но при этом совершенно реальное измерение напирających потенциалов.

Философ Анри Бергсон – предшественник многих из этих положений: мозг как центр неопределенности; сознание как вычитание и подавление; восприятие как попытка вкладывания развернутых действий, выражений и их контекста (situatedness) в измерение интенсивности или, иными словами, интенционал, противопоставленный экстенционалу; непрерывное удвоение реального тела в измерении интенсивности, понятом как внелинейная, сверхабстрактная сфера потенциального; присущая этой виртуальной сфере особенная структура времени, в рамках которой прошлое и будущее соприкасаются без опосредующего их настоящего, а причинность выстраивается особенным, рекурсивным образом; виртуальное, достигающее полной силы в начальном пространстве эмердженции, где полуактуальные действия и выражения вздымаются, подобно волнам, бóльшая часть которых немедленно возвращается в море⁷.

Бергсона, вероятно, можно прочесть в паре со Спинозой. Одно из его базовых определений аффекта – это «состояние тела (corporis affectiones) [иными словами, нечто захватывает тело, овладевает им. – Б.М.] и в то же время идея этого состояния»⁸ (курсив мой. – Б.М.). Все это кажется подозрительно похожим на Бергсона, если учесть, что «захваченное» тело описывается Спинозой как заполненное отсрочками-страстями, как существующее скорее вовне самого себя, скорее в отвлеченной (abstracted) деятельности действующей [на тело] вещи, и отвлеченном контексте действия, чем внутри себя, и, если к тому же учесть, что идея, о которой идет речь, – не только не находится в сознании, но и никоим образом не принадлежит «разуму».

По Спинозе, идея достигает уровня отражения в сознании, когда идея состояния удваивается идеей идеи этого состояния (affection)⁹. Отражение в сознании – это самопроизвольное складывание идеи пополам, само-рекурсия идеи, которая опосредованно (at two removes) поглощает состояние или

⁷ См., в частности: Bergson H. *Matter and Memory*. N.Y., 1988.

⁸ Spinoza B. *Ethics*. P. 493. Рус. пер. с лат. Н.А. Иванцова: *Спиноза Б. Сочинения*: в 2 т. Т. 1. СПб., 1999. С. 335. – Прим. пер.

⁹ Здесь и далее affection переводится как «состояние», чтобы сохранить соответствие с переводом Спинозы Н.И. Иванцова. – Прим. пер.

захваченность тела. Ведь она уже однажды была опосредована телом. Последнее вкладывает в себя *эффект* захвата: оно сохраняет саму захваченность за вычетом вещи, захваченность абстрагируется от реального действия, спровоцировавшего ее, и реального контекста этого действия. Эта идея первого порядка спонтанно производится телом: состояние немедленно удваивается воспроизводимым следом встречи [тел], «формой» встречи, в терминологии Спинозы (вкладывание, или контракция, контекста – в терминологии этого эссе). Этот след определяет если не стремление, то потенцию телесного состояния (*impingement*) к автономному повторению и вариации. Отражение в сознании – самопроизвольное складывание этой подвижной абстракции пополам. Порядок соединения таких подвижных абстракций между собой на их собственном уровне называется разумом. Вторичная автономная тенденция, полученная от тела, возводится в более высокую степень, становясь деятельностью разума. Сознание и тело представляются как два уровня воспроизведения того же образа/выражения различными, но параллельными друг другу способами, постепенно восходящими от конкретного к бестелесному, ориентированными относительно общего отсутствующего центра, превратившегося в призрак (и потенциал) – встречи. Этика Спинозы – это философия становления – активного, параллельного, сознательного и телесного, берущего начало в страстях, в захваченности, в такой чистой и продуктивной восприимчивости, что она может быть осмыслена как третье состояние, исключенное третье, первичное по отношению к разделению между активным и пассивным – аффект. Это «начало» никогда не остается позади, оно двоятся, подобно тени, которую почти удается воспринять и в то же время невозможно не ощутить – через эффект (*in effect*)¹⁰.

В другом, но комплементарном, определении Спиноза характеризует разум и тело как различные порядки соединения, различные режимы движения и покоя, которые его мышление совмещает таким образом, что возникают сходства с теориями виртуальности и движения Бергсона.

Жиль Делёз заново открыл пути к этим авторам, но он никогда не соединял их напрямую. Его работы и тексты вышеупомянутых философов можно прочесть в свете современных теорий сложности и хаоса¹¹. И тогда все сведется к вопросу *эмердженции*, которая находится в центре разнообразных естественно-научных теорий, связанных с идеей самоорганизации (спонтанного производства уровня реальности с собственными правилами формирования и порядком соединений). Аффект или интенсивность в нашем изложении напоминает так называемую критическую точку или точку бифуркации, или точку сингулярности из теории хаоса и теории диссипативных структур. Так обозначают поворотный момент, когда физическая система парадоксальным образом заключает в себе множество взаимоисключающих потенциалов, из которых система «выбирает» только один. «Фазовое пространство» можно понимать как диаграмму виртуального. Организация множества уровней, которые наделены разными логиками

¹⁰ «In effect» также можно перевести как «в результате», «в конечном итоге». – *Прим. пер.*

¹¹ В последней книге Феликса Гваттари рассматриваются пересечения между его самостоятельными и написанными в соавторстве с Делёзом работами с одной стороны и теорией хаоса – с другой: *Guattari F. Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, tr. Paul Rains and Julian Pefanis. Bloomington, 1995.

и темпоральными организациями, но замкнуты в резонанс друг с другом и воспроизводят одно событие разными способами, наводит на мысль о фрактальной онтологии и нелинейной причинности, лежащих в основе теорий сложности.

Эти уровни можно умножать до бесконечности – уже упомянутые сознание и тело, но также воля и сознание, по меньшей мере два порядка языка, предвосхищение и отсрочка, глубины тела и эпидермис, прошлое и будущее, стимул и реакция, радость и печаль, покой и возбуждение, пассивность и активность и т.д. Все это можно рассматривать не как бинарные оппозиции или элементы противоречия, но как резонирующие уровни. Аффект – это точка их совместной эмерджентности в их действительной специфике и одновременно – точка их растворения в сингулярности, в виртуальном сосуществовании и соединении, в тени, отбрасываемой каждым образом/выражением – событием. Сфера интенсивности, которую пытается концептуализировать философия Делёза, трансцендентальна (не дана непосредственно в опыте), но не трансцендентна (не выходит за пределы опыта). Она имманентна опыту – всегда при нем, но никогда в нем. Интенсивность и опыт сопутствуют друг другу как два предполагающих друг друга измерения или как две стороны монеты. Интенсивность имманентна материи и событиям, сознанию и телу, и любому из уровней бифуркации, из которых построено все перечисленное, и которым все перечисленное дает начало. Следовательно, интенсивность невозможно не ощутить в ее эффекте (*in effect*) – разрастании уровней организации, которые она безостановочно порождает, производит и воспроизводит, в каждом отсроченном мгновении. Философия Делёза – это точка, в которой трансцендентальная философия превращается в философию имманентности, а эмпиризм – в этический эксперимент. Кантовский императив, предназначенный для понимания условий возможного опыта как бы снаружи и сверху, становится приглашением к воспроизведению, повторению и усложнению базального уровня реальных условий *эмерджентности* – не категорического, но неподвластного категоризации, неусвояемого, (не)ощутимого (*never-yet felt*), прочувствованного за полсекунды вновь и одновременно как впервые. Кант встречается со Спинозой там, где эмпиризм становится прагматическим, превращаясь в родовспоможение при изобретении нового – без потери сил абстракции или индукции. Напротив, обе силы возрастают. Но теперь абстракция синонимична с высвобождением потенциала, а не с его вычитанием. Смысл индукции также изменяется – она запускает процесс усложняющейся самоорганизации. Имплицитная этика этого проекта сводится к присоединению ценности – без основания, только по желанию – к умножению степеней существования, к вечно расходящимся режимам действия и выражения.

Обратная связь (Отступление)

Обратное воздействие элементов «более высоких» уровней организации на уровень эмерджентности – ключ к переосмыслению аффекта. Специалист по философии науки Жильбер Симондон обнаруживает эти процессы даже на физическом уровне, где «зародыши» (*germs*) форм присутствуют в эмерджентном измерении наравне с бесформенными элементами, такими как тропизмы (аттракторы), распределения потенциальной энергии (градиенты,

характеризующие метастабильность) и нелокализованные отношения (резонанс). Согласно Симондону, измерение эмерджентности, которое он называет «доиндивидуальным», невозможно истолковать в терминах формы, несмотря на то, что в него вложены ее «зародыши». Эмерджентность можно проанализировать только как непрерывное, но в высшей степени дифференцированное, *поле*, которое находится «вне фазы» оформленных сущностей (т.е. имеет топологию и порядок причинности, отличные от «индивидов», возникающих из этого поля и возвращающихся в него)¹². Зародышевую или «имплицитную» форму нельзя понимать как геометрические очертания или структуру. Скорее это связка потенциальных функций, локализуемых в виде выделяющейся области внутри большего поля потенциального. По мере того как эти области смещаются по отношению к другим, с которыми они находятся в напряжении, в каждой из них намечаются и сразу же стираются очертания или структура. В турбулентном супе вихрящихся потенциалов возникает нечто вроде пузырьков структуризации. Области разделены скорее подвижными зазорами (thresholds), чем границами (boundaries). Симондон называет области потенциала «квантами», даже в тех случаях, когда они проявляются на макрофизическом уровне или уровне человека – отсюда и отсылки к атомам¹³. Упомянутые «области» настолько же абстрактны, насколько и актуальны, в том смысле, что они не определяют ограниченные пространства, а скорее являются подвижными различиями в открытом поле, характеризующемся воздействием его составляющих (аттракторы, градиенты, резонанс) друг на друга на расстоянии. Края области и всего поля (Вселенной) определяются дальностью совместного действия их элементов. Края в данном случае не будут очерчены четко, скорее их можно представить как постепенное, бесконечное угасание. Это поле открыто в том смысле, что для него не существует внутреннего и внешнего. Оно предельно и беспредельно.

«Имплицитная» форма – это связывание потенциальных функций, вкладывание или контракция потенциальных взаимодействий (интенционалов). Реализация этих потенциалов предполагает *раскладывание* (unfolding) в трехмерном пространстве и линейном времени – протяженность как актуализация, актуализация как выражение. Угасание, о котором говорилось выше, осуществляется в выражении. *Пределы поля эмерджентности – это его реальное выражение.* Имплицитную форму можно помыслить как присутствие суммы взаимодействий вещи, за вычетом самой вещи, в ее эффекте. Вещь как измерение реального становится независимой от своих отношений. Это *высвобождение отношений* – условие возможности обратного воздействия функции «более высокого» уровня. Повторимся, эмерджентность – это двусторонняя монета: одна сторона в виртуальном (автономия отношений), другая – в реальном (функциональное ограничение). То, что в данном эссе называется аффектом, оказывается именно такой двусторонностью, одновременным участием виртуального в реальном и реального в виртуальном, по мере того, как одно возникает из другого и возвращается

¹² См.: *Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris, 1964, в особенности главу 2 (анализ химии кристаллов). На протяжении всей своей работы Симондон производит далекоидущую критику понятий формы и структуры в философии, естественных и социальных науках.

¹³ *Simondon G. L'individuation psychique et collective*. Paris, 1989. P. 99.

в него. Аффект и есть эта двусторонность *с точки зрения реальной вещи*, выраженная в восприятиях и мыслях. Аффект – это *виртуальное как точка зрения* (при условии, что визуальная метафора используется с достаточной осторожностью). Ведь аффект – синэстетическая сущность, предполагающая участие нескольких чувств друг в друге: мера потенциалов взаимодействия живого существа определяется его способностью переводить аффекты из одного сенсорного режима в другой. Осязание и зрение – очевидные, но ни в коем случае не единственные примеры; интроцепция и, в особенности, проприоцепция также играют ключевую роль. Аффекты – это *виртуальные синэстетические перспективы*, укорененные в реально существующем, в единичных вещах, которые их воплощают (функционально определяют). Автономия аффекта – это его участие в виртуальном. *Его автономия – это его открытость*. Аффект настолько же автономен, насколько он освобождается от заключения в конкретном теле, для которого он становится витальностью, или потенциалами взаимодействия. Оформленные, квалифицированные, размещенные восприятия и мысли выполняют функции реальной связи или блокирования – это фиксация и замыкание аффекта. Эмоция – это самое интенсивное (в наибольшей степени контракционное) выражение этой *фиксации* (capture) – и того факта, что нечто всегда, с неизбежностью остается на свободе. Нечто остается неактуальным, неусвояемым любой *частной*, функционально определенной перспективной, но в то же время и неотделимым от нее. Вот почему все эмоции в той или иной степени сбивают с толку, и их традиционно описывают как выход из себя, до такой степени, что этот «сам» оказывается в непосредственном и непередаваемом соприкосновении с собой и своей витальностью. Если бы не было ускользания на свободу, избытка или остатка, бесконечного угасания, вселенная лишилась бы потенциалов, стала чистой энтропией, смертью. Реально существующие, структурированные вещи живут в том и посредством того, что освобождается от них. Их автономия – это автономия аффекта.

Высвобождение аффекта *невозможно не ощутить* как дополнение к восприятиям, фиксирующим его. Это побочное восприятие может быть точечным, размещенным в событии (например, внезапном осознании того, что радость и грусть – не такие, как предполагалось). Когда событие точечно, его, как правило, описывают в негативных терминах, таких как *шок* (внезапное прерывание функций действующей связи)¹⁴. Но оно может быть и непрерывным, фоновым восприятием, сопровождающим любое, даже самое обыденное, событие. Когда непрерывность высвобождения аффекта выражается в словах, возникают в основном позитивные коннотации. Ведь это не что иное, как *восприятие собственной витальности*, чувство жизни, изменчивости (часто именуемой свободой). «Чувство жизни» – это непрерывное,

¹⁴ Здесь можно провести параллель с работой Вальтера Беньямина о шоке и циркуляции образов. Сьюзен Бак-Морсс цитирует отрывки из «Проекта “Пассажи”» Беньямина о «монадологической структуре» и «диалектических образах». Эта структура – «силовое поле», проявляющее нелинейную темпоральность (конфликт между непосредственно общающимися «пред-историей» и «пост-историей», пропускающими настоящее, без которого, тем не менее, противостояние между ними было бы невозможным: «чтобы момент прошлого отозвался на актуальность настоящего, между ними не должно быть связи» (цит. по: *Buck-Morss S. Dream-World of Mass Culture: Walter Benjamin's Theory of Modernity and the Dialectics of Seeing // Modernity and the Hegemony of Vision. Berkeley, 1993. P. 312*).

неосознанное самовосприятие (неосознанное самоотражение или прожитая самореференциальность). Восприятие этого *самовосприятия*, его именованное и осознание делает возможным анализ аффекта – в той степени, насколько возможно построение словаря для описания того, что невоспринимаемо, но чье освобождение от восприятия невозможно не ощутить, пока мы живы¹⁵.

Симондон отмечает эту связь между самоотражением и аффектом. Он даже распространяет способность самоотражения на всех живых существ – хотя трудно понять, почему результаты анализа не побуждают философа охватить все сущности, как живые, так и неживые¹⁶. (Разве резонанс – не род самоотражения?) Можно вычитать эту операцию и у Спинозы, в его определении идеи аффекции как следа – который порождает свои отголоски. Или даже более радикально: с его точки зрения, идеи сохраняют наиболее адекватное (в наибольшей степени самоорганизованное) выражение не в нас, но в разуме Бога. Однако Спиноза тут же определяет Бога как Природу (включающую в себя человека, искусственное, изобретенное). Делёз же намерен избавиться от Бога. Признак его философии, наиболее четко отделяющий его от современников, – представление о том, что идеальное – это измерение материи (также включающей человека, искусственное, изобретенное)¹⁷.

Различие между живым и неживым, биологическим и физическим заключается не в наличии или отсутствии отражения, а в его непосредственности (*directness*). Наш мозг или нервная система осуществляют высвобождение отношений внутри интервалов инфра-восприятия, несмотря на то, что эта операция появляется из восприятия и возвращается в него. У более примитивных существ высвобождение осуществляется через распределенные по всему организму сети interoцептивных и екстероцептивных рецепторов, чьи импульсы не сосредоточены в мозге. Медуза, можно сказать, тождественна своему мозгу. У всех живых существ автономизация отношений осуществляется центром неопределенности (локализованной или распределенной по всему организму функции резонанса, которая выводит причинность из линейной траектории, чтобы ввести ее обратно, поменяв ее направление: от восприятия к реакции). На фундаментальном физическом уровне нет таких посредников¹⁸. Пространство физической непосредственности виртуального и реального исследуется квантовой механикой. Подобно тому как «высшие» функции оказывают обратное воздействие – вплоть до субатомного уровня (т.е. положения и момента), – квантовая неопределенность устанавливает прямую связь. Она поднимается по фрактальным бифуркациям, пронизывая наложенные друга на друга уровни реальности и их границы. На каждом уровне она возникает в уникальном режиме, адекватном

¹⁵ Великолепный анализ аффекта в терминах интенсивности, витальности, синестезии («амодального восприятия») и бессознательного самоощущения см. в: Stern D. *The Intra-personal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. N.Y., 1985.

¹⁶ Simondon G. *L'individuation psychique et collective*. P. 149.

¹⁷ См., в частности: Deleuze J. *Difference and Repetition*. N.Y., 1994. P. 271–272; Deleuze J., Guattari F. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis, 1987. P. 141.

¹⁸ Делёз обсуждает восприятие, мозг и материю в: Deleuze J. *Cinema 1: The Movement-image*. Minneapolis, 1986 в главах 1 и 3 (в связи с философией Бергсона). Делёз и Гваттари обнаруживают связь между мозгом и хаосом в заключении к: Deleuze J., Guattari F. *What is philosophy?* N.Y., 1994.

этому уровню. На уровне физических макросистем, рассмотренных Симондоном, этот режим будет потенциальной энергией и элементом «игры», которую она вводит в детерминистические системы (в обобщенном виде этот момент выражен в «проблеме трех тел», столь любезной сердцу теории хаоса). На биологическом уровне это момент неопределенности, сопровождающий каждое восприятие, который сливается с конвертируемостью одного чувства в другое. На уровне человека это такая же неопределенность, устанавливающая прямую связь с мышлением, как это показывает возможность деконструирования любой структуры идей (выраженная, например, в теореме Гёделя или *différance* Деррида). Каждый индивидуальный и коллективный человеческий уровень имеет свой «квантовый» режим. На физиологическом уровне к различным формам неопределенности в логических и означающих системах присоединяется эмоция, на политическом – сопротивление, призыв кризиса, преследующий капиталистические экономики и т.д. Эти режимы устанавливают прямые и обратные связи друг с другом, порождают отзвуки друг в друге, каждый – во всех.

Определение «квантовый» используется нами за пределами квантовой механики не как метафора (даже в области психологии человека). Каждый из уровней нуждается в рабочем понятии для объективной неопределенности, которая на субатомном уровне обозначается как «квантовая». Это предполагает анализ каждой формации как элемента так называемого *неявного порядка* (*implicate order*) (термин Дэвида Бома), который пересекает все уровни и дублируется на каждом из них¹⁹. Аффект – подходящий общий термин для любого взаимодействия между неявным и явным порядком²⁰. Возвращаясь к различию между физическим и биологическим: ясно, что не может быть четкой грани, отделяющей одно от другого, а также от человека. Аффект, как мысль или отражение, может быть распространен на любой уровень, при условии, что принята в расчет уникальная функциональность аффекта на этом уровне. Различие между мертвым, живым и человеком – это не вопрос формы или структуры и не вопрос свойств, которыми обладают материализации этих форм и структур, и не вопрос квалифицированных функций, выполняемых этими материализациями (т.е. их полезность или способность выполнять работу). Различия между родами вещей и уровнями реальности – это вопрос степени: способа, посредством которого режимы организации (такие как отражение) по-разному присутствуют на каждом уровне, за исключением предельных. Предельные уровни – это квантово-физический и человеческий, в том отношении, в котором он стремится

¹⁹ Bohm D., Hiley B.J. *The Undivided Universe*. L., 1993.

²⁰ Главное отличие между этой точкой зрения и взглядами Лоуренса Гроссберга заключается в том, что его подход не предлагает устойчивого различия между неявным и явным порядками (между виртуальностью и реальностью, интенсивным и экстенсивным). Меган Моррис не пользуется термином «аффект», но ее анализ функции телевизора в философском плане приближает ее подход к СМИ, к подходу, развиваемому здесь. В работе «*Ecstasy and Economics (A Portrait of Paul Keating)*» она описывает образ на экране как триггер «фазы усиления (*empowerment*)», которая также оказывается «переходом» или «транспортом» не между местами, но между местом и не-местом, «иным местом»: «экран... – не граница между сопоставимыми местами или пространствами... То, что зримо «существует» там, «погруженное» в сияние – только лишь «что», относительное местоимение, фрагмент языка, отношение, которое «описывают ваши слова». Это отношение – дружеское разногласие» (см.: *Morris M. Too Soon, Too Late: History in Popular Culture*. Bloomington, 1998. P. 90).

к божественному или принимает себя за божественное (так происходит, когда в игру вступают понятия вечности, самотождественности и сущности). Ни один из пределов нельзя охарактеризовать как существующий, хотя каждый из них может быть реальным, но совершенно разными способами: квантовый предел производит окончательную (effective) реальность, а божественный производится в конечном итоге (effectively) как фикция. Между ними пролегает континуум существования, разделенный на уровни или регионы потенциального, между которыми нет границ, только подвижные зазоры.

Как отмечает Симондон, все это делает затруднительным разговор о трансцендентности и имманентности²¹. Что бы мы ни делали, они рано или поздно превращаются друг в друга в результате своего рода спонтанного делезианского возгорания. Не так уж важно, понимаем ли мы поле существования (бытие и потенциал; реальное в отношении к виртуальному) как бесконечную интериорность или параллелизм взаимно экстериорного. В любом случае невозможно не обжечься. Спиноза не стал выбирать одно из двух: неделимая субстанция, разделяющаяся в параллельных атрибутах. В той мере, в какой трансцендентность и имманентность отсылают к пространственным отношениям – а это неизбежно, – они неадекватны для нашей задачи. Всегда необходим философский трюк в духе Спинозы. Секрет этого трюка заключается в принятии продуктивности парадокса²².

Все это – отсутствие четкой линии разделения между физическим, витальным, человеческим и сверхчеловеческим; неопределенность имманентности и трансцендентности – также имеет следствия в этической мысли. Общий мотив всех вариантов социального конструктивизма, доминирующих в современной теории культуры, таков: все, в том числе и природа, конструируется в дискурсе. Классическое определение человека как разумного животного приобретает новую форму: человек как болтливое животное. Только животное здесь помещается в скобки: человек как болтовня культуры. Так устанавливается жесткое разделение между человеком и не человеком: после Лакана общим местом стало превращение языка в человеческий заповедник (невзирая на болтливых обезьян). Однако утверждать, что квантовый уровень преобразуется нашим восприятием, – не то же самое, что говорить «он существует только в нашем восприятии»; высказывание «природа конструируется дискурсом» необязательно означает, что природа находится *внутри* дискурса. Социальный конструктивизм легко приводит к культурному солипсизму, аналогичному субъективистской интерпретации квантовой механики. В худшем сценарии солипсизма природа оказывается имманентной культуре (как ее конструирует). В лучшем – природа приобретает

²¹ Simondon G. L'individuation psychique et collective. P. 156.

²² Несмотря на принятие двусмысленности терминов «имманентное» и «трансцендентное» во многих местах этой книги, «имманентность», тем не менее, будет получать большую поддержку по стратегическим причинам, связанным с историей западной философской и политической мысли, а также вслед за Делёзом. «Продуктивно-парадоксальная» процедура, которая используется для работы с проблемой сигналов у Симондона во избежание опасности ее перевода в пространственные термины, будет сопрягать это понятие с темпоральными по форме понятиями процесса и самореференции (имманентное понимается не как имманентность чему-нибудь, а как свойственный процессу собственный потенциал варьирования), при этом сохраняя коннотацию с пространственным (имманентность процесса как «пространство» изменения как такового).

статус чего-то недостойного внимания и просто отбрасывается в сторону. В этом случае она по умолчанию представляется как трансцендентная по отношению к культуре (как ее инертный и бессмысленный придаток). Но может быть различие между лучшим и худшим вариантом не такое, как предполагалось изначально. Ведь в обоих случаях природа как приращение (*naturing*), природа, наделенная своей собственной динамикой, стирается. Теоретические ходы, направленные на смерть Человека, умирают, превращая человеческую культуру в меру и смысл всех вещей, в своего рода сорвавшийся с цепи антропоморфизм, препятствующий, например, соединению теории культуры с экологией. Бессмысленно исследовать отношение между человеком и нечеловеческим, если нечеловеческое – лишь конструкт человеческой культуры или инертность. Понятия природы и культуры требуют значительной переработки, таким способом, который выражал бы несводимую *инаковость нечеловеческого* в активном соединении с человеческим и через него, и наоборот. Пусть материя остается материей, мозги – мозгами, медуза – медузой, а культура будет природой, находящейся в несводимых отношениях инаковости и бесконечных соединений.

И последнее замечание: обратное воздействие «высших» функций может проявляться, например, как использование нарратива в эссе о гибели нарратива.

III

Следующая история.

Прошлая история была о мозге. Эта – о безмозглom. Его имя – Рональд Рейган. История взята из известной поп-нейропсихологической книги Оливера Сакса²³.

Сакс описывает просмотр телевизионной трансляции речи «великого коммуникатора» в больничной палате для пациентов с двумя разновидностями когнитивной дисфункции. Некоторые из них страдали от общей афазии, неспособности понимать слова как таковые. Тем не менее они могли понимать большую часть сказанного, поскольку развили исключительную компенсаторную способность к интерпретации невербальных знаков: интонаций, выражений лица и других элементов языка тела и жестов. Другие пациенты в палате страдали от так называемой тональной агнозии, которая является противоположностью афазии: пропадает способность понимать интонации голоса и вместе с ней – другие невербальные знаки. Язык сводится к своей грамматической форме и семантическому или логическому содержанию. Ни одна из групп не вошла в число сторонников Рейгана. Фактически, речь сопровождалась раскатами смеха и проявлениями возмущения. «Великий коммуникатор» не справлялся с задачей убеждения. Пациенты с афазией утверждали, что он был функционально неграмотным в использовании невербальных знаков: язык его тела поразил их своей инертностью. В конце концов, Рейган был вышедшим в тираж плохим актером, и к тому же стареющим. Страдающие агнозией были возмущены тем, что оратор не может составить грамматически верное предложение или довести хотя бы одну мысль до логического завершения. Рейган показался им интеллектуально

²³ Sacks O. The Man Who Mistook His Wife for a Hat. L., 1985. P. 76–80.

неполноценным (следует уточнить, что это было задолго до того, как у него проявились симптомы болезни Альцгеймера – что это говорит о различии между нормой и дегенеративным повреждением?).

Все это может стать неожиданностью для тех, кто мыслит о Рейгане и других звездах политики постмодерна как о харизматических лидерах, чье владение жестовым и тональным репертуаром позволяет гипнотизировать массы, заставляя их с помраченным взором принимать на веру содержание сладкозвучных слов. Напротив, поразительно, что Рейгана не только не прогоняли с трибуны с насмешками и издевками, но и дважды избирали президентом. Не то чтобы люди не слышали огрехи его речи и не обращали внимания на несвязность его мыслей – то и другое неизменно становилось предметом шуток в новостных сюжетах. И не то чтобы недостаток вербальной связности он компенсировал соблазном, исходящим от образа его тела. Полипы Рейгана прославились больше, чем его манера держать себя: публика была увлечена скорее его неустойчивым здоровьем, его склонностью постепенно разваливаться на куски. Единственный возможный вывод заключается в том, что Рейган был успешным лидером не вопреки, а благодаря этой двойной дисфункции. Он мог производить идеологические эффекты неидеологическими средствами – совершал глобальный сдвиг в политике США, разваливаясь на куски. Его средства были аффективными. Повторю: аффективное противоположно эмоциональному. Оно не связано с эмпатией, идентификацией на эмоциональном или каком-либо другом уровне²⁴.

Рейган политизировал власть мима. Это власть прерывания. Мим разделяет движение на составляющие, раскладывает его непрерывность на потенциально бесконечную серию под-движений, акцентированных резкими жестами. При каждом из них, при каждом разделении движения, присутствует потенциал смены направления, превращения в другое движение. Каждый резкий жест отсрочивает непрерывность движения на долю секунды, слишком краткую для полноценного восприятия, но достаточную для того, чтобы обозначить возможность смены направления. Так в осуществляемое движение внедряются потенциальные движения, присутствие которых каким-то образом проявляется без актуализации. Иными словами, каждый резкий жест – это критическая точка, точка сингулярности, точка бифуркации. В этой точке мим внедряет почти неразличимую вспышку виртуальности в актуальное движение. Гений мима – это удача плохого актера. Жестовый идиотизм Рейгана производил эффект мима. Как и его вербальная бессвязность в регистре значения. Он производил резкие жесты коммуникации. Два уровня прерывания, уровень линейного движения и конвенциональных последовательностей значения удерживались вместе одним качеством

²⁴ По этим и другим темам, включая натуралистические подробности распада Рейгана, см.: *Dean K., Massumi B. First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot.* N.Y., 1992. Утверждение о том, что идеология, как и любая другая актуальная структура, производится операциями, осуществляющимися на другом, внеположном уровне, следуя другой логике, – лишь напоминание о том, что нужно брать в расчет вкладывание, или то, что Дэвид Бом называет «неявным порядком». Это необходимо для того, чтобы избежать захвата и завершения в плане сигнификации. Это также указывает на степень открытости идеологии на разнородные по отношению к ней структуры, какими бы абсолютистскими они ни были. Это жест, указывающий на концептуальное освобождение сопротивления во взаимосвязи с реальным. Идеология понимается здесь и в общепринятом значении структуры убеждений, и в культурно-теоретическом смысле, как обращение (*interpellation*), ориентирующее субъекта.

Рейгана, которое, как мне кажется, производило положительное впечатление: тембр его голоса, этого прекрасного, вибрирующего голоса. Две параллельные линии абстрактной отсрочки вступали в резонанс. Его голос воплощал этот резонанс. Он воплощал абстракцию. Это было воплощение неозначающей интензивности, удваивавшее каждое актуальное движение и фразу Рейгана, следовавшее за ним, как тень мима. Это была непрерывность его прерываний²⁵.

Рейган ввел виртуальное в политику постмодерна. Сам по себе он не был даже подобием идеолога. Он был никем – идиотизм с музыкальным сопровождением бессвязности... Хотя, пожалуй, это не совсем справедливо. Он представлял собой зарождение. Он был неквалифицированным, не имел содержания. Но осуществляемое им зарождение продлевалось технологиями передачи образов, а затем транслировалось такими аппаратами, как семья, церковь, школа или торговая палата, которые совместно со СМИ выступали в качестве элементов нервной системы новой и пугающе реактивной политики телесности. Получатели наделяли зарождение Рейгана квалификацией и содержанием. Принимающие аппараты выполняли тормозящую, ограничивающую функцию. Они выбирали одну линию движения, одну последовательность значений для актуализации и локального внедрения. Вот почему Рейган был таким разным для разных людей; вот почему большинство избирателей не соглашались с ним по основным вопросам и все-таки голосовали за него. Потому что он становился актуальным в их непосредственном окружении, в движении и значении, выбранными ими – или, во всяком случае, выбранными за них с их согласия. Он был материалом для всевозможных подавлений. Часто отмечалось, что он управлял государством, прежде всего, распространяя дух уверенности в себе. Несмотря на дисфункции, таким был эмоциональный тон его политики. Уверенность – это эмоциональный перевод аффекта как *доступного для захвата* жизненного потенциала; это единичное эмоциональное выражение и осознание односторонне воспринятой витальности. Рейган транслировал витальность, виртуальность, тенденцию через болезнь и прерывание. («Я теперь главный», – кричал генерал, когда Рейгана подстрелили. На самом деле, нет.) Актуализации, транслировавшие зарождения Рейгана, были разнообразными. Но за исключением случаев циников и страдающих афазией или агнозией, они всегда включали компонент самонадеянной уверенности в себе – принадлежащей предположительно суверенному индивиду, коронованному идиотизмом и бессвязностью, в предположительно великой стране. Иными словами, для разных людей Рейган был разным, но эти различия не выходили за границы аффективного шовинизма. Самоуверенность – это апофеоз захвата аффекта. Становясь функционализированным и национализированным, он дает начало строительству тюрем и неокOLONиальной авантюры.

Сейчас, после Рейгана, жутко интересен вопрос о том, в какой степени в нем воплощались процессы, которые можно назвать прирожденными признаками позднекапиталистической экономики, основанной на образах и информации. Поразмышляйте о событиях образа/выражения, которые кишат повсюду, о прерываниях, о резких сменах кадров в клипах или в телевизионной рекламе. О резком переходе от телепередачи к рекламе. О разрывах между передачами и рекламой, когда мы переключаем каналы, чтобы не смотреть

²⁵ О мимах см.: *Gil J. Metamorphoses of the Body*. Minneapolis, 1998. P. 101–104.

рекламу. О рассеянности телезрителя, о постоянных скачках [внимания] от экрана к его непосредственному окружению и контексту просмотра, когда другие действия осуществляются конвульсивно и начинаются с конвульсий внимания. О восхитительных, абсурдных наложениях, случающихся во время интернет-серфинга. О бомбардировке рекламными образами с экранов на каждом шагу нашей повседневной рутины. Об объекте-потребителе, взаимодействующем с образами так, что время товарооборота стремится совпасть с периодом смены стилей. Повсюду – разрыв, отсрочка-зарождение. И, может быть, виртуальность?

Аффект – это ключ к переосмыслению постмодернистской власти после идеологии. Несмотря на то что идеология все еще с нами, зачастую в самых вирулентных формах, она перестала быть всеохватывающей. Она больше не определяет общий режим функционирования власти. Она стала одним из режимов власти внутри обширного поля, которое, в конечном счете, не определяется идеологией²⁶. Это делает еще более важной проблему соединения идеологии с реальными условиям ее эмерджентности. Ведь теперь эти условия обнаруживаются в пантомимах людей, наделенных властью. Один из способов осмысления неидеологических средств производства идеологии может включать понятия *индукции* и *трансдукции*: первое означает запуск процесса квалификации, ограничения, актуализации, второе – передачу импульса виртуальности от одной актуализации к другой, вплоть до всей их совокупности (Гваттари называет это трансверсальностью). Трансдукция – это передача силы потенциала, которую невозможно не ощутить и, следовательно, удвоить, подпитать и, в конечном итоге, противопоставить ограниченным выборкам аппаратов актуализации и внедрения²⁷. Это можно назвать аналоговой теорией власти, основанной на образах: образы как передатчики сил эмерджентности, как средства экзистенциального потенцирования и переноса. И в этом случае также обнаруживаются выдающиеся предшественники, в частности Вальтер Беньямин: его понятие шока и бомбардировки образами, его аналитика неопосредованного прошлого-будущего, которое он называл «диалектическим образом», его интерес к мимам и мимикрии, его привязанность к способности зрения – все это может внести значительный вклад в аффективную теорию позднекапиталистической власти²⁸.

К этому моменту могло возникнуть впечатление, что аффект здесь преподносится так, будто он может вместить в себя весь мир. В каком-то смысле это верно. Аффективные «атомы», которыми насыщены мимические

²⁶ Одно из рассмотрений этого более широкого поля функциональности см. в: *Deleuze G. Postscript on Control Societies // Deleuze G. Negotiations, 1972–1990. N.Y., 1995. P. 177–182.* См. также: *Massumi B. Requiem for Our Prospective Dead: Towards a Participatory Critique of Capitalist Power // Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture. Minneapolis, 1998. P. 40–63.*

²⁷ Понятие трансдукции позаимствовано из работы Жильбера Симондона с небольшими изменениями.

²⁸ См. цитаты из Бак-Морсс в примечании 18 выше, а также: *Benjamin W. On the Mimetic Faculty // Benjamin W. One Way Street. L., 1985. P. 160–163.* См. также: *Taussig M. Tactility and Vision // The Nervous System. N.Y., 1992. P. 141–148.* Михаил Бахтин также разрабатывает аналоговую теорию языка и образа, в которой ярко проявляются синестезия и вкладывание контекста, которые обсуждались здесь ранее: *Bakhtin M.M. The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art // Bakhtin M.M. Art and Answerability: Early Philosophical Essays. Austin, 1990. P. 257–325.*

жесты власти, – это монады, индуктивные/трансдуктивные виртуальные перспективы, угасающие во всех направлениях до бесконечности, отделенные друг от друга подвижными зазорами²⁹. Они автономны не благодаря [своей] завершенности, а благодаря сингулярной открытости. Будучи неопределенными «регионами» в неограниченном аффективном поле, они находятся в тесной связи с целой вселенной аффективного дальнего действующего потенциала. Поэтому у них нет внешнего, хотя они и распределяются в соответствии с потенциалами, которые отобраны для выражения (перехода в воздействие), когда их регион становится актуальным. Этот переход в актуальность – ключевой момент. Аффект – это целый мир только с точки зрения различающей его эмерджентности. Как именно истолкован элемент виртуальности – как прошлое или будущее, внешнее или внутреннее, трансцендентное или имманентное, возвышенное или низменное, дискретное или непрерывное, – по большому счету не имеет значения. Аффект остается всеми этими вещами, по-разному в разных ситуациях. Концепты виртуального в себе важны только в той мере, в какой они дают прагматическое понимание эмерджентности, делают возможным запуск изменений (появления нового). Имеет значение только предел виртуального, где оно протекает в реальное. И на этом сквозящем пределе как раз и обнаруживается потенциал.

Сопrotивление, очевидно, не будет неотъемлемой частью восприятия образа в позднекапиталистических культурах. Но воздействие СМИ и других медиа, основанных на образе и информации, невозможно истолковать в терминах нехватки: затухания аффекта, потери веры или отчуждения. СМИ наделены множеством потенциалов, но они подавлены; эмерджентность потенциала и его ограничение входят в культурно-политическую функцию медиа во взаимосвязи с другими аппаратами. Медиапередачи – бреши в неопределенности. Чтобы они оказывали какое-нибудь *определенное* воздействие, необходимы аппараты актуализации и внедрения (семья, церковь, школа, торговая палата и многие другие), которые должны определить это воздействие, подключаясь к медиа для преобразования продуктов собственного производства. Необходимость актуализации медиапередач имеет силу для реактивной политики настолько же, насколько и для политики сопротивления, и это значит, что нужно новое понимание тела в его отношении к сигнификации и идеальному или бестелесному. Крайне правые (во всяком случае, в Северной Америке) лучше приспособлены к потенциалам образа тела эпохи постмодерна, чем левый истеблишмент, и уже по меньшей мере два десятилетия пользуются этим преимуществом. Философии аффекта, потенциального и актуализации могут помочь в создании тактики противодействия.

²⁹ Бом и Хайли используют голографическую метафору, чтобы выразить монадическую природу «неявного порядка», «вложенного» в явный порядок (Bohm D., Hiley B.J. The Undivided Universe. P. 353–554).

IV

Последняя история:

В Белом доме человек пишет проект реформы здравоохранения. Он начинает таять под лучами медиа. Человек относит проект на холм [Капитолия], где он продолжает таять. Человек не прощается.

И, несмотря на то, что экономические индикаторы демонстрируют несомненное восстановление экономики, рынок ценных бумаг падает. Телекомментаторы объясняют это, ссылаясь на чужие впечатления. «Пустая болтовня» человека из нашей истории по другим темам подорвала уверенность публики в нем и теперь влияет на реформу здравоохранения. Возникает обеспокоенность тем, что президент Клинтон уже не производит «президентского» впечатления. Какое отношение это имеет к состоянию экономики? Расходясь в кругах тех же комментаторов мудрость гласит, что реформа здравоохранения может повредить экономике. Трудно понять, почему рынок не разворачивается *вверх* после новостей о «не достойном президента» провале того, что многие «лидеры мнений» называли дорогостоящей социальной программой, несовместимой с экономической политикой прошлой администрации (которой ставят в заслугу начало экономического восстановления). Однако этот вопрос никого не заботит, поскольку комментаторы исходят из мысли о том, что фондовый рынок регистрирует аффективные колебания в смежных сферах лучше, чем собственно экономические индикаторы. Комментаторы впали в заблуждение? Нет, если верить некоторым экономистам, которые объясняют широкой публике основания капиталистической монетарной системы через «веру»³⁰. Какую причину инфляции в позднекапиталистической экономике выделяют эти эксперты? «Мировоззрение», говорят они, в котором предчувствия становятся самоисполняющимися пророчествами, способными изменять «реальные» условия³¹.

Способность аффекта производить экономическое воздействие быстрее и увереннее, чем сама экономика, указывает на то, что аффект – это реальное условие, неотчуждаемое свойство позднекапиталистической системы, настолько же важное для ее инфраструктуры, как и фабрика. На самом деле, аффект не ограничивается инфраструктурой, в конечном итоге распространяясь повсюду. Его способность воспроизводиться, переключаться между реальностями и производить воздействие в каждой из них наделяет его метафакториальной вездесущностью. Его нельзя назвать инфраструктурным. Он – трансверсальный.

Фактичность аффекта должна быть учтена теориями культуры и политики, и это факт. Не забывайте [об этом].

Перевод с английского Г.Г. Коломийца

Коломиец Глеб Геннадиевич – кандидат философских наук, независимый исследователь; e-mail: ardor@list.ru

³⁰ Heilbroner R., Thurow L. Economics Explained: Everything You Need to Know about How the Economy Works and Where It Is Going. N.Y., 1994. P. 138: «За деньгами стоит центральное требование веры. Деньги выполняют свою незаменимую функцию, только когда мы верим в них, и перестают выполнять ее, как только наша вера иссякает».

³¹ Ibid. P. 151.

The autonomy of affect

Brian Massumi

University of Montreal. 90 Avenue Vincent-D'Indy, Outremont, QC, H2V 2S9, Canada; e-mail: brian.massumi@umontreal.ca

The essay by B. Massumi, also included in his book "Parables for the Virtual" as the first chapter, deals with the analysis of affect as a category of cultural theory. Building upon the results of several scientific experiments, the author analyzes the physiological manifestations of affect and shows that the mechanism of its functioning cannot be described within the framework of the semiotic approaches that dominate in cultural theory. There is an insurmountable gap between the levels of affective reactions of a body and linguistic qualifications of consciousness. Complementing the results with thematically similar concepts developed by A. Bergson, J. Deleuze, J. Simondon and B. Spinoza, the author formulates the theory of affect, which characterizes it as a pre-individual, linguistically unqualified, virtual, and autonomous entity dwelling in the field of emergence and accompanying perceptions and emotions. Such an interpretation of affect allows the author to analyze the political and media effects produced by R. Reagan and B. Clinton, marked as paradoxical by dominant cultural theories. By analyzing these cases in terms of the affect, the author demonstrates the paramount importance of the affective for postmodern politics and identifies ways to develop alternatives to the dominant methods of political mobilization of affect.

Keywords: affect, Bergson, Deleuze, politics of postmodern, semiotics, Simondon, Spinoza, theory of culture

For citation: Massumi, B. "Avtonomiya affekta" [The autonomy of affect], trans. by G.G. Kolomiez, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 110–133. (In Russian)

Список литературы / References

- Bakhtin, M.M. "The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art", in: M.M. Bakhtin, *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*, trans. by V. Liapunov and K. Brostrom. Austin: University of Texas, 1990, pp. 257–325.
- Benjamin, W. "On the Mimetic Faculty", in: W. Benjamin, *One Way Street*, trans. by J.A. Underwood. London: Verso, 1985, pp. 160–163.
- Bergson, H. *Creative Mind*, trans. by M.L. Audison. New York: Philosophical Library, 1946. 308 pp.
- Bergson, H. *Matter and Memory*, trans. by N.M. Paul and W.S. Palmer. New York: Zone Books, 1988. 288 pp.
- Bohm, D. & Hiley, B.J. *The Undivided Universe*. London: Routledge, 1993. 397 pp.
- Buck-Morss, S. "Dream-World of Mass Culture: Walter Benjamin's Theory of Modernity and the Dialectics of Seeing", *Modernity and the Hegemony of Vision*, ed. by M. Levin. Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 309–338.
- Dean, K. & Massumi, B. *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*. New York: Autonomedia, 1992. 208 pp.
- Deleuze, G. *Cinema 1: The Movement-image*, trans. by H. Tomlinson and B. Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. 250 pp.
- Deleuze, G. *Difference and Repetition*, trans. by P. Patton. New York: Columbia University Press, 1994. 350 pp.
- Deleuze, G. "Postscript on Control Societies", in: G. Deleuze, *Negotiations, 1972–1990*, trans. by M. Joughlin. New York: Columbia University Press, 1995, pp. 177–182.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *A Thousand Plateaus*, trans. by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. 610 pp.

- Deleuze, G. & Guattari, F. *What is philosophy?*, trans. by H. Tomlinson and G. Burchell. New York: Columbia University Press, 1994. 253 pp.
- Gil, J. *Metamorphoses of the Body*, trans. by S. Muecke. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. 333 pp.
- Grossberg, L. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge, 1992. 448 pp.
- Guattari, F. *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, trans. by P. Rains and J. Pefanis. Bloomington: Indiana University Press, 1995. 144 pp.
- Heilbroner, R. & Thurow, L. *Economics Explained: Everything You Need to Know about How the Economy Works and Where It Is Going*. New York: Simon & Schuster, 1994. 240 pp.
- Horgan, J. "Can Science Explain Consciousness?", *Scientific American*, 1994, Vol. 271, No. 1, pp. 88–94.
- Jameson, F. "The Cultural Logic of Late Capitalism", in F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991, pp. 1–54.
- Libet, B. "Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action", *Behavioral and Brain Sciences*, 1985, Vol. 8, Issue 4, pp. 529–539.
- Massumi, B. "Requiem for Our Prospective Dead: Towards a Participatory Critique of Capitalist Power", *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. by E. Kauffman and K.J. Heller. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, pp. 40–63.
- Massumi, B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham; London: Duke University Press, 2002. 336 pp.
- Morris, M. *Too Soon, Too Late: History in Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1998. 310 pp.
- Sacks, O. *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*. London: Picador, 1985. 257 pp.
- Simondon, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF, 1964. 304 pp.
- Simondon, G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989. 293 pp.
- Spinoza, B. "Ethics", in: B. Spinoza, *Collected Works*, Vol. 1, ed. and trans. by E. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985, pp. 408–621.
- Stern, D. *The Imerpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books, 1985. 304 pp.
- Sturm, H. *Emotional Effects of Media*, ed. by G.J. Robinson. Montreal: McGill University Graduate Program in Communications, 1987. 59 pp.
- Taussig, M. "Tactility and Vision", in: M. Taussig, *The Nervous System*. New York: Routledge, 1992, pp. 141–148.

Н.Н. Сосна

УПРЯМАЯ АКЦИДЕНЦИЯ. ГЕГЕЛЕВСКИЙ «МОМЕНТ» НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ

Сосна Нина Николаевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: phljnl@yandex.ru

В статье разбирается несколько подходов к проблематике субъективности, инспирированных философией Гегеля. Ф. Энгстер, К. Малабу и Р. Негарестани каждый по-своему актуализируют неиндивидуальное начало философии Гегеля в соответствии с выяснением возможностей движения по ингуманистическому и постгуманистическому пути, которые рассматриваются сегодня как альтернатива дальнейшего развития. Каждый из них сосредоточен не на отдельных фрагментах его аргументации, но подходит к системе Гегеля в ее целокупности, подбирая к ней понятия-ключи: мера, пластичность, программа мышления, включающая искусственное, соответственно. Автор показывает, что в результате каждый из них фактически ищет и находит в системе Гегеля аналоги «агентности», так же, как и Гегель, конструируя из них тотальную картину существования «системы» и ее способов ограничивать себя во взаимодействиях. Так, что, пожалуй, только в случае Малабу эта картина имеет признаки темпорализации и внутреннюю интенцию к изменению. Заостряя внимание на том, что логика философии Гегеля работает только благодаря категории отрицания, автор демонстрирует, что так выстраиваемая субъективность неизбежно имеет деструктивный характер.

Ключевые слова: субъективность, пластичность, мера, процесс, компьютеризация, неиндивидуальное, агент, Малабу, Негарестани

Для цитирования: Сосна Н.Н. Упрямая акциденция. Гегелевский «момент» некоторых актуальных теорий // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 134–149.

Что может раскрыть в сегодняшнем дне философия Гегеля? Зачем перечитывать его теперь, когда, казалось бы, его величина не вызывает сомнения: его идеи – неотъемлемая часть истории мысли, его имя – обозначение рубежа между классическими системами, веками пытавшимися конструировать «теорию всего», и рассыпавшимся множеством отдельных теорий совсем другой исторической эпохи, которую принято называть современностью. Его наследие не совсем типично: мало прямых последователей, которые открыто называли себя гегельянцами и чьи имена сегодня помнят скорее специалисты

по истории философии, но очень много крупных критиков, от религиозно настроенных авторов XIX в. до марксистов рубежа тысячелетий, громко заявлявших о своем несогласии с верстанием картины Абсолютного Духа. При этом самые пронизательные не скрывали, насколько трудно проводить критику Гегеля и выстраивать собственную теорию, сопротивляясь влиянию этой системы, которая практически каждого читателя захватывает в свои сети. М. Фуко признавал, что «вся наша эпоха – с помощью логики или эпистемологии, с помощью Маркса или Ницше – пытается вырваться из пут Гегеля»¹. А Ж. Деррида предостерегал, что «диалектика всегда учитывает и наш отказ от нее, и наше подтверждение ее»².

Казалось бы, развитию современной интернационально слагаемой теории чужды политическая близорукость этой системы, ее по-немецки тотализующая упорядоченность и предсказательный масштаб, манера нарочито подверстывать факты, небрежение искусством, пиетет именно к философии как высшему достижению мышления и т.д. Однако хорошо видно, что сейчас появляется достаточно большое количество трудов, рассматривающих социально-экономические, антропологические проблемы и даже проблемы техники характерно гегельянским способом, и это несмотря на то, что ранее подобные сюжеты если и связывались вообще с именем Гегеля, то весьма опосредованно и явно не считались первостепенно важными для его системы. Настоящая статья не направлена на рассмотрение современного состояния гегелеведения и не представляет собой обзор предложенных в последние годы принципиально новых ключей к интерпретации его «учения». Скорее ее задачей является симптоматическое выявление некоторых узловых моментов современного прочтения Гегеля для обнаружения качественных характеристик самой современной теории, ее ориентиров и ее горизонтов. Соответственно, в изложении «программ» конкретных авторов важной будет не всеобъемлющая реконструкция их взглядов, но именно эта фокусировка на настоящем моменте, который заставляет искать в текстах Гегеля ответ на насущный вопрос, важный здесь и сейчас, но поясняемый (или непоясняемый) в рамках его теории – насколько эти рамки каждым из авторов накладываются и насколько они разворачивают этот самый вопрос.

Нижеследующее разбито на подпункты неравномерно, и затронутые темы – аналогия, мера, пластичность, скульптурная выразительность, программируемость искусственного интеллекта – на первый взгляд могут показаться слишком неравноправными. Однако мы попытаемся показать, что все они характеризуют приблизительно один и тот же гегельянский жест, которым размечается путь к определению субъективности. Тот факт, что он производится в рамках преодоленной индивидуальности, делает результаты, к которым он приводит, актуальным ресурсом для многих современных теоретиков, внимательных к оценкам гуманистических перспектив.

¹ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 92.

² Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 390.

Мера аналогии

Вначале обратимся к недавней работе Ф. Энгстера, в которой учение Гегеля излагается главным образом для того, чтобы более рельефно представить его критику Марксом и марксистами, прежде всего, Д. Лукачем и Т. Адорно³. Будучи скорее логико-исторической и нацеливаясь на такие абстрактные темы, как капитал, она, тем не менее, затрагивает два важных для контекста настоящей статьи сюжета, а именно понятие меры и связанную с его введением критику естественных наук. Говорить одновременно и о Гегеле, и о Марксе Энгстеру позволяет принцип «голой аналогии» (*das blosse Analogie*), высвечивающий в обеих системах слепые пятна. Действие этого принципа нуждается в дополнительных пояснениях, которые выходят за рамки данной статьи. Подчеркнем лишь, что она признается работающей для системы в целом и для тех переходов (от себя, к себе и обратно), которые составляют ядро обеих систем.

Именно с меры (*das Maß*) начинают, как доказывает Энгстер, и Гегель, и Маркс: для Гегеля понятие меры важно в развитии сущности и далее при достижении уровня объективности, а Маркс в начале «Капитала», указывая на измерительную функцию денег, показывал, что мера выступает средством обмена и направляет общественные отношения товарообмена. При этом как диалектическое представление Духа, так и диалектическое представление капитала выражают научные представления, включающие критику, прежде всего критику метафизики. Суть диалектики, как полагает Энгстер, не в том, чтобы привести в соответствие субъект и объект, а в том, чтобы понять, как может объективность в субъективности так соответствовать себе, как если бы объективность через рефлексию субъективным путем пришла к «своему» сознанию. Для этого и нужно понятие меры, которое увязано с наукой. Гегель и Маркс шли разными путями, однако в обоих случаях эксплицировали меру как методологическое средство разведения и сведения объективности и субъективности; и в обоих случаях имплицитно предполагалась критика естественных наук и рационального мышления.

И Гегель, и Маркс использовали научный подход для того, чтобы показать, каково развитие как абсолютного Духа, так и капитала, и это можно было бы назвать научным подходом к науке: в развитии Духа и в критике капиталистического общества *иное* природы находит как будто свое систематическое представление. Как и для Канта, для Гегеля и Маркса были важны не только выводы науки, но и ее основания, которые они не считали безусловными. Кант выстроил свою критику разума на разделении между трансцендентальным субъектом познания и «вещью в себе». Это разделение является предпосылкой естественных наук и некритически принимается Кантом. Критика Гегеля была направлена на то, чтобы показать, что это разделение является также и соединением (*die Vermittlung*), которое в форме конституирования объективности и субъективности служит предпосылкой не больше и не меньше как тождества бытия и мышления.

Есть безусловная характеристика нынешнего момента в том, что Энгстер подчеркивает традиционное оперирование такими гегелевскими категориями, как бытие, ничто и становление, единство и противоположность,

³ Engster F. *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit.* Berlin, 2014. Выражаю признательность М. Хайнриху, указавшему на эту работу.

отрицание отрицания, явление и сущность, соответствие понятия действительности, притом что во всех интерпретациях диалектики мера остается слепым пятном. И это несмотря на то, что мера появляется в завершении определения бытия, обозначая переход сущности к рефлексии, в которой мышление и бытие кажутся тождественными, намечая дальнейшее определение понятия. Если в «Науке логики» Гегель исходит из беспредпосылочного проведения различия между логикой объективности и логикой субъективности и определяет меру только логически и систематически, чтобы показать «мерность» объективности для себя и, следовательно, соответствие объективности себе в понятии, то в «Феноменологии духа» он движется «обратным путем»⁴, увязывая меру с конститутивным противоположением сознания и явления и представляя ее самосознанием.

Если чтение Энгстером посвященных мере фрагментов «Науки логики» без обиняков следует за текстом Гегеля, то его интерпретация «Феноменологии духа» через понятие меры представляется показательной, почему и важно подробнее на ней остановиться. Мера в отношении сознания и его предмета (это соотношение и есть опыт) состоит в том, что сознание только в разделении себя и отчуждаемого от него может в опыте достичь сознания о себе. Такая мера не является чем-то определенным и нужна только для того, чтобы равномерно удерживать в разделении сознание и предмет и с этих двух сторон раскрывать логику их отождествления. Сознанию может показаться, что непосредственный опыт предмета возможен, и из этого опыта образуется сущность. Однако именно самосознание производит и разделение, и объединение этих сторон в любом опыте и удерживает равномерными их изменения. То есть самосознание обеспечивает тождественность связи как таковой. Более того, благодаря самосознанию сознание всякого опыта предмета возвращается к себе, так что испытывая нечто, оно испытывает и себя и через опыт предмета себя идентифицирует. Поэтому Гегель и указывал, что сознание испытывает себя, как «всякую реальность», и является «субстанцией настолько, насколько и субъектом». Как мера в науке, так и самосознание не связывается непосредственно с рефлексией, но обеспечивает рефлексивную связь между объективностью и субъективностью. Таким образом, самосознание, каким оно предстает в «Феноменологии духа», подобно мере в естественных науках, так отделяет объективность от субъективности, что объективность является отношением к себе и должна осмысливать субъект этого отношения.

Тогда, имея в виду различия между раскритикованным обычным пониманием науки и гегелевским и переводя размышления о науке в спекулятивный режим, можно утверждать, что мера открывает для естественных наук форму противопоставления объективности и субъективности. Говоря более точно, мерой извлекается определенное качество, например, пространства или времени, как некий определенный квант (Quantum). Этот определенный квант, например секунда или метр, выделяется, изолируется, фиксируется и сохраняется тождественным себе, чтобы служить ориентиром измерения именно того качества, из которого он был заимствован и куда может быть снова встроено. Энгстер поясняет, почему это возможно, следующим образом: во-первых, природа через свою меру сама от себя отделяется, но так, что в измерении она в этой мере снова будет содержаться и будет предметом

⁴ Engster F. Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit. S. 127.

самой себя. Во-вторых, в том кванте, который служит мерой определенного качества, это качество сохраняется идентичным себе. То есть мера не только в измеряемом качестве через выборку и фиксацию определенным, а именно количественно определенным способом удерживает это качество тождественным, но и делает это качество определенным, конкретным. Благодаря этой операции мера выполняет для естественных наук не более не менее как функцию натурализации природы. Качество в своей мере непосредственно относится к себе, и связь меры и качества тавтологична, соответственно, и определение качества через меру тавтологично: всякое качество состоит ни в чем ином, как в тождественности себе, однако именно благодаря этой тождественности, этому «тавтологичному бытию», это качество может количественно меняться и именно так получать определение. Иными словами, благодаря мере обеспечивается, с одной стороны, разделение между бытием и бытийствующим, поскольку мера отделяет измеряемое качество от себя самого, а с другой стороны, расчлененное «своей» мерой и измеренное качество входит в отношение с самим собой; качество количественно меняется и ведет через определенную величину природу к (про)явлению. И так природа только и приходит к «своему» осознанию. И чтобы пояснить это еще раз: конституирование меры (*die Konstitution des Maßes*) и процесс измерения не только удерживают предмет тождественным и позволяют существовать самореференции, но тем самым мера и измерение также открывают предметность объективности, т.е. форму противопоставления субъективности и объективности, сущности и природы. Более того, объективность предметно дана настолько, насколько она мерно доступна самой себе.

Это на первый взгляд абстрактное изложение гегелевской системы обращает внимание на очевидность двух важных для контекста настоящей статьи обстоятельств. Первое – это связь меры с формой, с тем, что Энгстер называет «квантом». Конечно, в так заданных условиях развития системы и речи не может идти о такой субъективности, какой привыкла видеть ее философия, даже конца XX в.: человеческой, как бы ни понималось это слово, имеющей, помимо разумных, психические, биологические и прочие, в том числе органические, характеристики, действующей, или – забегая вперед к идеям К. Малабу, автора, разбираемого в следующем подпункте – просто живой, хотя и это слово, как говорят биологи, требует огромного количества пояснений, ибо определено оно в настоящий момент не лучше, чем «субъективность», в связи или дополнительно к ее разумным проявлениям. Квант же, чья внутренняя сцепленность и способ взаимодействия с тем, что его окружает, может быть, строго говоря, формальным сгустком чего угодно. Но «мера» как раз и задает ему уровень организации, обеспечивающий единство, даже если, чтобы поддержать его, он вынужден «возвращаться к себе». Второе обстоятельство – это реверсивность, т.е. возможность обратимости: мера появляется там, где удерживаются и движение вовне, и движение вовнутрь, не рассеивая то, мерой чего она является, но и не сжимая его беспредельно.

Не-индивидуальный habitus

В контексте данной статьи в развитие темы меры важно проследить несколько тем, которые исследует К. Малабу по крайней мере в трех работах – выпущенной на основании диссертации книге «Будущее Гегеля.

Пластичность, темпоральность и диалектика»⁵, продолжающей некоторые ее сюжеты книге о деструктивной пластичности⁶ и сравнительно небольшой статье о возможности биологического сопротивления⁷. Хотя две последние работы не содержат эксплицитных отсылок к Гегелю, их содержание демонстрирует влияние гегелевского проекта на дальнейшее развитие идей Малабу. Прежде всего это касается понятия пластичности, которое формулировалось как ключ к интерпретации всей гегелевской системы и в дальнейшем разворачивалось на примерах неравномерного и патологического развития (на что Гегель указывал), включая материальные, телесные и микробиологические аспекты.

Пластичность в принципе есть понятие, обозначающее схождение противоположностей, но не в синтезе, как можно было бы подумать в связи с Гегелем, а в специфической растяжимости промежуточных стадий между ними – как и в их сжатии. Подразумеваемая как придание формы, так и принятие формы, пластичность охватывает собой и экстремумы как крайние точки шкалы, и те формы объединения различного (универсального и конкретного, материального и духовного и т.д.), которые между ними возникают. Пример таких крайних точек – это кристаллическая форма, в которой различие «застывает» в конкретной форме, и взрыв, в котором форма разрушается как таковая; между ними – множество вариантов промежуточных форм. Пластичность, как это показывала Малабу, работает на разных уровнях гегелевской системы, между прочим характеризуя также устойчивость самой системы как хорошо организованного философского предприятия. В определенной степени пластичность может быть описана как открытость системы, благодаря которой система способна развиваться дальше, не упрощаясь и не заикливаясь на себе. Допуская *иное*. Потому что «все могло быть иначе». Эта открытость, строго говоря, связана с негативностью, если оставаться верными духу Гегеля, но мы к этому еще вернемся. В общем виде дело выглядит так, что нет и пластичности без негативности.

И хотя так описываемое нормальное развитие не проходит гладко и не исключает нарушений, кажется, что впоследствии именно меры этого иного стали интересовать Малабу, когда она сконцентрировалась на изучении того, что назвала деструктивной пластичностью. Один из примеров позитивной пластичности из области биологии, которая вызывает все больший интерес Малабу, – это апоптоз, приводящий к прекращению одних функций в организме ради того, чтобы могли появиться следующие, фиксируемые для более сложных форм развития. Так, чтобы сформировались пальцы, должно сформироваться и разделение между пальцами. Такие процессы травматичны и не проходят бесследно. Действие же деструктивной пластичности, как полагает Малабу, не оставляет шрамов и не изменяет формы как таковой, но разделяет существование на два или более сегмента, между которыми нет ничего общего, нет опосредствования, нет никакого перехода. Иными словами, форма остается, но существование уже совершенно *иное*. Здесь – фундаментальный вопрос об обратимости и необратимости изменений.

⁵ Malabou C. The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic. L.; N.Y., 2005.

⁶ Malabou C. Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity. Cambridge, 2012.

⁷ Малабу К. Жизнь одна: сопротивление биологическое, сопротивление политическое // Синий диван. 2019. № 23. С. 47–59.

Очевидно, что Малабу, интересуют не только логические операции, возможные благодаря пластичности, но и материальные, телесные, биологические. Она весьма критически относится к тому, что «современная философия удерживает знамя никак не критикуемого и не деконструируемого превосходства символической жизни над жизнью биологической»⁸. Ведь пластичность, так или иначе, более универсальна, чем различие между духовным и материальным, органическим и неорганическим; точнее, она скорее проблематизирует возможность проведения границы между ними. Показательно, что этот телесно-материальный аспект был в работах Малабу и раньше, она, пожалуй, даже настаивала, что он наличествует в проекте Гегеля, который, с ее точки зрения, никак нельзя считать чисто идеалистическим, даже если его деструктивные для телесных форм проявления она раньше только называла, не изучая подробно.

Обратим внимание на характер этих материальных форм, как они вычитывались у Гегеля и как они видоизменялись в дальнейшем. Из богатого содержания книги Малабу о Гегеле затронем сюжет скульптурной выразительности формы, которая может быть увязана с человеческим. Малабу изучает то, что называет антропологией Гегеля, собирая фрагменты из «Энциклопедии философских наук» и других работ. С одной стороны, и тут нет радикальной новизны в сравнении с общеизвестными интерпретациями Гегеля, человек явно не находится в центре системы. Он – лишь момент в развитии Духа, и следует еще задаться вопросом, ценил ли вообще Гегель человеческое и как представлял его специфичность. Выделяя базовые характеристики существования, он говорил о роли «стягивания»: то, что приходит из космоса как «первичные природные качества» (неорганические элементы, такие как вода, кислород и т.д.) и действует на человека и животных, последние «конденсируют» в собственный *habitus*, который формирует не меньше и не больше чем их существо. Малабу обращает внимание, что для этого процесса конденсации, стягивания, сжатия Гегель не подобрал другого немецкого термина, кроме «идеализации»: «органическая индивидуальность существует как субъективность, если специфически внешнее фигуре идеализировано (*idealisiert ist*) в ее элементы и организм во внешних ему процессах устанавливает свое собственное единство»⁹. Таким образом, идеализация представляет собой процесс сохранения и подавления, отсылая одновременно и к собиранию из окружающей среды и синтезированию собственного существа. В этом процессе установления собственного единства для Гегеля принципиально выделить синтезирование противоположностей: пассивного и активного (организм вбирает, казалось бы, пассивно вещества из окружающей среды¹⁰, но для того, чтобы их активно перерабатывать, поддерживая уже только свое существование), внешнего и внутреннего (вещества, которые поддерживают органическое существо, поступают извне, но перерабатывая их, организм делает их частью своей внутренней природы).

⁸ Малабу К. Жизнь одна. С. 49.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. М., 1975. С. 461.

¹⁰ С точки зрения современной науки, которая отличается от излагаемых Гегелем версий и оценок «пассивности», метаболизм – это активное ориентирование организма в среде, что характеризует органические процессы в живых организмах по сравнению с системными процессами, характерными для неодушевленных систем.

Эти процессы характеризуют, как сейчас принято говорить, не только человеческое, поскольку они же могут быть описаны и, например, для растения.

С другой стороны, есть один момент в человеке, которому Гегель отдает-таки должное. И это в определенном смысле противостояние природе, причем настойчивое. Если, считал Гегель, некий индивид полагает, что то, чем он является (для внешнего взгляда), есть выражение его внутренних черт, он – заложник природы. И дело не только в том, что, делая свой внешний вид знаком своего внутреннего, он выставляет себя на милость взглядов других, фактически разглядывая себя взглядом другого¹¹, из прозрачного для себя становясь совершенно непрозрачным, но и в том – и это, пожалуй, более важно, – что именно в человеке видится возможность иного, контр-природного действия. Ибо человек является таким существом, которое должно испытывать несоотнесенность выражения, т.е. обозначать собой невозможное состояние природы. Это опять-таки неоднозначный процесс: в нем возможны как нарушения и патологии, так и достижение полной меры выражения. Человек, комментирует Малабу, есть только то, что он делает, и выражает только то, что формирует. То есть человека конституирует процесс выбора того, что приходит к нему извне, и раз за разом повторяя свое усилие, он превращает изменение во внутреннюю тенденцию, и так бывшая пассивной восприимчивость делается активным действием. Таким образом, случайные (потому что несущественные) черты такой особый индивид утверждает своей специфически поддерживаемой целостностью как постоянные. Гегель, в отличие от теорий последнего времени, не рассматривал таких индивидов как неких агентов, он называл их по именам: Фукидид, Фидий, Платон. Это те, кто выразил себя в полной мере, те, кто буквально вырастил себя на почве своей собственной личности. Они выразили свой гений, одновременно формируя его. Они были глубоко индивидуальны, но сделались универсально значимыми (*allgemein und doch individuell*).

Именно здесь – один довольно странный момент, неоднократно встречающийся в книге Малабу о Гегеле: отсылка к скульптуре. Это и отсылка к завершающим частям «Антропологии», где Гегель определяет человека как искусное произведение души с прямой отсылкой к греческой скульптуре, и объяснение того, что означает утверждение «статуя сделана из бронзы», и знаменитое высказывание о статуе и девушке с фруктами из «Феноменологии духа»: «статуи – это не только камни...»¹². Бронза не добавляется к статуе, и статуя не присоединяется к бронзе, скорее, статуя определяется на основании ее бронзы, как и бронза принимает в статуе конкретную форму так, что эти два аспекта предполагают друг друга, влияют друг на друга, *но не наложимы*. Так и индивид, достигнутое единство универсальности формы определения духа и конкретности «соматических аффектов», появляется в процессе взаимопереводимости психических и телесных проявлений. И именно это позволяет Малабу говорить о «пластической индивидуальности»¹³, а Гегелю – о доступном для зрения в скульптуре синтезе противо-

¹¹ Возможно, тут или Малабу нагружает свою интерпретацию более поздними, например сартрианскими, сюжетами, или следует лучше присмотреться к возможным гегельянизмам у Сартра.

¹² См. подробнее вариант прочтения Малабу: *Malabou C. The future of Hegel. P. 147. Ср. интерпретацию Ж.-Л. Нанси этого же фрагмента: Nancy J.-L. La jeune fille qui succède aux Muses (la naissance hégélienne des arts) // Nancy J.-L. Les Muses. Paris, 2001. P. 71–98.*

положностей: она представляет (*darstellen*) только постоянное (*das Bleibende*), универсальное и регулярное, но в форме человеческого тела.

Обратим внимание, какое продолжение получает тема скульптурной – именно скульптурной – выразительности. Подчеркнем, что речь не идет о выяснении роли искусства или эстетической теории, речь идет о более глубоких и существенных вещах, о возможности для субъективности сохранить и отстоять себя как таковую. В книге о пластичности Малабу уже без отсылок к Гегелю разбирает случаи метаморфоз из мифологии. Она показывает, что у этих процессов изменения форм выделяются две принципиальные черты, которые соблюдаются в разных источниках. Первая: какие бы странные формы, включая описанные Овидием, ни появлялись в процессе метаморфозы, подразумеваемый ими полиморфизм не безграничен. При ближайшем рассмотрении за ним скрывается лишь ограниченный набор: «лев, бык, муха, рыба, птица, огонь или текущая вода». А точнее, замкнутый цикл: когда все фазы пройдены, остается только вернуться к начальной форме. Всегда есть конечный «ряд возможностей», который каталогизируем и типологизируем. Поэтому даже божество, способное принимать эти формы одну за другой, уязвимо для действия других божеств: этим каталогом возможностей легко воспользоваться, если знать о своеобразном принуждении повторить первоначальное состояние. Главное для состязающихся даже с божеством – не ослабить хватку, пока оно не вернется к изначальному состоянию, и тогда с ним можно справиться. И это подводит ко второму моменту: изменение форм в изученных Малабу процессах метаморфоз только внешнее, оно не затрагивает сути, которая не меняется субстанциально. Если бы идентичность могла меняться коренным образом, не было бы необходимости возвращаться к начальной фазе, цикличность метаморфозы была бы разрушена, и такой тип трансформации перестал бы быть маской, произошло бы изменение внутренней структуры (зд. переведено как *inner sculpture*)¹⁴.

Что происходит в других случаях, которые более интересны Малабу? Искомое изменение идентичности? Появляется иная скульптурность? Происходит разрушение? Случаи «деструктивной пластичности» – это изменения, которые происходят в условиях невозможности избежать деструктивных влияний. Дафна, которая не в состоянии бежать достаточно быстро, чтобы Феб не догнал ее, превращается в дерево. Но, заключает Малабу, это в определенном смысле не нарушает ее сути. А что происходит с теми, кто вынужден находиться в кризисных условиях, кто продолжает существовать в условиях, избежать которых нельзя, где бегство было бы единственным средством? Малабу описывает, что в условиях крайнего напряжения появляется давление, выталкивающее человека наружу, но внешнего пространства для этого нет. Что делать человеческому организму? Малабу вспоминает

¹³ «Насколько действие привычки вызывает переход (*translation*) души в тело и тела в душу, эти последние образуют единство-в-разделении, абсолютное единство без сплавления, объединение, которое благодаря самореференциальности образует структуру спекулятивного значения... устанавливается отношение обратимости, которое отменяет разделение на внешнее и внутреннее, позволяя душе – отныне определяемой как «самость» – соотноситься с миром... стирая опосредствования, находящиеся между чьей-то первоначальной идеальной целью и ее окончательной актуализацией, она разом отменяет два экстремума» (*Malabou C. The future of Hegel. P. 69*).

¹⁴ *Malabou C. Ontology of the Accident. P. 9.*

Фрейда, указывавшего на то, что в таких случаях нечто формируется (в английском переводе «what follows», в немецком оригинале «es kommt zu Bildung») – невозможный побег *образует форму*. Формирование некоего эрзаца и формирование идентичности – один и тот же процесс? В странный момент отсутствия как внешнего, так и внутреннего. Почему и появляющаяся модификация радикальна и искареживающа. Хотя часто и не для внешнего взгляда.

Представляется, что этот момент – гегелевский в нескольких смыслах. Во-первых, это действительно момент. Сюда также относится специфическое понимание темпорализации, которое Малабу вычитывает из текстов Гегеля. Обратим внимание на «what follows» предыдущего абзаца, связанного с принципиальным «to see (what is) coming», рефреном проходящего через книгу о Гегеле: это то самое будущее, к которому, как представляется Малабу, направлена система, описываемая Гегелем. Протестуя против интерпретаций его текстов, разворачивавших систему назад, она стремилась показать, что достаточно сложная система может развиваться, только если в определенный момент она допустит, что «все могло быть иначе». Тут заключена сама возможность будущего для системы, это и будущее самого Гегеля. Но это и будущее того, кто в состоянии удержать форму. Для того, чтобы понять это, чтобы увидеть себя, буквально отведен лишь момент.

Во-вторых, это несубстанциальность человеческого. С одной стороны, человек может вылепить себя как существо не только природное, он сам может создать свой habitus, вырабатывая привычку, свойство. Так предлагается использовать гегелевскую отсылку к аристотелевской εἶσις. Такой тип состояния – это фактически зависание бытия. Оно создает виртуальное существо, действуя как нечто третье между противоположностями, сокращая расстояния и число опосредствований между ними. С другой стороны, это же свойство – это то, что губит человека: раз за разом утверждая себя, человек растрчивает свой ресурс, ему уже нечего «отложить на потом» (это тоже залог будущего) и он опустошается¹⁵, в конце концов переставая существовать как конкретная субъективность. И перестает интересоваться Гегеля, потому что «впереди» более совершенные формы организации, о которых знает Гегель и к которым развивается Дух.

Однако на этом более низком, более элементарном уровне важно задержаться, чтобы все-таки не ограничивать Гегеля рамками идеализма и подчеркнуть, в-третьих, необходимую материальность формы. И даже скульптурную ее выразительность. Как теперь уже ясно, дело не только в том, что пластичность более универсальна, чем различие между духовным и материальным, органическим и неорганическим¹⁶. Скульптурность внутренней

¹⁵ Конечно, мощной христианской доктрине кенозиса и Малабу уделяет десятки страниц в книге о будущем Гегеля.

¹⁶ Некоторые исследователи, например М. Мирошниченко, соглашаясь, что пластичность «универсальнее различий органического и неорганического», полагают, что «она же является свидетельством эпигенезиса как внутренней логики живого: органическая жизнь не задана заранее определенной логикой..., а обладает своего рода свободой, которую Малабу соотносит с неметафизически понятой контингентностью... сама жизнь есть нечто, могущее быть иным». Действительно, в последние годы Малабу активно выступает за право биологического «на ответ» ради раскрытия «кладеза возможностей, заложенных в живом как таковом» (см.: Малабу К. Жизнь одна. С. 48, 49); однако и здесь ощутимо гегелевское «оборачивание», диалектика, когда, например, биологическое должно сказываться в политическом и, наоборот, без выделения одной из сторон как приоритетной.

и внешней формы – это своего рода мера достигнутого единства, мера образованной привычки, которая составляет суть «носителя» или «агента» этой привычки. Но, с точки зрения Гегеля, за этим всегда – разрыв. Потому что развитие – это последовательность разрывов, и Гегель видел их везде. Малабу подтверждает это следующей цитатой: «Наступает момент, когда постоянное опосредствование, постепенное прогрессивное движение, которое могло быть химическим или механическим развитием, вдруг нарушается и становится невозможным. Этот момент появляется всюду»¹⁷. Какой бы развитой ни выступала форма, ее выразительность, достигающая в лучших, наиболее выразительных случаях скульптурности, уже указывает на ее разрушение. Получается, что пик выразительности формы, т.е. выраженность субъективности – это уже невозможность ее иного. Поэтому человек – мера очень хрупкая, где различие наводит принять форму необратимости. Соответственно, случаи деструктивной пластичности, на которые указывает Малабу, – это нарушения меры, когда достигается неосуществляемая взаимопереводимость психических и соматических проявлений. Когда обратимость уже невозможна. Для конкретной формы это фактически означает разрушение. И это существенно гегелевский момент.

Сократ-паттерн

В двухчастной статье¹⁸, которая фактически представляет собой изложение финальной части книги *Intelligence and Spirit*¹⁹, Р. Негарестани развивает некоторые идеи Гегеля, чтобы предложить свою программу для философии. И снова взаимозависимыми оказываются определения субъективности и формы мышления, даже более точно, философии. Негарестани нацелен на выяснение того, что может выйти из мышления и какой может быть мысль. Хотя он представляет мышление «практическим предприятием», затруднительно, и чем дальше, тем больше, обнаруживать область действия этой «практики», хотя бы потому, что ее материальная составляющая буквально с каждой страницей уменьшается. Соответственно, философия должна быть программой, систематически действующей на себя в целях реализации своих требований, нацеливаясь на выяснение своей реализуемости и осознавая свои пределы. Поэтому философия и рассматривается не как один из способов мыслить наряду с другими, а как когнитивно-практическое средство саморазвития и самореализации. И этот по-гегелевски высокий уровень развития системы (и у Негарестани есть и это слово) достигает еще большей дисперсии на высоте, до которой добирается так определяемое мышление, на первый взгляд все более идеализируясь, поскольку мышление предлагается понимать как «активность или функцию», достаточно

Представляется, что, с одной стороны, это важно, так как таким образом возможно отстоять материальность, с другой стороны, необходимо появляется некий «уравновешивающий» деструктивный элемент.

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия природы. С. 408.

¹⁸ Negarestani R. What is philosophy? Pt. I-II // e-flux. 2015. #67, 69. URL: <https://www.e-flux.com/journal/67/60702/what-is-philosophy-part-one-axioms-and-programs>; <https://www.e-flux.com/journal/69/60608/what-is-philosophy-part-two-programs-and-realizabilities> (дата обращения: 15.04.2020).

¹⁹ Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. Falmouth, 2018.

специальную, программируемую и перепрограммируемую; в ней работают аксиомы и правила, комбинирование которых позволяет достигать более высокой организованности и дополнительной реализуемости. Программа не столько оперирует предустановленными единствами, сколько возможностями самой программы, т.е. своими возможными реализациями, и в этом ее значение.

В рамках гегелевской системы, находящейся в процессе развития, легитимен был бы вопрос о том, можно ли выделить «носителя» этой программы или ее «реализатора», или же «мышление» остается исключительно абстрактной функцией, реализуемой как бы самой собой? На этот вопрос у Негарестани имеется довольно неоднозначный ответ. С одной стороны, он толерантно заявляет, что операции программы и конструктивные комбинации ее элементов охватывают реализатора и реализуемое, конституирующее и конституируемое, из которых состоит мысль и чем она является; более того, *не важно*, включены ли реализаторы программы в биологическую эволюцию или они конституированы социокультурным развитием, так как и то и другое может служить материалом для экстенсивного перепрограммирования. Ибо мысль должна развиваться вне зависимости от ее *случайно размещенных* конституирований и даже ее естественного ареала обитания.

Но с другой стороны, запуская переформатирование мышления из побочного продукта материальной и социальной организации в «нормативно-программное предприятие», философия, определенная выше указанным способом, с ее требованием поиска операциональных и конструктивных возможностей вводит в практику мышления представление об искусственном. И не то чтобы мышление привыкало использовать артефакты и располагало бы понятием искусственного, скорее оно само является практикой перехода к искусственности. Что это означает? Для мышления, представляющего свои требования и пределы, переход к искусственности (self-artificialization) является выражением его «обязательства» (commitment)²⁰ исследовать свои возможные реализации. В рамках такого подхода Сократ, например, будучи рациональной формой существования, предстает как единообразная форма, через которую реализуются паттерны, характерные для области форм, во временной последовательности. То, что делает Сократ, – частичная реализация этих форм, операция. Ее операциональное содержание можно проследить, изменить, скомбинировать с другими практиками в целях конструирования более сложных реализаций, характерных для той области форм, которую Сократ частично воплощает.

Комбинирование стратегий, включающих симуляцию, эмуляцию и обновление функций, – это ключевой «набор» для искусственного интеллекта. Негарестани полагает, что компьютеризированное взаимодействие системы с другими агентами нетривиально, так как открыто для различных потоков ввода, а также использует взаимообмен и перестановку ролей между игроками, стратегиями, типами поведения. Но, предупреждает Негарестани,

²⁰ В другой статье, как ни странно, о проекте «человеческого», Негарестани поясняет этот термин – см: *Negarestani R. The labor of inhuman. Pt. I-II // e-flux. 2014. #52, 53. URL: <https://www.e-flux.com/journal/52/59920/the-labor-of-the-inhuman-part-i-human>; <https://www.e-flux.com/journal/53/59893/the-labor-of-the-inhuman-part-ii-the-inhuman> (дата обращения: 21.04.2020).*

комплексную «рецептуру»²¹ паттернов и правил, необходимых материалов и команд, нормативных задач и реализаций, *превосходящих материальные ингредиенты*, не следует а) перегружать культурными мифами, которые окружают технологии, или поспешными статистическими выводами, основанными на реальных, но не связанных между собой технологических достижениях, и б) рассматривать как только возможности, так как даже «становления» – это сырой материал теоретико-практических исследований и конструирования реализуемостей.

Негарестани открыто признает, что описываемый им искусственный интеллект нетехнологичен, потому что для него не технология первична, а мышление, которое должно разобраться со своей *случайной историей*, прежде всего, случайной историей своей природы. Отсюда видно, что не просто *не важно*, включены ли реализаторы программы в биологическую эволюцию, но важнее другое: фактически «очистить» от них мысль, поскольку подчеркивание существенности роли биологии в развитии мышления «догматически ограничивает» то, каким можно представить себе «будущих субъектов мысли». Когнитивно-практические способности субъекта, конечно, «энвайронменталистски ситуативны» и поэтому фактически неизбежны, но от них хорошо было бы уметь избавляться. И уже нетрудно себе представить, что здесь Негарестани рассчитывает на выработку действенного инструментария со стороны научного и инженерного программирования, которые должны найти «интерфейс между сложностью познания, сложностью социально-технологической системы и сложностью мира». Иными словами, речь идет о «*дизайне формы существования*, соответствующей и удовлетворяющей требованиям мышления, которое не только имеет теоретические знания о своей текущей конкретизации, но и практические о том, как достичь реализации» (курсив мой. – Н.С.).

Итак, программа как будто ясна: дизайн и манипулирование «лучшим» когнитивным содержанием ради достижения еще «более лучшего» когнитивного содержания вне зависимости от его материальных и «смысловых» реализаций. Чьим оно будет, не важно, и не нужно и задавать этот вопрос, так как в предложенной системе координат он нелегитимен. Правда, дизайн и манипулирование семантически отсылают к тому, кто эти функции осуществляет, но в семантике, которую отстаивает Негарестани, все, по идее, замыкается внутри системы: ей самой переставлять свои элементы, *высчитывая*, раз уж компьютерные программы это имплементируют, какой вариант более «реализуем». Хуже того, будущее, два слова о котором бросает Негарестани вскользь, и видится в том, что у системы есть такие возможности: «подправить», наконец, «сырой материал» «несовершенного» человеческого, в том числе в его биологическом аспекте. Со своей стороны, живому человеческому почти невозможно себе представить, что в этой железобетонной обязательной реализуемости (раз потенциальности и становления отвергаются как сырье) и состоит автономия.

²¹ Здесь Негарестани ссылается на Селларса, видевшего в Платоне практического деятеля, изготовителя, и использовавшего понятие рецепта. Рецепт – это формула или набор установок, составленная из чисел, пропорций и рекомендаций, направленных на производство продукта из предоставленных ингредиентов. Также и программу можно считать соотношением между материальными ингредиентами и теоретическими предписаниями. Поэтому рецепт – это способ указать на изготовление своей (возможной) реализации.

* * *

Если верно, что система Гегеля выстраивалась с отсылкой к научному типу знания (с последующим его переформатированием в спекулятивное), если верно, что современная теория вынуждена выстраиваться под давлением научного дискурса²², что на уровне настоящей статьи подчеркивается интересом Малабу к биологии и ориентацией Негарестани на компьютерное моделирование, то отчасти закономерно, что образующаяся в их работах субъективность носит не-только-человеческий и неиндивидуальный характер. Однако представляется, что именно система Гегеля, и более точно, логика развития, которой она подчинена, как нельзя лучше демонстрирует, что такая индивидуальность не просто случайна и «ситуативна», она деструктивна, прежде всего для себя самой. Отрицание, подспудно обеспечивающее движение системы, обеспечивающее ее ритм в «Науке логики», ведет именно к такому завершению, ибо «отрицание имеется как имманентное этим (определенным) нечто»²³. Самая «человечная» из выбранных здесь авторов, К. Малабу, представляя эту субъективность, фактически описывает ее неорганичность. Не в смысле некогерентности и дурной организации, но в смысле замирания формы. «Автоматическая субъективность», которую подозревал Энгстер, и тем более автономные и нематериальные паттерны Негарестани, перешедшие меру искусственности, очевидно, только оттеняют скульптурную выразительность этого вывода. Поэтому читать Гегеля снова необходимо – прежде всего, чтобы приходиться к тому, как все может быть иначе и что мы можем для этого сделать, обнаруживая созидание.

Список литературы

- Булатов Д.Х., Маркелов И., Сосна Н.Н. Реальное, элементы и «звездная пыль» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 158–172.
- Гегель Г.В.Ф. Философия природы / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и И.Б. Румера // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1975. 696 с.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
- Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи. М.: Академический проект, 2000. С. 292–317.
- Малабу К. Жизнь одна: сопротивление биологическое, сопротивление политическое / Пер. с англ. А. Гараджи // Синий диван. 2019. № 23. С. 47–59.
- Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. С.В. Табачниковой. М.: Магистериум, 1996. С. 48–96.
- Engster F. Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit. Berlin: Neofelis Verlag, 2014. 790 S.
- Malabou C. The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic / Trans. by E. During. L.; N.Y.: Routledge, 2005. 415 p.
- Malabou C. Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity / Trans. by C. Shread. Cambridge: Polity Press, 2012. 114 p.

²² Подробнее можно посмотреть развитие этой темы в материалах дискуссии на страницах этого журнала: Булатов Д.Х., Маркелов И., Сосна Н.Н. Реальное, элементы и «звездная пыль» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 158–172; а также в спецномере «Синего дивана»: Синий диван. 2019. № 23.

²³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 22.

- Nancy J.-L. La jeune fille qui succède aux Muses (la naissance hégélienne des arts) // Nancy J.-L. Les Muses. Paris: Galilée, 2001. P. 71–98.
- Negarestani R. The labor of inhuman. Pt. I-II // e-flux. 2014. #52, 53. URL: <https://www.e-flux.com/journal/52/59920/the-labor-of-the-inhuman-part-i-human>; <https://www.e-flux.com/journal/53/59893/the-labor-of-the-inhuman-part-ii-the-inhuman> (дата обращения: 21.04.2020).
- Negarestani R. What is philosophy? Pt. I-II // e-flux. 2015. #67, 69. URL: <https://www.e-flux.com/journal/67/60702/what-is-philosophy-part-one-axioms-and-programs>; <https://www.e-flux.com/journal/69/60608/what-is-philosophy-part-two-programs-and-realizabilities> (дата обращения: 15.04.2020).
- Negarestani R. Intelligence and Spirit. Falmouth: Urbanomic & Sequence Press, 2018. 592 p.

Insisting accident. Hegelian “moment” in several contemporary theories of subjectivity

Nina N. Sosna

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: phljrnl@yandex.ru

The article deals with several approaches to the problem of subjectivity, inspired by the philosophy of Hegel. F. Engster, K. Malabou and R. Negarestani each in their own way actualize the non-individual core of Hegel’s philosophy in order to clarify if there are any available options for moving along inhumanistic and posthumanistic paths, which are considered today as an alternative of further development. Each of these scholars focuses not on the individual fragments of Hegel’s argumentation, but approaches his system in its entirety inventing key concepts for its analysis: measure, plasticity, and a program of thinking that includes the artificial, for Engster, Malabou, and Negarestani, respectively. The author shows that as a result, each of them actually looks for and finds analogues of “agency” in Hegelian system. Just like Hegel, each of them uses these agential forms to construct a total picture of the system’s existence and interconnections, as well as its separation from environment. The author argues that it is only in the case of K. Malabou that such a picture possesses the features of temporalization as well as an internal intention to change. Focusing on the fact that the logic of Hegel’s philosophy works only because of the category of negation, the author demonstrates that the subjectivity constructed in the described way inevitably has a destructive character.

Keywords: subjectivity, plasticity, measure, process, computation, not-only-human, agent, Malabou, Negarestani

For citation: Sosna, N.N. “Upryamaya aktsidentsiya. Gegelevskii ‘moment’ nekotorykh aktual’nykh teorii” [Insisting accident. Hegelian “moment” in several contemporary theories of subjectivity], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 134–149. (In Russian)

References

- Bulatov, D.Kh., Markelov, I. & Sosna, N.N. “Real’noe, elementnoe i ‘zvezdnaya pyl’” [The real, the elemental and the ‘stardust’], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No., pp. 158–172. (In Russian)
- Derrida, J. “Teatr zhestokosti i zakrytie predstavleniya” [The Theater of Cruelty and the Closure of Representation], trans. by A. Garadga, in: J. Derrida, *Pis’mo i razlichie* [Writing and difference]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2000, pp. 292–317. (In Russian)
- Engster, F. *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*. Berlin: Neofelis Verlag, 2014. 790 S.

- Foucault, M. "Poryadok diskursa" [The order of discourse], in: M. Foucault, *Volya k istine* [The will to knowledge], trans. by S. Tabachnikova. Moscow: Magisterium Publ., 1996, pp. 48–96. (In Russian)
- Hegel, G.V.F. "Filosofija prirody" [Philosophy of nature], trans. by B.G. Stolpner and I.B. Rumer, in: G.V.F. Hegel, *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences], Vol. 2. Moscow: Mysl Publ., 1975. 696 pp. (In Russian)
- Hegel, G.V.F. *Nauka logiki* [Science of logic], trans. by B.G. Stolpner. St. Petersburg: Nauka Publ., 1997. 800 pp. (In Russian)
- Malabou, C. *The future of Hegel. Plasticity, temporality and dialectic*, trans. by E. Dering. London; New York: Routledge, 2005. 415 pp.
- Malabou, C. *Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity*, trans. by C. Shread. Cambridge: Polity Press, 2012. 114 pp.
- Malabou, C. "Zhizn' odna: soprotivlenie biologicheskoe, soprotivlenie politicheskoe" [One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance], trans. by A. Garadga, *Siniy Divan*, 2019, No. 23, pp. 47–59. (In Russian)
- Nancy, J.-L. "La jeune fille qui succède aux Muses (la naissance hégélienne des arts)", in: J.-L. Nancy, *Les Muses*. Paris: Galilée, 2001, pp. 71–98.
- Negarestani, R. "The labor of inhuman. Pt. I–II", *e-flux*, 2014, #52, 53 [<https://www.e-flux.com/journal/52/59920/the-labor-of-the-inhuman-part-i-human>; <https://www.e-flux.com/journal/53/59893/the-labor-of-the-inhuman-part-ii-the-inhuman>, accessed on 21.04.2020].
- Negarestani, R. "What is philosophy? Pt. I–II", *e-flux*, 2015, #67, 69 [<https://www.e-flux.com/journal/67/60702/what-is-philosophy-part-one-axioms-and-programs>; <https://www.e-flux.com/journal/69/60608/what-is-philosophy-part-two-programs-and-realizabilities>, accessed on 15.04.2020].
- Negarestani, R. *Intelligence and Spirit*. Falmouth: Urbanomic & Sequence Press, 2018. 592 pp.

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

Д.Н. Разеев

АРГУМЕНТ В ЗАЩИТУ ЭМЕРДЖЕНТНОГО СУБСТАНЦИАЛЬНОГО ДУАЛИЗМА (КРИТИЧЕСКИЕ ВОЗРАЖЕНИЯ МАРТИНЕ НИДА-РЮМЕЛИН)*

Разеев Данил Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и техники. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: drazeev@spbu.ru

Статья посвящена аргументу в защиту эмерджентного субстанционального дуализма, который был выдвинут М. Нида-Рюмелин в ряде недавних работ. Автор статьи реконструирует и критически разбирает посылки, на которых Нида-Рюмелин строит свой аргумент: (1) положение о возникновении новых индивидуумов, (2) положение о возникновении сознательных свойств, (3) положение о качественно новых свойствах, (4) положение о каузальности субъекта и (5) положение о каузальной силе сознательных свойств. В статье высказаны два концептуальных возражения к аргументу Нида-Рюмелин. Первое возражение нацелено на первую посылку аргумента и связано с концептуальной непроясненностью механизма формирования телесности у субъекта опыта, в частности аргумент не разъясняет, тождествен ли организм как материальная система телу. Второе возражение касается четвертой и пятой посылок аргумента и связано с пониманием Нида-Рюмелин принципа каузальности эффективности субъекта. Показано, что эти посылки работают только в том случае, если отказаться от другого принципа, а именно принципа каузальной замкнутости физического, что лишает аргумент Нида-Рюмелин одного важнейшего преимущества, а именно его совместимости с современным натурализмом. Автор статьи приходит к выводу, что аргумент в защиту эмерджентного субстанционального дуализма в предложенном Нида-Рюмелин виде нельзя признать убедительным без модификации и дополнения посылок.

Ключевые слова: эмерджентность, дуализм, сознание, каузальность

Для цитирования: *Разеев Д.Н.* Аргумент в защиту эмерджентного субстанционального дуализма (критические возражения Мартине Нида-Рюмелин) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 150–161.

На протяжении XX столетия дуализм приобрел статус маргинального (если не сказать изжившего себя) направления в философии, интерес к которому проявляли либо его радикальные критики, либо историки философии. Однако к концу века, в основном благодаря дебатам в аналитической философии

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19–011–00604 «Дуалистические концепции в современной философии сознания».

сознания о невозможности полной редукции ментальных событий к физическим процессам, дуализм в новых концептуальных одеяниях выходит на философскую авансцену. Появляются философы, которые как напрямую отстаивают так называемый дуализм свойств (наиболее известным его защитником можно считать известного современного философа Д. Чалмерса¹), так и выдвигают ряд аргументов, которые, по справедливому замечанию еще одного современного философа Г. Робинсона², можно расценивать как косвенную поддержку дуализма (речь идет об аргументе знания против физикализма, аргументе от предикативного дуализма к дуализму свойств, модальном аргументе и др.). И дуализму свойств, и косвенным аргументам в пользу дуализма посвящено довольно много исследовательской литературы, в том числе написанной отечественными авторами³. Исключением можно считать эмерджентный дуализм, довольно любопытное ответвление дуализма, которому посвящено мало исследовательских работ (в частности, в русскоязычном философском пространстве)⁴. Эмерджентный дуализм – это поистине редкий экземпляр в современном философском дискурсе, поскольку по сути дела он является разновидностью субстанционального дуализма (если быть более точным, субстанциональным дуализмом не-картезианского типа). В настоящей статье будут реконструированы и критически осмыслены основные положения аргумента в защиту эмерджентного субстанционального дуализма, выдвинутого швейцарской исследовательницей Мартине Нида-Рюмелин.

Сразу стоит сделать два важных замечания. Во-первых, необходимо отметить, что аргумент нельзя считать правильным дедуктивным аргументом с четкими посылками и выводом, а скорее набором положений в защиту эмерджентного субстанционального дуализма, сформулированных Нида-Рюмелин в ряде ее работ, опубликованных в последние два десятилетия⁵. Указанное обстоятельство не позволяет привести аргумент Нида-Рюмелин сразу в готовом виде и требует работы по его реконструкции.

¹ См. его фундаментальный труд: *Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. N.Y., 1996. (В русском переводе: *Чалмерс Д. Сознание: В поисках фундаментальной теории*. М., 2013.)

² См.: *Robinson H. Dualism* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2012 Edition. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dualism/> (дата обращения: 01.11.2019).

³ См., например, следующие работы: *Васильев В.В. Трудная проблема сознания*. М., 2009; *Иванов Д.В. Природа феноменального сознания*. М., 2013.

⁴ Из работ отечественных исследователей важно упомянуть статьи И.Г. Гаспарова: *Гаспаров И.Г. Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм* // *Вестник Воронежского государственного университета*. Сер.: Философия. 2014. № 1 (11). С. 74–80; *Гаспаров И.Г. Современный дуализм: попытка защиты* // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2015. Т. 44. № 2. С. 247–251; *Gasparov I. Emergent dualism and the challenges of vagueness* // *Faith and Philosophy*. 2015. Т. 32. № 4. С. 432–438.

⁵ Речь идет о следующих ее статьях: *Nida-Rümelin M. Doings and Subject Causation* // *Erkenntnis*. 2007. Vol. 67 (2). P. 255–272; *Nida-Rümelin M. Dualist Emergentism* // *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. Singapore, 2007. P. 269–286; *Nida-Rümelin M. An Argument from Trans-temporal Identity for Subject Body Dualism* // *The Waning of Materialism*. N.Y., 2010. P. 191–211; *Nida-Rümelin M. What about the emergence of consciousness deserves puzzlement?* // *Emergence in Science and Philosophy*. N.Y., 2010. P. 149–162; *Nida-Rümelin M. The Conceptual Origin of Subject Body Dualism* // *Self and Self-Knowledge*. Oxford, 2011. P. 39–73; *Nida-Rümelin M. The Non-descriptive Individual Nature of Conscious Beings* // *Personal Identity: Complex or Simple?* Cambridge, 2012. P. 157–176; *Nida-Rümelin M. Realism about Identity and Individuality of Conscious Beings* // *Realism – Relativism – Constructivism*. Berlin; Boston, 2017. P. 279–292.

Во-вторых, необходимо отметить, что в современной философии понятие «эмерджентность» используется в различных значениях⁶. В настоящей статье этот термин будет использоваться в концептуальных границах современной философии сознания. Этот термин восходит к работам британских эмерджентистов начала XX в., в частности С. Александру⁷, К. Ллойд Моргану⁸ и Ч.Д. Броду⁹. Эти мыслители заложили основу концептуального содержания эмерджентизма в философии сознания¹⁰. В общих чертах, идея эмерджентизма заключается в следующем: несмотря на то что ментальные свойства покоятся на физических свойствах и, если воспользоваться еще одним понятием из терминологического аппарата современной философии сознания, «супервенируют» на них, их нельзя полностью свести к последним.

Самой серьезной проблемой, с которой столкнулся эмерджентизм, можно считать проблему ментальной каузальности. Если, как утверждают современные эмерджентисты, универсум имеет исключительно физическую природу, то как эмерджентные ментальные свойства могут влиять на физические процессы, лежащие в их основе, т.е. обладать каузальной силой? Ряд философов полагает, что без решения этой проблемы эмерджентизм нельзя считать совместимым с физикализмом (в частности, Дж. Ким¹¹). Эмерджентный субстанциальный дуализм предлагает любопытную точку зрения на этот счет: ментальная каузальность – это не проблема, а факт.

Как было отмечено выше, выдвинутый Нида-Рюмелин аргумент нельзя назвать правильным дедуктивным аргументом с четкими посылками и выводом, поэтому для рассмотрения вопроса об убедительной силе данного аргумента требуется детальная реконструкция его положений. Аргумент в защиту субстанциального дуализма строится на следующих посылках: (1) положение о возникновении новых индивидуумов, (2) положение о возникновении сознательных свойств, (3) положение о качественно новых свойствах, (4) положение о каузальности субъекта и (5) положение о каузальной силе сознательных свойств.

Начнем с того, что все посылки аргумента исходят из определенного понимания сознания. Под сознанием Нида-Рюмелин понимает способность некоторых существ переживать (или испытывать что-то) из так называемой перспективы первого лица. В одной из своих статей она предлагает следующее определение сознающего существа: «Понимание живого существа человеческого или не-человеческого рода как субъекта опыта подразумевает

⁶ См. об этом более подробно обстоятельную коллективную монографию: *The Routledge Handbook of Emergence*. N.Y., 2019.

⁷ *Alexander S. Space, Time, and Deity*. N.Y., 1920.

⁸ *Lloyd Morgan C. Emergent Evolution*. L., 1923.

⁹ *Broad C.D. The Mind and its Place in Nature*. L., 1925.

¹⁰ Более подробно об этом см.: *O'Connor T. Emergent Properties // American Philosophical Quarterly*. 1994. Vol. 31. P. 91–104; *O'Connor T., Wong H.Y. Emergent Properties // The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2015 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/> (дата обращения: 01.11.2019).

¹¹ См. следующие его работы на эту тему: *Kim J. Downward Causation in Emergentism and Nonreductive Physicalism // Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin; N.Y., 1992. P. 119–138; *Kim J. The Nonreductivist's Troubles with Mental Causation // Mental Causation*. Oxford, 1993. P. 189–210; *Kim J. Making Sense of Emergence // Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. P. 3–36; *Kim J. Being realistic about emergence // The re-emergence of emergence: The emergentist hypothesis from science to religion*. Oxford, 2006. P. 187–202.

имплицитно осознание, в этом опыте, того факта, что есть “кто-то”, кто испытывает [переживает] окружающий мир со специфической точки зрения и специфическим образом»¹². Наличие перспективы первого лица выступает необходимым и достаточным условием для признания существа носителем сознания. Согласно Нида-Рюмелин, сознание присуще исключительно индивидам. Иными словами, коллективные сущности (группы, союзы, корпорации и т.д.) по определению не могут обладать сознанием. Таким образом, Нида-Рюмелин трактует сознание в духе традиции аналитической философии как «феноменальное сознание»¹³.

Вышеуказанное понятие сознания следует считать нулевой посылкой аргумента в защиту субстанциального дуализма. Речь идет о нулевой посылке аргумента, поскольку сама Мартине Нида-Рюмелин не включает данную посылку в свой аргумент, однако без нее аргумент был бы невозможен. Иными словами, речь идет о скрытой посылке аргумента. Сформулируем эту посылку в виде следующего положения:

(0) Только существа, обладающие перспективой первого лица, являются носителями сознания.

Перейдем к первой посылке аргумента. С точки зрения Нида-Рюмелин, сознание является продуктом эволюции. В ходе развития природы в определенный момент времени некоторые сложно организованные материальные системы создают необходимые условия для возникновения сознающих существ, обладающих перспективой первого лица, или субъектов сознающего опыта. В одной из своих статей Нида-Рюмелин делает одно важное добавление, касающееся механизма возникновения сознания: сознающее существо возникает в тот момент, когда сложно организованная материальная система создает такие условия, при которых она воспринимает себя в качестве тела¹⁴.

В формальном виде первую посылку Нида-Рюмелин можно представить следующим образом¹⁵:

(1) В определенный момент времени (t), когда материальная система (M) удовлетворяет определенным физическим условиям (C), с номологической необходимостью возникает субъект опыта (S), обладающий M как своим телом (O).

Как мы видим, первая посылка аргумента признает сознание феноменом природы. Соответственно, первая посылка отвергает дуализм картезианского толка. Вместе с тем первую посылку следует рассматривать не как отвергающую субстанциальный дуализм в целом, а, напротив, как положение в его защиту, поскольку в ней сознающее существо, или субъект опыта S, признается самодостаточным и не отождествляется с материальной системой M, которая выступает условием его возникновения. Дело обстоит таким образом, что на основе M возникает S в качестве нового индивидуума, рассматривающего M как свое тело O. Иными словами, возможность для субстанциального дуализма Нида-Рюмелин усматривает в том, что субъект

¹² Nida-Rümelin M. Doings and Subject Causation. P. 257.

¹³ См. об этом более подробно: Block N. On a confusion about a function of consciousness // Behavioral and Brain Sciences. 1995. Vol. 18. P. 227–247; Byrne A. What phenomenal consciousness is like // Higher-Order Theories of Consciousness. Philadelphia, 2004. P. 203–225.

¹⁴ См.: Nida-Rümelin M. Dualist Emergentism. P. 269–286.

¹⁵ Я не привожу точных цитат этой и других посылок аргумента, поскольку предлагаю определенную интерпретацию положений, высказанных Нида-Рюмелин.

опыта *S* возникает на основе материальной системы *M*, но в буквальном смысле не состоит из тех частей, из которых состоит *M*. Из чего же состоит субъект опыта *S*? Ответ на этот вопрос задан нулевой посылкой аргумента. *S* «состоит» в его сознательных свойствах (если можно так выразиться, немного нарушая правила грамматики). Таким образом, эмерджентный субстанциональный дуализм заключается в том, что на основе материальной системы *M*, состоящей из определенных физических составных частей, возникает субъект сознающего опыта *S* со свойственными ему сознательными состояниями. Утверждение этого положения ведет к вопросу о том, как соотносятся элементы материальной системы *M*, из которых она состоит, с теми состояниями, из которых «состоит» субъект сознающего опыта *S*. Ответ на этот вопрос проясняется второй посылкой аргумента.

Вторая посылка аргумента заключается в том, что появление сознающего существа (или субъекта опыта *S*) манифестирует себя в специфических (сознательных) свойствах, которые имеют место исключительно в случае наличия соответствующих им физических свойств. Иными словами, для любого изменения сознательных свойств сознающего существа требуется соответствующее изменение в физических свойствах материальной системы *M*, которая лежит в его основе.

Формально посылка выглядит следующим образом:

- (2) Сознательные свойства, которыми обладает субъект опыта *S*, необходимым образом соотносятся с физическими свойствами материальной системы *M*. Номологически невозможно изменение сознательных свойств *S* без изменения соответствующих им физических свойств *M*.

Во второй посылке аргумента утверждается изоморфизм сознательных свойств субъекта опыта и физических свойств материальной системы, лежащих в их основе. Заметим, что данная посылка является вариацией принципа структурной когерентности, выдвинутого в свое время Д. Чалмерсом. Напомним, этот принцип устанавливает, что нейрональные процессы в мозге структурно изоморфны феноменальным процессам в сознании (например, в терминах Чалмерса, процессу визуального осознания всегда соответствует нейрональный механизм визуальной осведомленности). Проблема, скрыто заявляющая о себе во второй посылке, состоит в том, что принцип психофизического изоморфизма, который Нида-Рюмелин выдвигает вслед за Чалмерсом, совместим не только с дуализмом, но и с эпифеноменализмом. Соответственно, для развития аргумента в пользу субстанционального дуализма требуется допущение о том, что изменения сознательных свойств не обусловлены каузально изменениями физических свойств. Иными словами, требуется признание двустороннего характера психофизического изоморфизма.

Возможность двустороннего психофизического изоморфизма Нида-Рюмелин развивает в третьей посылке аргумента. Такой изоморфизм возможен лишь в том случае, если придать сознательным свойствам статус принципиально новых свойств, которые нельзя свести (редуцировать) к физическим свойствам.

Третью посылку можно формально представить в следующем виде:

- (3) Сознательные свойства представляют собой качественно новые свойства, которые возникают на основе физических свойств материальной системы *M*, но исключительно благодаря субъекту опыта *S*.

В третьей посылке утверждается, что новизна сознательных свойств в первую очередь обусловлена возникновением субъекта опыта S, а не физическими свойствами материальной системы M. С определенной долей осторожности можно утверждать, что физические свойства материальной системы M можно считать необходимыми условиями, но нельзя считать достаточными условиями для возникновения сознательных свойств. Получается, что сознательные свойства обязаны своим возникновением субъекту опыта S. Следовательно, для дальнейшего развития аргумента следует признать, что субъект опыта S обладает своей собственной каузальностью, отличной от физической каузальности M. Последние две посылки аргумента посвящены разъяснению каузальности субъекта и каузальной силы сознательных свойств.

В четвертой посылке провозглашается общий принцип каузальности субъекта опыта. Нида-Рюмелин разъясняет этот принцип через понятие активного, или деятельного, субъекта. Имеется в виду, что переживания, которые испытывает субъект опыта, носят активный, а не пассивный характер. Замечу, что не всегда возможно адекватно передать на русском языке оригинальные мыслительные ходы Нида-Рюмелин, как, например, в том случае, когда она пишет: «Не все из того, что мы делаем, можно считаться действиями, но все наши действия следует признать тем, что делаем именно мы»¹⁶. Иными словами, то, что субъект опыта делает, не всегда отмечено активным характером, но любое действие субъекта всегда активно. Действия субъекта носят активный характер, если он выступает их инициатором, даже в том случае, когда их реализация предполагает определенную последовательность телесных движений. В этом Нида-Рюмелин усматривает особую каузальность субъекта.

В формальном виде четвертая посылка может быть изложена следующим образом:

- (4) Причиной действий субъекта опыта S выступает он сам (даже если эти действия реализуются в физических событиях материальной системы M).

На первый взгляд эта посылка выглядит довольно амбициозной. В связи с этим Нида-Рюмелин предлагает некоторое разъяснение механизма каузальности субъекта. Этот механизм, по ее мысли, заключается в так называемой каузальной релевантности сознательных свойств.

Формально он выражен в пятой посылке:

- (5) Иногда сознательные свойства оказываются каузально релевантными. Они могут заимствовать каузальную силу как в каузальности субъекта опыта S, так и в низлежащих физических (физиологических) процессах материальной системы M.

Механизм каузальной релевантности сознательных свойств Нида-Рюмелин разъясняет на множестве примеров (в том числе контринтуитивных), пытаясь продемонстрировать, что причиной действий субъекта в конечном итоге всегда выступает он сам¹⁷. Перечислю некоторые из приведенных ею примеров: 1) субъект видит перед собой яблоко, он хочет его съесть; он тянется к яблоку, 2) пианист внимательно прислушивается к звукам фортепиано, появляющимся вследствие ударов пальцами рук по клавишам инструмента; воспринимаемый звук фортепиано модифицирует манеру игры

¹⁶ Nida-Rümelin M. Dualist Emergentism. P. 276.

¹⁷ См.: Ibid. P. 278–280.

пианиста, 3) водитель, задумавшись о своем, чуть не пропускает красный сигнал светофора; не имея времени на раздумья, он нажимает на педаль тормоза, чтобы остановить машину. С точки зрения Нида-Рюмелин, во всех трех случаях мы имеем дело с каузальностью субъекта в форме каузальной релевантности сознательных свойств. О чем нам говорит первый пример? Хотя сознательную перцепцию яблока и сознательное желание его съесть нельзя считать непосредственными причинами действия субъекта, их можно признать каузально релевантными (без этих сознательных свойств действие не состоялось бы). Второй пример, по мысли Нида-Рюмелин, говорит нам о том, что музыкальное произведение играют не пальцы пианиста автоматически, а это делает сам пианист, постоянно контролируя проигрывание музыкального произведения. Что здесь выступает каузально релевантным сознательным свойством? «Правильное» звучание музыкального произведения, которое позволяет пианисту играть дальше (хотя и используя заученный ранее автоматизм движения пальцев). В третьем примере на первый взгляд вообще нет места сознательному свойству. Водитель не обращал внимания на дорогу, но в самый последний момент он увидел красный свет и автоматически нажал на педаль тормоза. Однако Нида-Рюмелин утверждает, что и в этом случае имела место релевантная каузальность. Нажатие на педаль тормоза – это осознанное действие, пусть и совершенное благодаря ранее заученному телесному движению, которое в свое время стало автоматизмом. Эти примеры подчеркивают, что каузальная релевантность сознательных свойств транзитивна, причем черпается не только из каузальности субъекта, но и из низлежащих физиологических процессов.

Предложенный Нида-Рюмелин аргумент в защиту субстанциального дуализма, использующий принцип эмерджентности, выглядит довольно продуманным и стройным. В чем его преимущество по сравнению с традиционным картезианским вариантом субстанциального дуализма? Во-первых, в отсутствии необходимости прибегать к посылке о божественном вмешательстве при отстаивании позиции субстанциального дуализма. Во-вторых, в его совместимости с современным естествознанием (неслучайно Нида-Рюмелин заявляет о эволюционном процессе возникновения сознания). Вместе с тем, если еще раз внимательно присмотреться к посылкам аргумента, то оба вышеперечисленных преимущества вызывают серьезные вопросы и возражения.

Ограничимся двумя концептуальными возражениями к реконструированному выше аргументу. Первое возражение нацелено на посылку 1 и связано с концептуальной непроясненностью тела *O* как в отношении самого субъекта опыта *S*, так и материальной системы *M*, выступающей необходимым основанием возникновения *S*. Можно ли проследить генезис «обладания» телом *O* субъектом опыта *S*? Без прояснения этого вопроса посылку 1 нельзя считать убедительной. Если с точки зрения традиционного субстанциального дуализма человек представляет собой соединение двух субстанций (он обладает как телом, так и душой), то для эмерджентного субстанциального дуализма сам субъект опыта «обладает» телом. De jure этот концептуальный «трюк» позволяет эмерджентному дуализму не прибегать к принципу божественного вмешательства¹⁸, de facto понять предложенную

¹⁸ Безусловно, принятие принципа божественного вмешательства нельзя считать необходимым условием для любых форм картезианского дуализма. Наиболее известными

конструкцию «обладания» оказывается весьма затруднительно. Нида-Рюмелин не приводит разъяснения механизма формирования телесности у субъекта опыта, в частности не дает разъяснения тому, тождествен ли организм (материальная система) телу или же они различаются (онтологически или эпистемологически). Даже если предположить, что тело субъекта опыта онтологически тождественно материальной системе, лежащей в его основе, остается неясным, почему из перспективы первого лица тело приобретает особый статус по сравнению с другими материальными системами. Иными словами, в послылке 1 тело предстает чем-то большим, нежели материальная система, а именно своего рода протопереживанием субъекта опыта. Однако статус тела как протопереживания лишь постулируется, но не разъясняется.

Второе возражение касается четвертой и пятой посылок аргумента и связано с утверждаемым там Нида-Рюмелин принципом каузальности эффективности субъекта. Эти посылки работают только в том случае, если отказать от другого важного принципа, а именно принципа каузальной замкнутости физического. Еще в 1998 г. американский философ Дж. Ким указал на парадокс, скрывающийся за термином «ментальная каузальность»¹⁹. Действительно, если сознание представляет собой нечто, что нельзя свести к физическим процессам, то как возможно, чтобы оно оказывало каузальное воздействие в физическом мире? Для прояснения своей позиции Ким сформулировал принцип каузальной замкнутости физического, который заключается в том, что если у физического события есть причина, то эта причина должна быть причиной физической. Соответственно, если у физического события есть каузальное объяснение, то оно должно быть физическим каузальным объяснением. Иными словами, физический мир представляет собой каузально замкнутую систему, для объяснения которой достаточно исключительно физических принципов. Следовательно, постулирование любых не- или сверхфизических принципов представляет собой акт сверхдетерминации. Ментальная каузальность есть не что иное, как разновидность такой сверхдетерминации. Из указанного Кимом парадокса может быть только два выхода: либо отрицать ментальную каузальность (по такому пути идут сторонники эпифеноменализма), либо отрицать принцип каузальной замкнутости мира. Нида-Рюмелин выбирает последний из двух путей.

Разумеется, принцип каузальной замкнутости физического является прежде всего принципом метафизическим. Многие современные исследователи, даже не будучи представителями дуализма, отмечают спорный характер этого принципа (например, Л. Бейкер²⁰). Необходимо различать между сильной и слабой версией этого принципа. Если сильная версия принципа представляет собой онтологический тезис о физической полноте универсума (любое событие в универсуме есть событие физическое и полностью объяснимо совокупностью физических причин), то его слабая версия представляет собой эпистемологический тезис (любое событие в универсуме в достаточной мере объяснимо совокупностью физических причин). Современные

последователями Декарта, отстаивавшими этот принцип для объяснения психофизического взаимодействия, были Н. Мальбранш и А. Гейлинкс.

¹⁹ См.: Kim J. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-body Problem and Mental Causation*. Cambridge (MA), 1998.

²⁰ См.: Baker L.R. *Metaphysics and Mental Causation* // *Mental Causation*. Oxford, 1993. P. 75–95.

версии дуализма, в том числе эмерджентный дуализм, уязвимы для критики, поскольку они не предлагают внятного решения проблемы сверхдетерминации в случае принятия слабой версии принципа каузальной замкнутости. С моей точки зрения, аргументу Нида-Рюмелин недостает убедительной силы, поскольку вместо принятия слабой версии принципа каузальной замкнутости физического, она предпочла его отвергнуть. Вместе с тем такой выбор лишает аргумент в защиту субстанциального дуализма одного важнейшего преимущества, а именно его совместимости с современным натурализмом.

Проведенный анализ показывает, что посылки 1, 4 и 5 аргумента в защиту субстанциального дуализма нельзя признать достаточно убедительными. Данный аргумент не может строиться только на посылках 2 и 3. Последние выступают лишь вспомогательными посылками, поскольку совместимы не только с дуализмом, но с эпифеноменализмом и нередуктивным физикализмом. Таким образом, аргумент Нида-Рюмелин в предложенном виде не может быть признан работающим аргументом в защиту субстанциального дуализма. Для того чтобы он работал, требуется существенная модификация и дополнение посылок 1, 4 и 5.

Список литературы

- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 с.
- Гаспаров И.Г.* Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. 2014. № 1 (11). С. 74–80.
- Гаспаров И.Г.* Современный дуализм: попытка защиты // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 44. № 2. С. 247–251.
- Иванов Д.В.* Природа феноменального сознания. М.: Либроком, 2013. 240 с.
- Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В.В. Васильев. М.: URSS, 2013. 512 с.
- Alexander S.* Space, Time, and Deity. N.Y.: Dover Publications, 1920. 437 p.
- Baker L.R.* Metaphysics and Mental Causation // *Mental Causation* / Ed. by J. Heil, A. Mele. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 75–95.
- Broad C.D.* The Mind and its Place in Nature. L.: Routledge & Kegan Paul, 1925. 667 p.
- Block N.* On a confusion about a function of consciousness // *Behavioral and Brain Sciences*. 1995. Vol. 18. P. 227–247.
- Byrne A.* What phenomenal consciousness is like // *Higher-Order Theories of Consciousness* / Ed. by R. Gennaro. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004. P. 203–225.
- Chalmers D.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N.Y.: Oxford University Press, 1996. 414 p.
- Gasparov I.* Emergent dualism and the challenges of vagueness // *Faith and Philosophy*. 2015. Vol. 32 (4). P. 432–438.
- Kim J.* Downward Causation in Emergentism and Nonreductive Physicalism // *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism* / Ed. by A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 1992. P. 119–138.
- Kim J.* The Nonreductivist's Troubles with Mental Causation // *Mental Causation* / Ed. by J. Heil, A. Mele. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 189–210.
- Kim J.* Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-body Problem and Mental Causation. Cambridge (MA): MIT Press, 1998. 156 p.
- Kim J.* Making Sense of Emergence // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. P. 3–36.
- Kim J.* Being realistic about emergence // *The re-emergence of emergence: The emergentist hypothesis from science to religion* / Ed. by P. Clayton, P. Davis. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 187–202.
- Lloyd Morgan C.* Emergent Evolution. L.: Williams and Norgate, 1923. 334 p.

- Nida-Rümelin M.* Doings and Subject Causation // *Erkenntnis*. 2007. Vol. 67 (2). P. 255–272.
- Nida-Rümelin M.* Dualist Emergentism // *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* / Ed. by B. McLaughlin, J. Cohen. Singapore: Blackwell, 2007. P. 269–286.
- Nida-Rümelin M.* An Argument from Transtemporal Identity for Subject Body Dualism // *The Waning of Materialism* / Ed. by G. Bealer, R. Koons. N.Y.: Oxford University Press, 2010. P. 191–211.
- Nida-Rümelin M.* What about the emergence of consciousness deserves puzzlement? // *Emergence in Science and Philosophy* / Ed. by A. Corradini, T. O'Connor. N.Y.: Routledge, 2010. P. 149–162.
- Nida-Rümelin M.* The Conceptual Origin of Subject Body Dualism // *Self and Self-Knowledge* / Ed. by A. Coliva. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 39–73.
- Nida-Rümelin M.* The Non-descriptive Individual Nature of Conscious Beings // *Personal Identity: Complex or Simple?* / Ed. by G. Gasser, M. Stefan. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 157–176.
- Nida-Rümelin M.* Realism about Identity and Individuality of Conscious Beings // *Realism – Relativism – Constructivism* / Ed. by Ch. Kanzian, S. Kletzl, J. Mitterer, K. Neges. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. P. 279–292.
- O'Connor T.* Emergent Properties // *American Philosophical Quarterly*. 1994. Vol. 31. P. 91–104.
- O'Connor T., Wong H.Y.* Emergent Properties // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. Summer 2015 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/> (дата обращения: 01.11.2019).
- Robinson H.* Dualism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. Winter 2012 Edition. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dualism/> (дата обращения: 01.11.2019).
- The Routledge Handbook of Emergence* / Ed. by S. Gibb, R.F. Hendry, T. Lancaster. N.Y.: Routledge, 2019. 409 p.

On an argument in defense of emergent substance dualism (an objection to Martine Nida-Rümelin)*

Danil N. Razeev

Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. 5 Mendeleyevskaya linia, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: drazeev@spbu.ru

The paper deals with Martine Nida-Rümelin's argument in defense of emergent substance dualism developed in her recent papers. The author reconstructs and critically considers the central claims of the argument: 1. The emergence of new Individuals, 2. The emergence of Consciousness Properties, 3. Qualitatively New Properties, 4. Subject Causation, and 5. The causal Powers of Consciousness Properties. The author raises two conceptual objections against the argument developed by Nida-Rümelin. The first objection is targets the first premise of the argument and is related to the conceptual ambiguity of the mechanism of formation of body experience, in particular, the argument does not explain whether the organism as a material system is identical to the body. The second objection concerns the fourth and fifth premises of the argument and is related to the principle of the subject causation. The author shows that Nida-Rümelin's assumption works requires a rejection of another important principle, namely the principle of the causal closeness of the physical. This deprives the argument of one of its most important advantages, namely its compatibility with contemporary naturalism. The author concludes that the argument in defense of emergent substance dualism proposed by Nida-Rümelin cannot be considered as a convincing one without additional improvements of claims 1, 4, and 5.

* The reported study was funded by RFBR, project No. 19-011-00604 "Dualism in contemporary philosophy of mind".

Keywords: emergentism, dualism, consciousness, causation

For citation: Razeev, D.N. "Argument v zashchitu emerdzhenhnogo substantsial'nogo dualizma (kriticheskie vozrazheniya Martine Nida-Ryumelin)" [On an argument in defense of emergent substance dualism (an objection to Martine Nida-Rümelin)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 150–161. (In Russian)

References

- Alexander, S. *Space, Time, and Deity*. New York: Dover Publications, 1920. 437 pp.
- Baker, L.R. "Metaphysics and Mental Causation", *Mental Causation*, ed. by J. Heil, A. Mele. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 75–95.
- Broad, C.D. *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1925. 667 pp.
- Block, N. "On a confusion about a function of consciousness", *Behavioral and Brain Sciences*, 1995, Vol. 18, pp. 227–247.
- Byrne, A. "What phenomenal consciousness is like", *Higher-Order Theories of Consciousness*, ed. by R. Gennaro. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004, pp. 203–225.
- Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996. 414 pp.
- Chalmers, D. *Soznayushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory], trans. by V.V. Vasilyev. Moscow: URSS Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Problema edinstva soznaniya i emerdzhennyi dualizm" [Emergent dualism and the unity of consciousness], *Vestnik Voronezhskogo universiteta, Seriya Filosofiya*, 2014, Vol. 1, pp. 74–80. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Sovremennyi dualizm: popytka zashity" [Contemporary Dualism: An attempt at Defense], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2015, Vol. 2 (44), pp. 247–251. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Emergent dualism and the challenges of vagueness", *Faith and Philosophy*, 2015, Vol. 32 (4), pp. 432–438.
- Gibb, S., Hendry, R.F. & Lancaster, T. (eds.) *The Routledge Handbook of Emergence*. New York: Routledge, 2019. 409 pp.
- Ivanov, D.V. *Priroda fenomenalnogo soznaniya* [The nature of phenomenal consciousness]. Moscow: Librokom Publ., 2013. 240 pp. (In Russian)
- Kim, J. "Downward Causation in Emergentism and Nonreductive Physicalism", *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, ed. by A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim. Berlin; New York: De Gruyter, 1992, pp. 119–138.
- Kim, J. "The Nonreductivist's Troubles with Mental Causation", *Mental Causation*, ed. by J. Heil, A. Mele. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 189–210.
- Kim, J. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-body Problem and Mental Causation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998. 156 pp.
- Kim, J. "Making Sense of Emergence", *Philosophical Studies*, 1999, Vol. 95, pp. 3–36.
- Kim, J. "Being realistic about emergence", *The re-emergence of emergence: The emergentist hypothesis from science to religion*, ed. by P. Clayton, P. Davis. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 187–202.
- Lloyd Morgan, C. *Emergent Evolution*. London: Williams and Norgate, 1923. 334 pp.
- Nida-Rümelin, M. "Doings and Subject Causation", *Erkenntnis*, 2007, Vol. 67 (2), pp. 255–272.
- Nida-Rümelin, M. "Dualist Emergentism", *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, ed. by B. McLaughlin, J. Cohen. Singapore: Blackwell, 2007, pp. 269–286.
- Nida-Rümelin, M. "An Argument from Transtemporal Identity for Subject Body Dualism", *The Waning of Materialism*, ed. by G. Bealer, R. Koons. New York: Oxford University Press, 2010, pp. 191–211.
- Nida-Rümelin, M. "What about the emergence of consciousness deserves puzzlement?", *Emergence in Science and Philosophy*, ed. by A. Corradini, T. O'Connor. New York: Routledge, 2010, pp. 149–162.

- Nida-Rümelin, M. "The Conceptual Origin of Subject Body Dualism", *Self and Self-Knowledge*, ed. by A. Coliva. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 39–73.
- Nida-Rümelin, M. "The Non-descriptive Individual Nature of Conscious Beings", *Personal Identity: Complex or Simple?*, ed. by G. Gasser, M. Stefan. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 157–176.
- Nida-Rümelin, M. "Realism about Identity and Individuality of Conscious Beings", *Realism – Relativism – Constructivism*, ed. by Ch. Kanzian, S. Kletzl, J. Mitterer, K. Neges. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017, pp. 279–292.
- O'Connor, T. "Emergent Properties", *American Philosophical Quarterly*, 1994, Vol. 31, pp. 91–104.
- O'Connor, T. & Wong, H.Y. "Emergent Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta. Summer 2015 Edition [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/>, accessed on 01.11.2019].
- Robinson, H. "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta. Winter 2012 Edition [<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dualism/>, accessed on 01.11.2019].
- Vasilyev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard problem of consciousness]. Moscow: Progress-Traditzia, 2009. 272 pp. (In Russian)

Т.С. Демин

АРГУМЕНТ ПРЕСТАВИМОСТИ ДЭВИДА ЧАЛМЕРСА*

Демин Тимофей Сергеевич – лаборант-исследователь. Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; ассистент. Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина). Российская Федерация, 197376, г. Санкт-Петербург, ул. Профессора Попова, д. 5; e-mail: detimofei@gmail.com

Аргумент представимости, или аргумент зомби, является самым заметным и обсуждаемым аргументом против физикализма – доминирующего взгляда на природу сознания. Статья раскрывает ключевые идеи дискуссии об этом аргументе. В начале текста представлена упрощенная форма аргумента, на примере которой сделаны существенные вводные замечания. Затем дана адаптированная автором версия аргумента, сформулированная главным современным критиком физикализма в философии сознания – Дэвидом Чалмерсом. На примере этой наиболее развитой версии прояснены основные понятия и содержание посылок аргумента. Затем рассмотрены основные способы отвержения аргумента: отвергнуть саму проблему, показать несовместимость существования зомби с другими философскими взглядами, показать несостоятельность самого аргумента. Дальнейший текст сосредоточен на таких опровержениях, которые атакуют сам аргумент, не переходя в плоскость других философских дискуссий. Дан анализ наиболее перспективных способов атаки аргумента. Непринятие представимости зомби, апостериорный физикализм и эпистемический взгляд атакуют посылку, согласно которой зомби являются представимыми. Стратегия феноменальных понятий отвергает посылку, согласно которой зомби возможны. Фальсификация аргумента показывает несостоятельность аргумента в целом. После раскрытия указанных стратегий изложен взгляд автора на перспективную критику аргумента, а также даны комментарии о положении аргумента в современной философской дискуссии. Авторская позиция состоит в том, что противоборствующие стороны имеют хорошие доводы в пользу своих взглядов, однако фальсификация аргумента представимости кажется очень убедительной, хотя и не показывает, что с аргументом не так.

Ключевые слова: аргумент представимости, зомби, философия сознания, возможность, Дэвид Чалмерс, эпистемический взгляд

Для цитирования: Демин Т.С. Аргумент представимости Дэвида Чалмерса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 162–174.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 19–011–00604 «Дуалистические концепции в современной философии сознания».

Введение

Физикализм является доминирующей метафизической парадигмой в современной аналитической философии. Также это наиболее влиятельный подход в современной философии сознания¹. Физикализм утверждает, что сознание имеет физическую природу. Центральный аргумент против физикализма – аргумент представимости, также известный как аргумент зомби. Представим себе существо, внешне неотличимое от человека. Оно ведет точно такой же образ жизни, как и мы, разговаривает, водит машину и читает книги. Однако это существо не имеет субъективного опыта: ощущений, образов, эмоций, чувства боли и т.д. Другими словами, у него отсутствует психологический опыт. Такое существо называется философским зомби, или просто *зомби*. Некоторые философы считают, что если зомби представимы, то физикализм ложен. В простой форме аргумент зомби можно сформулировать следующим образом²:

1. То, что представимо, – возможно.
2. Зомби представимы. Следовательно,
3. Зомби возможны.
4. Возможность зомби не совместима с физикализмом. Из этого следует, что
5. Физикализм ложен.

Кратко рассмотрим центральные понятия аргумента. Нечто *представимо*, если это можно вообразить в сознании или если оно логически непротиворечиво. Под *возможностью* понимается *метафизическая возможность*. Следует отличать *метафизическую* возможность от *эпистемологической*. Эпистемологическая возможность зависит от того, что известно некоторому субъекту, тогда как метафизическая возможность является *объективной*. Отметим, что из метафизической возможности зомби не следует, что они возможны в нашем мире. Философы согласны в том, что в нашем мире зомби невозможны. Однако они возможны в логически непротиворечивом мире, подобном нашему.

Основные способы отвержения аргумента – это атака посылок (1) и (2). Есть способы отвержения аргумента, которые не атакуют конкретную посылку, отвергая аргумент в целом. Посылка (4) не считается удачной мишенью для критики аргумента представимости³.

В этой работе я проведу реконструкцию и анализ наиболее развитой версии аргумента представимости, которую разработал самый заметный его защитник – Дэвид Чалмерс. Я рассмотрю ряд возражений против аргумента представимости и контраргументы на эти возражения. В конце я выскажу существенные соображения о современном положении этого аргумента в философской дискуссии.

¹ См.: Bourget D., Chalmers D.J. What do philosophers believe? // Philosophical studies. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500.

² Другие формулировки этого аргумента см. в: Nagel T. What is it like to be a bat? // The philosophical review. 1974. Vol. 83. No. 4. P. 435–450; Chalmers D.J. The conscious mind: In search of a fundamental theory. N.Y., 1996. P. 93–171; Stoljar D. Physicalism. N.Y., 2010. P. 186.

³ Stoljar D. Physicalism. P. 188–189.

Экспликация аргумента представимости

В своем сборнике статей по философии сознания Дэвид Чалмерс представил последнюю форму аргумента представимости⁴. Она учитывает ряд возражений в адрес аргумента и потому является наиболее сильной формой аргумента представимости, существующей в современной литературе. Сначала я изложу структуру аргумента, а затем проясню его содержание и понятия. В аргументе формулировка «имеет физические качества, но не имеет феноменальных» заменена мною на понятие «зомби», а понятие «1-представимости» я обозначил как просто «представимость», пояснив значение термина далее.

1. Зомби представимы.
2. Если зомби представимы, то они 1-возможны.
3. Если зомби 1-возможны, то или они 2-возможны, или расселианский монизм истинен.
4. Если зомби 2-возможны, то физикализм ложен.
5. Следовательно, или физикализм ложен, или расселианский монизм истинен.

Начнем прояснение терминов аргумента с понятия *представимости*. Переменная *S* представима, если можно «представить когерентную ситуацию, в которой *S* верифицируемо в такого рода гипотезе, что если допустить верность этой гипотезы, то из нее следует заключить, что *S*»⁵. Например, можно представить мир, в котором вода имеет молекулярную структуру XYZ, а не H₂O. Следовательно, утверждение «Вода – это XYZ» представимо. Также представимы и зомби. Стоит заметить, что представимость может быть *негативной* и *позитивной*. Негативная представимость – это априорная непротиворечивость *S*. Позитивная представимость – это возможность вообразить *S* когерентным, т.е. непротиворечивым образом.

В посылке (2) совершается переход от представимости к возможности. Чтобы сделать этот переход более убедительным и избежать очевидных возражений, Чалмерс использует ресурсы двумерной семантики. В двумерной семантике существует разделение на первичные и вторичные интенционалы⁶. Например, первичным интенционалом воды будет текущая и прозрачная жидкость. Вторичный интенционал воды – H₂O. Химическая формула является более глубоким уровнем того, что такое вода, по сравнению с тем, что это просто прозрачная жидкость. Такое разделение не является чем-то метафизическим и существует для удобства различения того, к чему отсылает понятие. Если мы определяем воду как H₂O, то согласно первичному интенционалу, возможны миры, в которых вода будет прозрачной жидкостью, но при этом не H₂O, а, например, XYZ. Согласно вторичному интенционалу, вода – H₂O, а значит, она H₂O во всех возможных мирах, потому что мы так задали понятие воды. Понятию первичного интенционала соответствует 1-возможность, понятию вторичного интенционала – 2-возможность. Аналогичным образом это различие работает в случае с сознанием. Первичный

⁴ Chalmers D.J. The character of consciousness. N.Y., 2010. P. 141–191.

⁵ Ibid. P. 146.

⁶ Про интенционалы в аргументе представимости см.: Нагуманова С.Ф. Сознание как феноменальная репрезентация (онтологические и методологические проблемы редуктивного объяснения сознания): дис. ... д-ра филос. наук. Казань, 2013. С. 106–107.

интенционал сознания – это совокупность феноменальных ощущений: боли, визуальных образов, эмоций и прочего. С точки зрения сильных разновидностей физикализма вторичным интенционалом сознания являются состояния мозга. Иными словами, сильный физикализм предполагает, что сознание *онтологически* является физической материей.

Идея Чалмерса состоит в том, что из того, как он определил представимость, следует 1-возможность. Он утверждает, что связь между представимостью и 1-возможностью совместима со всеми известными возражениями в адрес (2) посылки⁷. Физикализм предполагает, что сознание с необходимостью материально в соответствии со вторым интенционалом, подобно тому как вода, в соответствии со вторым интенционалом, не может быть не H₂O. Следовательно, угроза физикализму возникает в том случае, если зомби 2-возможны. Однако из представимости не следует 2-возможность. Напомним, что «Вода – это XYZ» представима, но 2-невозможна. Чалмерс считает, что в отличие от воды сознание имеет *одинаковый первичный и вторичный интенционал* – сознание является ровно тем, каковым оно нам дается в опыте⁸. В отличие от примера с водой, у нас нет причин считать, что возможно различие между тем, каким сознание нам кажется, и тем, каково сознание в реальности. Первый интенционал сознания связан с наличием феноменального чувства. Но, как замечает Чалмерс, у нас не может быть такой ситуации, когда что-то имеет феноменальное чувство, но при этом не является сознанием в том числе в любом возможном мире.

Однако для того чтобы из 1-возможности зомби следовала 2-возможность зомби, нужно, чтобы в возможном мире зомби соответствовали нам физически, а не только различались от нас отсутствием ментального. Но проблема перехода от 1-возможности к 2-возможности возникает (при условии принятия того, что 1 и 2 интенционалы сознания совпадают), если «структурные свойства физики в актуальном мире не влекут с необходимостью существование и/или природу сознания, но это делают внутренние свойства вместе со структурными свойствами»⁹. Это согласуется со взглядом, который называется *расселианским монизмом*. С точки зрения расселианского монизма ментальные и физические свойства являются одними и теми же свойствами. Согласно этому взгляду 2-возможные зомби уже будут иметь сознание, а значит, будут обычными людьми, так как сознание с необходимостью следует из внутренних физических свойств. Поэтому аргумент представимости не является угрозой для расселианского монизма. Таким образом, посылка (3) утверждает, что из 1-возможности зомби следует или 2-возможность зомби, или истинность расселианского монизма.

Посылка (4), в которой утверждается, что 2-возможность зомби влечет ложность физикализма, как правило, принимается противниками аргумента представимости и не является широко дискутируемой. Может показаться странным, что сам факт возможности имеет значение для актуального состояния мира. Можно возразить, что физикалистов интересует не то, что возможно, а что нет, а только то, что есть в действительности. В таком случае почему физикалистов должна беспокоить возможность зомби?

Главный тезис физикализма состоит в том, что все физические факты F* исчерпывают собой *все* факты F, которые есть в мире. То есть F и F* находятся в отношении тождества. Если мы полагаем, что возможно существование

⁷ Chalmers D.J. The character of consciousness. P. 147.

⁸ Ibid. P. 149–150.

⁹ Ibid. P. 151.

зомби, то это означает, что физические факты не исчерпывают всех фактов, что напрямую противоречит тезису физикализма. Иными словами, возможность зомби предполагает, что дубликация всех физических фактов не влечет за собой дубликацию *всех* фактов. Это означает, что мир не исчерпывается физическим, а включает в себя еще и факты о сознании. Поэтому посылка (4) в философии сознания разделяется аналитическими философами и не является дискутируемой.

Перед тем как перейти к стратегиям отвержения аргумента, приведу две важные ремарки касательно положения аргумента в дискуссии. Первая ремарка касается связи между аргументом представимости и аргументом знания – другим известным аргументом против того, что сознание имеет только физическую природу¹⁰. Аргумент знания устроен следующим образом: представим Мэри, которая всю жизнь существует в искусственных условиях. Она видела только черные и белые цвета. Однако Мэри обладает знанием всех физических фактов о мире, включая данные всех наук, ей известно все, что происходит в пространстве и времени. Если физикализм верен, то ей известны все факты о мире. Однако в тот момент, когда Мэри выйдет из своего заточения и увидит красный цвет, она приобретет новое знание. Это не совместимо с физикализмом. Следовательно, физикализм ложен¹¹. Этот аргумент, как и аргумент представимости, строится на том, что случай с Мэри представим. Если он представим, то также следует допустить, что этот случай возможен, иначе аргумент не достигнет своей цели. Таким образом, следует заключить, что аргумент знания является формой аргумента представимости¹². Соответственно, все что сказано об аргументе представимости далее, имеет отношение и к аргументу знания.

Вторая важная ремарка касается того, что в дискуссии аргумент представимости известен как аргумент против физикализма и в защиту дуализма¹³. Однако этот аргумент применим не только против различных версий физикализма¹⁴. Обобщая, он атакует любой взгляд, который не согласуется с идеей, что сознание имеет фундаментальные свойства. При определенных дополнениях с помощью этого аргумента можно отвергнуть витализм (для объяснения природы сознания необходима жизнь как нечто отличное от физических сущностей) или субстанциальный дуализм (для объяснения природы сознания необходима душа – сущность, которая не является физической). Таким образом, аргумент представимости направлен на доказательство существования фундаментальных качеств сознания.

¹⁰ Подробнее об аргументе знания на русском см.: *Иванов Д.В.* Чего же все-таки не знает Мэри? О чем говорит аргумент знания // *Логос*. 2009. №. 2. С. 122–135; *Он же.* Природа феноменального сознания. М., 2013. С. 184–202.

¹¹ *Jackson F.* What Mary didn't know // *The Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 83. No. 5. P. 291.

¹² *Stoljar D.* Ignorance and imagination: The epistemic origin of the problem of consciousness. N.Y., 2006. P. 41.

¹³ *Kirk R.* Zombies // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2019 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/zombies/> (дата обращения: 04.12.2019).

¹⁴ *Stoljar D.* Physicalism. P. 196–197.

Как отвергнуть аргумент представимости?

Можно выделить три базовые стратегии против аргумента представимости.

Во-первых, можно не согласиться с легитимностью поставленной проблемы¹⁵. С одной стороны, мы можем усомниться в осмысленности понятия физического и, как следствие, в постановке проблемы отношения физического и ментального. Так как понятие физического значимо для аргумента представимости, то в случае его несостоятельности возникает сомнение в успешности аргумента. С другой стороны, аргумент представимости использует модальную эпистемологию. Существует скептицизм относительно того, можно ли делать вывод из того, что представимо, о том, что возможно или необходимо. Если этот скептицизм оправдан, то аргумент теряет свою силу.

Во-вторых, многие философы полагают, что аргумент не является проблемой для ряда взглядов. К ним относится верификационизм, бихевиоризм, функционализм, эпифеноменализм, расселианский монизм¹⁶. Если мы придерживаемся какого-то из этих взглядов, аргумент представимости, возможно, не представляет для нас серьезной угрозы.

В-третьих, мы можем атаковать сам аргумент безотносительно философских взглядов по другим вопросам. В рамках первых двух стратегий значимость аргумента будет зависеть от дискуссии или о физикализме, или о модальной эпистемологии, или о каких-то отдельных взглядах и их совместимости с аргументом представимости, т.е. от дискуссий, выходящих за рамки обсуждаемого здесь аргумента. Третья стратегия сосредоточена на самом аргументе. Далее нас будет интересовать третья стратегия. В рамках этой стратегии вначале мы рассмотрим влиятельные способы отвержения (1), а затем (2) посылки. После уделим внимание возможности фальсификации аргумента.

Зомби не представимы

Одно из популярных возражений против аргумента – зомби на самом деле не представимы, что является атакой посылки (1). Так, Деннет полагает, что зомби представить невозможно – либо наш воображаемый образ будет противоречивым, либо он не будет соответствовать условиям эксперимента¹⁷. Сам Чалмерс предполагает, что у большинства людей не возникает проблем с тем, чтобы представить зомби¹⁸. Гораздо важнее то, что аргумент

¹⁵ *Stoljar D.* Ignorance and imagination. P. 49.

¹⁶ *Kirk R.* Zombies // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2019 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/zombies/> (дата обращения: 04.12.2019). Также Антон Кузнецов развивает идею, что аргумент представимости несовместим с чалмеровской версией панпсихизма (*Кузнецов А.В.* Аргумент против конститутивного панпсихизма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2016. № 4 (36). С. 60–68).

¹⁷ *Dennett D.C.* The unimagined preposterousness of zombies // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2. No. 4. P. 322–326. На русском см.: *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 135–139.

¹⁸ *Chalmers D.J.* The conscious mind. P. 96.

представимости не зависит от одних лишь зомби. Для того чтобы доказать, что сознание не является чем-то сугубо физическим, мы можем апеллировать к самым разным примерам. Мы можем представить себе параллельный мир, который физически является идеальной копией нашего мира, однако наши идеальные физические копии чувствуют соленость (или сладкость) несколько сильнее, чем мы¹⁹. Такие люди могут быть заменены на зомби в аргументе представимости. Аргумент сохранит вывод, что существуют такие ментальные факты, которые не супервентны²⁰ на физических фактах, из чего следует ложность физикализма.

Другая значимая проблема для представимости зомби – проблема эпистемического контакта²¹. Зомби не могут иметь эпистемического контакта со своим феноменальным опытом, например с воспоминаниями. Если мы согласны с тем, что феноменальный опыт оказывает влияние на наши действия, а зомби по определению его лишены, то и вести себя они будут также иначе. Следовательно, существование зомби несовместимо с ментальной причинностью.

Апостериорный физикализм

Еще одна популярная стратегия отвержения посылки (1) – апелляция к *апостериорному* физикализму. Согласно физикализму, совокупность всех физических фактов о мире с необходимостью влечет все факты о мире. Однако остается вопрос о том, возможно ли *вывести* ментальные факты из физических фактов на априорных основаниях. Существует возможность того, что при истинности физикализма ментальные факты все же будут невыводимы из совокупности всех физических фактов. В данном случае невыводимость трактуется в самом сильном смысле: даже божественный разум не способен вывести все ментальные факты из всех физических фактов²². Однако подобная невыводимость не опровергает физикализм, открывая пространство для *апостериорного физикализма*, поскольку в реальности ментальные факты могут необходимым образом определяться физическими фактами.

Таким образом, аргумент представимости является аргументом против априорного физикализма, поскольку указывает на то, что ментальные факты о мире не выводимы из физических фактов о мире. Однако в данном случае остается логическое пространство для сохранения физикализма, если предположить, что ментальные факты апостериорным и необходимым образом зависят от физических фактов.

Если апостериорный физикализм верен, то имеется несколько способов добиться того, чтобы аргумент представимости не сработал. Согласно одному из способов, «представимо, что Р» означает «не априорно, что не Р». Например, «представимо, что у моего соседа нет сознания» означает «не априорно, что у моего соседа есть сознание». Теперь можно отвергнуть посылку (1) «Зомби представимы». Она эквивалентна высказыванию «Зомби апри-

¹⁹ Stoljar D. Physicalism. P. 184.

²⁰ То есть любое изменение в сознании с необходимостью предполагает изменение на физическом уровне.

²¹ Kirk R. The inconceivability of zombies // Philosophical Studies. 2008. Vol. 139. No. 1. P. 73–89.

²² Howell R.J. The Physicalist's Tight Squeeze: A Posteriori Physicalism vs. A Priori Physicalism // Philosophy Compass. 2015. Vol. 10. No. 12. P. 906.

орно возможны». Однако мы можем вообразить такой неизвестный нам факт, который делает зомби невозможными.

Аргумент сталкивается с рядом возражений²³. Во-первых, можно сказать, что представимость – это «способность вообразить», «позитивная представимость» в терминологии Чалмерса. Однако в той форме, в которой мы дали определение представимости – «не априорно, что не Р», – это негативная представимость по Чалмерсу. Соответственно, против представленной выше формы аргумента это возражение не сработает. Чалмерс вместе с Джексоном²⁴ соглашаются, что не всегда из «не априорно, что не Р» следует представимость, однако такое выведение уместно в случае с аргументом представимости. Из того, что зомби являются логически непротиворечивыми, т.е. априорно не имеющими сознания, следует, что они 1-возможны.

Эпистемический взгляд

Последний из рассматриваемых здесь способов отвержения посылки (1) – эпистемический взгляд. Согласно этой позиции мы можем представить себе зомби, опираясь на известные нам физические факты, и не впасть в противоречие. Однако, возможно, существуют неизвестные нам физические факты, которые делают зомби не представимыми без того, чтобы впасть в противоречие с этими фактами. Таким образом, возможно, существуют такие физические факты, которые делают существование зомби невозможными. Тем самым мы отвергаем посылку (1) аргумента.

Одно из важных возражений на этот довод – мы не можем сказать, какие именно факты делают зомби невозможными. Например, это могут быть внутренние качества физических объектов, которые имеют феноменальные или протофеноменальные свойства, из которых потом складываются феноменальные качества. Однако это предположение соответствует расселианскому монизму, который уже инкорпорирован в аргумент версии Чалмерса. Расселианский монизм может быть разновидностью физикализма, однако этот взгляд не устроит многих физикалистов²⁵.

Филип Гофф предполагает, что уступка расселианскому монизму ведет к ослаблению последствий от аргумента представимости²⁶. Чтобы избежать этого последствия, он предлагает версию аргумента, где зомби заменены на призраков: существ, состоящих из чистого феноменального опыта. Гофф полагает, что такие существа представимы и возможны. Следовательно, аргумент представимости срабатывает против физикализма без уступок для расселианского монизма.

²³ Stoljar D. Physicalism. P. 192.

²⁴ Chalmers D.J., Jackson F. Conceptual analysis and reductive explanation // The Philosophical Review. 2001. Vol. 110. No. 3. P. 315–360.

²⁵ Chalmers D.J. The character of consciousness. P. 152.

²⁶ Goff P. Ghosts and sparse properties: why physicalists have more to fear from ghosts than zombies // Philosophy and Phenomenological Research. 2010. Vol. 81. No. 1. P. 119–139.

Феноменальные понятия

Рассмотрим популярный в литературе способ отвержения (2) посылки – стратегию феноменальных понятий. Согласно стратегии феноменальных понятий феноменальные термины, например испытывать боль, радость, воспринимать визуальный образ еды и т.д., имеют свойство быть концептуально нередуктивными – их нельзя описать с помощью нефеноменальных понятий. В отличие от нефеноменальных понятий (таких как, например, стул) феноменальное качество «воспринимать красный» можно описать, только если вы имеете феноменальный опыт наблюдения красного. Однако разница в понятиях не влечет реального метафизического зазора между ментальными и физическими фактами. Иными словами, аргумент предствавимости лишь показывает зазор между *понятиями* ментального и физического, а не зазор между ментальными и физическими *фактами*.

Когда представляются феноменальные качества, имеются в виду физические качества. Существует множество способов выстроить связь между физическими и феноменальными понятиями²⁷. Так, один из сторонников этой стратегии, Брайан Лоар, предполагает, что когда мы представляем феноменальные качества, то имеем в виду конкретные их проявления, физические же понятия являются теоретическими. Но из разницы в понятиях не следует их метафизическая разница. Это объясняет, почему зомби предствавимы, но из этой предствавимости не следует их возможность. Так, в случае с Мэри сторонники этой стратегии предполагают, что Мэри имела все физические понятия, но не обладала рядом феноменальных понятий, например феноменальными понятиями цветов. Увидев красный цвет, Мэри открыла для себя новое феноменальное понятие.

По условиям эксперимента с Мэри, она уже знала все физические факты. Согласно стратегии феноменальных понятий, то, что она узнала, – не новый факт, но то, как она думает об этом факте. Однако мысленный эксперимент дает нам представление о том, что Мэри узнает что-то новое. Стратегия феноменальных понятий объясняет этот случай контринтуитивно²⁸. Более того, каждый из способов объяснения того, что такое феноменальные понятия и какова их связь с физическими понятиями, сталкивается со своими внутренними проблемами²⁹.

Фальсификация аргумента

Последний из рассматриваемых нами ниже способов отвержения аргумента предствавимости не атакует конкретную посылку, отвергая аргумент в целом. Ряд философов³⁰ предполагает, что аргумент можно фальсифицировать,

²⁷ Papineau D. Philosophical naturalism. Oxford, 1993; Loar B. Phenomenal states // The Nature of Consciousness. Cambridge, 1997; Block N. Max Black's objection to mind-body identity // Oxford studies in metaphysics. 2006. Vol. 3. P. 3–78.

²⁸ Tye M. Consciousness revisited. Cambridge, 2009. P. 55.

²⁹ Ibid. P. 49–74.

³⁰ Marton P. Zombies versus materialists: The battle for conceivability // Southwest Philosophy Review. 1998. Vol. 14. No. 1. P. 131–138; Frankish K. The Anti-Zombie Argument // The Philosophical Quarterly. 2007. Vol. 57. No. 229. P. 650–666; Brown R. Deprioritizing the a priori arguments against physicalism // Journal of Consciousness Studies. 2010. Vol. 17. No. 3–4. P. 47–69.

заменяя зомби на существа, полностью идентичных нам в физическом и феноменальном смыслах, у которых нет феноменальных качеств отдельно от физических. Вслед за Ричардом Брауном назовем таких существ «шомби». В аргументе шомби дуализм, как и физикализм в аргументе Чалмерса, предполагает определенную природу сознания с необходимостью. В случае с дуализмом – не полностью физическую. Представим аргумент в первой, простейшей, форме, без применения двумерной семантики:

- (1) То, что представимо, – возможно.
- (2) Шомби представимы (их можно вообразить, в их существовании нет логического противоречия).
- (3) Если шомби представимы, то они возможны.
- (4) Если шомби возможны, то дуализм ложен.

Важно оговориться, что этот аргумент не является аргументом против дуализма. Его цель – фальсифицировать аргумент представимости. Этот аргумент в представленном виде зеркально повторяет аргумент представимости, однако ведет к противоположному выводу. Если мы принимаем аргумент шомби, то он вступает в противоречие с аргументом представимости. Следовательно, аргумент представимости не является правильным.

Чалмерс возражает, что материальность сознания является представимой только в самом слабом негативном смысле, а такой представимости для аргумента будет недостаточно³¹. Мне кажется, возражение Чалмерса строится на субъективной оценке того, что нам трудно вообразить шомби, с которой легко не согласиться. Фальсификация аргумента мне кажется очень успешной попыткой отвергнуть аргумент представимости. К сожалению, этот контраргумент не показывает, что именно в аргументе, защищаемом Чалмерсом, не так. На основании этого возражения сам я не принимаю аргумент представимости (не занимая при этом конкретной позиции касательно природы сознания).

Что дальше?

Для меня остается не до конца ясным, что именно не так с аргументом представимости и какая из посылок является ложной. Отрицание (1) посылки является менее консервативной стратегией, чем отрицание (2) посылки, однако именно представимость зомби мне кажется спорной. Во многом это обусловлено убедительностью эпистемического взгляда. Другим возможным ответом может служить корректность аргумента в свете того, что расцелианский монизм истинен. Также хотелось бы отметить, что аргумент представимости нередко не убеждает и сторонников дуализма. Аргумент зомби – это очень хороший аргумент. Но мне кажется, что причина, по которой он не убеждает оппонентов так эффективно, как хотелось бы его защитникам, в том, что этот аргумент – модальный. Трудно представить себе, чтобы какой-либо модальный аргумент заставил философов поменять точку зрения по значимому философскому вопросу³². Я предполагаю, что дело

³¹ Chalmers D.J. The character of consciousness. P. 180.

³² Это наблюдение было высказано философом Богданом Фаулем в одной из бесед.

в модальной метафизике, но эта проблема находится в другой предметной плоскости, раскрыть которую здесь не позволил бы формат статьи.

Тем не менее дискуссия на данный момент не располагает какими-то решающими аргументами, которые нам позволят обоснованно утвердить однозначную правоту одной из позиций. Можно попытожить успешность аргумента через те взгляды, которые доминируют в современной философии. Исследование взглядов аналитических философов³³, которые работают в ведущих мировых университетах, показало, что 16% философов считают, что зомби не представимы, т.е. не принимают (1) посылку; 35,6% считают, что зомби представимы, но не возможны, т.е. отвергают посылку (2). Ну и, наконец, 23,3% согласны с тем, что зомби возможны, т.е. вероятнее всего, принимают аргумент.

Список литературы

- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 269 с.
- Иванов Д.В.* Чего же все-таки не знает Мэри? О чем говорит аргумент знания // *Логос*. 2009. № 2. С. 122–135.
- Иванов Д.В.* Природа феноменального сознания. М.: Либроком, 2013. 240 с.
- Кузнецов А.В.* Аргумент против конститутивного панпсихизма // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2016. № 4 (36). С. 60–68.
- Нагуманова С.Ф.* Сознание как феноменальная репрезентация (онтологические и методологические проблемы редуктивного объяснения сознания): дис. на соиск. уч. ст. д-ра филос. наук. Казань, 2013. 222 с.
- Blook N.* Max Black's objection to mind-body identity // *Oxford studies in metaphysics*. 2006. Vol. 2. P. 3–78.
- Bourget D., Chalmers D.J.* What do philosophers believe? // *Philosophical studies*. 2014. Vol. 170. No. 3. P. 465–500.
- Brown R.* Deprioritizing the a priori arguments against physicalism // *Journal of Consciousness Studies*. 2010. Vol. 17. No. 3–4. P. 47–69.
- Chalmers D.J.* The conscious mind: In search of a fundamental theory. N.Y.: Oxford university press, 1996. 432 p.
- Chalmers D.J.* The character of consciousness. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 624 p.
- Chalmers D.J., Jackson F.* Conceptual analysis and reductive explanation // *The Philosophical Review*. 2001. Vol. 110. No. 3. P. 315–360.
- Dennett D.C.* The unimagined preposterousness of zombies // *Journal of Consciousness Studies*. 1995. Vol. 2. No. 4. P. 322–326.
- Frankish K.* The Anti-Zombie Argument // *The Philosophical Quarterly*. 2007. Vol. 57. No. 229. P. 650–666.
- Goff P.* Ghosts and sparse properties: why physicalists have more to fear from ghosts than zombies // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2010. Vol. 81. No. 1. P. 119–139.
- Howell R.J.* The Physicalist's Tight Squeeze: A Posteriori Physicalism vs. A Priori Physicalism // *Philosophy Compass*. 2015. Vol. 10. No. 12. P. 905–913.
- Jackson F.* What Mary didn't know // *The Journal of Philosophy*. 1986. Vol. 83. No. 5. P. 291–295.
- Kirk R.* The inconceivability of zombies // *Philosophical Studies*. 2008. Vol. 139. No. 1. P. 73–89.
- Kirk R.* Zombies // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by Ed.N. Zalta. Spring 2019 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/zombies/> (дата обращения: 04.12.2019).

³³ *Bourget D., Chalmers D.J.* What do philosophers believe? P. 465–500.

- Loar B. Phenomenal states // *The Nature of Consciousness* / Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere: Cambridge: MIT Press, 1997. P. 597–616.
- Marton P. Zombies versus materialists: The battle for conceivability // *Southwest Philosophy Review*. 1998. Vol. 14. No. 1. P. 131–138.
- Papineau D. *Philosophical naturalism*. Oxford: Blackwell, 1993. 219 p.
- Stoljar D. *Ignorance and imagination: The epistemic origin of the problem of consciousness*. N.Y.: Oxford University Press, 2006. 262 p.
- Stoljar D. *Physicalism*. N.Y.: Routledge, 2010. 252 p.
- Tye M. *Consciousness revisited*. Cambridge: MIT Press, 2009. 248 p.

David Chalmers' conceivability argument*

Timofey S. Demin

Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. 5 Mendeleyevskaya linia, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; Saint Petersburg Electrotechnical University. 5 Professor Popov Str., Saint Petersburg, 197376, Russian Federation; e-mail: detimofei@gmail.com

The conceivability argument, or the zombie argument, is the most prominent and debated argument against physicalism, the dominant view on the nature of consciousness. The article reveals the key ideas of the discussion about this argument. The author presents a simplified version of the argument, introducing the basic concepts and making important remarks. Then an adapted version of the argument given by David Chalmers, the main contemporary critic of physicalism in the philosophy of consciousness, is given. The basic concepts and content of the argument's assumptions are clarified. Then the author discusses the main ways to reject the argument: rejecting the problem itself, showing the incompatibility of the existence of zombies with other philosophical views, demonstrating the failure of the argument itself. The rest of the text focuses on such criticisms. An analysis of the most promising ways to attack the argument is given. It is argued that the failure to accept the representation of zombies, the *a posteriori* physicalism and the so-called epistemic view attack the premise that zombies are conceivable. The strategy of phenomenal concepts rejects the premise, according to which, zombies are possible. The falsification of the argument shows the failure of the argument as a whole. After the analysis of these strategies, the author's view of the perspective criticism of the argument, as well as important comments on the position of the argument in the contemporary philosophical discussion, are expressed. According to the author's argument, the critics of the zombie argument make a convincing case against it, however the falsification of the conceivability argument does not show what is actually wrong with the argument.

Keywords: conceivability argument, zombie, philosophy of consciousness, possibility, David Chalmers, epistemic view

For citation: Demin, T.S. "Argument predstavimosti Devida Chalmersa" [David Chalmers' conceivability argument], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 162–174. (In Russian)

References

- Block, N. "Max Black's objection to mind-body identity", *Oxford studies in metaphysics*, 2006, Vol. 2, pp. 3–78.
- Bourget, D. & Chalmers, D.J. "What do philosophers believe?", *Philosophical studies*, 2014, Vol. 170, No. 3, pp. 465–500.

* The reported study was funded by RFBR, project No. 19–011–00604 "Dualism in contemporary philosophy of mind".

- Brown, R. "Deprioritizing the a priori arguments against physicalism", *Journal of Consciousness Studies*, 2010, Vol. 17, No. 3–4, pp. 47–69.
- Chalmers, D.J. *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. New York: Oxford university press, 1996. 432 pp.
- Chalmers, D.J. *The character of consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010. 624 pp.
- Chalmers, D.J. & Jackson, F. "Conceptual analysis and reductive explanation", *The Philosophical Review*, 2001, Vol. 110, No. 3, pp. 315–360.
- Dennett, D.C. "The unimagined preposterousness of zombies", *Journal of Consciousness Studies*, 1995, Vol. 2, No. 4, pp. 322–326.
- Frankish, K. "The Anti-Zombie Argument", *The Philosophical Quarterly*, 2007, Vol. 57, No. 229, pp. 650–666.
- Goff, P. "Ghosts and sparse properties: why physicalists have more to fear from ghosts than zombies", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2010, Vol. 81, No. 1, pp. 119–139.
- Howell, R.J. "The Physicalist's Tight Squeeze: A Posteriori Physicalism vs. A Priori Physicalism", *Philosophy Compass*, 2015, Vol. 10, No. 12, pp. 905–913.
- Ivanov, D.V. "Chego zhe vse-taki ne znayet Mary? O chem govorit argument znaniya" [What Mary Doesn't Know? What The Knowledge Argument is About], *Logos*, 2009, No. 2, pp. 122–135 (In Russian)
- Ivanov, D.V. *Priroda fenomenalnogo soznaniya* [The Nature of Phenomenal Consciousness]. Moscow: Librokom Publ., 2013. 240 pp. (In Russian)
- Jackson, F. "What Mary didn't know", *The Journal of Philosophy*, 1986, Vol. 83, No. 5, pp. 291–295.
- Kirk, R. "The inconceivability of zombies", *Philosophical Studies*, 2008, Vol. 139, No. 1, pp. 73–89.
- Kirk, R. "Zombies", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Ed.N. Zalta. Spring 2019 Edition [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/zombies/>, accessed on 04.12.2019].
- Kuznetsov, A.V. "Argument protiv konstitutivnogo panpsikhizma" [Argument Against Constitutive Panpsychism], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2016, No. 4 (36), pp. 60–68. (In Russian)
- Loar, B. "Phenomenal states", *The Nature of Consciousness*, ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere. Cambridge: MIT Press, 1997, pp. 597–616.
- Marton, P. "Zombies versus materialists: The battle for conceivability", *Southwest Philosophy Review*, 1998, Vol. 14, No. 1, pp. 131–138.
- Nagel, T. "What is it like to be a bat?", *The philosophical review*, 1974, Vol. 83, No. 4, pp. 435–450.
- Nagumanova, S.F. *Soznaniye kak fenomenalnaya reprezentatsiya (ontologicheskiye i metodologicheskiye problemy reduktivnogo obyasneniya soznaniya)* [Consciousness as Phenomenological Representation (Ontological and methodological problems of Reductive Explanations)], Diss. Kazan, 2013. 222 pp. (In Russian)
- Papineau, D. *Philosophical naturalism*. Oxford: Blackwell, 1993. 219 pp.
- Stoljar, D. *Ignorance and imagination: The epistemic origin of the problem of consciousness*. New York: Oxford University Press, 2006. 262 pp.
- Stoljar, D. *Physicalism*. New York: Routledge, 2010. 252 pp.
- Tye, M. *Consciousness revisited*. Cambridge: MIT Press, 2009. 248 pp.
- Vasilyev, V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 269 pp. (In Russian)

А.С. Павлов

СУБСТАНЦИАЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМ РИЧАРДА СУИНБЁРНА: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И КРИТИКА

Павлов Алексей Сергеевич – аспирант кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: pavlov.alexu@gmail.com

Настоящая статья представляет собой одну из первых статей на русском языке о взглядах Ричарда Суинбёрна по проблеме сознание-тело. Ричард Суинбёрн – современный британский теолог и аналитический философ, специализирующийся в области философии религии и философии науки. В философии сознания Суинбёрн отстаивает весьма непопулярную позицию – субстанциальный дуализм. Эта позиция опирается на картезианский дуализм и некоторые давние схоластические концепции. Суинбёрн стремится обосновать все варианты дуализма сознание-тело: от дуализма предикатов через дуализм свойств к дуализму субстанций. Как и Декарт, Суинбёрн рассматривает ментальное и физическое как две совершенно различные области. В частности, он отрицает тезис супервентности ментального на физическом, разделяемый сегодня большинством аналитических философов сознания, и постулирует каузальный интеракционизм ментального и физического. Также Суинбёрн использует понятие субстанции. Субстанцию он определяет как нечто не сводимое к совокупности инстанцированных в ней свойств. Относительно проблемы природы человека Суинбёрн придерживается составного дуализма, согласно которому природа человека состоит из двух частей: существенной (ментальная субстанция) и несущественной (физическая субстанция). Опираясь на свой дуализм субстанций и модальный аргумент Декарта, Суинбёрн утверждает, что существование сознания не зависит от существования физического тела. Автором приводятся возражения против субстанциального дуализма Ричарда Суинбёрна. Некоторые из этих возражений основаны на аргументах других известных аналитических философов. В заключение утверждается, что едва ли возможно рассматривать субстанциальный дуализм Суинбёрна как корректную теорию сознание-тело. По мнению автора, в этой теории вводится множество необоснованных гипотез, и в действительности она не выполняет возложенную на нее объяснительную задачу.

Ключевые слова: аналитическая философия, проблема сознание-тело, Суинбёрн, субстанциальный дуализм, философия сознания

Для цитирования: Павлов А.С. Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна: современное состояние и критика // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 175–188.

Ричард Суинбёрн (1934) – современный британский теолог и философ. Это достаточно плодотворный автор: его перу принадлежит более двух десятков книг (в том числе научно-популярных) и статей. В философии сознания Суинбёрн отстаивает субстанциальный дуализм, опирающийся на картезианский дуализм и некоторые давние схоластические концепции. Согласно Суинбёрну, сознание метафизически независимо от тела, поскольку является свойством, принадлежащим тому, что он называет ментальной субстанцией. Примечательно, что в современной аналитической философии дуализм картезианского типа – весьма непопулярная позиция. Таким образом, позиция Суинбёрна выбивается из мейнстрима аналитической философии и, как и всякая позиция, являющаяся до определенной степени маргинальной, требует отдельного пристального рассмотрения. В России Суинбёрн известен преимущественно своими теологическими работами, некоторые из которых были изданы на русском языке. Однако взгляды Суинбёрна по проблеме сознание-тело освещены в отечественной философской литературе, как представляется, недостаточно. Среди относительно недавних рецензий можно указать статьи Д.Б. Волкова «Современный субстанциональный подход к проблеме тождества личности»¹, И.Г. Гаспарова «Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм»², Д.Э. Гаспарян «Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания»³. В этих статьях онтологические взгляды Суинбёрна не подвергаются детальному рассмотрению и в основном рассматриваются в свете других, более специальных философских проблем. Отдельного упоминания также заслуживает семинар⁴ Московского центра исследования сознания при философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, посвященный недавней книге Суинбёрна «Mind, Brain and Free Will»⁵. Таким образом, настоящая статья призвана восполнить указанный недостаток в освещении позиции Суинбёрна по проблеме сознание-тело, предложив один из первых в отечественной философской литературе ее обзоров. При этом будет рассмотрен наиболее актуальный вариант аргументации Суинбёрна, изложенный в уже упомянутой монографии «Mind, Brain and Free Will» и в статье «What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism»⁶.

¹ Волков Д.Б. Современный субстанциональный подход к проблеме тождества личности // Философия и культура. 2017. № 1. С. 77–85.

² Гаспаров И.Г. Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм // Вестник Воронежской государственной медицинской академии им. Н.Н. Бурденко. Сер.: Философия. 2014. № 1. С. 74–80.

³ Гаспарян Д.Э. Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания // Электронный философский журнал Vox. 2013. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/235/240> (дата обращения: 07.08.2019).

⁴ Аудиозапись семинара доступна по ссылке: <https://hardproblem.ru/posts/sobytiya/soznanie-mozg-i-svoboda-voli-nauchnyy-seminar-tsentra-issledovaniya-soznaniya/> (дата обращения: 07.08.2019).

⁵ Swinburne R. Mind, Brain and Free Will. Oxford, 2013.

⁶ Swinburne R. What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism // Contemporary Dualism: A Defense. N.Y., 2014. P. 139–153.

1

Нашу дискуссию следует начать с рассмотрения философского термина «дуализм». В настоящее время в современной (и не только аналитической) философии имеется огромное количество разнообразных дуалистических доктрин. Целесообразность применения данного термина определяется его этимологией: лат. «*dual*» означает «двойственный». По-видимому, о дуализме можно говорить тогда, когда утверждается наличие не одного, а двух (но не многих!) фундаментальных принципов. Это могут быть принципы онтологического, эпистемологического, этического, эстетического и иных характеров. Настоящая статья посвящена онтологическому дуализму, поскольку проблема сознание-тело – это онтологическая проблема *par excellence*, и ее решение должно проливать свет на природу онтологических отношений между ментальным и физическим, сознанием и телом.

По мнению Робинсона⁷, на сегодняшний день можно выделить три следующих варианта дуализма сознание-тело: (1) дуализм предикатов; (2) дуализм свойств; (3) дуализм субстанций, или субстанциальный дуализм. В данном случае эти варианты упорядочены по степени их силы. Важно отметить, что принятие следующего, более сильного, варианта подразумевает принятие предыдущего, более слабого: так, принятие дуализма свойств имплицитно подразумевает принятие дуализма предикатов, а принятие субстанциального дуализма – принятие обеих предыдущих концепций.

Согласно дуализму предикатов, ментальные предикаты не редуцируемы к физическим, поскольку оба типа предикатов обладают различными интенционалами. Предпосылкой этой концепции послужила дискуссия вокруг статей Патнэма⁸ и Крипке⁹ о значении и референции в семантике. Вследствие этой дискуссии образовалось два полярных мнения: семантический экстернализм и семантический интернализм. В частности, семантические интерналисты полагают, что термины типа «вода» семантически значимы, поскольку обозначают существенные свойства вещей, не охватываемые терминами типа «H₂O». Как нетрудно догадаться, дуализм предикатов – это частный случай именно семантического интернализма. Сторонниками дуализма предикатов являются, сознательно или нет, многие ученые и философы, и в целом эта концепция хорошо согласуется с суждениями здравого смысла.

Согласно дуализму свойств, ментальные свойства не редуцируемы к физическим свойствам. В отличие от дуализма предикатов дуализм свойств – это уже не семантическая, а *онтологическая* позиция. Как представляется, по вопросу об отношениях метафизической зависимости между ментальными и физическими свойствами можно разделить все варианты дуализма свойств на физикалистские (эмерджентизм) и нефизикалистские (нейтральный монизм). Следует признать, что на сегодняшний момент дуализм свойств – самая популярная позиция среди философов, не разделяющих редуктивизм по проблеме сознание-тело. К примеру, «открытыми» дуалистами свойств являются Дэвид Чалмерс, Гален Стросон, Филип Гофф и другие

⁷ *Robinson H. Dualism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/> (дата обращения: 07.08.2019).*

⁸ *Putnam H. The Meaning of meaning // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1975. No. 7. P. 131–193.*

⁹ *Kripke S. Identity and Necessity // Identity and Individuation. N.Y., 1971. P. 135–164.*

апологеты современного панпсихизма; с некоторыми оговорками к дуализму свойств можно отнести эмерджентизм Сёрла (хотя сам Сёрл, как ни странно, не считает свою концепцию дуалистической и выступает с критикой подобных оценок¹⁰). Основные проблемы дуализма свойств достаточно очевидны: защита нередуцируемости и каузального статуса ментального дается ценой расширения физикалистской онтологии, что создает трудности при объяснении онтологического и каузального единообразия мира. Тем не менее можно сказать, что в определенном смысле дуализм свойств – компромиссная позиция, поскольку позволяет отстоять независимость ментального, не порывая связей с физикализмом и философским натурализмом.

Согласно субстанциальному дуализму, ментальное не редуцируемо к физическому не только в плане свойств, но и в плане субстанций. Связанный в идейном плане, как правило, со схоластикой, субстанциальный дуализм использует понятие субстанции. При этом субстанция не рассматривается по аналогии с объектом или вещью. Это понятие рассматривается в холистическом ключе: свойства принадлежат субстанции, однако субстанция есть нечто большее, чем совокупность принадлежащих ей свойств. Таким образом, субстанциальный дуализм постулирует существование еще одного аспекта мира – ментальной субстанции, или, как ее еще называют, души.

Считается, что идея о существовании бессмертной души возникла на заре истории человечества. По-видимому, эта идея имеет своими истоками наши представления о сознании как о чем-то таком, что не зависит от тела. И вследствие того, что мы до сих пор в определенной степени разделяем эти убеждения – или, как полагает Деннет¹¹, вследствие того, что нам вообще *свойственно* их разделять, – эта идея также по-прежнему с нами. Идея бессмертной души издавна являлась частью многих религиозных учений. При этом представление о природе души всегда было несколько размытым. Субстанциальный дуализм играет на поле не религии, а философии, поскольку решение вопроса о природе бессмертной души и связей с телом, пусть и не ставящее под сомнение религиозные истины, является уже попыткой рационального объяснения определенных фундаментальных аспектов мира¹².

Картезианский дуализм не был исторически первой формой субстанциального дуализма, так как зачатки этой теории есть уже в античной философии. Однако именно Декарт первым в эксплицированной форме поставил вопрос о природе бессмертной души и его отношений с телом. Посвящая свое время занятиям точными и естественными науками, Декарт оставался убежденным католиком, и его дуалистическая позиция de-facto был продиктована стремлением рационально обосновать христианский догмат о бессмертии человеческой души. Делает он это при помощи предложенного им метода сомнения. В «Размышлениях о первой философии»¹³ Картезий

¹⁰ Searle J. Why I am not a property dualist // Journal of Consciousness Studies. 2002. Vol. 12. No. 9. P. 57–64.

¹¹ Dennett D. From Bacteria to Bach. The Evolution of Minds. N.Y., 2017. P. 29–32.

¹² Важно отметить, что субстанциальный дуализм изначально был лишь одним из множества философских подходов к осмыслению идеи бессмертной души, поскольку уже в древности существовали концепции, в которых душа сводилась к чему-то материальному и допускающему уничтожение.

¹³ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 5–74.

предлагает представить, что некий «могущественнейший и зокозненный обманщик» каким-то образом систематически искажает данные наших чувств, вследствие чего данные нашей перцепции, равно как и базирующиеся на них воспоминания, не соответствуют реальности. Однако, во-первых, обманщик может обманывать лишь что-то существующее, и, во-вторых, даже если я заблуждаюсь, полагая, что я воспринимаю те или иные вещи, я определенно существую как воспринимающий их. Следовательно, заключает Декарт, я мыслю, значит, я существую; *cogito ergo sum*. Однако, считает Картезий, сказать, что я существую, недостаточно, поскольку важно еще прояснить, что я есть. И здесь позиция Декарта однозначна: я – это *res cogitans*, т.е. вещь, основным атрибутом которой является мышление. Мыслящую вещь Декарт противопоставляет *res extensa*, вещи протяженной. В этом контексте Декарт формулирует свой известный модальный аргумент: если представимо, чтобы моя душа могла бы существовать даже в том случае, если бы весь мир, включая также мое тело, не существовал, то возможно, чтобы моя душа существовала независимо от моего тела.

Несмотря на кажущуюся убедительность, картезианский дуализм не был лишен определенных недостатков. В первую очередь, оставался нерешенным вопрос о каузальных отношениях между душой и телом. Не помог ли его решить и разработанное Декартом учение о шишковидной железе как «вместилище души»¹⁴, в котором он фактически отстаивал интеракционизм ментального и физического, а также последующие попытки последователей Декарта в этом направлении.

2

Субстанциальный дуализм Суинбёрна, в целом, наследует многие черты картезианского дуализма, но стремится отстоять дуализм сознание-тело, так сказать, «по всем фронтам», последовательно двигаясь от дуализма предикатов к дуализму свойств и от него далее к дуализму субстанций.

Суинбёрн начинает с вопроса о семантических отношениях между ментальными и физическими терминами. Как и следовало ожидать, он отстаивает семантический интернализм, согласно которому такие термины, обозначающие макросвойства вещей, как «вода», также являются жесткими десигнаторами. Между тем, отмечает Суинбёрн, в случаях, аналогичных примеру Патнэма, подобные термины не информативны: даже если принять, что термин «вода» – это жесткий десигнатор, мы все равно ошибались бы, используя его в качестве обозначения для вещи «XYZ», существующей на двойнике Земли или в другом возможном мире¹⁵. В связи с этим Суинбёрн вводит понятие информативного десигнатора. По определению Суинбёрна, «жесткий десигнатор вещи является информативным десигнатором в том случае, если всякий, кто знает, что означает данное слово (т.е. обладает лингвистическим знанием его употребления), знает определенный набор условий, необходимых и существенных (во всех возможных мирах) для того, чтобы данная вещь могла являться данной вещью»¹⁶. К примеру,

¹⁴ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 482–574.

¹⁵ Swinburne R. Mind, Brain and Free Will.

¹⁶ Swinburne R. What Makes Me Me? P. 140.

«красный» – это информативный десигнатор тех свойств, в отношении которых жесткий десигнатор «цвет моей первой книги» не информативен, поскольку, зная термин «красный», мы можем определять вещи как красные и понимать, о чем идет речь, даже не зная, какие именно вещи в нашем мире являются красными. Фактически это означает, что информативный десигнатор – это не просто жесткий десигнатор, но также термин, знание которого дает знание о свойствах конкретных вещей без непосредственного знакомства с ними. И такими, по мнению Суинбёрна, являются все ментальные термины, обозначающие наши феноменальные состояния.

Переход от дуализма предикатов к дуализму свойств у Суинбёрна осуществляется посредством утверждения, что ментальные и физические термины служат информативными десигнаторами логически не эквивалентных типов свойств¹⁷.

Суинбёрн полагает, что философ, в целом, свободен при выборе критерия различения ментальных и физических свойств¹⁸. И, в данном случае, наиболее предпочтительным из них является критерий привилегированного доступа. Этот критерий Суинбёрн формулирует так: «Некто обладает привилегированным доступом к свойству Р, инстанцированному в нем, в том смысле, что логически возможно, чтобы он мог узнать об этом свойстве различными способами, какими о нем могут узнать другие, но он также обладает еще одним способом, каким он мог бы о нем узнать (посредством его переживания), и логически невозможно, чтобы этим способом о нем могли бы узнать другие»¹⁹. В этом контексте Суинбёрн определяет «ментальное свойство как свойство, чья субстанция, в которой оно инстанцировано, с необходимостью обладает привилегированным доступом ко всем случаям ее инстанциации, а физическое свойство как свойство, чья субстанция, в которой оно инстанцировано, с необходимостью не обладает привилегированным доступом ко всем случаям ее инстанциации»²⁰. К примеру, пишет Суинбёрн, хотя вы тоже можете знать, что я смотрю на доску, я обладаю прямым доступом к имеющемуся во мне свойству «смотреть на доску», т.е. в определенном смысле знаю об этом лучше вас.

Дополнительно Суинбёрн вкратце обсуждает свойства нейтрального типа. По Суинбёрну, нейтральные свойства – это свойства, в отношении которых одни субстанции, в которых они инстанцированы, обладают привилегированным доступом, а другие – нет²¹. В их число входят как формальные («быть субстанцией»), так и дизъюнктивные свойства («испытывать боль или весить десять стоунов»).

Суинбёрн отрицает тезис супервентности ментального на физическом²². Как известно, на сегодняшний день тезис супервентности представляет собой популярную позицию в современной аналитической философии сознания: этот тезис разделяют большинство аналитических философов, чьи взгляды по проблеме отношений зависимости ментального от физического, тем не менее, разнятся. Причина в том, что тезис супервентности утверждает метафизическую зависимость ментальных свойств от физических, но

¹⁷ Swinburne R. *Mind, Brain and Free Will*. P. 69–70.

¹⁸ *Ibid.* P. 71.

¹⁹ *Ibid.* P. 68.

²⁰ *Ibid.* P. 68–69.

²¹ *Ibid.* P. 70.

²² *Ibid.* P. 69–70.

не специфицирует тип этих отношений зависимости. По выражению Джевона Кима²³, тезис супервентности является «минимальным физикализмом». Суинбёрн, отстаивающий наиболее радикальный вариант дуализма сознание-тело, по понятным причинам не может согласиться с этой позицией.

Подобно Декарту, Суинбёрн отстаивает интеракционизм ментального и физического. Эта позиция тесно связана с его дуализмом свойств: ментальные свойства метафизически независимы от физических свойств, и ментальные события каузально релевантны и обладают собственной каузальной силой. Каузальность ментального Суинбёрн описывает в терминологии каузально базовых действий. По Суинбёрну, каузально базовое действие – это действие в каузальной цепи, обладающее в отношении его следствия большей каузальной силой, чем вызванное им другое действие, также являющееся причиной данного следствия²⁴. К примеру, пишет он, «если я интенционально бросил кирпич, кирпич вызвал разбитие окна, и я бросил кирпич с целью разбить окно, то я разбил окно, бросая кирпич; и бросание кирпича было каузально более базово, чем разбитие окна»²⁵. Суинбёрн признаёт, что причинами таких действий, как движения конечностей или говорения, являются процессы в мозге. Однако, считает он, каузально более базовыми в отношении них являются именно сознательные интенции. Впрочем, Суинбёрн не ограничивается простым постулированием интеракционизма и в целях его обоснования также вводит т.н. принцип доверия. Согласно принципу доверия, «всякое базовое убеждение <...> вероятно истинно <...> по доказательству убежденного в том, в чем он убежден <...>, – за отсутствием доказательств в форме других базовых убеждений этого убежденного, делающих вероятным то, что он ошибается»²⁶. Иначе говоря, пишет Суинбёрн, «если мне видится (или кажется), что я вижу перед собой доску (т.е. обнаруживаю себя убежденным в том, что я вижу доску), то при отсутствии соответствующих контрдоказательств передо мной вероятно находится доска»²⁷. Стало быть, если мы хотим обосновать ложность интеракционизма, то мы должны привести доказательства его ложности, т.е. аргументы в пользу принципа каузальной замкнутости физического. Но ни априорный, ни апостериорные аргументы в пользу данного принципа, полагает Суинбёрн, не работают. Априорный аргумент, по его мнению, не работает просто потому, что о каузальных отношениях между событиями различных типов (в том числе между ментальными и физическими событиями) свидетельствует наш повседневный опыт²⁸. В свою очередь, апостериорные аргументы основываются, как он считает, либо на неверных интерпретациях когнитивных исследований, либо на детерминизме устаревшей классической физики²⁹. Следовательно, пишет Суинбёрн, мы не можем привести доказательства в пользу ложности интеракционизма. А это значит, заключает он, что нам не остается ничего другого, кроме как признать его истинность.

²³ Kim J. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation.* N.Y., 1998. P. 15.

²⁴ Ibid. P. 101.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. P. 42.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. 104–105.

²⁹ Ibid. P. 105–117.

От обсуждения онтологии свойств и событий Суинбёрн переходит к обсуждению онтологии субстанций. По его мысли, свойства неотделимы от субстанции, в которой они инстанцированы, и, стало быть, должны иметься субстанции, которые с необходимостью их в себе инстанцируют. В случае ментальных свойств таковой является ментальная субстанция. По определению Суинбёрна, ментальная субстанция – это субстанция, для которой «существенно обладание определённым ментальным свойством»³⁰. Соответственно, физическая субстанция – это субстанция, для которой не является существенным инстанциация в ней ментальных свойств.

Однако если ментальные свойства не могут существовать без ментальной субстанции, в которой они инстанцированы, то, полагает Суинбёрн, сама ментальная субстанция может существовать независимо от них, поскольку она не редуцируема к совокупности инстанцированных в ней ментальных свойств³¹. В этом контексте Суинбёрн обращается к схоластическому понятию «этости». Как известно, в скотизме под «*haecceitas*», или «этостью», понималась неотъемлемая конечная форма всякой конкретной вещи, обеспечивающая ее индивидуацию³². Посредством этого понятия Суинбёрн стремится обосновать холистическую природу ментальных субстанций и дать критерий различения двух ментальных субстанций при совпадении имеющих у них наборов ментальных свойств³³. Остается вопрос о наличии этости у физических субстанций, и на него Суинбёрн отвечает достаточно уклончиво: по-видимому, полагает он, физические субстанции могли бы обладать этостью, однако мы не можем с уверенностью этого знать вследствие отсутствия у них привилегированного доступа.

Суинбёрн разделяет модальный аргумент Декарта о независимости существования души от существования тела³⁴. Однако здесь он идет заметно дальше Декарта и заявляет, что связь между ментальным и физическим настолько контингентна, что с легкостью представимо, чтобы ментальная субстанция могла бы находиться в связке с физической субстанцией совершенно любого типа: скажем, со стулом или доской³⁵.

Это, по мнению Суинбёрна, позволяет заключить, что именно ментальная субстанция, которую он теперь прямо называет душой, является существенной частью природы человека. «Я должен обладать нефизической частью <...>, которая делает меня мной <...>. Мы можем назвать эту нефизическую часть меня моей “душой”. Используя указанным образом слово “душа”, я использую его таким же образом, каким Платон использовал слово *ψυχή* для обозначения существенной части человека»³⁶. Именно душа, убежден Суинбёрн, обеспечивает нас «этостью», нашей предельной уникальностью, и даже определяет пространственные границы наших

³⁰ Kim J. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. N.Y., 1998. P. 141.

³¹ Swinburne R. *What Makes Me Me?* P. 140–142.

³² См.: Анполонов А.В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале*. М., 2001. С. XXIII–XXV.

³³ Swinburne R. *What Makes Me Me?* P. 145.

³⁴ Swinburne R. *Mind, Brain and Free Will*. P. 170.

³⁵ Такую же онтологию личности мы можем найти и у Декарта. См.: Козырева О.А. Субстанциальный дуализм и приватность ментального в философии Р. Декарта: критика поверхностной интерпретации // *Вестник Томского государственного университета*. 2020. № 452. С. 80.

³⁶ Swinburne R. *Mind, Brain and Free Will*. P. 170.

личностей³⁷, поскольку, как было сказано выше, душа метафизически независима от физических субстанций и может быть ассоциирована с любой из них.

Однако позиция Суинбёрна по вопросу о природе человека такова, что человек – это не просто душа (простой дуализм), но единство души и тела (составной дуализм). Таким образом, заключает Суинбёрн, «я состою из двух частей – моей души (существенной части) и моего тела (несущественной части), каждая из которых представляет собой отдельную субстанцию. Мои физические свойства суть мои в силу того, что они принадлежат моему телу; а, стало быть, <...> мои ментальные свойства суть мои в силу того, что они принадлежат моей душе»³⁸.

3

Теперь я представляю собственные возражения против онтологических идей Суинбёрна. В некоторых случаях позволю себе заочно сталкивать его взгляды со взглядами других аналитических философов.

Во-первых, очевидно, что имеется трудность, связанная с понятием привилегированного доступа. Как уже было сказано, под привилегированным доступом Суинбёрн понимает осведомленность вещи об имеющихся у нее свойствах. Речь у него здесь фактически идет об интроспективной осведомленности, поскольку *ex hypothesi* привилегированным доступом к своим – в данном случае, ментальным, – свойствам обладает только ментальная субстанция. Но тогда возникает вопрос: почему он ограничивается феноменальным типом осведомленности? Как отмечает Чалмерс, осведомленностью (как, прежде всего, психологическим, а не феноменальным свойством) могут обладать и нефеноменальные системы³⁹. К примеру, робот, снабженный соответствующим набором сенсорных датчиков, может быть в определенном смысле осведомлен о внешних фактах и своих внутренних состояниях. А это значит, что (в терминологии Суинбёрна) привилегированным доступом могут обладать и некоторые типы физических субстанций: в частности, артефакты вроде роботов и других программируемых машин.

Но если предыдущее замечание могло показаться мелкой придижкой, следующее уже куда более существенно. На мой взгляд, помимо других элементов картезианства субстанциальный дуализм Суинбёрна также наследует представление о картезианском театре. По Деннету⁴⁰, картезианский театр – это представление, идущее от Декарта, согласно которому сознание представляет собой сумму феноменальных состояний и субъекта (или Я, Ego); как образно выражается Деннет, феноменальные состояния сосредоточены в одной точке и словно разыгрываются в ней как на сцене перед созерцающим их Я. Элементы картезианского театра, как мне кажется, также просматриваются и в концепции Суинбёрна, поскольку *per definitionem* ментальная субстанция – это субстанция, для которой существенным является инстанциация в ней ментальных свойств и наличие привилегированного

³⁷ Swinburne R. *Mind, Brain and Free Will*. P. 144.

³⁸ Ibid. P. 170.

³⁹ Чалмерс Д. *Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории*. М., 2015. С. 28–53.

⁴⁰ Dennett D. *Consciousness Explained*. N.Y., 1991. P. 101–138.

доступа к ним. Иначе говоря, ментальная субстанция (или душа) рассматривается у Суинбёрна по аналогии с картезианским Его. Но это представление, как показывает Деннет, влечет за собой проблему гомункулуса: наличие картезианского Его, или «гомункулуса», с необходимостью имплицитно подразумевает наличие другого гомункулуса, выступающего в качестве «зрителя» феноменальных состояний первого, что ведет к regressus ad infinitum⁴¹. Несомненно, Суинбёрн мог бы на это возразить, что душа проста, а, следовательно, неделима. Но, на мой взгляд, это было бы апелляцией к чему-то просто принятому на веру. Если бы Суинбёрн действительно стал прибегать к подобным аргументам, это означало бы, что в рамках его теории объяснить природу сознания и особенности когнитивных процессов невозможно. И это также говорило бы о том, что субстанциальный дуализм Суинбёрна в действительности не выполняет свою объяснительную задачу.

Аналогичным образом дело обстоит в случае аргументации Суинбёрна по поводу каузальных отношений ментального и физического. Как представляется, переформулирование каузальных отношений в терминологии каузально базовых и небазовых действий не дает ничего нового. Суинбёрн постулирует каузальную базовость интенций относительно последовательностей физических событий в мире. Тем не менее он не приводит серьезных доводов в поддержку каузальной релевантности и действительности ментального, а также никак не объясняет, как события столь разных типов могут находиться в отношениях каузальной интеракции. Отсюда следует, что каузальная пропасть между ментальным и физическим, имевшая место еще у Декарта, столь же широка, как и прежде. Что же до принципа доверия, то Суинбёрн и сам признает, что, руководствуясь этим принципом, мы можем знать лишь вероятную истинность чего-либо. Однако ясно, что вероятная истинность – более слабый тип истинности, чем достоверная истинность. А это значит, что при помощи принципа доверия мы не можем доказать не только достоверную ложность интеракционизма, но и его достоверную истинность.

Отдельно следует сказать о самой онтологии свойств Суинбёрна, играющей ключевую роль во всей его аргументации. Я полагаю, что эту теорию можно охарактеризовать как дуализм *микросвойств*, поскольку Суинбёрн отрицает тезис супервентности и определяет ментальные и физические свойства как два типа одноуровневых свойств, метафизически независимых друг от друга. Но если это так, онтология свойств Суинбёрна нарушает принцип простоты объяснения. В этой связи я хотел бы предложить собственный тезис монизма микросвойств, который может быть сформулирован следующим образом: (а) *если имеются два или более типов одноуровневых свойств, метафизически независимых друг от друга, то должен иметься тип низкоуровневых фундаментальных свойств, от которого первые типы свойств метафизически зависимы*; (б) *один тип низкоуровневых фундаментальных свойств образует один мир*. Особенность тезиса монизма микросвойств в том, что, с одной стороны, он запрещает низкоуровневый дуализм, удовлетворяя принципу простоты объяснения, и, с другой стороны, достаточно широк, поскольку дает простор для нефизикалистских и нередуктивных подходов. Теперь, если бы мы предложили Суинбёрну прояснить свою позицию в свете тезиса монизма микросвойств, он мог бы

⁴¹ Волков Д.Б. Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания. М., 2012. С. 118–120.

выбрать, по крайней мере, одну из трех следующих опций: (1) физические свойства – это низкоуровневые фундаментальные свойства, и ментальные свойства метафизически зависимы от физических свойств; (2) ментальные и физические свойства метафизически зависимы от некоего другого типа низкоуровневых фундаментальных свойств; (3) ментальные и физические свойства – это два типа низкоуровневых фундаментальных свойств, и оба они образуют два различных мира: ментальный и физический. Иначе говоря, Суинбёрн мог бы выбрать одну из трех опций, первая из которых соответствует минимальному физикализму, вторая – расценианскому нейтральному монизму, а третья – «гипердуализму», как мы могли бы назвать эту опцию вслед за Макгинном⁴², использующем схожую концепцию в своих работах. Однако представляется, что все три эти позиции неприемлемы для Суинбёрна. Как уже говорилось, минимальный физикализм неприемлем для Суинбёрна просто по определению. Далее, несмотря на то, что Суинбёрн использует понятие нейтральных свойств, он не уточняет их онтологический статус и вообще не говорит о них так, чтобы мы могли заподозрить в нем проponenta нейтрального монизма. Следовательно, нейтральный монизм для него также недопустим. Что же касается гипердуализма, то эта концепция, как кажется, не вполне совместима с христианским мировоззрением. Но если даже представить, что Суинбёрн пойдет ва-банк и все-таки признает гипердуализм, это не спасет его концепцию от серьезных трудностей. В этом мы можем убедиться при помощи следующего мысленного эксперимента. Представьте, что вы касаетесь моей руки, и по мере того, как вы делаете это, я ощущаю ваше прикосновение. По-видимому, вы вряд ли в этот момент будете считать, что мое сознание локализовано не в том же мире, где и сама моя рука. Вы также вряд ли будете считать, что мое сознание локализовано не в том же мире, в котором локализованы вот это дерево или это небо, которые мы с вами видим. Стало быть, из того, что мое сознание приватно, не следует, что оно не локализовано в том же мире, в котором локализовано мое тело. Следовательно, гипердуализм ложен, и отстаиваемый Суинбёрном дуализм микросвойств не может быть непротиворечиво обоснован.

Однако главная трудность субстанциального дуализма Суинбёрна очевидна. Эта теория чересчур усложняет нашу онтологию. Субстанциальный дуализм отталкивается от нашего здравомысленного представления о реальности феноменального опыта. Однако проистекающие из этой теории следствия также оказываются чрезвычайно неправдоподобными. А это означает, что субстанциальный дуализм Суинбёрна не может рассматриваться как серьезная теория сознание-тело tout court.

4

Субстанциальный дуализм Ричарда Суинбёрна является попыткой формулирования картезианского дуализма и некоторых схоластических концепций в терминологии современной аналитической метафизики. Своей тонкостью и искусственностью построений теория Суинбёрна действительно

⁴² *McGinn C. Consciousness and Cosmology: Hyperdualism Ventilated // McGinn C. Consciousness and its Objects. Oxford, 2004. P. 136–168.*

напоминает давние схоластические штудии. Однако я полагаю, что она не бесспорна и в качестве чисто теологической системы. Сегодня в аналитической теологии набирает обороты движение христианского материализма⁴³. Христианские материалисты полагают, что нам необязательно признавать субстанциальный дуализм. Вместо этого, считают они, мы можем определить душу как физическое свойство тела, и это позволит привести христианское учение в соответствие с физикалистской онтологией. Материальность души выводится ими из некоторых фрагментов Библии и сочинений Отцов Церкви, а также догмата о Судном дне, согласно которому люди будут воскрешены вместе со своими телами. Ясно, что христианский материализм – далеко не единственная позиция в современной аналитической теологии. Но это не отменяет и того, что относительно вопроса о природе души могут иметься различные взгляды. Что же касается философии, то как философская концепция субстанциальный дуализм Суинбёрна не выдерживает обстоятельной критики: эта концепция вводит множество необоснованных гипотез и в действительности не объясняет природу сознания и его отношения с телом, откуда следует, что субстанциальный дуализм – это первое, что мы должны отвергнуть на пути к разработке корректной теории сознание-тело.

Список литературы

- Апполонов А.В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале* / Пер. с лат. А.В. Апполонов. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. V–XXXVI.
- Волков Д.Б. Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания. М.: Либроком, 2012. 320 с.
- Волков Д.Б. Современный субстанциональный подход к проблеме тождества личности // *Философия и культура*. 2017. № 1. С. 77–85.
- Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Под ред. В.С. Соколова. М.: Мысль, 1989.
- Гаспаров И.Г. Проблема единства сознания и эмерджентный дуализм // *Вестник Воронежской государственной медицинской академии им. Н.Н. Бурденко. Сер.: Философия*. 2014. № 1. С. 74–80.
- Гаспаров И.Г. Тождество личности и воскрешение мёртвых // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017. № 70. С. 47–62.
- Гаспарян Д.Э. Позиции дуализма в современных антифизикалистских стратегиях аналитической философии сознания // *Электронный философский журнал Vox*. 2013. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/235/240> (дата обращения: 07.08.19).
- Козырева О.А. Субстанциальный дуализм и приватность ментального в философии Р. Декарта: критика поверхностной интерпретации // *Вестник Томского государственного университета*. 2020. № 452. С. 79–87.
- Чалмерс Д. Сознательный ум: в поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. яз. В.В. Васильев. М.: УРСС, 2015. 513 с.
- Dennett D. *Consciousness Explained*. N.Y.: Penguin Books, 1991. 511 p.
- Dennett D. *From Bacteria to Bach. The Evolution of Minds*. N.Y.: W.W. Norton & Company, 2017. 813 p.

⁴³ Гаспаров И.Г. Тождество личности и воскрешение мертвых // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017. № 70. С. 47–62.

- Kim J. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. N.Y.: MIT Press, 1998. 146 p.
- Kripke S. *Identity and Necessity* // *Identity and Individuation* / Ed. by M. Munitz. N.Y.: New York University Press, 1971. P. 135–164.
- McGinn C. *Consciousness and Cosmology: Hyperdualism Ventilated* // *McGinn C. Consciousness and its Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 136–168.
- Putnam H. *The Meaning of meaning* // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 1975. No. 7. P. 131–193.
- Robinson H. *Dualism* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by Ed.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/> (дата обращения: 07.08.2019).
- Searle J. *Why I am not a property dualist* // *Journal of Consciousness Studies*. 2002. Vol. 12. No. 9. P. 57–64.
- Swinburne R. *Mind, Brain and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 251 p.
- Swinburne R. *What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism* // *Contemporary Dualism: A Defense* / Ed. by A. Lavazza, H. Robinson. N.Y.: Routledge, 2014. P. 139–153.

The substance dualism of Richard Swinburne: current state and criticism

Alexey S. Pavlov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: pavlov.alexey@gmail.com

This article is one of the first articles in Russian discussing Richard Swinburne's recent views on the mind-body problem. Richard Swinburne is a contemporary British theologian and analytic philosopher specializing in the philosophy of religion and philosophy of science. In the philosophy of mind, Swinburne defends a quite unpopular position – the substance dualism. This position is based on the cartesian dualism and some old scholastic conceptions. Swinburne tries to advocate all versions of the mind-body dualism: he moves from the predicate dualism to the property dualism and then from the property dualism to the substance dualism. As Descartes, Swinburne sees the mental and the physical as two separate domains. In particular, he denies the supervenience thesis which is shared now by most analytic philosophers of mind and appeals to a causal interactionism between mental and physical events. Moreover, Swinburne uses the concept of substance. He defines the substance as something that is not reduced to a collection of properties instantiated in it. With regard to the problem of the nature of a human being, Swinburne shares the compound dualism, according to which the nature of a human being consists of two parts: the essential (mental substance) and the non-essential (physical substance). Based on his substance dualism and the modal argument of Descartes, Swinburne claims that the existence of the consciousness does not depend on the existence of the physical body. The author gives some objections against Swinburne's substance dualism. Some of these objections are based on the arguments of other famous analytic philosophers. The conclusion states that we cannot take Swinburne's substance dualism as a correct mind-body theory. The author argues that this philosophical conception introduces many unjustified hypotheses and it actually does not do its explanatory job.

Keywords: analytic philosophy, philosophy of mind, Richard Swinburne, substance dualism, the mind-body problem

For citation: Pavlov, A.S. "Substantsial'nyi dualizm Richarda Suinberna: sovremennoe sostoyanie i kritika" [The substance dualism of Richard Swinburne: current state and criticism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 3, pp. 175–188. (In Russian)

References

- Appolonov, A.V. "Ioann Duns Skot i ego filosofskaya teologiya" [John Duns Scotus and his philosophical theology], in: John Duns Scotus, *Traktat o pervonachale* [A Treatise on God as First Principle], trans. by A.V. Appolonov. Moscow: Franciscan Publ., 2001, pp. V–XXXVI. (In Russian)
- Chalmers, D. *Soznayushchij um: v poiskah fundamental'noj teorii* [Conscious Mind: in search of the fundamental theory], trans. by V.V. Vasilyev. Moscow: URSS Publ., 2015. 513 pp. (In Russian)
- Dennett, D. *Consciousness Explained*. New York: Penguin Books, 1991. 511 pp.
- Dennett, D. *From Bacteria to Bach. The Evolution of Minds*. New York: W.W. Norton & Company, 2017. 813 pp.
- Descartes, R. *Sochineniya* [Works], 2 Vols, ed. by V.S. Sokolov. Moscow: Mysl' Publ., 1989. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Problema edinstva soznaniya i emerdzhenyj dualizm" [The problem of unity of consciousness and the emergence dualism], *Vestnik Voronezhskoj gosudarstvennoj medicinskoj akademii im. N.N. Burdenko, Seriya: Filosofiya*, 2014, No. 1, pp. 74–80. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Tozhdestvo lichnosti i voskreshenie myortvyh" [The personal identity and resurrection of the deads], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta, Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2017, No. 70, pp. 47–62. (In Russian)
- Gasparyan, D.E. "Pozicii dualizma v sovremennyh antifizikalistskih strategiyah analiticheskoy filosofii soznaniya" [The position of the dualism in the contemporary antiphysicalism strategies within the analytic philosophy of mind], *Elektronnyj filosofskij zhurnal Vox*, 2013 [https://vox-journal.org/html/issues/235/240, accessed on 07.08.2019]. (In Russian)
- Kim, J. *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. New York: MIT Press, 1998. 146 pp.
- Kozyreva, O.A. "Substancial'nyi dualizm i privatnost' mental'nogo v filosofii R. Dekarta: kritika poverxnostnoj interpretacii" [Substance dualism and privacy of consciousness in the philosophy of R. Descartes: objections to the superficial interpretation], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2020, No. 452, pp. 79–87. (In Russian)
- Kripke, S. "Identity and Necessity", *Identity and Individuation*, ed. by M. Munitz. New York: New York University Press, 1971, pp. 135–164.
- McGinn, C. "Consciousness and Cosmology: Hyperdualism Ventilated", in: C. McGinn, *Consciousness and its Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 136–168.
- Putnam, H. "The Meaning of meaning", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1975, No. 7, pp. 131–193.
- Robinson, H. "Dualism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Ed.N. Zalta [https://plato.stanford.edu/entries/dualism/, accessed on: 07.08.2019]
- Searle, J. "Why I am not a property dualist", *Journal of Consciousness Studies*, 2002, Vol. 12, No. 9, pp. 57–64.
- Swinburne, R. *Mind, Brain and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 251 pp.
- Swinburne, R. "What Makes Me Me? A Defense of Substance Dualism", *Contemporary Dualism: A Defense*, ed. by A. Lavazza, H. Robinson. New York: Routledge, 2014, pp. 139–153.
- Volkov, D.B. *Bostonskij zombi. D. Dennet i ego teoriya soznaniya* [Boston zombie. D. Dennett and his theory of consciousness]. Moscow: Librokom Publ., 2012. 320 pp. (In Russian)
- Volkov, D.B. "Sovremenniy substantsional'nyi podkhod k probleme tozhdestva lichnosti" [The contemporary substantive approach towards the question of oneness of identity], *Filosofiya i kul'tura*, 2017, No. 1, pp. 77–85. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2020. Том 13. № 3

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 04.09.20.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 15,18. Тираж 1 000 экз. Заказ № 13

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iph.ras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**