

УДК 11

DOI: 10.5840/dspl20181221

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КРИТИКИ МЕТАФИЗИКИ И ВОЗВРАЩЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Столярова Ольга Евгеньевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент кафедры теоретической социологии и эпистемологии РАНХиГС (г. Москва); e-mail: olgastoliarova@gmail.com.

Мы утверждаем, что сегодня метафизика возвращается в философию. Это значит, было время, когда ее не было или как минимум ее ниспровержение считалось респектабельной позицией, философским мейнстримом, иначе говорить о ее возвращении не имеет смысла. Отрицание метафизики не означает, однако, отсутствия онтологии, но означает лишь отсутствие (как минимум в явном виде) или признаваемую философией нелегитимность положительной онтологии, которая берется судить о сверхопытной реальности. Место положительной онтологии занимает отрицательная, или негативная (апофатическая), онтология, которая ставит пределы мысли, доказывая невозможность умознания бытия, и обеспечивает критику метафизики. Будучи актом и фактом коллективной мысли, критика метафизики, как и рефлексия одинокого скептика, обнаруживает онтологические условия своей возможности, раскрыть которые есть подлинно философская задача, поскольку философия, начиная с античности, утверждает себя тем, что движется от фактов к условиям их возможности. Усомниться в критике метафизики для философии равносильно тому, чтобы усомниться в акте (и факте) собственного мышления, которое очерчивает сферу существующего. Критика метафизики, понятая как философский факт, выводит скептицизм на онтологический уровень, позволяя при этом говорить о возвращении метафизики, возвращении, которое есть не что иное, как открытие онтологических условий философского сомнения как факта. Диалектика двух философских направлений, положительной и отрицательной онтологии, позволяет определить феномен возвращения метафизики в качестве закономерного ответа на критику метафизики.

Ключевые слова: метафизика, критика метафизики, реализм, скептицизм, онтология, история философии.

ONTOLOGICAL GROUNDS FOR CRITICISM OF METAPHYSICS AND THE RETURN OF METAPHYSICS

Olga E. Stolyarova – CSc in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; Docent of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Department of Theoretical Sociology and Epistemology; e-mail: olgastoliarova@gmail.com.

We affirm that today metaphysics returns to philosophy. This means there was a time without metaphysics, or at least its overcoming was considered a respectable position, a philosophical mainstream, otherwise it would be pointless to talk about its return. The denial of metaphysics does not mean, however, the absence of an ontology, but only the absence (at least in an explicit form) or the illegitimacy of a positive ontology, which makes judgments about over-sensible reality. The positive ontology is replaced by a negative (apophatic) ontology, which puts limits of thought, proving the impossibility of speculative thinking, and provides criticism of metaphysics. The criticism of metaphysics is an act and a fact of collective thought, and, as in the case of a reflection of a lonely skeptic, it reveals the ontological conditions for its own possibility. The discovery of these conditions is a truly philosophical task, since philosophy from the beginning claims itself that it moves from facts to the conditions of their possibility. Doubting the criticism of metaphysics for philosophy is tantamount to doubting the act (and fact) of its own thinking, which delineates the realm of the existing. Criticism of metaphysics that is considered as a philosophical fact brings skepticism to the ontological level. It allows us to talk about the return of metaphysics, which means the discovery of the ontological conditions of philosophical doubt as a fact. Dialectics of two philosophical traditions, positive ontology and negative ontology, provides a way to determine the phenomenon of the return of metaphysics as a legitimate response to criticism of metaphysics.

Keywords: metaphysics, criticism of metaphysics, realism, skepticism, ontology, history of philosophy.

Философская онтология

История философии ведет начало философской мысли с той исторической эпохи, когда человеческий ум исполнился достаточно сил для того, чтобы задать предельно общий вопрос о бытии – что есть все, что есть? Этот вопрос, согласно интерпретации Аристоте-

ля (*Метафизика*. Книга I. Гл. 3; *Физика*. Книга I. Гл. 2–5)¹, был сформулирован досократическими философами в качестве проблемы первых начал и исходных принципов природы – природы, которую отныне следовало объяснять в доступном интеллектуальному постижению единстве многообразия и постоянстве изменения. Прекрасные и грозные антропоморфные сущности (боги и герои) и их космогонические и исторические деяния более не удовлетворяли в качестве источника объяснения теоретический ум, который пытался сформулировать ничем не обусловленный всеобщий отвлеченный принцип, руководящий всеми видимыми изменениями и проявлениями окружающего мира. Этот принцип, названный Анаксимандром и вслед за ним Аристотелем «архэ», «начало», формулировался в положительных, указывающих на присутствие («вода», «воздух», «логос»), отрицательных, указывающих на отсутствие («апейрон», «атомы», «пустота») характеристиках, в терминах одного универсального свойства либо сочетания свойств («атомы» и «пустота», «элементы», «тепло» и «холод»), что допускает монистическую и плюралистическую интерпретацию досократической натурфилософии. Не обладая наглядностью сущего, того, что существует и с чем человек встречается в опыте, этот принцип играл главную роль в познании, позволяя строить непротиворечивые описания опыта в его многообразных проявлениях. Будучи не сущим, но условием его возможности, его началом и порядком, включающим и порядок познания, данный принцип выступал в качестве основы, фундамента философских конструкций, претендующих на описание и объяснение всего существующего – космоса, охватывающего природу и человека.

Универсальность первых принципов, их всеобщность сопротивляется тому, чтобы интерпретировать их в качестве трансцендентных начал, непознаваемых, полностью оторванных от чувственно воспринимаемого мира, то есть сопротивляется интерпретации в терминах дуалистического разрыва. Разум, который стремится постичь *все*, что существует, включая себя самое, не разделяет, а, напротив, связывает окружающие его и наблюдаемые им вещи, события, процессы с теми условиями, которые, скрываясь за ними, обеспечивают их возможность. Разделение – необходимый, но не последний шаг: оно помогает преодолеть непосредственную наивность опыта, подготавливая разум к тому, чтобы непротиворечиво объединить таящуюся за привычным взглядом на вещи *природу* вещей с теми вещами, событиями и процессами, с которыми мы имеем дело в опыте. Все, что нас окружает, конечно, не есть вода в буквальном смысле, но вода, учил Фалес, будучи первой по природе, дает всему, что нас окружает, начало, принцип развития и структуру. Никто не примет за само собой разумеющееся то, что все разнообразие наблюдаемых и употребляемых вещей есть на самом деле воздух, но вдумчивый взгляд, считал Анаксимен, способен проникнуть в глубь вещей и распознать, что они суть моди-

¹ *Метафизика* здесь и далее цит. по: [Аристотель, 1976].

фикации воздуха, который содержит в себе механизм трансформации, обеспечивающий через сгущение и разрежение образование всех видимых вещей. Если мы не удовлетворимся качественным и количественным разнообразием наблюдаемого, но, постепенно отвлекая вторичное и несущественное, дойдем до первого по природе, то мы, полагал Анаксимандр, достигнем познания исходного неопределенного состояния мира, в котором, как в зародыше, содержатся все действительные и возможные конфигурации сущего.

Поиск первых принципов, объясняющих опыт, направлял усилия ранних греческих философов, и именно это позволяет нам вслед за Платоном и Аристотелем объединять разнообразие полученных ими результатов термином *философия*. Со времен античности и до сего дня термин «философия» отсылает к умозрению, которое, отправляясь от опыта, стремится придать этому опыту необходимый характер, раскрывая порождающие его сверхопытные начала. Каждый из оставшихся в истории творцов первых онтологий пытается найти наиболее подходящую вербальную форму представления этих начал, так как определение, именование, выполняет работу понимания. Гераклит указывает на стихию – *огонь*, управляющую изменением всего существующего, и на внутренний закон этого изменения – *логос*, постигаемый мудрецами. Пифагорейцы говорят о *числе* как о структурном принципе космоса, который придает вещам форму, обеспечивающую их познание. В Элейской школе первый принцип именуется *бытием* (то, что *есть*), единственным, так как ему противоположно то, чего *нет*. Все воспринимаемое и познаваемое поддерживается тем, что *есть*, все же противоположное немислимо по причине его небытия. Бытие доступно разуму, который, имея дело с тем, что *есть*, обладает знанием. Поверхностное же восприятие смертных, которое не отличает бытие от не-бытия, остается в неведении, не достигая истины.

Платон называет первые принципы *идеями*, отождествляя их с бытием в противоположность чувственно воспринимаемым вещам, о которых возможно составить лишь чувственно подкрепленное мнение, но не знание. Знание окружающего мира и вещей мира имеет место тогда, когда умственный взор проникает за пределы явленных чувствам вещей к тому, что обеспечивает их возможность, т. е. к реальности бытия, которое предшествует вещи в качестве ее сверхчувственной идеи, или формы. К миру идей, или форм, принадлежат и числа. Как структурирующий принцип вещей числа формальны, но не в том смысле *формального*, который был придан этому термину новоевропейской философией, т. е. противоположном *реальному*, а, напротив, числа, как и идеи², составляют реальное условие возможности, или причину, чувственно воспринимаемого мира вещей.

Положительную онтологию, изложенную с большей, чем в сочинениях Платона, систематичностью, мы находим в наследии Аристотеля. Признавая, что философия изучает истинное бытие,

² «Сторонники идей объявляют идеи числами» (*Метафизика*. Книга XII. Гл. 8).

которое есть начало и причина всего существующего (*Метафизика*. Книга I. Гл. 3), Аристотель указывает на недостатки предшествующих философских учений, которые либо вообще не дифференцировали бытие, оставляя его *единым*, или субстратом, либо дифференцировали его неправильно, не выделив в нем подлинные причины его осуществления, благодаря которому оно реализуется в вещах, доступных для познания. Таковых причин Аристотель указывает четыре – сущность, материю, начало движения и цель движения (*Метафизика*. Книга I. Гл. 3).

Когда мы наблюдаем множество вещей и процессов, окружающих нас, мы вправе задать философский вопрос о том, что их объединяет, благодаря чему они все являются нам тем, чем являются, а именно чем-то существующим. Это вопрос об условиях возможности существования вещей, который, с точки зрения Аристотеля, представляет собой вопрос о сущности, или о сути, бытия (вещей). Хотя исходный толчок этому вопросу дают чувственные впечатления многообразия (вещей) и естественное стремление человека к восприятию окружающего мира, ответить на него, апеллируя только к чувственным впечатлениям, невозможно. Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к тому, что лежит за пределами непосредственного опыта. С формальной точки зрения за пределами чувственного опыта лежит то, что само не является опытом, но формирует его необходимые условия. С содержательной точки зрения эти условия представляют собой соединение материи, бескачественного неопределенного субстрата, обладающего возможностью стать чем-то, и формы (идеи), которая предстает как деятельность, осуществляющая эту возможность, или, иначе говоря, как действительность (энергия, энтелехия). Таким образом, четыре причины всего существующего: формальная, материальная, действующая и целевая – раскрывают четыре аспекта существования вещей, которые становятся тем, что они есть, благодаря тому, что материя под воздействием³ формы превращается в конкретное нечто, доступное чувственному восприятию и познанию посредством определения. Совокупность вещей и процессов их становления образует единый космос, который в аспекте своей осуществленности обладает энтелехией, разумно постигаемой целью, а в аспекте своего осуществления обладает энергией, разумно постигаемым движением к цели⁴. Формальной (идеальной) причиной космоса

³ Правда, говорить о «воздействии» можно с определенной оговоркой. По Аристотелю, Ум, или форма форм, не «воздействует» на внеположный объект, потому что имеет объектом самое себя. Материя стремится приобщиться форме только лишь потому, что форма существует.

⁴ Известно, что Аристотель не дал строгого определения термина «энергия», но определил энергию посредством наведения, т. е. посредством примеров (*Метафизика*. Книга IX. Гл. 6). Это, однако, не означает, что разум не способен постичь смысл важнейшей характеристики бытия – энергии. Энергия – это, по Аристотелю, и есть смысл бытия, который сообщает определенность всему существующему. Энергия – это один из синонимов сущности, а главная характеристика последней – смысл, схватываемый в понятии. «В то время как движение само по себе бессмысленно и получает смысл только тогда, когда дано и известно, что именно движется,

как целого Аристотель называет Ум. Это высшая сущность, первый принцип организации материального космоса, необходимое условие его бытия, или Бог, энтелехией которого выступает мышление, совпадающее со своим объектом, т. е. мышление самого себя (*Метафизика*. Книга XII. Гл. 7). Будучи чистой действительностью, энергией, не причастной материи, но выступающей ее организующим принципом, Ум образует сферу божественного, предмет *теологии*, которая в силу того, что Ум – это первая сущность в космической иерархии сущностей, включается в онтологию, науку о сущем как таковом.

Отсюда, с этой аристотелевской систематизации, берет начало европейская традиция понимания метафизики, или первой философии, как онтологии и теологии – науки о сверх-опытном сущем и о первом, божественном, основании всего сущего⁵. Онтология становится частью метафизики, выражающей космическую иерархию и процесс ее познания – от существования вещей к единому принципу существования мира как целого. По сути дела, метафизика Аристотеля предлагает нам то, что позже было названо «трансцендентальным аргументом», т. е. движением мысли от обуславливаемого (данного в опыте) к его скрытым причинам и первым принципам. Основными характеристиками трансцендентального доказательства, представленного Аристотелем, являются: 1) его онтологический характер (существование вещей обосновывается посредством четырех реальных причин); 2) иерархичность (познающий ум движется от единичных существований к общему принципу, единому организующему мир перводвигателю); 3) эпистемологический реализм (структура космоса познается исчерпывающим образом как реально существующая, что может быть высказано в речи). Своего рода залогом эпистемологического реализма выступает Ум как первая сущность, определенность, сообщающая определенность отдельным существованиям, которые познающий человеческий ум схватывает в понятиях. По всей видимости, Аристотель не видит противоречия в том, что человеческий ум, восходя от сущностей к первой причине всего существующего, способен познать космос в его единстве. Можно было бы говорить о противоречии между познанием сущностей и мира в целом, познанием, которое реально существует, поскольку существует мудрость

– энергия как раз указывает на эту осмысленность движения. Это есть *смысловая картина движения*, то есть *движение, конституирующее самое сущность*» [Лосев, 1975; с. 99–100].

⁵ Т. е. как *онтотеология*. Термин «онтотеология» принадлежит Канту, который использовал его для определения «трансцендентальной теологии», которая стремится познать существование божественного первоначала «посредством одних лишь понятий без всякой помощи опыта» [Кант, 1993; с. 659]. Впоследствии к этому же термину прибегает Хайдеггер для характеристики всей традиции европейской метафизики, которая, с его точки зрения, подменила бытие сущим, включив божественное в сферу сущего, представленного как имеющее тот или иной вид (эйдос), фиксируемый в понятии [Heidegger, 1969; с. 42–74].

(«люди искусства знают “почему” и постигают причину»⁶), и отсутствием условий его возможности, если бы первая сущность, Единое, было бы отделено от множественного непроходимой пропастью. Если бы идеи (формы) и Единое как идея идей (форма форм) не обладали определенностью сущностей (о каждой из которых можно спросить: *что значит быть именно этой сущностью?*), они были бы непознаваемы. «Знание той или иной вещи мы ведь имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия, а с другой стороны, как в отношении блага, так и в отношении всего остального дело обстоит одинаковым образом, так что если бытие у блага не есть благо, то и бытие у сущего не есть сущее, и бытие у единого не есть единое. Причем в одинаковой мере существует либо всякая суть бытия, либо – ни одна» (*Аристотель. Метафизика. Книга VII. Гл. 6*). Таким образом, между человеческим познанием окружающих вещей с точки зрения их бытия и познанием мира с точки зрения его бытия как единого целого существует *необходимая* связь. Начиная с чувственного опыта вещей, человек познающий (мудрец, философ) спрашивает об условиях возможности этого опыта, т. е. о первых причинах и принципах (существующих вещей), выявление которых делает этот опыт понятным, и последовательно приходит к первой причине, или идее, всех вещей и процессов мира, т. е. к миру с точки зрения его смыслового единства (единства его формы). Если бы идеи не обладали бытием, т. е. были оторваны от бытия (существующих вещей), и первая идея (идея идей или мир как Единое) была оторвана от бытия (существующих вещей), то ни вещи, ни мир как целое не были бы познаваемы, так как знание, по Аристотелю, означает познание вещи в определенности ее бытия, и оно, знание, *гарантировано* первой определенностью причины существования определенных (познаваемых) вещей мира. Познание же первой причины, в свою очередь, гарантировано познанием начал и причин существующих вещей. Таким образом, вершиной универсума Аристотель полагает Единое сущее, или Ум, мыслящий самого себя, который выступает и причиной самого себя, и причиной существования и познания всех вещей мира: «...причины сущностей суть причины всего бытия, ибо оно упраздняется, если упраздняются они. И, кроме того, *имеется первое начало, обладающее вполне осуществленным бытием* [курсив мой. – О.С.]» (*Метафизика. Книга XII. Гл. 5*).

Онтологическое открытие метафизики

В наследии Аристотеля мы имеем исторически первый цельный образ того, что мы называем *положительной онтологией* и к чему мы будем относиться в дальнейшем как к исходному образцу для характеристики последующего развития онтологических учений.

⁶ *Метафизика. Книга I. Гл. 1.* «Сведущий в искусстве, мудрее тех, кто владеет опытом... а умозрительные дисциплины выше созидających. Что мудрость, таким образом, есть наука о некоторых причинах и началах, это ясно» (там же).

Итак, суммируем характеристики положительной онтологии. Во-первых, положительная онтология объясняет опыт. Отталкиваясь от окружающего данного, она ищет и раскрывает условия его возможности, его умопостигаемые начала и причины. Она не запрещает, а разрешает познание этих начал и причин. Во-вторых, она обосновывает метафизику, что позволяет заключить, что она не только раскрывает условия возможности опыта, но и условия возможности метафизики. Но не будет ли такое заключение тавтологией? Если онтология представляет собой познание сверхопытных причин, которые делают возможными опыт и познание вещей, а метафизика – это и есть знание, которое лежит за пределами опыта⁷, то как может онтология обосновывать метафизику? Выше мы определили онтологию Аристотеля как часть его метафизики. Согласно концепции Аристотеля, от того, что находится в мире (причины существующих вещей), зависит наше познание мира как целого (первой причины космоса в целом). Следуя этой схеме, мы называем онтологией учение о том, что существует (находится в мире), которое имеет результатом: 1) возможность познания мира в целом (метафизику) или 2) невозможность познания мира в целом (отсутствие метафизики). Таким образом, мы выделяем онтологию как подготовительный путь к последующему *Метафизическому выводу* о возможности или невозможности метафизики.

Такое различие онтологии и метафизики имеет важное инструментальное значение для нашего исследования, потому что в противном случае нам пришлось бы признать, что исторический вывод философии о невозможности метафизики «подвешен в воздухе» и сам по себе не имеет равным счетом никаких онтологических оснований, что, с нашей точки зрения, совершенно не так. Если бы тезис о невозможности метафизики не имел онтологических оснований, т. е. был бы оторван от реальности, мы попали бы в парадоксальную ситуацию, когда апофатическое высказывание о мире – «мир как единое целое лежит вне нашего знания о нем» – осталось бы голословным и опровергало бы само себя в силу своей полной иллюзорности. В любом апофатическом высказывании, утверждающем непознаваемость чего бы то ни было, отрыв эпистемологии от онтологии всегда выступает против самого эпистемологического утверждения, уничтожая это последнее. К примеру, я утверждаю, что стол, за которым я работаю, не познаваем сам по себе, а доступен мне как ряд впечатлений, которые я получаю посредством органов чувств, т. е. в виде определенных цвета, формы, текстуры и т. д. Если мое утверждение претендует на философскую содержательность, мне необходимо вскрыть *условия невозможности* познания стола самого по себе, т. е. построить про-

⁷ «Что касается источников метафизического познания, то уже по самой сути его понятия они не могут быть эмпирическими. Следовательно, принципы этого познания (к которым принадлежат не только основоположения метафизики, но и ее основные понятия) никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е. лежащим за пределами опыта» [Кант, 1965; с. 78].

стейшую систему, в которой мое высказывание будет иметь отношение к тому, о чем оно высказывается. Если же мое утверждение не претендует на философскую содержательность и остается замкнутым на себя, то правильнее его сформулировать следующим образом: «все, что я познаю – не-стол», или: «все, что я познаю относительно “стола”, не имеет к нему отношения». Нетрудно заметить, что, если я в действительности полностью оторван от того, что я называю «столом», я не могу об этом заявлять. Именно онтологические предпосылки делают возможным (осмысленным) само апофатическое утверждение. Это тем более очевидно, если апофатическое утверждение обладает всеобщностью, т. е. относится не к отдельно взятым объектам, а к миру в целом.

В XX в. в философии аналитической традиции эта зависимость была заново продумана. Реализм, утверждал Томас Нагель, «придает смысл скептической позиции» [Nagel, 1986; p. 90], поскольку реализм – это обладание определенной концепцией мира, в который мы помещены и которому наши знания о нем могут соответствовать или не соответствовать [Nagel, 1986; p. 70–71]. Дональд Дэвидсон также отмечает связь реализма («метафизического реализма» в его терминологии) и скептических высказываний, отрицающих познаваемость мира: метафизический реализм подразумевает, что «все наши наилучшим образом исследованные и установленные знания и теории могут быть ложными... Это скептицизм в одном из его традиционных обликов. Он спрашивает: почему все мои согласованные друг с другом убеждения не могли бы быть при этом совершенно ложными по отношению к действительному миру?» [Davidson, 1986; p. 309]. Необходимую связь апофатической эпистемологии и объективистской онтологии признает Хилари Патнэм и, основываясь на ней, строит критику обеих позиций. Патнэм формулирует аргумент под названием «мозг в бочке». Суть аргумента состоит в том, что если мозг находится в бочке, т. е. полностью оторван от внешнего мира, то утверждение мозга о том, что он находится в бочке, самопротиворечиво, потому что не обладает каузальной связью с реальностью (реальность с точки зрения внешнего наблюдателя описывается как «мозг в бочке»). Если же скептическое следствие, вытекающее из объективистской (реалистической) установки, опровергает само себя, то по правилу *modus tollens* оно опровергает и исходную объективистскую посылку метафизического реализма. Посредством этого аргумента Патнэм защищает «внутренний реализм», не претендующий в отличие от метафизического реализма на «точку зрения Бога» [Putnam, 1981; p. 1–21]. Как видно, критика Патнэмом метафизики (метафизического реализма) посредством опровержения скептической позиции основывается на онтологии: если положенная Патнэмом в основу аргумента «каузальная связь» [Putnam, 1981; p. 14] с реальностью не является онтологической предпосылкой, то чем же она являет-

ся?⁸ Критика, направленная Патнэмом против метафизики, в очередной раз подтверждает следующее. Все философские баталии разворачиваются на онтологическом поле, а история философии с ее глобальными *метафизическими выводами* укоренена в онтологии, что мы надеемся продемонстрировать далее.

Итак, у любого антиметафизического (апофатического) тезиса имеются онтологические основания. Но признание этого, на первый взгляд, нисколько не облегчает нашего положения. Если мы согласимся с тем, что тезис о невозможности метафизики *имеет* онтологические основания, то не столкнемся ли мы опять с парадоксом? Ведь тезис о невозможности метафизики утверждает, что познающий не может выйти за пределы собственного опыта (собственных ментальных образов, идей, концепций и т. п.) к самому по себе бытию. Если же этот тезис имеет онтологические основания, т. е. связан с самим по себе бытием, то он сам себя опровергает. Получается, что этот эпистемологический тезис не может быть высказан ни в том случае, если он имеет онтологические основания, ни в том, если не имеет. Но тогда, по-видимому, невозможно говорить о *возвращении* метафизики, если ее исчезновение с философской арены, или философский запрет на метафизику, оказывается совершеннейшей бессмыслицей. Тогда, по-видимому, следовало бы объяснить не факт возвращения метафизики, а факт критики метафизики, если этот последний вообще имеет место быть.

Логическая невозможность утверждать немыслимость (непознаваемость) бытия стала одним из первых теоретических открытий греческой философии. Парменид, «признавая, что небытие отдельно от сущего есть ничто, считал, что по необходимости существует <только> одно, а именно – сущее, и больше ничего» (*Метафизика*. Книга I. Гл. 5). Иными словами, Парменид полагал, что «бытие есть, а небытия нет». Из этого логически безупречного утверждения Парменид делает важный эпистемологический вывод: «остается только один мысленный путь: “есть”... ибо нельзя ни высказать, ни помыслить “не есть”» (*О природе*. 8, 5–10)⁹, «мыслить и быть одно и то же» [Лебедев, 1989; с. 287]. Вслед за Парменидом, Платон и Аристотель утверждают на позициях положительной онтологии, в рамках которой запрет мыслить бытие, или мир в целом, выглядит абсурдно, так как сама мысль есть мысль о том, что есть, о существующем, а отрицание мыслимости бытия есть тем не менее акт мысли, отправляющийся от бытия. Не случайно Парменид выступает главным действующим лицом одноименного платоновского диалога, в котором впервые в истории философии дается диалектический (логически-категориальный) анализ отношения познаваемого бытия и познающего его субъекта (*единого и многого*). В диалоге обсуждается проблема отношений

⁸ Хотя Патнэм предпочитает строить свое антиметафизическое доказательство на семантическом поле, каузальная теория референции, которой он придерживается, ставит семантику в зависимость от онтологии.

⁹ *Парменид* здесь и далее цит. по: [Лебедев, 1989].

между идеями и вещами чувственно воспринимаемого мира. Как может быть множество данных в опыте вещей причастно одной общей идее? И как, соответственно, может быть достигнуто познание множества вещей, если знание – это подведение множества под единое понятие, определение? Эта эпистемологическая проблема переводится в онтологическую и логическую: «может ли единое быть иным (многим)?». Рассмотрение проблемы осуществляется посредством последовательной дедукции из восьми положений¹⁰ (гипотез), первые четыре из которых относятся к *существующему единому* (как оно существует относительно самого себя и что это означает для иного), а последние четыре – к *несуществующему единому* (как оно не существует относительно самого себя и что это означает для иного). Из первой гипотезы Платон получает вывод, согласующийся с принципом тождества бытия и мышления, который был утвержден историческим Парменидом: если единое едино *и только*, то оно не существует и о нем ничего нельзя сказать. «Не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [Платон, 1970; с. 428]. На самом деле, как вытекает из дальнейших рассуждений Платона, о едином как едином нельзя сказать даже и то, что оно не существует. Из пятой гипотезы следует, что, приписывая единому предикат несуществования, мы строим исходную систему отношений, в рамках которой единое оказывается познаваемым и, следовательно, каким-то образом связанным с бытием (существованием): «ведь то, о чем утверждается, что оно не существует, можно, тем не менее, познать... И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: “Если единое не существует”» [Платон, 1970; с. 465]. Возможность познания, таким образом, определяется системой *единое существующее*, в которой единое, «раздробленное бытием... необходимо должно быть многим» [Платон, 1970; с. 434], что следует из второй гипотезы («единое существует»). «Итак, – говорит платоновский Парменид, – единое было, есть и будет... Возможно, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное восприятие, коль скоро и мы сами сейчас все это с ним проделываем... И есть для него имя и слово, и оно именуется, и о нем высказываются; и все, что относится к другому, относится и к единому» [Платон, 1970, с. 455–456]. Иными словами, как только мы допускаем, что единое существует, а когда мы высказываем о нем *нечто*, мы уже это допускаем, мы потенциально знаем о нем все остальное. Об этом же говорит и Аристотель, утверждая, что благо (идея, единство смысла) и бытие для блага, сущее и бытие для сущего суть одно и тоже. «Если при этом те и другие отделены друг от друга, то об одних (первых) <у нас> не будет знания,

¹⁰ Ряд исследователей говорит о девяти гипотезах, выделяя рассуждение Парменида о мгновенном переходе («вдруг») единого от одного состояния к другому (*Парменид*, 155e–157b), в отдельное, девятое, доказательство. См. об этом: [Rickless, 2016; web].

а другие (вторые) не будут обладать существованием» (*Метафизика*. Книга VII. Гл. 6). Тогда и «бытие единого не есть единое» (там же), но тогда (если единое отделено от бытия единого) невозможно и познание. Отрицая же познание, мысль отрицает свое собственное бытие, свою принадлежность к существующему (единому). Бытие единого (мира) и мысль о бытии гарантируют друг друга в рамках данной системы отношений.

Онтологическая основа критики метафизики

Однако же онтологическое открытие и логическое обоснование метафизики в греческой философии при всей его, казалось бы, очевидной убедительности не обеспечило отсутствие критики метафизики в дальнейшем. Напротив. В принципе тождества бытия и мышления изначально содержалось логическое основание отрицательной онтологии, налагающей запрет на метафизические суждения о мире в целом. Дело в том, что необходимая связь бытия и познания ограничивает сферу существующего тем, что *дано* познающему субъекту в качестве познаваемого и утверждает невозможность покинуть данную систему отношений и выйти за пределы очерченного таким образом «корреляционного круга»¹¹. Можно ли познать то, что не познаваемо (лежит за пределами познаваемого, не принадлежит познаваемому, не входит в познание)? Тавтология ответа очевидна и заключена в вопросе: это невозможно, ибо только познаваемое познаваемо. Это открывает дорогу скептицизму, переходящему в отрицательную онтологию. Если только познаваемое познаваемо, то во *всем остальном* следует как минимум усомниться и как максимум признать, что *все остальное* не познаваемо. *Все остальное* – это единое, не «раздробленное бытием», т. е. запредельное (трансцендентное) условие возможности самой исходной системы отношений «познаваемое-познающий». Если все мои знания внутри этой исходной системы по определению истинны (так как все познаваемое познаваемо), то по отношению к тому, к чему они на самом деле не относятся (*всему остальному*), они по определению ложны. Скептицизм, таким образом, спрашивает о границе между тем, что принадлежит субъекту в качестве познаваемого, и *всем остальным*. Как только эта граница установлена, вступает в дело отрицательная онтология, запрещающая суждения, выходящие за пределы познаваемого. Роль скептического сомнения, следовательно, прежде всего положительная. Сомнение устанавливает сферу данного как существующего, очерчивая его границы. Это хорошо показывают наиболее известные из истории

¹¹ Термин «корреляционный (корреляционистский) круг» использует Квентин Мейясу (и вслед за ним представители современного «спекулятивного реализма») для характеристики того, что он называет «корреляционизмом», а именно восходящей к платоновской диалектике, переработанной немецким идеализмом, всеохватывающей философской позиции, которая утверждает, что бытие дано только в отношении к познающему, т. е. принадлежит познающему в качестве понятия и не существует для субъекта никаким иным способом [Meillasoux, 2008; p. 5].

философии примеры личного акта философского сомнения – сомнение Августина Блаженного и сомнение Декарта. «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и знает, и судит?» – спрашивает Августин. – «...Если он сомневается, он мыслит... он знает, что он не знает... следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться» (*О Троице*. 10.14.)¹². По схожему пути движется Декарт, начиная философию с радикального сомнения, предпринятого ради обнаружения сферы существующего, в которой только и может осуществляться сомнение того, кто сомневается. Следовательно, и в случае Августина, и в случае Декарта сомнение осуществляется *ради* бытия, как акт, предпринятый с целью выявить онтологические условия возможности этого сомнения, как акт, исходящий из существования и удостоверяющий себя в этом качестве. С сомнением Августина и в особенности с сомнением Декарта часто связывают истоки традиции субъективизма в европейской философии, традиции, которая теснейшим образом сопряжена с критикой метафизики, замыкающей бытие на субъекта. Это лишь отчасти справедливо. Лишь отчасти, потому что сомнение и Августина, и Декарта движется в той же логике мысли, что и рассуждения античных философов, подчеркивающих тождество мышления и бытия, о чем было сказано выше. Справедливо же это в том отношении, что акт личного философского сомнения исторически становится актом коллективного философского сомнения, распространенного во времени (на несколько веков, когда критика метафизики стала философской доминантой) и пространстве. Но не стоит забывать о том, что, будучи актом и фактом коллективной мысли, критика метафизики, как и рефлексия одинокого скептика, обнаруживает онтологические условия своей возможности, раскрыть которые есть подлинно философская задача, поскольку философия, начиная с античности, утверждает себя тем, что движется от фактов к условиям их возможности. Усомниться в критике метафизики для философии равносильно тому, чтобы усомниться в акте (и факте) собственного мышления, которое очерчивает сферу существующего. Критика метафизики, понятая как философский факт, выводит скептицизм на онтологический уровень, позволяя при этом говорить о *возвращении метафизики*, возвращении, которое есть не что иное, как открытие онтологических условий философского сомнения как факта. Неустраимая связь между отрицательной и положительной онтологией исторически раскрывается как критика метафизики и возвращение метафизики.

Список литературы

Августин 2005 – *Августин Блаженный (Аврелий)*. О Троице. В 2 ч. Ч. II. М.: Образ, 2005. 256 с.

¹² Цит. по: [Августин, 2005].

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика. Пер. А. В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.

Кант 1993 – *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб.: Тайм-Аут, 1993. 302 с.

Кант 1965 – *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 67–211.

Лосев 1975 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.

Лебедев 1989 – *Лебедев А.В.*, ред. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.

Платон 1970 – *Платон*. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. 610 с.

Davidson 1986 – *Davidson D.* A Coherence Theory of Truth and Knowledge // Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson / Ed. by E. LePore. Oxford: Blackwell, 1986. P. 307–319.

Heidegger 1969 – *Heidegger M.* The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics / M. Heidegger. Identity and Difference. Transl. by J. Stambaugh. The University of Chicago Press, 1969. P. 42–74.

Meillasoux 2008 – *Meillasoux Q.* After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. L.: Continuum, 2008. 160 p.

Nagel 1986 – *Nagel T.* The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986. 256 p.

Putnam 1981 – *Putnam H.* Reason, Truth and History. Cambridge University Press, 1981. 236 p.

Rickless 2016 – *Rickless S.* Plato's *Parmenides*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-parmenides/> (дата обращения: 31.03.2018).

References

Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Transl. by A.V. Kubitskij. Aristotle. *Sobranie sochinenij* (Collected Works). Vol. 1–4. Vol. 1. Moscow: Mysl, 1976, pp. 63–367. (In Russian)

Avgustin Blazhennyj (Avrelij). *O Troitse*. [St. Augustine. On the Trinity]. P. I–II. P. II. Moscow: Obraz, 2005. 256 p. (In Russian)

Davidson, D.A. Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: E. LePore (ed.). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 1986, pp. 307–319.

Heidegger, M. The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics. In: M. Heidegger. *Identity and Difference*. Transl. by J. Stambaugh. The University of Chicago Press, 1969, pp. 42–74.

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Transl. by N.O. Lossky. St. Petersburg: Taim-Aut, 1993. 302 p. (In Russian)

Kant, I. Prolegomeny ko vsjakoj budushhej metafizike, mogushhej pojavitsja kak nauka [Prolegomena to Any Future Metaphysics]. In: Kant I. *Sobranie sochinenij* [Collected Works], vol. 1–6, vol. 4 (1). Moscow: Mysl, 1965, pp. 67–211. (In Russian)

Lebedev, A.V. (ed). *Fragmenty rannih grecheskih filosofov. Ch. I. Ot jepicheskikh teokosmogonij do vznikenija atomistiki* [The Fragments of the Early Greek Philosophers. Part I: From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]. Moscow: Nauka, 1989. 576 p. (In Russian)

Losev, A.F. *Istorija antichnoj jestetiki. Aristotel i pozdnjaja klassika* [History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classics]. Moscow: Iskusstvo, 1975. 776 p. (In Russian)

Meillasoux, Q. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2008. 160 p.

Nagel, T. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 256 p.

Plato. *Sochinenija* (Collected Works). Vol. 1–3. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1970. 610 p. (In Russian)

Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981. 236 p.

Rickless, S. *Plato's Parmenides*. In: E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-parmenides/> (accessed on: March 31, 2018).

Поступила в редакцию 05.03.2018