

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО  
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
(СПбГУ)  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

**Выпускная квалификационная работа на тему:**  
**ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛЬНОГО ОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ В**  
**СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ: СТАНОВЛЕНИЕ**  
**АРГУМЕНТА СПЕКУЛЯТИВНОГО РЕАЛИЗМА**  
**Направление 47.03.01 – «Философия»**

**Рецензент:**  
**к.ф.н., ст. преп. Коротков Д.М.**

---

**Выполнил студент:**  
**Галлямов Роман Ильмирович**

---

**Научный руководитель:**  
**д.ф.н., доц. Шиповалова Л.В.**

---

Санкт-Петербург

2018

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА I. Проблематизация универсального основания познания</b>	<b>10</b>
<b>ГЛАВА II. Проблема универсального основания познания в XX веке .....</b>	<b>18</b>
2.1. Основание познания в субъективной стороне познавательного отношения .....	19
2.1.1. <i>Феноменология Гуссерля</i> .....	19
2.1.2. <i>Фундаментальная онтология Хайдеггера</i> .....	22
2.1.3. <i>Философия языка</i> .....	25
2.2. Основание познания в объективной стороне познавательного отношения .....	30
2.2.1. <i>Философия процесса и философия потока</i> .....	30
2.2.2. <i>Критический реализм Поппера</i> .....	36
2.2.3. <i>Научный реализм</i> .....	39
2.3. Основание познания в объективной и субъективной стороне познавательного отношения: исторический релятивизм.....	43
<b>ГЛАВА III. Аргументы спекулятивного реализма .....</b>	<b>54</b>
3.1. Спекулятивный реализм Квентина Мейясу .....	54
3.2. Объект-ориентированная онтология Грэма Хармана .....	65
<b>Заключение.....</b>	<b>75</b>
<b>Список использованной литературы.....</b>	<b>80</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Что такое наука? Существует множество определений, которые дают различные толкования данного понятия, в зависимости от исторической эпохи, мировоззрения и философской установки. В данной работе воспользуемся определением, которое было предложено британским математиком и философом Альфредом Уайтхедом: «Наука — область человеческой деятельности, направленная на выработку и систематизацию объективных знаний о действительности. Основой этой деятельности является сбор фактов, их постоянное обновление и систематизация, критический анализ и, на этой основе, синтез новых знаний или обобщений, которые не только описывают наблюдаемые природные или общественные явления, но и позволяют построить причинно-следственные связи с конечной целью прогнозирования. Те гипотезы, которые подтверждаются фактами или опытами, формулируются в виде законов природы или общества»<sup>1</sup>.

Что существенного в этом определении? Нетрудно заметить, что важным критерием науки по Уайтхеду является неразрывная связь с миром: «знания о действительности», «факты», «основа», «явления», «опыты»<sup>2</sup> - все это говорит о том, что ни одна система, которая не включает в свой дискурс данные понятия, не может претендовать на звание науки. И если за этим определением мы признаем наиболее общее определение всякой науки, независимо от времени и места ее появления, то с необходимостью приходим к тому, что эллинская наука, наука новоевропейская, индийская, китайская и любая другая, имеют в качестве своего основания природу, ее сущность, а в конечном итоге общее бытие, а не частное мышление, объективный, но не субъективный мир. Все это указывает на то, что важной чертой науки является то, что она должна быть объективной. Под объективностью понимается, во-первых, «способность науки давать относительно истинное представление

---

<sup>1</sup> Уайтхед А. Н., Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 716 с.

<sup>2</sup> А также принцип систематизации, который отсылает нас сразу к проблеме единства познания и основания этого единства.

о действительности»<sup>1</sup>, и, во-вторых, «беспристрастность исследователя, его незаангажированность, как свобода от ценностей, как ценностная нейтральность науки»<sup>2</sup>. Конечно, знание должно оформляться в сознании, в мышлении, однако это не должно означать, что для разных сознаний научное знание будет существенно отличаться. Таким образом, мы приходим к иной характеристике знания – его общезначимости. Если знание объективно, то оно не зависит от субъекта по определению, если же знание не зависит от субъекта, то оно имеет общее (эпистемическое, а не аксиологическое) значение для всех субъектов познания.

В какое бы время ни возникала наука, кто бы не был ее создателем или продолжателем, если ее результаты действительно имели статус научного знания, то от человека, от общества требовалось признание этого статуса научности. Хотя, быть может, дело обстоит совсем наоборот: поскольку люди принимали результаты научной деятельности как данность, в которой, они, впрочем, могли убедиться при постановке вопроса, эксперимента, с помощью верификации или фальсификации, потому знания признавалось научным. В какую бы сторону не работало это отношение, мы видим сильную связь общезначимости знания и статуса его научности.

Итак, мы выделили несколько характеристик научного знания: объективность как общезначимость, основа в объективном бытии, а не в субъективном, вроде памяти, воображения и представления, по крайней мере, согласно Уайтхеду, т.е. имеется в виду отсылка к независимой реальности. Все эти характеристики обобщаются в понятии «универсальное основание знания». «Основание знания» говорит нам о том, что познание имеет некую опору, то, благодаря чему знание вообще возможно, «универсальность» же говорит о том, что такое научное познание должно быть объективным, т.е. общезначимым и адекватным действительности. Таким образом, можно ска-

---

<sup>1</sup> Мамчур Е.А., Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). — М.: 2004, — С.10

<sup>2</sup> Там же, — С.11

зать, что философия науки предполагала наличие универсального основания познания в природе и объективном мире на протяжении долгого времени. Однако с завершением классической эпохи завершается и период в науке, когда она могла апеллировать к природе в качестве единого основания познания с одной стороны и к универсальному субъекту как гаранту общезначимости с другой. В чем же причина этого?

До конца классической эпохи в философии сохранялась вера в разум и его авторитет, но все изменилось, когда на смену рациональности пришли получившие в то время признание философские направления: иррационализм и позитивизм. Первое направление дало понять, что все в мире детерминировано некоей причинностью, которая не поддается упорядочивающему познанию, второе же вовсе поставило крест на любой метафизике, на любом знании, которое претендует и способно охватить все области, на универсальной истине. Появились такие мыслители, как Маркс, Фрейд и Ницше<sup>1</sup>, которые поставили под вопрос субъекта деятельности, а значит и субъекта познания. И, так как представление о субъекте классической эпохи стало неактуально, уже не могло быть речи о какой-либо единой или всеобщей опоре для познания во всеобщем, трансцендентальном субъекте.<sup>2</sup> Научный дискурс также постепенно – к середине XX века – начинает утрачивать универсальное основание, все большую силу получает так называемый релятивизм, согласно которому «в научном познании не существует критериев адекватности научных теорий действительности, в связи с чем выбор между различными концепциями и теориями единственно верной оказывается невозможным: все они являются равноценными и равноправными»,<sup>3</sup> и соответственно, универсальность становится для науки проблемой, наука уже не может претендовать на универсальность, как это было в классическую эпоху. Следует отметить, что

---

<sup>1</sup> Foucault M., Nietzsche, Freud et Marx – Paris, 1975. – 81 p.

<sup>2</sup> Следует отметить, что постановка под вопрос субъекта познания и его универсального достоверного характера не является «субъективным» делом указанных мыслителей, но имеет основания в изменениях эпохи: ускорении научно-технического развития, социальных трансформаций.

<sup>3</sup> Мамчур Е.А., Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). – С.17.

релятивизм не так уж однозначен, существует несколько смыслов релятивизма, об этом будет сказано позже.

Во второй половине XX века Мераб Мамардашвили констатировал факт<sup>1</sup>, что на смену идеалу классического научного знания пришел неклассический идеал, основной характеристикой которого является риск того, что знание, которое имеет один ученый на основе фактов, не совпадет со знанием другого ученого, который оперирует этими же фактами. В историческом плане это также продемонстрировали Фуко и его исторические эпистемические установки<sup>2</sup>, Рорти с теорией репрезентативизма и солидарности ученых<sup>3</sup>, Кун и Фейрабент с идеей несоизмеримости и несравнимости научных теорий или парадигм<sup>4</sup>, а также Делез с концепцией ризоматичного знания и критикой единого основания знания и бытия<sup>5</sup>. И это лишь отдельные персоналии, за которыми стоят целые направления. Можно сказать, что почти все влиятельные философы двадцатого века являются в том или ином смысле релятивистами.

Кто же в это время противостоит релятивистам? Или философы просто не решаются отправляться в интеллектуальные путешествия в поисках нового универсального основания для познания? Дело совсем не в моде или исторических установках. Реализм, материализм и прочие системы, опирающиеся на независимость сферы бытия и мышления друг от друга, были неслучайно поставлены под сомнение. Данное сомнение назревало уже давно: даже в самих научных исследованиях, а не только в философии науки становилось

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К., Классический и неклассический идеалы рациональности //Необходимость себя. / Лекции. Статьи. Философские заметки. / Под общей редакцией Ю.П.Сенокосова. — М.: Лабиринт, 1996. — 238 с.

<sup>2</sup> Об эпистемических установках см. Фуко М., Слова и вещи. Археология знания. — СПб.: А-сad, 1994. — 406 с.

<sup>3</sup> О теории репрезентативизма см. Рорти, Р., Философия и зеркало природы. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. — 298 с.

О солидарности ученых см. Rorty R., Science as Solidarity // The Rhetoric of the Human Sciences / Ed. S. Nelson, A. Megill, D.N. McCloskey. — Wisconsin, 1987. — 447 p.

<sup>4</sup> О несоизмеримости научных теорий см., например, Кун Т., Структура научных революций. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — 605 с.; Фейрабент, П., Против метода. Очерк анархистской теории познания. — М.: АСТ; Хранитель, 2007. — 413 с.

<sup>5</sup> О концепте ризомы см. Делез Ж., Гваттари Ф., Ризома // Капитализм и шизофрения: тысяча плато. — М.: Астрель, 2010. — 895 с.

очевидно, что человек имеет дело не с бытием, а лишь с феноменом, возникающим в мышлении. Это постулировалось еще Кантом, однако проблема возникла тогда, когда трансцендентальный субъект не смог удовлетворить требования философов, которые все большее значение придавали той части субъекта, которую называли личностью, индивидуальности. Аргументы в пользу психологического субъекта познания были сильнее, чем аргументы в пользу трансцендентального субъекта, человек в своей индивидуальности не мог выступить гарантом объективности познания. Теперь связь субъектов познания перестала быть очевидной, и универсальное основание научного познания стало проблемой.

Конечно, существуют философы и ученые, которые продолжают верить, именно верить в реальность сущего, несмотря на аргументы против них. Они продолжают смотреть на бытие и видеть его свободным от человеческого сознания. Данная позиция наполнена догматизмом в кантовском смысле и возврат к ней не даст ничего. Она неспособна в полной мере ответить на критические аргументы и поэтому в принципиальном решении проблемы не выйдет на новый уровень. Тем не менее, и в современной эпистемологии эта теория поддерживается разными философами, которые пытаются легитимировать реальность в качестве опоры для познания. Среди иностранных мыслителей можно выделить, к примеру, Пола Богоссьена или Джемса Роберта Брауна<sup>1</sup>, в отечественной же философии можно отметить работы Мамчур Е.А.<sup>2</sup>

**Проблема универсального основания познания** в современной философии науки связана с вопросом о возможности продолжения научного дискурса в то время, когда для научного познания уже не так просто претендовать на ту самую общезначимость и единство знания, на которой зиждилась классическая наука.

<sup>1</sup> Подробнее о реализме см. *Boghossian, P., A. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* / P. A. Boghossian. — Oxford: Oxford University Press, 2007. — 148 p; *Broun, J.R. Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars* / J.R. Broun. — Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2001. — 236 p.

<sup>2</sup> См. *Мамчур Е.А.,* Образы науки в современной культуре. — М.: Канон+, 2008. — 400 с.

Такова ситуация в современной философии науки. Данную ситуацию можно охарактеризовать как противостояние между реалистами и релятивистами, в котором все большее преимущество получает вторая позиция. И в этом споре, как и в любом другом, который до сих пор не окончен, *актуальность* этой проблемы не может ставиться под сомнение, впрочем, выход может быть не так далек, как может показаться на первый взгляд.

Существуют и третья позиция, которая пытается найти выход из релятивизма, ответить на его критику, прийти к неожиданно новому воззрению на мир, существенно отличающемуся от того реализма, который был в классическую эпоху. Это позиция может дать универсальное основание для познания, в котором понятия научности и объективности вновь обретут утраченную связь. В данной позиции просматривается аристотелевская «золотая середина» или гегелевская диалектика.

На рассмотрении возникновения такой позиции и будет основано дальнейшее изложение. Именно ее мы будем рассматривать как достойный ответ релятивизму и наивному реализму, как попытку найти золотую середину. Мы предполагаем, что проблема универсального основания познания, по крайней мере, в философии науки может быть решена в так называемом спекулятивном реализме.

*Целью* данной работы является демонстрация становления аргумента спекулятивного реализма в качестве ответа на проблему универсального основания познания.

Исходя из всего вышесказанного, поставим следующие *задачи* для данной работы:

1. Описать общий историко-философский контекст возникновения проблемы универсального основания познания;
2. Выявить причину актуализации данной проблемы в современной философии науки;



3. Рассмотреть аргумент спекулятивного реализма, в котором видится возможное решение данной проблемы.

В соответствии с данными задачами будет основано содержание данной работы.

Теперь, когда поставлены цели и задачи работы, мы переходим от введения к основной части.

## ГЛАВА I. ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОГО ОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ

Как и множество других философских проблем, проблема универсального основания научного познания находит свое начало в древнегреческой философии, и, как и все философские проблемы, не находит своего окончательного решения на протяжении всей истории. Еще со времен философии древних греков одним из наиболее успешных решений было полагание универсального основания познания в том, что является общим для всех людей, но обладает неизменными качествами, так как идеал научного знания у древних греков полагал возможность достижения абсолютной истины. Такое решение мы можем найти в теории мира идей у Платона<sup>1</sup>, Бог в средневековой философии<sup>2</sup>, cogito Декарта<sup>3</sup>, идея трансцендентального субъекта у Канта<sup>4</sup>, и наконец идея Абсолютного Духа у Гегеля<sup>5</sup>.

Казалось бы, что философия Гегеля дает нам ответы на все вопросы, связанные с проблемой универсального основания познания. Однако, уже младшие современники Гегеля усомнились в его выводах. Несмотря на видимое утверждения о совершенстве системы Гегеля, многие современники нашли в ней и слабые стороны, которые затрагивали и универсальное основание познания.

Критиковалась его позиция с двух сторон. С одной стороны, критики поставили под сомнение саму возможность получения такого знания, которое будет универсальным и общезначимым. На стороне этой позиции выступают

---

<sup>1</sup> Подробнее о мире идей см. *Платон*, Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. II. – М.: Мысль, 1993. – С. 7-80.

<sup>2</sup> О роли Бога в познании см., например, *Фома Аквинский*, Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43. – М.: Элькор-МК, 2002. – С. 126.

<sup>3</sup> Подробнее о важности равенство cogito в теории познания Декарта см. *Декарт Р.*, Рассуждения о методе // Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1989, – С. 250-296.

<sup>4</sup> Подробнее о трансцендентальном единстве апперцепции см., *Кант И.*, Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2015. – 736 с.

<sup>5</sup> Подробнее о теории познания и роли Абсолютного Духа см. *Гегель Г.В.Ф.*, Феноменология духа // Собрание сочинений в 14 т. Т. IV. – М.: Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1959. – 440 с.

новые в то время направления, которые оказали огромное влияние на всю последующую философию – позитивизм и иррационализм (а также неокантианство и герменевтика – например, Дильтей<sup>1</sup>). Однако, отрицая возможность получения абсолютного объективного знания рациональным методом, эти направления все же оставляли открытой возможность строить позитивное научное знание.

Теперь же перейдем к критике направленной уже непосредственно на универсальное основание познания, которым в гегелевской системе стал абсолютный субъект. В этой связи многие исследователи обычно выделяют три персоналии, с именами которых связано начало тенденции, которая в XX веке вылилась в концепт «смерть субъекта». Имеются в виду Карл Маркс, Фридрих Ницше и Зигмунд Фрейд.<sup>2</sup>

Начнем с позиции Карла Маркса. В своих рассуждениях Маркс приходит к выводу, что современное общество находится в условиях классовой борьбы, в которой личные интересы субъекта приносятся в жертву иллюзорной всеобщности. Так происходит отчуждение субъекта от самого себя.<sup>3</sup> Личные интересы отдельного представителя общества заменяются идеологией, которая не соответствует реальному положению дел в обществе. «В итоге не отдельный человеческий индивид оказывается носителем, т.е. субъектом той или иной всеобщей способности (деятельной силы), а, наоборот, эта от-

---

<sup>1</sup> Вильгельм Дильтей, представитель философии жизни и герменевтики, был одним из тех критиков немецкого идеализма, которые не могли быть удовлетворены неким несуществующим реально трансцендентальным или абсолютным субъектом, для которых первостепенную роль в познании играл психологический, но реально существующий субъект: «Частью, сближаясь в этих вопросах с теоретико-познавательной школой Локка, Юма и Канта, я, однако, вынужден был иначе, чем делала эта школа, понимать совокупность фактов сознания, в которой все мы одинаково усматриваем фундамент философии... Предшествующая теория познания, как в эмпиризме, так и у Канта, объясняет опыт и познание исходя из фактов, принадлежащих к области голого представления. В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности» (Дильтей В., Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собрание сочинений в 6 т. Т. I. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2006. – С.274.)

<sup>2</sup> Среди западных исследователей наиболее примечателен здесь Мишель Фуко с одноименной статьей, см. *Foucault M., Nietzsche, Freud et Marx.* – 82 p.; Из отечественных исследователей можно привести в пример статью Кондратьева К.В., см. *Кондратьев К.В.*, Маркс, Ницше, Фрейд: опыт критики идеи субъекта с позиции неклассической философии // Ученые записки казанского университета: гуманитарные науки. – Том 153, кн. 1. – 2011. – С. 52-59.

<sup>3</sup> Подробнее об отчуждении в условиях современного общества см. *Маркс К., Энгельс Ф.*, Немецкая идеология // Сочинения. Изд. 2. – М.: Государственное издание политической литературы, 1955. – С. 26-35.

чужденная и все более отчуждающая себя от него деятельная сила выступает как субъект, извне диктующий каждому индивиду способы и формы его жизнедеятельности».<sup>1</sup> Таким образом, получается, что мышление человека не является чем-то независимым, оно обусловлено общественными отношениями и идеалами. «Мышление не может выступать *causa sui*, субъект не способен самостоятельно достичь абсолютного совпадения знания о предмете с самим предметом. Так или иначе, любое познание (а особенно социально-ориентированное) всегда будет нагружено интересом представляющего его класса, а значит, идеологией <...> Однако для Маркса не существует “абсолютного нуля идеологии”, не существует того последнего базисного уровня, на котором интерпретация может быть завершена. Ведь тот, кто интерпретирует, представляет интересы своего класса – кто дает ему право на последний суд?»<sup>2</sup>

Показав, что критика субъекта Марксом направлена на то, чтобы обозначить отсутствие независимости субъекта познания, мы можем на некоторое время оставить его философию и перейти к рассмотрению следующего мыслителя – Фридриха Ницше.

Из множества введенных им концепций, нас будут интересовать три из них. Во-первых, обратим внимание на то, что Ницше называет *ressentiment*. В словаре иностранных слов Комлева оно обозначается так: «1) тягостное сознание тщетности попыток повысить свой статус в жизни или в обществе; 2) неприятные чувства, враждебность к кому-либо»<sup>3</sup> Ницше вводит этот концепт, чтобы обозначить то, что определяет сознание рабов в отношении господ. «Это превращение наизнанку определяющего ценности взгляда, это неизбежное обращение к внешнему и равнение на него, вместо обращения к

<sup>1</sup> Ильенков Э., Диалектическая логика: очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1984. – С. 167.

<sup>2</sup> Кондратьев К.В., Маркс, Ницше, Фрейд: опыт критики идеи субъекта с позиции неклассической философии. – С. 53.

<sup>3</sup> *Ресентимент* // Словарь иностранных слов / Ред. Н.Г. Комлев [Электронный ресурс] URL: <http://enc-dic.com/fwords/Resentiment-31994.html> (Дата обращения: 23.03.18).

самому и равнение на себя — именно и характерно для *ressentiment*.»<sup>1</sup> Обратим внимание, что в контексте нашего исследования значение данного концепта определяется тем, что субъект, как и у Маркса, детерминирован извне, что-то диктует субъекту его образ мышления. Во-вторых, нас интересует концепция сверхчеловека, которая, отчасти связана с предыдущим концептом.<sup>2</sup> Сам Ницше ни разу не дал прямого определения сверхчеловека, предлагая читателю самому понять, что для него есть сверхчеловек. Если попытаться определить сверхчеловека через *ressentiment*, то получится, что сверхчеловек — это тот, кто максимально свободен от *ressentiment*, который больше не довлеет над ним. То есть, чтобы стать сверхчеловеком, человек должен совершить переоценку ценностей. На время оставим этот пассаж и рассмотрим третий концепт Ницше, который имеет отношение к нашему исследованию. Это идея воли к власти. Воля к власти — это то, к чему можно свести все человеческое существо. На первый взгляд может показаться, что воля к власти — это то, что присуще только властвующим, однако это не так. «Нигилизм — как симптом того, что неудачникам нет больше утешения, что они уничтожают, чтобы быть уничтоженными, что они, оторвавшись от морали, не имеют больше основания «покоряться своей судьбе», что они становятся на почву противоположного принципа и со своей стороны также хотят власти, принуждая властвующих быть их палачами».<sup>3</sup> Мы видим, что если принять разделение всех людей на рабов и господ, то воля к власти становится определяющей силой для каждого человека. Воля к власти — это то, что в отношении познания, идет дальше, чем *ressentiment*. Если воля к власти действительно детерминирует любого человека, то не может быть никакой речи об объективном познании, а значит и об адекватной системе научного знания. Итак, философия Фридриха Ницше ставит под сомнение субъекта познания, ведь, с одной стороны, субъекта определяют ложные ценности, кото-

<sup>1</sup> Ницше Ф., К генеалогии морали // Собрание сочинений: В 5 т. Т. V / Пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — С. 36.

<sup>2</sup> Подробнее об идее сверхчеловека см. Ницше Ф., Так говорил Заратустра // Собрание сочинений: В 5 т. Т. III / Пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — 480 с.

<sup>3</sup> Ницше Ф., Воля к власти // Собрание сочинений: В 5 т. Т. IV / Пер. с нем. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — С. 56.

рые вызывают в нем *ressentiment*, а с другой стороны, субъект детерминирован волей к власти, которая, буквально, врывается в процесс познания. Единственным способом избавиться от влияния извне может стать появление сверхчеловека, который через переоценку ценностей станет максимально независимым от любого влияния, как внешнего, так и внутреннего. Такой сверхчеловек больше не будет зависим от воли к власти, наоборот – сверхчеловек и есть воплощенная воля к власти. «Сверхчеловек есть высший образ чистейшей воли к власти, т. е. единственно ценного».<sup>1</sup> Да и сам Ницше определяет объективность знания следующим образом: «...подготовление интеллекта к его будущей “объективности” — причем последняя (объективность, – Р.Г.) понимается не как «бескорыстное воззрение», что является нелепостью, а как способность господствовать над своими «за» и «против», уметь включать и выключать их, благодаря чему можно извлечь пользу для познания именно из различия перспектив и эффективных истолкований».<sup>2</sup>

Теперь перейдем к рассмотрению идей Зигмунда Фрейда, изобретение психоанализа которым поставило сознательного субъекта в довольно неустойчивое положение. «Разделение психического на сознательное и бессознательное – это основная предпосылка психоанализа, и только благодаря ей она имеет возможность понять и подвергнуть научному исследованию патологические процессы душевной жизни, столь же повсеместные, сколь и важные»<sup>3</sup>. Мы видим, что пафос психоанализа не столько в том, что в сознании признается такая часть, которую раньше игнорировали, сколько в том, что за бессознательным признают такую же роль в объяснении поведения человека, какую признавали и за сознательными процессами. То, что у человека находится в бессознательном, в свою очередь делится на то, что Фрейд называл «первичными влечениями» (которые позже он назвал «Оно»), и то, что Фрейд называл «Сверх-Я». Их различие в том, что первые имеют биологиче-

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.*, Европейский нигилизм // *Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С.67.

<sup>2</sup> *Ницше Ф.*, К генеалогии морали. – С.107.

<sup>3</sup> *Фрейд З.*, «Я» и «Оно» // *Собрание сочинений в 10 т. Т III / Пер. с нем.* – М.: Фирма СТД, 2006 – С. 302.

скую, естественную природу, а второе появляется в процессе взросления, как отражение социального положения.<sup>1</sup> Таким образом, мы опять видим детерминированность субъекта, и опять же эта детерминированность исходит и извне, и изнутри. Также у Фрейда важен сам процесс психоанализа. Его суть в том, чтобы выявить то, что влияет на деятельность субъекта. «Психоаналитик необходим анализируемому для того, чтобы объективировать бессознательные структуры, недоступные самостоятельной психологической интроспекции. Проще говоря, задача аналитика в том, чтобы осознать за человека то, что он сам осознать не в состоянии.»<sup>2</sup> Но здесь важно понимать, что психоаналитик и сам является носителем бессознательного, так что сам процесс психоанализа может вызвать затруднения, о которых будет сказано чуть позже, но забегая вперед, отметим, что чтобы психоанализ работал правильно, необходим такой *идеальный психоаналитик*, который был бы свободен от влияния бессознательного. Перед тем, как перейти к дальнейшим рассуждениям, подведем краткий итог философии Фрейда. Область бессознательного становится той структурой в человеческом сознании, которая влияет на жизнь человека изнутри. Причем один из элементов бессознательного – Сверх-Я – по сути, является результатом влияния общества на субъект. Опять же, приходим к выводу, что субъект познания не может адекватно познавать мир, во все процессы его жизнедеятельности, в том числе и в процесс познания проникают смыслы, порожденные неконтролируемыми человеком структурами сознания.

Теперь перейдем к тем общим чертам, которые присутствуют у вышеперечисленных мыслителей. Первое, что бросается в глаза – это то, что все три мыслителя критикуя субъект, указывают на то, что он не является самостоятельным, что он детерминирован определенными факторами. У Маркса – идеология (классовая борьба и экономические отношения), у Ницше – *resentiment* и воля к власти, у Фрейда – бессознательное. Во-вторых, у всех

---

<sup>1</sup> Подробнее см. там же, – С. 308-328 (Глава II. Я и Оно и Глава III. Я и Сверх-Я).

<sup>2</sup> *Кондратьев К.В.*, Маркс, Фрейд, Ницше: опыт критики субъекта с позиции неклассической философии. – С. 57.

этих философов появляется необходимость введения такого субъекта, который не будет детерминирован извне, который будет самодостаточным, как сверхчеловек Ницше, однако ни Маркс, ни Фрейд не вводят такого самостождественного субъекта в качестве действительно существующего, так как понимают, что такой субъект невозможен в условиях современного социума, и только Ницше, как философ-поэт, может предложить подобный концепт, как цель развития человечества, но, опять же, не как реального субъекта. Отсюда следует третий пункт сходства, о котором пишет Фуко в статье «Ницше, Фрейд, Маркс»: «Это ставит нас в неудобное положение, поскольку эти техники (предложенные вышеназванными философами, – Р.Г.) касаются нас самих, поскольку теперь мы, как интерпретаторы, с помощью этих техник стали интерпретировать себя самих.»<sup>1</sup> Это значит, что сам интерпретирующий теперь попадает в замкнутый круг бесконечной интерпретации, она бесконечна как бесконечна борьба классов, переоценка ценностей, психоанализ. «Если интерпретация никогда не может завершиться, то просто потому, что не существует никакого интерпретируемого»<sup>2</sup>. Иначе говоря, Фуко постулирует, что для Маркса, Ницше и Фрейда субъект перестал быть самостождественным. Для нашего исследования это значит, что познание больше не может опираться на субъект, как нечто универсальное и самостождественное, так как сам субъект определен тем, что лежит вне его.

Таким образом, к концу XIX века, философия оказывается перед невозможностью обосновывать общезначимость научного знания через субъект познания, т.к. он оказывается определяемым независимой от него реальностью. Единственной надеждой на универсальное основание познания оказалась опора на эмпирические факты. Однако, знание, полученное таким путем, не могло претендовать на общезначимость в перспективе истории, так как, потеряв опору в виде трансцендентального субъекта, познание потеряло легитимный для науки способ выходить за пределы опыта и строить, по Кан-

---

<sup>1</sup> Foucault M., Nietzsche, Freud et Marx. – Paris, 1975 – P. 17

<sup>2</sup> Ibid, – P. 22.



ту, априорные синтетические суждения, которые обладали той самой универсальностью.

В истории философии проблема универсального познания решалась двумя способами, если не брать во внимание то "решение", которое предложил Протагор, и которое ведёт к релятивности в персоналистском смысле. Остальные предложенные решения сводятся к двум следующим: либо признать универсальное основание познания в независимой от человека природе (эмпирическая традиция), либо признать такое основание в субъективной стороне познания (Декарт, Кант, Гегель и др.). В обоих случаях, научный характер знания ставится под вопрос ввиду того, что субъект познания все же не может быть самождественным, а если и предположить, что однажды появится сверхчеловек или идеальный интерпретатор, то ситуация не изменится, его знание все равно будет всего лишь его знанием, не будучи общезначимым.

## ГЛАВА II. ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛЬНОГО ОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ В XX ВЕКЕ

В данной главе мы выясним, какие изменения в проблеме универсального основания познания происходят в связи со сменой классического идеала рациональности на неклассический. Кроме того, основатель феноменологической традиции, Эдмунд Гуссерль, характеризует конец XIX века кризисом европейских наук: хоть наука и продвинулась в плане открытий и изобретений очень далеко, однако она «...ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превратностям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот-бытия.»<sup>1</sup>. Этот кризис проявился в двух направлениях, доминировавшими в Новое Время: физикалистский объективизм и трансцендентальный субъективизм.<sup>2</sup> Переводя в термины нашего исследования, Гуссерль видит корень кризиса наук в несостоятельности знания, которое своей универсальной опорой имеет либо объективный, независимый мир, либо всеобщий субъект познания в то или иной форме.

Кроме того, в начале XX века появляются такие теории физики как, например, квантовая теория (1900 – введение постоянной Планка) и теория относительности (1905 – специальная теория относительности Эйнштейна). Они показали, что, ученый, который даже не задается философскими вопросами, не может в своем познании и построении научных теорий полностью полагаться на эмпирические данные мира.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э., Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С.20.

<sup>2</sup> Подробнее о влиянии указанных традиций см. там же, – С.37-142, Ч. II. «Прояснение истоков возникающей в Новое Время противоположности между физикалистским объективизмом и трансцендентальным субъективизмом.»

## 2.1. Основание познания в субъективной стороне познавательного отношения

В данном разделе будут рассмотрены некоторые философские позиции, которые полагали, что основание научного познания лежит в субъекте познания.

### 2.1.1. Феноменология Гуссерля

Начнем анализ XX века с уже упоминавшегося философа, основателя школы феноменологии – Эдмунда Гуссерля. Противостояние между объективистским физикализмом и трансцендентальным субъективизмом привело к тому, что в философии науки стал доминировать позитивистский объективизм. Выход из такой ситуации Гуссерль видит в феноменологической редукции (или эпохэ). Метод сомнения Декарта, по Гуссерлю, был очень важным шагом к возникновению трансцендентальной философии, однако, сам Декарт, совершив его, поспешил перейти к схоластическому доказательству Бога, чтобы вернуть онтологический статус мира и искать истину в нем. Сам же Гуссерль считал, что «...искать аподиктические истины нужно не снаружи, а внутри трансцендентального субъекта.»<sup>1</sup>

Суть феноменологической редукции состоит в том, чтобы, как Декарт, усомниться в том, в чем вообще можно усомниться. Это не значит, что мы полностью отказываемся от мира, мы просто меняем его эпистемологический статус, и, если в естественной установке, в которой живет обыденный человек, мы не сомневаемся в данности мира, то после феноменологической редукции онтологический статус мира ставится под сомнение, он становится проблематичным. В скобки заключается не только внешний мир, но и тело самого субъекта, который проводит редукцию, и, более того, часть его сознания, которая содержит психологические особенности (заметим, что таким

---

<sup>1</sup> Слинин Я.А. Кризис европейского человечества: в чем он состоит и какие средства предлагает Эдмунд Гуссерль для его преодоления // Гуссерль Э., Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С.375.

способом Гуссерль учитывает возможную критику со стороны философий Маркса, Фрейда и Ницше, хоть и не говорит об этом, ведь независимая реальность, которая нас определяет, детерминирует именно ту психологическую часть сознания, которая тоже заключается в скобки). В итоге, после трансцендентальной редукции мы получаем чистое его, свободное от всего, в чем можно усомниться.<sup>1</sup> Отсюда начинается путь трансцендентальной феноменологии: чистое его есть, по Гуссерлю, первая несомненная аподиктическая истина, от которой нужно начинать истинное познание. Следующий шаг Гуссерля – введение принципа интенциональности. Наше сознание – интенционально: любой акт сознания направлен на что-то (интенциональный объект), сама направленность сознания – это интенция. Однако и до Гуссерля об интенциональности знали и греки, и схоласты, что нового говорит Гуссерль? Дело в том, что интенциональный акт не может существовать без интенционального объекта. Если мое сознание направлено на дерево, то оно является интенциональным объектом сознания, а раз сознание-его – аподиктическая истина, то и интенции, и, следовательно, интенциональные объекты, тоже аподиктичны. «...их существование в качестве реальных, трансцендентных сознанию, независимых от него вещей, явлений, процессов и событий сомнительно, но как части актов трансцендентального сознания они существуют несомненно <...> На них распространяется принцип: *нет объекта без субъекта* (курсив мой, – Р.Г.).»<sup>2</sup>

Для завершения системы, которая вполне легитимно утверждает универсальное основание познания в субъекте, остается последний, однако, самый важный шаг: доказать, что знание, полученное чистым его – общезначимо, иначе, если этого не сделать, систему Гуссерля можно будет справедливо обвинить в трансцендентальном солипсизме. Ведь пока что все знание

<sup>1</sup> Подробнее о принципе феноменологической редукции см. Гуссерль Э., Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – С. 206-207; §42 «Задача конкретного очерчивания путей действительного проведения трансцендентальной редукции.»

<sup>2</sup> Слинин Я. А., Кризис европейского человечества: в чем он состоит и какие средства предлагает Эдмунд Гуссерль для его преодоления. – С. 378.

Подробнее о принципе интенциональности см. Гуссерль Э., Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – С.308-310; §68 «Задача чистого истолкования сознания как такового: универсальная проблематика интенциональности.»

ограничивается одним субъектом, который совершил феноменологическую редукцию, а остальные субъекты познания, в виде других людей, поставлены под сомнение и заключены в скобки.<sup>1</sup> Для доказательства реального существования других ego Гуссерль предпринимает следующий шаг: доказать другое ego (alter ego) через аппрезентацию (апперцепцию по аналогии). Исследуя интенциональные объекты мы, в конце концов, находим такие психофизические структуры, которые похожи на нас, по крайней мере внешне. Наблюдая за их деятельностью, мы приходим к выводу, что, если бы за этими деятельными психофизическими структурами стояло мое сознание, сознание ego, то оно эти структуры действовали бы аналогично. Отсюда Гуссерль делает вывод, что за каждой такой структурой стоит другое ego, alter ego, независимое от него, трансцендентное по отношению к нему, причем вывод этот – аподиктический, несомненный. Через аппрезентацию мне становится очевидна интерсубъективность в мире<sup>2</sup> Таким образом, для Гуссерля снимается вопрос о солипсизме в системе, однако, если всерьез рассматривать систему Гуссерля как попытку обосновать универсальное основание познания в субъективной стороне, то необходимо подвергнуть критическому анализу последний шаг, выход к интерсубъективности, который вызывает множество вопросов. Многие исследователи критиковали Гуссерля за это, отмечая, что доказательство через аналогию является слабым, что статус существования Другого может определяться через бытие-для, что ego не имеет возможности переносить себя в другую психофизическую структуру.<sup>3</sup> Мы видим, что, раскритиковав Декарта за то, что тот, совершив редукцию, сразу же переходит к доказательству Бога, Гуссерль сам совершает подобную ошибку. «Разница лишь в том, что у Декарта имеет место онтологическое до-

<sup>1</sup> Необходимо отметить, что Гуссерля никак нельзя назвать релятивистом, который сводит все знание к знанию отдельных людей. Цель все философии Гуссерля, начиная с его ранних работ – найти аподиктические истины. Релятивизм же был критикуем Гуссерлем (см., например, *Гуссерль Э., Логические исследования. Т. I: пролегомены к чистой логике / Пер. с нем. Н.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Н.А. Громова. – М.: Академические проект, 2011. – С.110-118.*)

<sup>2</sup> Подробнее о доказательстве интерсубъективности см. *Гуссерль Э., Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010. – С.140-144. §50 «Опосредованная интенциональность опыта чужого как “аппрезентация” (апперцепция по аналогии).»*

<sup>3</sup> О критике интерсубъективности Гуссерля подробнее см., например, *Крюков А.Н., Проблема интерсубъективности у Гуссерля // Текст доклада, сделанного в ВРФШ 15.11.2003.*

казательство бытия Божьего, а у Гуссерля — “квазионтологическое” доказательство бытия человеческого.»<sup>1</sup>

Подведем итог: хоть Гуссерль и пытался обосновать аподиктическое знание через субъект познания, без более сильного доказательства интерсубъективности трансцендентальная феноменология не справляется с обвинением в солипсизме, а значит, что знание, полученное в такой системе, остается лишь знанием частного его, которое не может быть общезначимым для других субъектов познания.

### 2.1.2. Фундаментальная онтология Хайдеггера

Теперь рассмотрим позицию ученика Гуссерля – Мартина Хайдеггера. Его философию следуют рассмотреть с двух интересующих нас сторон. Во-первых, стоит обратить внимание на преемственность проблем феноменологии, в частности проблемы интерсубъективности, и каким образом Хайдеггер пытается выйти из нее.

Начнем с проблемы доказательства Другого (в гуссерлевской терминологии – alter ego). Но прежде обозначим особенности хайдеггеровской философии, которая обозначается как «онтологический поворот XX века», т.е. Хайдеггер предлагает вновь вернуться к вопросу о бытии. Первое отличие Хайдеггера от своего учителя – Гуссерля – в разном понимании смысла феноменологической редукции: «Для Гуссерля феноменологическая редукция <...> представляет собой метод возведения феноменологического взгляда от естественной установки человека <...> к трансцендентальной жизни сознания и его ноэтико-ноэматическим переживаниям, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает возведение феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего

---

<sup>1</sup> Слинин Я.А., Последствия феноменологической редукции // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. – 2017. – Т.33. Вып. 4. – С.516.

(набрасыванию в направлении способа несокрытости бытия).»<sup>1</sup> Если Гуссерль доказывает, что *его* существует, то Хайдеггер спрашивает, как оно существует, каков онтологический статус *его*. «Его (Хайдеггера, – Р.Г.) терминология ориентирует на поворот к новой онтологии для того, чтобы продолжить процесс преодоления понятия трансцендентальной субъективности; однако в своей радикализации он опирается на трансцендентальную установку рефлексивного просвещения об условиях возможности бытия личности как бытия-в-мире.»<sup>2</sup>

Ядром философии Хайдеггера является концепция *Dasein* – бытие-в-мире, бытие-здесь-и-сейчас, присутствие. *Dasein* – один из нескольких модулей бытия человека в мире, в котором для него открывается возможность понимания смысла бытия вообще, это не только лишь мое бытие, но бытие меня, «вброшенного» в мир. Таким образом, через *Dasein* понимается не только Я, но и Другой, через присутствие здесь-и-сейчас понимается со-бытие Я и Другого. Другими словами, если Гуссерль доказывает *alter ego* через аналогизирующую апперцепцию, то Хайдеггер добирается до смысла человеческого бытия, которое понимается как со-бытие с Другими, и таким образом становится очевидно присутствие для меня Другого. «*Dasein*, как такое сущее, для которого дело идет о его собственном бытии, равнозначально – совместное бытие с другими и бытие при внутримировом сущем.»<sup>3</sup> Проблема позиции Хайдеггера в том, что в основе его центральной идеи – *Dasein* – лежит идея субъективности, ее экзистенции, переживания здесь-и-сейчас, поэтому, как только Хайдеггер пытается выйти за пределы субъективизма, он, как и Гуссерль, оказывается в ловушке солипсизма. «Хотя Хайдеггер своим первым шагом подвергает философию субъекта деструкции ради связи отсылки, позволяющей реализовать субъект-объектное отношение, своим вторым шагом он возвращается к понятийным нормам философии субъекта. Это

<sup>1</sup> Хайдеггер М., Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Черняков. – СПб.: Издательство ВРФШ, 2001. – С.26.

<sup>2</sup> Хабермас Ю., Философский дискурс о постмодерне / Пер. с нем. М.М. Беляева и др. – М.: Весь Мир, 2003. – С.153.

<sup>3</sup> Хайдеггер М., Основные проблемы феноменологии. – С.394.

происходит как только ставится задача понятийно представить мир как процесс случающегося в самом этом мире. И это не случайно – наличное бытие, Dasein, полагается солипсистски и снова занимает место трансцендентальной субъективности.»<sup>1</sup> Однако, неверно было бы утверждать, что, по Хайдеггеру, мир конструируется из Dasein, наоборот, человек в Dasein обнаруживает не только свое присутствие, но и присутствие других существей.

Здесь следует еще обратить внимание на то, как мыслитель доказывает самостоятельное бытие мира подручных вещей.<sup>2</sup> Хайдеггер замечает, что мы не полностью властны над подручными вещами. Вещь диктует нам то, как с ней обращаться. Это касается не только инструментов в прямом смысле слова, такой же анализ касается и того, что в обыденной жизни мы не понимаем в качестве инструментов, например, воздух, или даже другой человек.<sup>3</sup> Таким образом, на основе такого анализа можно построить позитивную науку, которая будет изучать то, как инструменты существуют для нас. Однако бытие таких существей все же будет бытием-для, оно ничего не говорит о возможности выхода из тупика субъективности. Однако, можно подойти к инструмент-анализу с другой стороны: пользуясь инструментом по тем правилам, которые он нам диктует, рано или поздно он ломается. Поломка инструмента – еще один способ заявить о своем независимом бытии: вышеописанный способ, когда мы пользуемся инструментом по определенным правилам, имеет смысл только тогда, когда мы только приступаем к использованию его в качестве инструмента. Однако, если вдуматься, то наша жизнь уже наполнена использованием различных инструментов, которые мы даже не замечаем: «Тем не менее, как подчеркивает Хайдеггер, большая часть вещей, с которыми мы имеем дело, вовсе не присутствуют в нашем уме, но имеет модус бытия “средства” или подручного – начиная с очков, которые я обычно не замечаю, бьющегося сердца, которое поддерживает мою жизнь, стула и пола,

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю., *Философский дискурс о постмодерне*. – С.160-161.

<sup>2</sup> Существуют разные переводы с немецкого Werkzeug: В.В. Биbihин, например, переводит как инструмент, а А.Г. Черняков переводит как утварь.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см. *Хайдеггер М., Основные проблемы феноменологии*. – С.389.



что удерживают меня от падения на землю и заканчивая грамматическими структурами, усвоенными в раннем детстве.»<sup>1</sup> Таким образом, после инструмент-анализа, мы можем не согласиться с Хабермасом в обвинении Хайдеггера в солипсизме. По крайней мере, даже если называть позицию Хайдеггера солипсистской по причине того, что мир строится через *Dasein*, что, как мы указали, не совсем верно, онтология Хайдеггера отличается от феноменологии Гуссерля тем, что онтологический статус получают не представления об объектах, не интенциональные объекты, а не наличные сущности, с которыми мы имеем дело, и которые вполне объективно может исследовать ученый.

Таким образом мы увидели, что Хайдеггер совсем иначе подходит к проблемам феноменологии, чем Гуссерль, и на первых шагах достигает определенных успехов, как, например, в доказательстве онтологического статуса мира подручных вещей. Однако, сделав это, он, как и его учитель, упирается в стену солипсизма (или субъективизма), которую, по мнению некоторых исследователей, включая Хабермаса, он не в силах преозмочь. Так же стоит отметить исключительное мнение Хайдеггера насчет статуса научного знания, согласно которому наука в современном ему виде требует основательного переосмысления для того, чтобы отвечать тем требованиям, которые присущи ей по определению.

### 2.1.3. Философия языка

Рассмотрим теперь философскую позицию, заложившую основание другой традиции, а именно – аналитической философии. Имеется в виду Людвиг Витгенштейн. Исследователи разделяют его творчество на два периода – ранний (Логико-философский трактат) и поздний (О достоверности, Философские исследования). Перед тем, как перейти к выявлению проблемы универсального основания познания у Витгенштейна, стоит рассмотреть осо-

---

<sup>1</sup> Харман Г., Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. – С.46.

бенности его философской позиции, а для этого обратимся к Логико-философскому трактату. «1.1. Мир – это целокупность фактов, а не предметов.»<sup>1</sup> Таким образом Витгенштейн сразу отказывается строить свою онтологию таким же образом, как это делали раньше, теперь онтология учитывает не вещи, а факты, которые могут быть прямыми коррелятами нашего знания. Далее: «3. Мысль — логическая картина факта.»<sup>2</sup> Другими словами, мысль – это репрезентация мира фактов в сознании. «4. Мысль – осмысленное предложение.»<sup>3</sup> И тут же: «4.001. Целокупность предложений – язык.»<sup>4</sup> Получается, что язык – это способ, каким нам дана мысль, мы мыслим с помощью языка, а значит, что ничего, что мы не можем описать с помощью нашего языка, мы не можем помыслить, соответственно, этот языковой предел – предел для нашего познания. «5.6. Границы моего языка означают границы моего мира.»<sup>5</sup> Исходя из приведенных немногих тезисов можно заключить, что хоть Витгенштейн и не ставит существование мира под вопрос, как это делают Гуссерль и Хайдеггер, познание все же опирается на язык субъекта, а значит основание познания, по Витгенштейну, тоже находится на субъективной стороне познания, как и Гуссерля и Хайдеггера.

Теперь обратимся к поздним работам австрийского философа и выясним, является ли для него язык *универсальным* основанием познания. В «Философских исследованиях» Витгенштейн развивает идею языковых игр – так он называет коммуникацию, построенную по определенным правилам общения. Следуя мысли Витгенштейна, мы не можем выделить общую черту для всех языков. Язык – это кластер из всех языковых игр, которые существуют, т.е. если мы возьмем две языковые игры, есть вероятность, что мы не найдем между ними ничего общего, так как они относятся к различным областям

---

<sup>1</sup> Витгенштейн Л., Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. – М.: Грозис, 1994. – С.5.

<sup>2</sup> Там же, – С.10.

<sup>3</sup> Там же, – С.18.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, – С.56.

кластера.<sup>1</sup> Теперь обратим внимание на следующее: каждая языковая игра – это способ репрезентации мира фактов, причем, как уже было сказано выше, этот способ репрезентации основан на лингвистических возможностях отдельного субъекта. Учитывая этот факт и то, что мир фактов одного субъекта может не совпадать с фактами другого субъекта, появляется ситуация релятивности знания по отношению к языковой игре отдельного субъекта. Витгенштейн в работе «О достоверности» пишет, что, даже подходя к проблеме универсального основания со стороны языка, который описывает факты, мы все равно сталкиваемся с проблемой, потому что язык описывает факты с позиции моего Я, т.е. субъективно, а позицию другого мы, опять же можем принимать лишь на веру, а еще лучше – вообще не говорит о ней.<sup>2</sup> «Однако не ведет ли признание возможности альтернативных схем (альтернативной репрезентации мира фактов, – Р.Г.) к релятивизму? Какие суждения возможны и правомерны об альтернативных схемах? Какого рода доступ возможен и возможен ли в принципе к альтернативной схеме? Все эти и подобные им вопросы являются предметом оживленных дискуссий в настоящее время.»<sup>3</sup>

Общеизвестен тот факт, что философия языка Витгенштейна послужила основанием такому направлению как аналитическая философия, которая суть философских проблем видит в неправильном использовании языка. Одним их представителей этой школы является Уиллард Ван Орман Куайн, который выдвинул идею о том, что разные языки принципиально непереводаемы. Даже если мы встретим австралийского аборигена, указывающего на кролика, мы все равно не сможем в точности выразить на нашем языке то, что абориген имел в виду. Во всех подобных случаях всегда остается некий момент интуиции в переводе.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.*, Философские исследования // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С.110.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. *Витгенштейн Л.*, О достоверности // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С.334-335. (Пункт 90.)

<sup>3</sup> *Рожин Н.В.*, Л. Витгенштейн: проблема объективной достоверности знания // Философские идеи Людвига Витгенштейна. – М.: 1996. –С.145.

<sup>4</sup> *Quine W.V.O.* Meaning and translation // The Translation Studies Reader / ed. by L. Venuti. – London and New York: Routledge, 2000 – P.94-95.

Рассматривая концепции XX века, которые полагают основание познания на субъективной стороне познавательного отношения, помимо мыслителей, к которым мы обратились выше, нельзя не отметить еще несколько важных фигур. Во-первых, родоначальник неопрагматизма – Ричард Рорти. Его позиция состоит в отказе от традиционной корреспондентной теории истины, согласно которой знание истинно только в том случае, когда оно соответствует реальному положению дел. Вместо этого Рорти полагает, что в любом познании всегда есть социальная заинтересованность субъекта, которая закрывает возможность объективного познания в смысле доступа к независимой реальности. «Никакое „объяснение природы познания“ не может полагаться на теорию репрезентаций, которые находятся в привилегированных отношениях к реальности. <...> “объяснение природы познания” может быть, самое большее, описанием человеческого поведения.»<sup>1</sup> Истину научного знания Рорти предлагает заменить понятием солидарности ученых, которое отображает отсутствие необходимости в доступе к независимой реальности. «Рорти утверждает, что наука не является объективной. В принятии той или иной теории речь идет не о поисках адекватности теории реальному положению дел в мире, а о попытках достичь солидарности между учеными по этому поводу.»<sup>2</sup>

Также стоит упомянуть одного из представителей конструктивизма – Бруно Латурса. Его позиция представляет собой попытку соединить знание как конструкт и знание как отношение к реальности. Реальность в данном случае выступает как материал для интерпретации. Научные факты порождают научные теории. Однако Латурс не сторонник репрезентативизма: теория не является репрезентацией научных фактов. Научное знание – это конструкт, созданный на основе самой материи фактов, однако, в то же время, конструкт дает нам понять, что в создании научного знания непосредственное участие принимает сам субъект познания. Когда мы строим здание

---

<sup>1</sup> Рорти Р., *Философия и зеркало природы*. – С.134.

<sup>2</sup> Мамчур Е.А., *Объективность науки и релятивизм (К дискуссиям в современной эпистемологии)*. – С.17.

науки, реальный мир не молчит, он возражает нам, смысл объекта в том, чтобы противостоять нам.<sup>1</sup> Тем не менее, так как научное знание создается человеком, то и для его изучения необходимо применять методы социальных наук. Таким образом, главной мыслью Латура было то, что полагание универсального основания познания на субъективной стороне познавательного отношения вовсе не ведет к тому, чтобы отказаться от наличного существования независимой реальности. «Все, к чему я стремился — а именно связать реальность и конструкцию единой движущей силой, обозначенной одним единственным термином, — рухнуло, как плохо спроектированный самолет. Времена изменились: сейчас, чтобы доказать свою благонадежность, нужно присягнуть на верность “реализму”, который определяется как противоположность конструктивизма. “Выбирайте! — режут защитники храма. — Или вы верите в реальность, или вы примкнули к конструктивистам”.»<sup>2</sup>

Подведем промежуточный итог. В начале XX века в западной философии образовалось две крупные философские традиции, которые актуальны и в настоящее время: феноменологическая философия и аналитическая философия. Мы увидели, что каждая из них предлагает свое решение для проблемы универсального основания познания. Причина соединения их в одном параграфе – то, что обе традиции в качестве универсального основания знания признают субъективную сторону познавательного отношения, будь то его Гуссерля, Dasein Хайдеггера или языковая игра Витгенштейна. В результате краткого анализа, мы пришли к выводу, что ни одно из этих направлений мысли не справляется с тем, чтобы обосновать знание в качестве общезначимого, даже если такое знание является научным или получено научным методом. Возникает сомнение в рациональности или конструктивности признания субъективной стороны познания в качестве универсального основания научного знания. В связи с этим сомнением стоит рассмотреть, как в XX веке

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. *Латур Б.*, Когда вещи дают отпор: возможный вклад исследований науки. в общественные науки // Социология вещей. Сборник статей под ред. В. Вахштейна. – М.: Территория будущего, 2006. – С.342-364.

<sup>2</sup> *Латур Б.*, Надежды конструктивизма // Социология вещей. Сборник статей под ред. В. Вахштейна. – М.: Территория будущего, 2006. – С.365-389.

обстоят дела с теми философскими системами, которые признают основание универсального знания в объективной стороне познавательного отношения, т.е. в объективной, независимой от субъекта природе.

## **2.2. Основание познания в объективной стороне познавательного отношения**

В данном разделе будут рассмотрены позиции мыслителей, общей чертой философии которых будет независимая реальность в качестве основания познания.

### **2.2.1. Философия процесса и философия потока**

Данную позицию, как и прошлую, нельзя свести к какой-либо одной философской традиции. Мы рассмотрим несколько философских и научных представлений о том, как, опираясь на объективную реальность, можно получить общезначимое научное знание. Для начала рассмотрим философию процесса Альфреда Норта Уайтхеда.

По словам Уайтхеда, его философия, философия процесса – это возвращение платонизма с учетом изменений в разных областях жизни.<sup>1</sup> Обычно, исследователи философии Уайтхеда начинают анализ философии процесса с наиболее мелких сущностей мира, переходя к более общим системам мира, и заканчивают на всей целокупности мира, который находится в вечном движении, становлении, процессе.<sup>2</sup> Мы же, для краткости изложения, проанализируем конечный результат, предварительно отметив, что для английского философа «...окончательная метафизическая истина – атомизм.»<sup>3</sup> Таким образом, наша задача сводится к тому, чтобы проанализировать мир и, в конечном итоге, прийти к атомизму.

---

<sup>1</sup> *Whitehead A.N. Process and reality.* – N.-Y.: Macmillan company, 1967. – P.39.

<sup>2</sup> Собственно, так свою систему строит и сам Уайтхед.

<sup>3</sup> *Ibid.* – P.35.

«Действительный мир есть процесс, и этот процесс – становление актуальных сущностей.»<sup>1</sup> Таким образом мы сводим процесс к становлению того, что действительно в мире. Уайтхед выделяют два типа становления. Первый – схватывание (*prehention*) – становление из одной актуальной сущности в другую, при этом что-то меняется так, что мы можем различить бывшее от ставшего, причем, по большей части, схватывание происходит тогда, когда одна сущность схватывает другую, образуя новую актуальную сущность. Довольно показательный пример можно привести из геометрии: из пересечения трех линий получается треугольник, причем свойства треугольника (например, сумма углов) не сводится к свойству одной из линий. Мы видим, что во многих случаях в процессе схватывания возникают новые свойства, которые не имеются у схватываемых сущностей – такие свойства называются эмерджентными. Таким образом, из схватывания возникают новые актуальные сущности, Уайтхед называет их индивидами.<sup>2</sup> «Для Уайтхеда индивид есть творчество, формирование Нового.»<sup>3</sup> Таким образом мы можем проанализировать актуальные сущности этого мира и прийти к выводу, что все они состоят из других актуальных сущностей, в конечном итоге мы и приходим к атомизму, к чему мы и стремились. Стоит сделать еще одно замечание, ведь из вышесказанного следует, что актуальные сущности в конце концов придут к ситуации, когда они уже ничего не смогут схватить, все уже будет схвачено. По Уайтхеду, процесс и состоит в том, что при схватывании одних сущностей теряются другие, которые схватываются третьими, а на первом месте заменяются еще одними, «они теряют свою стабильность в условиях окружающей среды»<sup>4</sup> – это и есть процесс, организм и жизнь.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, – P.22.

<sup>2</sup> См. Уайтхед А.Н. Процесс и реальность // Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – С.297.

Стоит отметить, что понятие индивид у Уайтхеда – прямо противоположное дословному переводу. С латинского *individuum* — неделимый, то есть индивид – это перевод на латинский древнегреческого *ἄτομος* – неделимый. Индивид Уайтхеда – наоборот – составленный из схватываемых сущностей, скорее тут имеет место некоторый антропоморфический смысл – индивид как неповторимость.

<sup>3</sup> Делез Ж., Складка: Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1997. – С.136.

<sup>4</sup> *Whitehead A.N. Process and reality.* – P.106.

Остается еще один вопрос относительно философии процесса: если все сущности все время находятся в становлении, то как мы можем вообще следить за процессом в качестве наблюдателя? «События представляют собой поток. Коль скоро это так, что же позволяет нам сказать: это одна и та же река, это одна и та же вещь, один и тот же случай?»<sup>1</sup> В контексте нашего исследования вопрос ставится следующим образом: как возможно общезначимое знание в условиях постоянной сменяемости реальности? Ответ мы найдем, если обратимся ко второму типу становления. Для Уайтхеда, помимо актуальных сущностей есть еще и вечные объекты. В этот момент самое время вспомнить претензию Уайтхеда на то, что его система – это современная версия платонизма. Вечные объекты – суть идеи Платона, но они тоже подвержены определенному типу становления – вхождение в актуальную сущность, т.е. идея входит в актуальный мир, становясь «материальной». Это происходит, когда актуальные сущности схватывают друг друга, образуя новую сущность с эмерджентными свойствами – эта новая сущность и есть воплощенный в актуальности вечный объект. Появления индивида – вхождение вечного объекта, смерть индивида – выход вечного объекта вновь в поле Возможности. «Вечные объекты суть чистые Возможности, реализующиеся в потоках, но также и чистые Виртуальности, актуализирующиеся в схватываниях.»<sup>2</sup> Например, когда мы видим становление дерева из семени – для нас это все равно дерево, даже, когда оно иссохнет: дерево в данном случае – понятие, виртуальная репрезентация вечного объекта в нашем сознании, в платоновских терминах – мы познали идею дерева. Возможности же, до того, как они воплощаются в актуальные сущности – существуют в Боге. Однако Бог понимается Уайтхедом иначе, чем схоластический Бог. Из всех атрибутов Бога Уайтхеда выделяет лишь то, что он первичен по отношению к миру: «В философии организма <...> существование Бога в, в целом, не отличается от остальных актуальных сущностей, разве что своей “изначальностью” ....»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Делез Ж., Складка: Лейбниц и барокко. – С. 139.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Whitehead A.N. Process and reality. – P.75.



Однако он и не существует без мира – он ему имманентен. Фигура Бога у Уайтхеда – самый противоречивый концепт, на что указывает множество положений<sup>1</sup> о том, что он трансцендентен миру, и в то же время имманентен ему, Бог создает мир и мир создает Бога и т.д.<sup>2</sup> «Вообще, вышеприведенные аксиомы показывают, что философ пытается решить многовековую проблему платонического дуализма, но в результате возникает релятивизм, когда неясно, что же все-таки утверждает философ и какая концепция ему близка. Пытаясь снять противоречие между процессом и стабильностью, он дает универсальные ответы на вопросы о реальности, и возникает впечатление, что ответов нет - есть уход от вопросов.»<sup>3</sup>

Философия Уайтхеда важна для нас по следующим причинам: во-первых, Уайтхед отказывается от актуальной традиции феноменологии, постулируя собственный взгляд на проблему кризиса европейской научности<sup>4</sup>, основная задача реалистической философии – вырваться из тупика гносеологизма и антропоцентризма<sup>5</sup>; во-вторых, его философия явно подчеркивает исключительную роль реальных объектов в мировом процессе, т.е. помимо того, что он постулирует неоспоримый онтологический статус, он, по сути приравнивает все сущности, ставя их в одну онтологическую плоскость<sup>6</sup>, и в-третьих, для нашего исследования Уайтхед важен тем, что его философия предполагает в качестве универсального основания познания независимую реальность, т.е. объективную сторону познавательного процесса. Однако нельзя не обратить внимания на слабую сторону в философии процесса – противопоставление и зависимость мира и Бога. Если в онтологическом ста-

<sup>1</sup> Уайтхед называет их аксиомами, тем самым давая понять, что доказывать их нет смысла.

<sup>2</sup> Ibid, – Р. 348.

<sup>3</sup> Сычева С.Г. Философия процесса А.Н. Уайтхеда // Вестник Томского государственного университета. 2003. №277. – С.81.

<sup>4</sup> «Попытка создания А. Уайтхедом теории всеобщего органицизма есть интеллектуальная реакция на механистический материализм, господствовавший в науке до двадцатого века и устаревший в связи с новыми открытиями в физике и биологии. Возведение микромира по сущностным характеристикам до макромира - великая идея, делающая несостоятельными попытки противопоставления разных уровней мира по принципу превосходства одного над другим.» (Там же, – С.78.)

<sup>5</sup> Мышкин О.С. Уайтхед, Делез и объектно-ориентированные онтологии // Ингуманистическое просвещение: онтологический поворот в современной философии. Текст доклада. – Пермь: 2015.

<sup>6</sup> Через некоторое время эта позиция станет основой для нового философского направления – плоских онтологий, к которой принадлежат, например, Бруно Латур и Мануэль Деланда. Собственно, философия Уайтхеда и оказала на них огромное влияние.

тусе первого мы можем убедиться непосредственно, то второй вызывает сильные подозрения, а если он окажется недоказанным, то мир потеряет то, что отвечает за стабильность, следовательно, и познание напрямую зависит от Божественного существования.

Прямым последователем Уайтхеда в идея философии процесса стал Жиль Делез. В своих работах он повторяет философию организма предшественника: наиболее показателен здесь концепт ризомы. Делез и Гваттари характеризуют ризому крайней непостоянностью, ускользанием смысла, отсутствием структурированности и т.д.<sup>1</sup> «Понятие “ризомы” выражает фундаментальную для постмодерна установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически централизованной и стабильно определенной, являясь средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию.»<sup>2</sup> Мы видим, что концепт ризомы, как собственно и вся постмодернистская традиция – это вызов тому модерну, который привел к ситуации кризиса, в ризоматичной системе мы не можем надеяться ни на познание, ни на науку. Впрочем – они нам и не нужны. «Любая точка ризомы может – и должна быть – присоединена к любой другой ее точке.»<sup>3</sup> Мы не нуждались бы в процессе познания, потому что любое наше желание, любая неудовлетворенность тут же будут удовлетворены, мы сразу же соединимся с тем, чего желаем. «Такой мир был бы “планом имманенции” чистого процесса и чистого желания. Не было бы ничего, кроме потоков, ничего кроме ризом, ничего, кроме соединений и срезов. <...> В таком мире желание не знало бы задержки, а производство было бы неотличимо от игры.»<sup>4</sup> Следуя вышесказанному, можно предположить, что мир ризомы – мир удовлетворенного желания, если есть удовлетворенность желания и соеди-

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. *Делез Ж.*, Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с фр. И послесл. Я.И. Свирского. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – С.8.

<sup>2</sup> *Можейко М.А.*, Ризома // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. [Электронный ресурс] URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/pred.html> (Дата обращения: 06.04.18).

<sup>3</sup> *Делез Ж.*, Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – С.12.

<sup>4</sup> *Шавиро С.*, Бог или тело без органов // Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делез и эстетика. [Электронный ресурс] URL: <https://syg.ma/@hylepress/bogh-ili-tielo-biez-orghanov-chast-ghlavy-knighi-s-shaviro-vnie-kritieriev-kant-uaitkheid-dielioz-i-estietika> (дата обращения: 06.04.18)

ненность одной точки с другой – мир схлопывается в монолит. Нет необходимости в построении науки, в научном, либо другом, знании, нет необходимости искать смысл, универсальное основание. «Однако Делез и Гваттари также предупреждают нас, что на самом деле все не так просто. Ризоматический, коннектированный мир чистого желания — это не тот мир, в котором мы живем. Фактически ничего не происходит так просто и непосредственно. И действительно, если мир существовал бы так — то есть, если бы он существовал всегда и исключительно так, — то ничего бы никогда не происходило. Если бы мир целиком состоял из потоков и срезов, соединений и пересечений, все оставалось бы в состоянии чистой потенциальности. Ничто и никогда не могло бы быть осуществлено или актуализировано, и ничто нельзя было бы выделить из всего прочего.»<sup>1</sup> Это значит, что мир, в котором мы живем – это не только мир удовлетворенного желания. Если бы он был таким, то просто «схлопнулся» бы в точке своей потенциальности. Однако мир, в котором мы живем, все-таки претендует на смысл, в нем есть линии преемственности и последовательностей, а значит может быть место и для познания, для научного знания. В соответствии с мыслью Делеза, ризома все-таки имеет отношение к реальному миру, «мир постмодерна» строится по принципу ризомы: смысл все время ускользает, действует принцип а-означающего разрыва.<sup>2</sup> Если мы поняли смысл чего-либо, он тут же от нас ускользает, и мы остаемся ни с чем. В таких условиях научное знание сводится к бессмысленности, а любое знание – релятивно по отношению к тому моменту становления, в котором мир находился до разрыва связи.

Таким образом, философия потока Делеза вообще не ставит своей задачей обосновать возможность общезначимого научного знания. Делез постулирует реальность, в которой возникает следующая проблема: смысл является объектом желания человека, однако, получив его, он тут же его теряет. Мы увидели, что та философия реальности, которую нам предлагают и Уайт-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. *Делез Ж.*, Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – С.16-20.

хед, и Делез, постулируя перманентную изменчивость мира, не идут точно вслед за традиционным материализмом, однако, как мы увидели, в таких условиях познание не может претендовать на научный статус в классическом смысле слова. Программы рассмотренных выше философов нужно рассматривать как революцию условие возможности революции в философии науки.<sup>1</sup> Именно идея становления и изменчивости окажет непосредственное влияние на спекулятивных реалистов, рассмотрение которых поставлено в данном исследовании главной задачей.

### 2.2.2. Критический реализм Поппера

По тому, что было сказано о Уайтхеде, и особенно о Делезе, можно сделать вывод, что их философские концепции, хоть и являются своеобразным реализмом, что и привлекло наше внимание, все же слабо относятся к философии науки как отдельной философской дисциплине. В перспективе философии науки стоит рассмотреть основателя традиции критического реализма, Карла Поппера. В своих трудах он, так же, как и Уайтхед и Делез, придерживался реализма, однако реализм не означает, что познание строится исключительно на основе независимой от человека реальности.

Одним из знаменитых концептов Поппера является теория трех миров. Главный тезис философа состоял в том, что вся традиция эпистемологии до него занималась не тем, чем должна была заниматься: она исследовала субъективное знание и попадала в тупик психологизма и релятивизма, в то время как существует объективное знание, изучение которого не ведет к этим проблемам.<sup>2</sup> Таким образом Поппер выделяет три мира реальности: «...с самого начала я хочу признать, что я реалист: я полагаю, отчасти подобно наивному

<sup>1</sup> Конечно, нельзя не вспомнить о роли понятия «становление» в философии Гегеля, однако, его метод заключался в том, чтобы за процессом становления увидеть то, что остается неизменным. Философия Делеза, и неявно – Уайтхеда, отличаются тем, что в их концептах становления лежит полная изменчивость мира и не остается ничего, за что можно зацепиться в познании.

<sup>2</sup> Стоит отметить, что полагать, что Поппер придерживался идеей наивного реализма, было бы ошибкой. В своих трудах философ критикует так называемую бадейнскую теорию, в которой субъект пассивно отражает реальность. Подробнее об этом см. *Поппер К., Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики.* – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С.57-74.

реалисту, что существует физический мир и мир состояний сознания и что они взаимодействуют между собой, и я считаю также, что существует третий мир <...> Обитателями моего третьего мира являются прежде всего *теоретические системы*, другими важными его жителями являются *проблемы и проблемные ситуации*. Однако его наиболее важными обитателями <...> являются *критические рассуждения* и то, что может быть названо — по аналогии с физическим состоянием или состоянием сознания — *состоянием дискуссий* или *состоянием критических споров*; конечно, сюда относятся и содержание журналов, книг и библиотек.»<sup>1</sup> Согласно идее Поппера, все три мира взаимодействуют между собой. Второй мир, мир ментальных состояний, проще говоря – субъектов познания, находится в познавательном отношении к первому миру – миру объектов познания. Результатом их взаимодействия является состояние третьего мира, теории, выдвинутые учеными, описывающими реальность. Таким образом мы не впадаем в психологизм, так как научная теория – это не субъективное положение, если высказыванию приписывается статус научности – значит оно попадает в третий мир. Выражаясь в терминах данного исследования, нельзя сказать, что для Поппера основа универсального основания научного познания лежит только лишь в объективной стороне познавательного отношения. Взаимодействие всех трех миров реальности позволяет вырабатывать научное знание, а значит, что основание познания лежит как в объективной, так и в субъективной стороне познавательного отношения.

Хоть Поппер и избавляется от проблемы психологизма, однако, вставала другая проблема, которая ставила под вопрос традиционные идеалы научного знания: «Поппер утверждал, что объективное знание не может быть абсолютным, поскольку объективное – значит проверяемое, проверяемое – значит опровержимое, опровержимое – значит не абсолютное.»<sup>2</sup> Однако, не-

---

<sup>1</sup> Поппер К., Объективное знание. Эволюционный подход // Логика и рост научного знания (избранные работы) – М.: Прогресс, 1983. – С.440-441.

<sup>2</sup> Бахтиярова Е.З., Чернякова И.В., История науки как основа построения философско-методологических моделей // Вестник Томского государственного университета. – 2011, №347. – С.41.

смотря на невозможность достижения абсолютного знания, науке присуще стремление к тому, чтобы его достичь. Тут следует отметить один пункт, который имеет значение и в нашем исследовании. Пункт рассуждения «проверяемое – значит опровержимое» отсылает нас к другой идее философа в методологии научного познания – принципу фальсификации, который означает, что любая научная теория должна быть фальсифицируема, то есть опровергнута опытным путем.<sup>1</sup> Это не значит, что она с необходимостью должна быть неверной, она должна быть подвергнутой возможности опровержения, как например теория гравитации Ньютона, которая, хоть и работала на протяжении почти трехсот лет, все же оставляла для оппонентов возможность своего опровержения. Для данного же исследования принцип фальсификации Поппера важен тем, что он основан на эмпирических данных<sup>2</sup>, то есть фальсификация – эмпирическое опровержение на основании данных, полученных из первого мира, что позволяет сказать, что независимая реальность имеет для Поппера особое значение в качестве основания познания. Фальсификация, по сути, напоминает инструмент-анализ Хайдеггера в том смысле, что реальность через опровержение теории заявляет о своей независимости от человеческого сознания.

Таким образом, Поппер, вставая на защиту реалистической философии и тех преимуществ, которые она дает научной методологии, «жертвует» одной из важнейших ценностей научного знания – возможности абсолютной объективной истины. Это говорит о том, что ситуация, с которой в это время

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. <sup>1</sup> *Хакинг Я.*, Преставление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. – М.: Логос, 1998. – С.19.

<sup>2</sup> Следует отметить, что принцип верификации, предложенный мыслителями Венского кружка, тоже подтверждает теории на основе эмпирических данных, так что следовало бы признать некое подобие этих двух принципов в отношении к независимой реальности. Однако, как пишет Ян Хакинг: «Верификация Карнапа [как представителя Венского кружка, – Р.Г.] направлена снизу вверх: делай наблюдения и смотри, как они подтверждают или верифицируют более общее утверждение. Фальсификация Поппера направлена сверху вниз: сначала сформируй теоретическое утверждение, а затем выводи следствия и проверяй их на истинность.» (*Хакинг Я.*, Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. – С.19.) Может показаться, что показанное таким образом различие представляет верификацию принципом, более опирающимся на объективный мир, чем это делает фальсификация, однако, если посмотреть на это с позиции конструктивиста, фальсификация ищет ответной реакции от объекта, или, выражаясь в терминах Латура, ждем, когда вещи дадут сдачи. Верификация же, наоборот, строит теории на основе фактов, не замечая, что сами ученые эти факты конструируют, а значит ситуация ответной реакции в при этом принципе невозможна.

работают философы науки, рождают необходимость коренного пересмотра научных ценностей.

### 2.2.3. Научный реализм

Еще одним направлением, выдвигающим независимую от человека реальность в качестве основания познания является научный реализм, идея которого возникает из метафизического реализма<sup>1</sup> и рационализма, которые в начале XX века были сменены логическим позитивизмом. Кратко рассмотрим двух представителей научного реализма. Первый из них – канадский философ науки Ян Хакинг. Стоит сразу же отметить, что задача научного реализма – легитимировать деятельность ученых, т.е. принимая во внимание аргументы антиреалистов, научные реалисты ставят своей задачей обосновать предположение о том, что предмет деятельности ученых – вовсе не фикция и существует реально, независимо от исследователей, в этом плане научный реализм идет по пути прагматизма. В своей книге «Представление и вмешательство» Хакинг определяет научный реализм следующим образом: «*Научный реализм* утверждает, что объекты, состояние и процессы, описываемые правильными научными теориями, существуют на самом деле. Протоны, фотоны, силовые поля, черные дыры также реальны, как ногти на ноге, турбины, вихри в потоке и вулканы. <...> *Антиреализм* утверждает обратное: электронов как вещей не существует. <...> Электроны – фикция. Теории, которые их описывают, служат лишь инструментами мысли.»<sup>2</sup> Задача научного реализма, по Хакингу, доказать онтологический статус предметов научного познания, обосновать положительный ответ на вопрос о том, может ли уче-

---

<sup>1</sup> Хилари Патнэм определяет метафизический реализм следующим образом: «Метафизический реализм может быть characterized объединение следующих тезисов: (1) мир состоит из фиксированной совокупности независимых от сознания объектов (или, другими словами, мир есть сам по себе), (2) существует только одно истинное и полное описание мира, (3) истина – это вид соответствия (между теорией и реальным положением дел, – Р.Г.)». (*Putnam H., Pragmatism and Realism / ed. by James Conant and Urszula M. Zeglen. — London: Routledge, 2002. — P. 90.*) Однако, там же, Патнэм оговаривается, что возможность построить научное знание на основе метафизического реализма – это иллюзия. Отчасти и поэтому на смену ему пришел логический позитивизм, одной из главных задач которого было отделение научного знания от знания метафизического.

<sup>2</sup> Хакинг Я., Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. – С.35.

ный в своем познании опираться на независимую реальность. Далее Хакинг выделяет две формы научного реализма: реализм относительно вещей и реализм относительно теорий. «Реализм относительно объектов утверждает, что достаточно большое количество теоретических объектов действительно существует. <...> Реализм относительно теорий утверждает, что научные теории являются истинными либо ложными независимо от того, что мы знаем: наука по крайней мере стремится к истине, а истина – это то, как устроен мир.»<sup>1</sup> Первый вид реализма постулирует независимое существование объектов научных теорий, например, фотонов или кварков. Второй постулирует независимое от человека существование теорий, говоря, что, например, будь теория относительности истинной – то она бы существовала, независимо от того, что ее сформулировали, и была ли она сформулирована вообще, главное то, что мир работает согласно этой теории. Сам Хакинг причисляет себя к научному реализму первого вида.

Теперь перейдем к главному аргументу Хакинга в пользу научного реализма, который выражается в словах самого Хакинга относительно кварков: «Если вы можете их напылять, значит они реальны».<sup>2</sup> Поначалу кажется, что аргумент Хакинга заключается в том, что, если предмет научного познания может быть объектом нашей деятельности в ходе эксперимента, значит объект действительно является реальным. Однако, ближе к концу книги, Хакинг приходит к следующему выводу: «Экспериментирование с объектом еще не заставляет поверить, что он существует. Только манипулирование с объектом при экспериментировании с чем-нибудь другим может в этом убедить».<sup>3</sup> То есть использование объекта в качестве технического, подручного убеждает нас в его реальности. Это позволяет переформулировать вышеназванный те-

---

<sup>1</sup> Там же, – С.41.

Следует отметить разницу в терминологии разных научных реалистов. Отечественный исследователь Е.А. Мамчур, употребляет термин объектность в отношении реализма, который стремится доказать онтологическое существование предметов научного исследования, особенно, к которым человек не имеет прямого доступа. «Прежде всего, что такое объективность? Существуют различные интерпретации этого термина. Среди них — объективность <...> как объектность, т.е. возможность описать объект как он существует сам по себе, без отсылки к наблюдателю или прибору.» (*Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм. – С.10.*)

<sup>2</sup> Хакинг Я., Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. – С.37

<sup>3</sup> Там же, – С.270.



зис: «Если мы можем их напылять, значит то, чем мы напыляем – реально.» Пока мы остаемся на уровне теории, мы не можем доказать независимое существование предметов, однако, если мы ими манипулируем предметами в ходе экспериментов, значит они существуют. «В целом, Хакинг считает, что на уровне представлений реализм невозможно ни утвердить, ни опровергнуть. Впрочем, антиреалистическая позиция ослабевает, когда мы выходим на экспериментальный уровень.»<sup>1</sup>

На наш взгляд аргументация Хакинга не выдерживает критики со стороны феноменологии или конструктивизма, так как предметы, используемые в качестве инструментов, вполне могут быть такими же нашими конструктами или представлениями. Ничего, исходя из позиции Хакинга, не говорит нам о том, что предметы нашего познания существуют вне нас, так как всегда мы получаем представление о предмете только лишь исходя из нашего восприятия, из нашего сознания. Позиция Хакинга напоминает в том плане позицию мыслителей Венского кружка и принцип верификации: на основе представления о предмете исследования мы строим теории, а на основе этих теорий используем предмет исследования в качестве инструмента для другого исследования, и, не обнаружив ничего неожиданного, мы конституируем онтологическую независимость этого инструмента.

Другой последователь научного реализма, которого стоит рассмотреть – Пол Богоссьен. Его научно-реалистическая позиция – это ответ на позицию конструктивизма и релятивизма. В своем труде «Страх познания: критика конструктивизма и релятивизма» он доказывает, что конструктивизм не выдерживает критики аргументов в пользу независимой реальности, поэтому автор предлагает вернуться к научному реализму, так как с ним не возникает таких критических вопросов, а практическая польза от такого мировоззрения очевидна. «Идея о том, что существует “много равнозначных путей познания мира”, и наука – лишь один из них укоренилась довольно глубоко. В обшир-

---

<sup>1</sup> Голик Н.М., Проблема реальности научного знания в рамках дискуссия реализм/антиреализм: виды научного реализма // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2010, №3. – С.9.

ных областях гуманитарных и социальных наук такой «постмодернистский релятивизм» знания достиг статуса ортодоксии.»<sup>1</sup>

Главным аргументом против конструктивизма стала апелляция к миру самому по себе, независимому от субъекта. «Все, к чему он (реалист, – Р.Г.) стремится – это указать на то, что *некоторые* факты существуют независимо от человека.»<sup>2</sup> В связи с этим, Богоссьен формулирует три аргумента против конструктивизма. «Во-первых, <...> несомненно то, что большинство объектов и фактов, о которых мы рассуждаем, – горы, реки, динозавры, жирафы – своим существованием предшествуют нам. Каким же, в таком случае образом их существование может зависеть от нас? <...> Не заставит ли это нас придерживаться уродливой конструкции обратной причинности <...>? Мы охарактеризуем эту ситуацию как проблему *причинности*. Во-вторых, даже если мы предположим то, что Вселенная существует ровно столько, сколько и мы, не является ли то, что некоторые вещи не созданы нами, частью самой концепции электрона или горы? Возьмем, к примеру, электрон. Не является ли то, что он существует независимо от нас, его существенным атрибутом? Исходя из Стандартной модели физики, электроны являются фундаментальными кирпичиками материи. Каким же образом их существование может от нас зависеть? Если же мы будем настаивать на том, что они были созданы нашим описанием, не получится ли, что мы высказываем не столько ложное, сколько концептуально несогласованное положение, коль скоро мы явно противоречим тому, чем электрон должен являться? Мы назовем это *проблемой концептуальной компетентности*. И наконец, существует и, возможно, наиболее значимая *проблема несогласия*. Мы отмечали то, что социальный конструктивизм указывает на зависимость любых фактов от наших социально значимых потребностей и интересов, но что произойдет, если наши потребности и интересы окажутся иными – изменятся и соответствующие фак-

---

<sup>1</sup> Bogghosian P., Fear of knowledge: Against relativism and constructivism. – P.2.

<sup>2</sup> Ibid, – P.26.

ты?»<sup>1</sup> Мы видим, что аргументы против конструктивизма основаны на том, чтобы сделать очевидной саму независимую реальность. Это в свою очередь вновь дает легитимировать деятельность ученых по изучению объектов самих по себе, а не в их социальной интерпретации, как полагают конструктивисты.

«Пол Богоссьен пишет о том, что у нас нет никаких рациональных оснований отказаться от классических взглядов на эпистемологию. Большая же часть критики и критиков рационализма и объективизма оперируют не научными, а политическими и идеологическими аргументами.»<sup>2</sup>

Стоит акцентировать внимание на аргументе доисторического, так как один из спекулятивных реалистов – Квентин Мейясу – будет использовать такой же аргумент против корреляционизма, который полагает, в мире не может быть таких объектов, которые заранее не были бы в нашем восприятии. Этому, а также другим аргументам спекулятивного реализма будет посвящена следующая глава, а пока что следует обратиться к отдельной группе философов XX века, которые, как и Поппер, пересмотрели идеалы классического научного знания и пришли к выводу, что истина может быть только относительной.

### **2.3. Основание познания в объективной и субъективной стороне познавательного отношения: исторический релятивизм**

В этой главе мы рассмотрим двух независимых мыслителей, которые примерно в одно и то же время выдвинули довольно схожие идеи. Речь пойдет о Томасе Куне и Мишеле Фуко.

Американский мыслитель Томас Кун считал, что ошибка предшествующей философии науки, включая Венский кружок и Поппера, в том, что они рассматривали науку вне истории, и, следовательно, не могли увидеть те

---

<sup>1</sup> Ibid, – Р.38-39. Перевод фрагмента взят из *Плотников В.В.*, Богоссьен П. Страх познания: критика релятивизма и конструктивизма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. – 2010, №2. – С.71.

<sup>2</sup> *Плотников В.В.*, Богоссьен П. Страх познания: критика релятивизма и конструктивизма. – С.77.

важные черты, которые теряет сам концепт научного знания без исторического анализа. Обращаясь к идее Поппера о том, что абсолютная истина в принципе невозможна, Кун видит причину этого в ее историчности, следуя идеям французского философа науки Александра Койре. «Как говорил Кун, они [Карнап и Поппер] использовали историю только в хронологических целях или как источник различных примеров, пригодных для иллюстрации своих концептов. <...> Но все же, в основном, философские системы Карнапа и Поппера аисторичны: они рассматривают науку вне времени, вне истории.»<sup>1</sup>

В своем главном сочинении «Структура научных революций» (1962) Кун формулирует понятие – нормальная наука. Нормальная наука – это ситуация в научном мире, когда ученые опираются на некоторые общезначимые факты и теории, прочно укорененные в научном сообществе.<sup>2</sup> Описывая ситуацию нормальной науки Кун вводит знаменитое понятие «парадигма». «Вводя этот термин (“парадигма”, – Р.Г.), я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные научные исследования.»<sup>3</sup>

Анализируя научные открытия, Кун замечает, что в большинстве случаев, когда новый факт противоречит теории нормальной науки, он просто игнорируется. Так было с открытием Рентгена: в течение последующих десяти лет в научной теории не было никаких изменений, открытие просто игнорировалось, некоторые считали это «тщательно разработанной мистификацией».<sup>4</sup> Однако, бывает так, что открытие сразу же влечет за собой изменения в нормальной науке. Такой случай был, когда Лавуазье опроверг теорию фло-

---

<sup>1</sup>Хакинз Я., Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. – С.22.

<sup>2</sup> Подробнее об определении нормальной науки см. Кун Т., Структура научных революций. – С.49-62; гл. II «Природа нормальной науки

<sup>3</sup> Там же, – С.35.

<sup>4</sup> Там же, – С.91.

гистона<sup>1</sup> и открыл кислород. Существующая нормальная наука просто не могла игнорировать такое открытие, оно задело само ядро научной парадигмы, которая доминировала в это время.

Исследуя вышеназванные примеры, автор приходит к выводу, что открытия, подобные открытию кислорода или X-лучей, ведут к революции, к резкой смене парадигмы. «...[эти открытия], не просто добавляют еще какое-то количество знания в мир ученых. В конечном счете это действительно происходит, но не раньше, чем сообщество ученых-профессионалов сделает переоценку значения традиционных экспериментальных процедур, изменит свое понятие о сущностях, с которым оно давно сроднилось, и в процессе этой перестройки внесет видоизменения и в теоретическую схему, сквозь которую оно воспринимает мир.»<sup>2</sup> Тут Кун принимает сторону аргументации антикумулятивистов, которые считают, что научное знание не идет по пути постепенного накопления, как считают кумулятивисты, его природа заключается в постоянной смене парадигм: одни факты опровергают доминирующую теорию, большинство ученых принимает сторону новых фактов, строят на них новую теорию, появляется новая парадигма. Затем появляются факты, которые противоречат новой теории, возникает кризис новой парадигмы, молодые ученые предпочитают вставать на сторону фактов, происходит новая научная революция, в результате которой к «власти» приходит новая парадигма. Так описывает процесс роста научного знания Томас Кун. Можно заметить, что его теория похожа на теорию Поппера, у которого каждая новая теория, если она научная, по определению должна быть опровергнута фактами. Однако исследователи все-таки видят различие в том, что процесс революции Поппера – перманентен, в то время как у Куна революция – это решение кризиса, и новая парадигма будет работать некоторое время.

---

<sup>1</sup> Флогистонская теория – теория горения, предшествовавшая открытию кислорода. Считалось, что флогистон – особая невесомая материя, которая содержится во многих веществах, является причиной горючести предметов и с горением высвобождается из них.

<sup>2</sup> Там же, – С.30-31.

Кун видит в вышеописанном процессе характеристику исторического развития науки. Один из самых важных моментов в его теории— принципиальная невозможность сравнения парадигм. Во-первых, одновременное существование двух парадигм не только ведет к несогласию ученых по поводу фактов, но и к тому, что ученые не соглашаются по поводу методов исследования, или, более того, по поводу проблем, на которые наука должна искать ответы. Все это в совокупности ведет к тому, что невозможно даже сравнить дореволюционную парадигму и послереволюционную. Все это подкрепляется тем фактом, что Кун видит причину в различии парадигмальных установок в различиях исторического периода и даже психических характеристик ученых: «Формообразующим ингредиентом убеждений, которых придерживается данное научное сообщество в данное время, всегда являются личные и исторические факторы — элемент по видимости случайный и произвольный.»<sup>1</sup> Все это ведет к тому, что мы не можем даже сравнить две парадигмы, не можем найти общие черты, так как ученые разных парадигм мыслят совершенно иначе.<sup>2</sup> В совокупности все вышесказанное дает нам подтверждение изначального тезиса о том, что мы не можем достичь абсолютной истины, так как любое знание всегда относительно определенной парадигме. Однако стоит отметить, что, хоть Кун и отрицает возможность объективного знания, следуя его мысли, познавательное отношение ученых все-таки отчасти опирается на независимую реальность, однако со сменой парадигмы меняется подходы и критерии взгляда ученого, что переворачивает представление о мире, а значит и основания научного познания находится, отчасти, на объективной стороне познавательного отношения. Заслуга Куна в том, что он показал, что исторический процесс также является стороной независимой реальности, как и изменяющееся общество. Складывается впечатление, что Кун

---

<sup>1</sup> Там же, — С.27.

<sup>2</sup> Быть может, сложно уловить различие в построении мыслительных цепочек на примерах двух парадигм, которые относятся примерно к одному и тому же времени, например, к XX веку. Здесь можно привести довольно показательный пример того, как наша системы мышления отличается от мышления, существовавшего несколько веков назад: «Сифилис, писал Парацельс, нужно лечить мазью из ртути, а также употреблением внутрь этого металла, поскольку ртуть есть знак планеты Меркурий, который в свою очередь служит знаком рынка, а сифилис подхватывают на рынке.» (Хакинг Я., Представление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. — С.83.)

вовсе не отрицает того положения метафизического реализма, который говорит о том, что независимый мир имеет одно единственное верное описание, т.е. абсолютную истину, однако, как представитель постпозитивизма, Кун считает, что природа человеческого познания всегда привносит нечто человеческое в любое знание, что и мешает достижению истинного описания мира.

Почти что в то же время во Франции подобную идею выдвигает Мишель Фуко. Однако, прежде чем рассмотреть его идеи, стоит отметить важное различие между французской и американской традицией. Считается, что Кун своей идеей рассмотрения феномена науки через ее историческую составляющую совершил настоящую революцию в молодой традиции американской философии, в то время как французская философская традиция уже давно опиралась на исторический анализ философских проблем.<sup>1</sup> Как писал сам Фуко в предисловии к работе Кангйема «Норма и патология»: «Каждый знает, что во Франции мало логиков, но много историков науки и что в “философском истеблишменте” – как в преподавании, так и в исследовательской работе – они заняли значительное место.»<sup>2</sup> Соответственно, в то время, когда Венский кружок и Поппер в своих системах научных методологий использовали историю только лишь в качестве примеров и иллюстраций своих идей, во Франции уже существовала предпосылка зависимости научного знания от исторических факторов, а значит и история использовалась ими как объяснение причин, нежели как иллюстрация примеров. Сама же французская историческая эпистемология примерно в середине XX века стала общим достоянием мировой философии. «Современная французская эпистемология, не образуя замкнутого “культурного пространства” и став в свое время источником постпозитивизма, <...> все более интегрируется в единый комплекс за-

---

<sup>1</sup> Примеры обращения к истории наука французских мыслителей можно увидеть в трудах таких авторов как Пьер Дюгем, Гастон Башляр, Элен Мецжер, Александр Койре и др.

<sup>2</sup> Foucault M., Introduction // Canguilhem G. On the Normal and the Pathological. – Dordrecht; Boston; London, 1978. – P.IX; Перевод взят из Соколова Л.Ю., Историческая эпистемология во Франции. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1995. – С.3.

падной философии науки.»<sup>1</sup> Например, выше уже было сказано, что своими идеями Томас Кун обязан не только Попперу, но еще и Барту и Койре.<sup>2</sup>

Обратимся теперь непосредственно к идеям Фуко, которые изложены в его сочинении «Археология знания» (1969). Само название его работы, как, впрочем, и его более ранних работ («Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963), «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966)), отражают его исторический метод, который отличается от метода предшествовавшей французской исторической эпистемологии и от принципа научных революций Куна тем, что Фуко изучал не идеи тех или иных философов, согласно их хронологии, а сами общественные практики, которые определяли порядок человеческого существования в ту или иную эпоху. Это объясняется тем, что прежняя философия стремилась выйти за рамки истории, чтобы найти решение своих проблем в области вечного и неизблемого. «Философское мышление, несмотря на причастность истории, всегда было метаисторическим мышлением, процессом отрицания истории. Благодаря этой отрицательности акт философского познания есть вечно настоящее, поэтому философия не может апеллировать даже к собственной истории.»<sup>3</sup> Фуко использует новый метод, обращаясь не к философам и не к их идеям, а к общественным практикам, причем, согласно его методу, делать это необходимо с особой последовательностью, выявляя закономерные связи. Это позволит исследователю изучать историю, не выходя за ее пределы.

Важное место в «археологической» философии Фуко занимает понятие эпистемы, которое он ввел в сочинении «Слова и вещи», как обозначение

---

<sup>1</sup> Соколова Л.Ю., Историческая эпистемология во Франции. – С.134.

<sup>2</sup> О связи Томаса Куна с Роланом Бортом и Александром Койре см. Кун Т. Структура научных революций. – С.386.

Кроме того, исследователи отмечают и различие в общей философской тенденции от различия «национального менталитета»: «Следует отметить, что неразвитость «исторического менталитета» и привела последователей Т. Куна на нигилистские и иррационалистские позиции, не затронувшие французскую эпистемологию, оставшуюся верной рационалистскому и реалистичному видению науки, включая осознание ее динамичности.» (Зарубина Т.А., Французская философия наук // Общие проблемы философии науки: словарь для аспирантов и соискателей / Сост. и общ. ред. Н.В. Брянник. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007. – С.281.)

<sup>3</sup> Колесников А.С., Мишель Фуко и его археология знания // Фуко М. Археология знания. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. – С.19.



культурно-исторических структур, согласно которым производится знание.<sup>1</sup> Через эпистемы можно обозначить различие между методами исторической науки и археологическими методами Фуко: «Фуко противопоставляет «археологию», которая вычленяет эти структуры, эти эпистемы, историческому знанию кумулятивистского типа, которое описывает те или иные мнения, не выясняя условий их возможности.»<sup>2</sup> История, по Фуко, представляет собой смену эпистем<sup>3</sup>. Он выделяет несколько эпистем в истории культуры, среди которых эпистемы Ренессанса, Просвещения и современная. Каждой из них соответствует особый способ мышления, особые практики, которые Фуко называет дискурсивными. «Мы будем называть дискурсом совокупность высказываний, зависящих от одной и той же дискурсивной формации. Дискурс не образует риторического или формального единства, способного к бесконечному повторению, на факт появления или историческое использование которого мы могли бы указать.»<sup>4</sup> Другими словами, дискурс – набор высказываний, имеющих одинаковое условие своего возникновения, формирования. Тут же Фуко делает оговорку, которая имеет первостепенное значение. «Дискурс, понимаемый таким образом, не является идеальной и вневременной формой, ко всему прочему имеющей, вероятно, и свою историю. <...> Он историчен от начала до конца — это фрагмент истории, единство и прерывность в самой истории.»<sup>5</sup> Отсюда еще один важный концепт философии Фуко – прерывность. Именно прерывность дискурса делает его лишь фрагментом истории. Так как дискурс признается лишь историческим фрагментом, суть истории – смена дискурсов, а за сменой дискурсов следует и смена эпистем.<sup>6</sup> Как и в случае с Куном, в условии сменяемости дискурсов и эпи-

---

<sup>1</sup> Подробнее об эпистемах см. *Фуко М., Слова и вещи. Археология гуманитарных наук.* – М.: Прогресс, 1977. – С.28-37.

<sup>2</sup> *Автономова Н.С.* Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977 – С.12.

<sup>3</sup> Иногда Фуко называет их «исторические априори», что еще раз подчеркивает роль историчности в его философии.

<sup>4</sup> *Фуко М., Археология знания.* – С.227.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Стоит отметить, что, хоть анализ дискурсов не относится только лишь к научному знанию, Фуко, в поздних интервью заявляет, что научный дискурс отличается от остальных тем, что в нем возможны резкие переходы от одного научного дискурса к другому. «Однако это касается дискурсов науки и имеет силу ис-

стем невозможен даже вопрос об объективной истине, так как истина всегда релятивна определенному дискурсу. Впрочем, понимая это, Фуко редко задается вопросом об истине самой по себе. «Фуко интересуется не истина как таковая, но социальные и особенно институциональные исторические условия, при которых авторизированные утверждения считаются истинными.»<sup>1</sup>

Можно провести, и исследователи на самом деле проводят, множество параллелей между концепциями исторических эпистемологий вышерассмотренных Томаса Куна и Мишеля Фуко. Конечно, сразу бросается схожесть концептов «парадигмы» и «эпистемы», нельзя не отметить особую роль исторического процесса в философии науки двух философов, также бросается в глаза антикумулятивистский характер и роль разрывов в процессе накопления знаний. Американский критик Джордж Стайнер обвинил Фуко в том, что французский мыслитель не сослался на работу Куна в своих работах, на что Фуко ответил, что прочитал «Структуру научных революций» уже после написания «Слова и вещи».<sup>2</sup> Однако, несмотря на очевидные сходства их концепций, все же следует отметить основные различия, которые заключаются в самом определении концептов, относительно культуры и общества: «Оба понятия подчёркивают своеобразие и дискретность крупномасштабных интеллектуальных формаций, характерных для различных исторических эпох, но если парадигма описывает внутринаучные регулятивы, то эпистема вычленяет культурно-исторический срез познавательной установки.»<sup>3</sup>

Концепции авторов все же можно признать похожими, и для нашего исследования это имеет большое значение, так как тенденция отказа от такой

ключительно по отношению к ним. Особенность истории научного дискурса как раз и заключается в таких внезапных мутациях. В других сферах таких внезапных мутаций вы не обнаружите.» (Фуко М., Власть и знание // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Практика, 2002. – С.295.) Возможно, такое резкое отличие научного дискурса можно объяснить тем, что в отличие от остальных дискурсов, наука имеет дело непосредственно с независимой природой, а не только с обществом или субъектом, и, опять же, обнаружив сопротивление со стороны независимой реальности, резкая смена дискурса необратима.

<sup>1</sup> Бурганова Т.А., Мишель Фуко как основоположник современной социологии знания // Дискуссия. Журнал научных публикаций. – 2016. №5 (68). – С.59.

<sup>2</sup> См. об этом Agamben, G., The Signature of all Things: on Method. — Cambridge, Ma; L.: Zone Books, 2009. – P.12.

<sup>3</sup> Шнайдер У.-Й., Эпистема // Гуманитарная энциклопедия [Электронный ресурс] URL: <http://gtmarket.ru/concepts/7118> (Дата обращения: 16.04.18)

научной ценности как объективное знание в пользу релятивности к историческому периоду в работах многих авторов заставляет пересмотреть идеалы научного знания. Тут можно обратиться к работам отечественного исследователя Шиповаловой Л.В., которая рассматривает вопрос о том, может ли историчность быть характеристикой знания, претендующего на объективность.<sup>1</sup> В этом плане объективность понимается как адекватное описание независимой реальности, и, признавая, что такое описание может быть только единственным, встает и вопрос об абсолютной истине. Выходом из проблемы может служить признание историчности характеристикой самой независимой реальности. В таком случае ученые познают научный объект, принимая во внимание его становление, в таком случае проблемы релятивности, возникающие в философии науки, решаются апелляцией к изменению самих объектов. Разное понимание природы в этом случае – лишь следствие потенциально разного поведения объекта в условиях эксперимента. Для работы с такими экспериментами было предложено как минимум два метода. Гуссерль в «Начале геометрии» предлагает «открыть исторический смысл изначальности».<sup>2</sup> За теми наслоениями, которые история науки наложила на свой предмет нужно найти то «ядро», которое активировала саму научную деятельность. В ситуации кризиса науки, реактивация этого «ядра» даст возможность преодолеть сложившийся кризис. Другой подход описывает советский ученый В.А. Фок. Рассуждая о полемике по проблеме полноты в квантовой механике, Фок объясняет, что полнота теории связана с учетом всех потенциальных возможностей поведения исследуемого объекта.<sup>3</sup> Так же можно поступать в других областях научного познания, где объектом выступает независимая реальность. Важно отметить, что оба подхода подразумевают, что существует нечто общее, что по-разному себя проявляет, в этих подходах есть некое предполагаемое ядро исследования. Прежде чем пользоваться

---

<sup>1</sup> Подробнее см. *Шиповалова Л.В.*, Научная объективность в исторической перспективе: Дис. ... д-ра филос. наук. – СПб.: 2014. – С.258-306; Гл.4 «Научные объекты в исторической перспективе».

<sup>2</sup> *Гуссерль Э.*, Начало геометрии // Начало геометрии. Введение Жака Деррида. – М.: Ad Marginem, 1996. – С.242.

<sup>3</sup> Подробнее см. *Фок В.А.*, Квантовая физика и философские проблемы // Бор Н., Избранные научные труды в двух томах. Т.II. – М.: Наука, 1971. – С.648-650.

ими, необходимо убедиться (или принять на веру) в том, что объект исследования принадлежит к независимой реальности, а не конструкт сознания.

Однако, это лишь одна сторона проблемы, так как анализ самого феномена релятивизма в философии науки говорит о том, что проблема имеет корни в субъективной стороне познания. Как мы убедились, историчность является еще и характеристикой субъекта познания, отсюда и историческая относительность знания к историческим периодам, эпистемам или парадигмам. Встает открытый вопрос: не является ли отказ от объективной истины слишком радикальным способом решения проблемы? Возможно ли принять во внимание историчность субъекта познания, не отрицая возможность доступа к абсолюту, к реальности, достижения единственно верного описания реальности? Понятно, что Кун и Фуко отрицают такую возможность, заявляя, что со сменой исторической перспективы меняется сам образ мышления человека, субъект детерминирован извне. Но неужели не найдется такой области знания, которая может сохранить свою актуальность до революции и после?

Подводя итог главы, отметим сложности, которые возникают с проблемой универсального основания познания. Рассматривая идеи мыслителей, которые конституировали универсальное основания познания в субъективной стороне познавательного отношения, мы увидели, что некоторые из них впадает в особую форму солипсизма, у них возникают сложности с онтологическим статусом Другого, что не может не отразиться на научной деятельности, ведет к персоналистскому релятивизму, другие же сталкиваются с проблемой непереводаемости своего языка на язык Другого, что ведет к такой же форме релятивизма.

Рассматривая философов, принимающих за универсальное основание познания объективную сторону, независимую реальность, мы пришли к выводу, что, преуспевая в том, чтобы доказать онтологический статус Другого, они неизбежно приходят к тому, чтобы отказаться от такого идеала научного знания как общезначимость. Для них истина становится относительной. В

попытке выяснить, в чем заключается относительность истины, мы предприняли анализ философов, утверждающих, что причина относительности истины лежит в историческом характере, который тоже проявляется в двояком отношении: в историчности объектов и субъектов познания. Проблему релятивности вызывает второй случай, когда знание человека оказывается детерминированным извне, и в том, что детерминирует человеческое познание, регулярно происходят разрывы, революции, которые создают ситуацию неперевожимости теорий и знаний, что порождает релятивизм.

В конце XX века возникает новое направление «спекулятивный реализм», который, вобрав в себя преимущества двух вышерассмотренных позиций, предстает как возможность преодоления релятивизма в философии науки. В следующей главе будет проведен анализ идей представителей данного направления.

## ГЛАВА III. АРГУМЕНТЫ СПЕКУЛЯТИВНОГО РЕАЛИЗМА

В этой главе мы рассмотрим двух представителей спекулятивного реализма, которые претендуют на то, чтобы решить проблемы, возникающие в философии.<sup>1</sup> Стоит отметить, что обе позиции, которые мы рассмотрим в данной работе, то есть позиции К. Мейясу и Г. Хармана, так или иначе имеют свои истоки в философии потока Делеза и философии процесса Уайтхеда соответственно. Далее мы рассмотрим, какие проблемы ставят перед собой оба мыслителя и каким образом они пытаются решить их.

### 3.1. Спекулятивный реализм Квентина Мейясу<sup>2</sup>

С самого начала своей работы «После конечности» Мейясу заявляет, что проблема современного научного знания состоит в том, что оно не соотносится с объективным миром в смысле независимой от сознания реальности. Мейясу повторяет мысль Рорти: «... интерсубъективность, то есть консенсус сообщества, призвана заменить собой соответствие между индивидуальной репрезентацией субъекта и самой вещью в качестве подлинного критерия объективности, и, в частности, научной объективности. Научной истиной теперь является не то, что соотносится с «в-себе», предположительно безразличным к своей данности, а то, что может быть дано всему научному

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что направление «спекулятивный реализм» не является философской традицией в прямом смысле: дело в том, что спекулятивный реализм – обобщение для группы философов, которые ищут способы выхода за рамки корреляционизма. Под этим названием обычно определяют таких современных мыслителей как Квентин Мейясу, Грэма Хармана, Рея Брасье и др.

Мы намеренно не рассматриваем философскую позицию последнего автора, так как, по его собственным словам, он не относит себя к этому направлению, тем не менее, стоит все же отметить вклад Брасье в спекулятивный реализм хотя бы тем, что он был одним из формальных организаторов данного направления.

<sup>2</sup> Нельзя не указать на тот факт, что сам Мейясу называет себя спекулятивным материалистом: «Поскольку, как мы увидим, то, что мы откроем вне корреляции, сильно отличается от наивных концепций вещей, качеств и отношений. Это реальность, существенно отличная от данной нам реальности. Вот почему, в конечном счете, я предпочитаю называть свою философию скорее спекулятивным материализмом, чем спекулятивным реализмом, потому что я помню сказанные однажды Фуко слова: “Я материалист, поскольку не верю в реальность”» (Мейясу К., *Время без становления* [Электронный ресурс] URL: [http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin\\_Meillassoux.pdf](http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf) (Дата обращения: 25.04.18)). Мы отдаем себе отчет в том, что разница между понятиями «реализм» и «материализм» есть. Однако в проявлении позиции философа, разница между понятиями никак не проявляется, что позволяет нам для того, чтобы продолжить употреблять словосочетание «спекулятивный реализм» в отношении Мейясу для того, чтобы легитимировать краткий сравнительный анализ с другими видами реализма.

сообществу.»<sup>1</sup> Отсюда Мейясу и выводит принцип корреляционизма: «мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности.»<sup>2</sup> Задачу своей позиции спекулятивной философии Мейясу видит в том, чтобы выйти за рамки корреляционизма, но сделать это так, чтобы не впасть в наивный реализм. То есть, вслед за Богоссьеном, Мейясу видит свою задачу в том, чтобы доказать, что бытие должно полагаться вне сознания, что вещи существуют вне нас и независимо от нас. Такое бытие, предшествующее представлению о нем, Мейясу называет Абсолютом. Но если рассуждение Богоссьена зиждилось на предположениях и предпосылках, то Мейясу актуализирует реальные проблемы, которые стоят перед всяким корреляционизмом.

Для того, чтобы объяснить свое стремление выйти за рамки корреляционизма, Мейясу формулирует «проблему доисторического», которая заключается в том, что с позиции корреляционизма, на основе архи-ископаемого материала (такого, который свидетельствует о существовании мира до появления какого-либо сознания) мы не можем строить научное знание по поводу доисторического, такое знание, с позиции корреляционизма, будет бессмысленным. «Нас интересует, таким образом, следующий вопрос: о *чем* говорят астрофизики, геологи или палеонтологи, когда спорят о возрасте Вселенной, дате образования Земли, дате появления видов, предшествовавших человеку, дате самого появления человека? Какой смысл придается научному высказыванию о данности мира, который полагается до возникновения мышления и даже жизни – *то есть который полагается как предшествующий какой бы то ни было форме человеческого отношения к миру?*»<sup>3</sup>

В истории философии есть несколько решений данной проблемы, например – апелляция к вечному сознанию, Абсолюту в виде вечного Я или Духа, «Доисторическому Свидетелю», которое вечно находится в отношении

---

<sup>1</sup> Мейясу К., После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. – С.11.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, – С.19.

к бытию. В таком случае получается спекулятивный идеализм, который «гипостазирует корреляцию». Однако такой выход не устраивает автора, так как «Мы не знаем никакой корреляции, данной иначе как в человеке, и мы не можем выйти вонне самих себя, чтобы попытаться найти, если бы это было возможно, подлинное воплощение коррелята. С этой точки зрения строгого корреляционизма, Доисторический Свидетель – нелегитимная гипотеза.»<sup>1</sup> Значит, чтобы решить проблему архи-ископаемого, необходимо доказать, что существует нечто, что предшествовало человеческому сознанию, поскольку непосредственный доступ у нас есть только к такому сознанию. Таким образом, чтобы выйти за пределы корреляционизма, необходимо доказать, что природа вещей, которые существуют до представления о них и есть Абсолют и возможен доступ к нему.

Абсолют может истолковываться двояким образом: «Есть две основные формы Абсолюта: реалистский, то есть абсолют немыслящей реальности, независимой от нашего отношения или доступа к ней (независимая природа, – Р.Г.), и идеалистический, состоящий, напротив, в абсолютизации самой корреляции.»<sup>2</sup> Доступ к первому виду Абсолюта означает доступ к внешней для сознания реальности, доступ ко второму виду Абсолюта означает абсолютизацию самой корреляции.

В поисках обоснования доступа к внешнему Абсолюту Мейясу прибегает к истории философии и упирается в декартовское доказательство протяженной субстанции. Его суть заключается в том, чтобы доказать наличие независимого от человека бытия, через существование Бога. Сам Мейясу воспроизводит доказательство Декарта следующим образом:

«1. Я могу доказать необходимое существование в высшей степени совершенного Бога. <...>

---

<sup>1</sup> Там же, – С.21.

<sup>2</sup> Мейясу К., Время без становления. [Электронный ресурс].



2. Такой Бога, будучи совершенным, не станет меня обманывать, если я буду правильно использовать свой разум – то есть следовать ясным и отчетливым идеям.

3. Мне кажется, что вне меня существуют тела, о которых у меня возникает отчетливая идея, приписывающая им трехмерную протяженность. Они должны действительно существовать вне меня, потому что иначе Бог не был бы правдив, а это несовместимо с его природой.»<sup>1</sup>

Однако этому доказательству легко возразить, что и делает последующая традиция. Наиболее убедительным аргументом против доказательства Декарта является аргумент «корреляционного круга»: «Ничто не дает нам права утверждать, что необходимость для нас – это необходимость сама по себе. <...> Поскольку абсолютная необходимость всегда является абсолютной необходимостью для нас, она никогда не абсолютна, а только для нас.»<sup>2</sup>

Ошибка Декарта, как, впрочем, и все новоевропейской философии вплоть до Юма, по Мейясу, в том, что она абсолютизирует принцип достаточного основания, получившего окончательное оформление в философии Лейбница. Этот принцип означает, что «...любая вещь, любое действие, любое событие должны иметь необходимое основание быть таким, а не иным. <...> Если мышление, подчиняясь принципу достаточного основания, хочет избежать бесконечного регресса (по принципу причинности, – Р.Г.), оно должно завершиться таким основанием, которое способно быть основанием любой вещи, включая само себя.»<sup>3</sup> Далее Мейясу делает вывод о том, что принцип достаточного основания является логическим завершением метафизической традиции, и наоборот, «отказ от догматической метафизики означает отказ от какой бы то ни было реальной необходимости...»<sup>4</sup>

По-другому обстоит дело с ситуацией, в которой абсолютизируется сама корреляция. Такое положение ведет нас к сильной модели солипсизма.

<sup>1</sup> Мейясу К., После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – С.37.

<sup>2</sup> Там же, – С.39.

<sup>3</sup> Там же, – С.43.

<sup>4</sup> Там же.

Однако эта модель не представляется верной, так как абсолютизация корреляции не имеет никаких оснований: «И факт того, что я не могу представить себе несуществование субъективности, коль скоро представлять значит существовать в качестве субъекта, не доказывает, что это невозможно.»<sup>1</sup> Этот принцип Мейясу называет фактичностью – незнанием конечной причины для вещи быть таким, а не иным способом. «Формы, будучи фиксированными, тем не менее, фактичны, а не абсолютны, поскольку их необходимость обосновать нельзя: их фактичность проявляется в том, что они могут быть объектом только описательного дискурса, но не обосновывающего.»<sup>2</sup> Если мы выходим в наших суждениях за пределы нашего личного опыта, то происходит это потому, что мы понимаем, что настоящее положение вещи не имеет достаточного основания, поэтому она могла бы быть и другой.

Таким образом, корреляционизм кажется более убедительным, потому что, с одной стороны, он не выходит за рамки субъективного доступа к корреляту, то есть полагает, что доступ к внешнему либо принципиально невозможен, либо никакого внешнего просто нет; с другой стороны, корреляционизм не абсолютизирует саму корреляцию, считая, что нет достаточного основания для самой корреляции быть именно такой, а не иной, что значит возможность выхода за пределы субъективного опыта.<sup>3</sup>

Здесь Мейясу видит начало новой программы спекулятивной философии, которую он более ясно объясняет в своей статье «Дилемма призрака»: «Условимся называть *спекулятивными* все философии, приписывающие мысли возможность доступа к абсолюту, а *метафизическими* те, что основываются на модальности принципа достаточного основания, чтобы получить доступ к абсолюту. Любая метафизика, согласно такому пониманию, являет-

<sup>1</sup> Мейясу К., Время без становления [Электронный ресурс]

<sup>2</sup> Мейясу К., После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – С.53.

<sup>3</sup> Для прояснения данного пассажа Мейясу приводит следующий пример: «Я не могу представить себе, каково быть мертвым, ведь представлять себе это уже предполагает быть живым, но, к сожалению, этот факт не доказывает, что смерть невозможна. Пределы моего воображения не указывают на бессмертие. <...> чтобы помыслить себя смертным, я должен признать, что смерть не зависит от моего собственного мышления о ней. В противном случае я смог бы исчезнуть только при том условии, что остался бы живым, дабы помыслить свое исчезновение, и обратить это событие в коррелят моего доступа к нему. Другими словами, я мог бы бесконечно умирать, но никогда бы не исчез.» (Мейясу К., Время без становления [Электронный ресурс])

ся спекулятивной, однако не вся спекулятивная философия необходимо должна быть метафизической. Спекуляция, основанная на *ложности* принципа достаточного основания, описывала бы абсолют, не принуждающий вещи быть теми, а не иными, но принуждающий их иметь возможность быть иными, чем они есть.»<sup>1</sup> То есть задача Мейясу – найти такой выход к Абсолюту, который не будет основываться на законе достаточного основания. В таком случае выход к Абсолюту будет означать победу над корреляционизмом, а отсутствие достаточного основания – победу над догматической метафизикой.

Итак, если мы признаем, что закон достаточного основания не может иметь места в этом мире, значит за всеми вещами и событиями признается лишь фактичность. Именно это знание о фактичности вещей дает Мейясу право абсолютизировать эту фактичность. «...фактичность, и только фактичность, является не фактичной, а вечной. <...> Я называю эту необходимость фактичности, её не-фактичность, «фактуальностью». Фактуальность это не фактичность, а её необходимость, её сущность.»<sup>2</sup> Из принципа фактуальности Мейясу выводит другой принцип – Абсолютную контингентность. Из того, что вещь не имеет предельных оснований быть такой, она может быть совершенно иной, и если фактичность абсолютизируется, то абсолютизируется и контингентность. Абсолютная контингентность – абсолютная возможность-быть-другим. Став характеристикой времени контингентность означает, что «...время не просто обладает законной способностью уничтожить что угодно, оно способно беззаконно уничтожить любой физический закон.»<sup>3</sup>

Таким образом, Мейясу выходит за рамки корреляционизма, полагая Абсолют в виде абсолютной возможности-быть-другой вещи, однако он не впадает в метафизический догматизм, отрицая закон достаточного основания все в том же принципе возможности-быть-другим. Теперь остается обосновать практическую применимость такой системы, ведь встает очевидный во-

<sup>1</sup> Мейясу К., Дилемма призрака // Логос. – 2013, №2 (92). – С.80.

<sup>2</sup> Мейясу К., Время без становления [Электронный ресурс].

<sup>3</sup> Мейясу К., После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – С.88.

прос: «Как обосновать дискурс науки в таком стихийном бедствии? Как Хаос (результат действия Абсолютной контингентности, – Р.Г.) может легитимировать знание о доисторическом?»<sup>1</sup>

Подобно тому, как Декарт решал проблему обоснования протяженной субстанции, так и Мейясу надеется решить проблему описания бытия вне сознания. Декарт делает это через доказательство Абсолютного Бога, а затем через доказательство математического описания. Свой Абсолют Мейясу доказал в виде Абсолютной контингентности, но как, в таком случае, перейти к математическому дискурсу. Размышляя над этим вопросом, автор приходит к проблеме Юма, которая заключается в том, что у нас нет никаких оснований делать причинные связи необходимыми, то есть выходит за рамки нашего опыта, чтобы устанавливать причинно-следственные связи в природе, кроме как следовать этим предполагаемым законам по привычке, надеясь, что они не изменятся. В свете открытия абсолютной контингентности Мейясу переформулирует проблему Юма следующим образом: «...вместо того, чтобы задаваться вопросом, как доказать предположительно действительную необходимость физических законов, мы должны задаться вопросом, *как объяснить явленную нам стабильность физических законов, если они предположительно являются контингентными.*»<sup>2</sup> Этот вопрос оказывается открытым, так как Мейясу не дает ясного ответа, однако задает примерное поле поиска, говоря о том, что из контингентности как принципа Вселенной выводится принцип непротиворечия, так как если бы его не было, Вселенная просто схлопнулась бы в одной точке.

Ошибка Юма, а затем и Канта, которые принимали необходимость законов в качестве того, что необходимо доказать, в том, что они берут за данность необходимость законов: «Так как Юм и Кант принимают как само собой разумеющуюся необходимость законов, они как раз рассуждают в точности как игрок с шулерской костью. <...> Должно быть основание, которое

---

<sup>1</sup> Там же, – С.92.

<sup>2</sup> Там же, – С.134.

порождает необходимость, пусть и скрытое – как в кости должен быть “скрытый” свинцовый шарик – способное объяснить стабильность результата.»<sup>1</sup> Понятно, что, принимая во внимание контингентность мы тут же переходим в вероятностное рассуждение, которое заключается в том, что контингентность дает нам возможность помыслить изменяемость законов, однако, исходя из опыта, закон никогда не изменялся, из чего обычно делают вывод, что законы природы необходимы. Однако, если избавиться от этой предпосылки и взглянуть на вероятностное рассуждение, становится понятным, что оно основано на тотализации вероятностей. То есть, делая вывод о некоей вероятности, мы рассматриваем тотальность этих вероятностей. Так же происходит и с возможными мирами, которые объединяются в одну бесконечно-многогранную «Вселенную-кость». Однако опыт трансфинитного, о котором заявил в начале XX века Кантор, говорит нам о том, что невозможно помыслить тотальность мыслимого, так как такая тотальность будет представлять собой бесконечный ряд бесконечных рядов, каждый из которых будет такой тотальностью, которая будет больше всеобщей тотальностью, что приведет к противоречию по определению самой тотальности.<sup>2</sup> В конечном счете Мейясу приходит к выводу, что «Тотальность (количественная) мыслимого – немыслима.»<sup>3</sup> Таким образом, принимая идею трансфинитного, мы не имеем никакого права из стабильности законов делать их необходимыми для всей Вселенной, как это делает рационалистическая традиция Нового Времени.

---

<sup>1</sup> Там же, – С.143.

Подробнее об аналогии с броском кости см. *Meillassoux Q.*, *The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarme's Coup De Des.* – Urbanomic, 2012. – 308 p. В этом сочинении Мейясу разбирает поэму Малларме, в которой говорится, что бросок игральной кости не отменяет случайности.

Анализ этой работы проведен в статье см. *Реgev Й.*, Меч херувима // Логос. – 2013, №2 (92). – С.94-112.

<sup>2</sup> Для пояснения Мейясу приводит следующий пример: «Интуитивно то, что мы называем «теоремой Кантора», говорит следующее: задайте некоторое множество, посчитайте его элементы, потом сравните это число с числом возможных комбинаций этих элементов (по два, по три и т. д., а также группы «по одному» и «все вместе», тождественное множеству в его полноте). Вы получите всегда следующий результат: множество В всех объединений (или подмножеств) множества А всегда будет больше, чем А — даже если А будет бесконечным. Таким образом можно построить бесконечную последовательность бесконечных множеств, каждое из которых имеет большую мощность, чем то, подмножества которого оно объединяет — эту последовательность называют ряд алеф, или ряд кардинальных трансфинитных чисел. Но этот ряд не может быть тотализирован, то есть собран в окончательную “величину”.» (*Мейясу К.*, После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – С.153-155.)

<sup>3</sup> Там же.

Как же, принимая Абсолютную контингентность, решить проблему до-исторического. Дело в том, что новоевропейская наука, которая нашла свое отражение в трудах Галилея и Коперника, положили начало экспериментальной науке, которая в свою основу полагала смысл временного разрыва между бытием и мышлением. Понятно, что разделение на первичные и вторичные качества дает нам повод для того, чтобы утверждать, что мы не можем делать утверждения о таких свойствах вещей как цвет, запах, вкус и т.д. Однако, существуют и другое качество, которое поддается иному описанию – математическому, которое отсылает нас к тому, что может существовать без всякой связи с мышлением воспринимающего. Мы можем говорить о цвете или запахе вещи, но это будет означать, что мы имеем некую непосредственную связь с ней, однако, математическое описание этой вещи дает нам понять, что между нами и этой вещью есть некий разрыв, который мы преодолеваем с помощью числа. То же самое происходит с доисторическим: мы не можем иметь никаких представлений о том, было ли там жарко или холодно, но мы можем сказать о температуре в доисторическом на основе свидетельств археологического. «Картезианский мир протяженного – это мир, который приобретает независимость от субстанции, который можно помыслить как независимый от всего, что в нем отсылает к конкретной жизненной связи, которую мы с ним поддерживаем. <...> Децентрализация, совершенная копернико-галилеевской революцией, происходит через картезианский тезис, а именно – то, что математически мыслимо, абсолютно возможно.»<sup>1</sup>

Однако слабость картезианской философии была как раз в том, что идея числа, которая являлась средством математического описания мира, имела свое основание в Боге.<sup>2</sup> Именно догматическая метафизика, которая полагала Бога в качестве закона достаточного основания позволила корреляционизму в лице Канта встать на критическую позицию по отношению к догматической философии, «...чтобы совершить свою собственную револю-

---

<sup>1</sup> Там же, – С.171, 174.

<sup>2</sup> Подробнее о данном рассуждении см. *Декарт Р.*, Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т. Т. II. – М.: Мысль, 1994. – С. 3-72.

цию в мышлении: Критическую революцию, состоящую в том, чтобы не познание согласовывалось с объектом, но объект с познанием.»<sup>1</sup> Это, по сути, означает первичность корреляции перед самой независимой реальностью. Отсюда и ход Мейясу, который заключается в том, чтобы переосмыслить обоснование числа: у Декарта в его основании был Бог, у Мейясу – контингентность, как мировой принцип.

Таким образом, Мейясу возвращает легитимность дискурса не только о доисторическом, но и вообще о независимой от человека реальности, которая поддается математическому описанию. Однако, сама контингентность ставит новую проблему, которую Мейясу не смог решить в «После конечности»: «Мой проект состоит из проблемы, которую я не разрешаю в “После конечности”, но которую я надеюсь решить в будущем. Это сложная проблема, которую я не могу точно изложить здесь, но которую я могу резюмировать в простом вопросе: можно ли вывести из принципа фактуальности способность естественных наук знать, средствами математического дискурса, реальность в себе, под которой я имею в виду наш мир, фактуальный мир, как он производится Гипер-Хаосом, и который существует независимо от нашей субъективности? Ответ на этот вопрос является условием подлинного решения проблемы доисторического, и это составляет теоретическое завершение моей настоящей работы.»<sup>2</sup>

Подводя итоги спекулятивного реализма Мейясу стоит отметить то, что его доказательство довольно убедительно: мы можем согласиться с тем, что автор действительно находит выход за рамки корреляционизма, который является доминирующей позицией в философии науки XX века, среди представителей которых мы можем обозначить Гуссерля, Хайдеггера, Витгенштейна и других философов, которые полагают, что основание познания находится на субъективной стороне познавательного отношения. Соответственно, нельзя сказать, что в данной системе есть возможность появления проблемы ин-

<sup>1</sup> Мейясу К., После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – С.176.

<sup>2</sup> Мейясу К., Время без становления [Электронный ресурс].

терсубъективности или непереводаемости языка благодаря тому, что Мейясу постулирует такой научный язык, которым обладают все потенциальные субъекты познания, однако которые не является лишь конструктом для изучения независимой реальности, благодаря тому, что идея числа обоснована через Абсолют, подобно тому, как это было в философии Декарта.<sup>1</sup> Мы можем причислять спекулятивный реализм Мейясу к направлениям, которые полагают универсальное основание познания в независимой от человека реальности. Но заслуга Мейясу как раз и состоит в том, что он, как уже было сказано, выходит за рамки корреляционизма, за рамки первичности отношения бытия и мышления, чего не могли достичь реалистические направления XX века, кроме, разве что, философии процесса Уайтхеда и философии потока Делеза. Однако, если рассматривать спекулятивный реализм Мейясу как продолжение вышеназванных позиций, то заслуга последнего именно в том, что с помощью процесса и потока, а в терминах Мейясу – контингентности, он обосновал научный дискурс о внешнем мире. Тем не менее, на наш взгляд, как истинный последователь делезовской философии потока, он сталкивается с теми же проблемами, с которыми столкнулся Делез: как обосновать общезначимость научного знания в условиях изменемости научного объекта. Опять же, Мейясу продвинулся в этом вопросе, убедив нас в том, что стабильность мира все же имеет место, но мы не можем выводить из этого какую-либо необходимость, так как стабильность законов мира не означает, что закон не будет уничтожен в следующий момент. Сам Мейясу видит возможное решение проблемы потенциальной изменемости законов в том,

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что в последнее время все чаще появляются исследования, которые предлагают считать Декарта трансценденталистом на том основании, что мы не можем знать, откуда у нас врожденные идеи, а значит и не можем полагать, что они с необходимостью имеют божественное начало, но те идеи, которые мы находим в себе, мы используем для изучения природы. Таким образом, подобное прочтение напоминает трансцендентальную философию Канта, в которой мы используем инструменты нашего сознания для конструирования и последующего изучения феноменального мира. О трансцендентальном прочтении Декарта см., например, , *Семенов В.Е.*, Трансцендентальное действие ума в философии Декарта // Вестник РГГУ. Серия «Философия, Социология. Искусствоведение.» – 2011. №15(77). – С.183-195. Дело в том, что если идея числа не имеет внешнего по отношению к человеку основания, то математическое описание, основанное на такой идее не будет выходить за рамки корреляционизма, и, соответственно, можно утверждать, что позиция Мейясу – позиция анти-трансценденталиста.



что в мире действует закон непротиворечия, иначе бы мир схлопнулся бы в одной точке, которая, грубо говоря есть и бытие, и не-бытие одновременно.

Исходя из вышесказанного можно предположить, что пока что в спекулятивной системе Мейясу знание все-таки может быть объективным, так как мы имеем доступ к независимой реальности, однако такое знание не может быть абсолютным, так как всякое знание фактично: все наше знание сводится к тому, что мы знаем, что вещь есть таким, а не иным способом, что у нее нет предельных оснований быть такой, и что эта вещь обладает возможностью-быть-другой. Однако Мейясу нигде не затрагивает проблемы исторической эпистемологии, которая была рассмотрена в прошлой главе, и которая заявляет, что и объективное знание невозможно в силу того, что субъект историчен, знание субъекта определяется определенными парадигмами или эпистемами. Нам остается предположить, что аргумент Мейясу против идей исторической эпистемологии строился бы следующим образом: идея числа имеет свои корни, а идее Абсолюта, его природа – не человеческая, а значит и историческая непостоянность субъекта познания не должна задевать сам способ математического описания объективной реальности. То есть, если такая аргументация адекватна самому Мейясу, то математическое описание независимой реальности будет верно не до тех пор, когда изменится парадигма или эпистема, а до тех, когда изменится сам объект. В этом смысле можно выделить новое поле для исследования, которое можно обозначить как историчность объекта познания: что это значит и как с этим работать?

### **3.2. Объект-ориентированная онтология Грэма Хармана**

Как уже было сказано, общая черта, объединяющая всех мыслителей спекулятивного реализма – это попытки выйти за рамки того, что Мейясу назвал корреляционизмом. Другим спекулятивным реалистом, которого мы рассмотрим, является Харман с его программой объект-ориентированной онтологии. Само название его философской системы говорит о том, что его

внимание направлено в сторону объектов, то есть он также, как и Мейясу, ищет выход из ситуации примата корреляции бытия и мышления.

Строя свою онтологию, Харман обращал пристальное внимание на различные системы XX века, которые справлялись с определенными задачами, но которые не могли решить иные вопросы, поставленные перед ними. Его идея состояла в том, что там, где не справляется одна теория, должна помочь другая теория, соответственно, задачей Хармана стало обоснование такого изошренного построения. Объект-ориентированная онтология Хармана является аппликацией по большей части трех направлений: во-первых, у Гуссерля и остальной традиции феноменологии Харман позаимствовал идею интенциональных объектов, в гносеологическом статусе которых мы не можем усомниться; во-вторых, для доказательства онтологического статуса реальных объектов, независимых от сознания, Харман применяет инструмент-анализ, продемонстрированный в трудах Хайдеггера<sup>1</sup>; и, наконец, идею о равенстве акторов любого наличного отношения Харман взял у философов плоских онтологий, таких как Латур и Деланда<sup>2</sup>. Рассмотрим немного подробнее, как Харман предлагает соединить данные идеи в одну онтологию.

Следуя философской традиции, Харман сохраняет привычное разделение универсума на мышление и бытие. Под мышлением традиционно понимается субъективный мир феноменальных данностей. Исходя из открытия такого момента феноменологии как интенциональность, которая выражается в том, что сам интенциональный акт всегда направлен на какой-то объект, Харман считает, что нельзя отрицать тот факт, что интенциональные объекты имеют место быть, причем в этом сложно усомниться, Харман называет та-

---

<sup>1</sup> Подробнее о разборе Хармана инструмент-анализа Хайдеггера см. *Harman G., Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Object.* – Chicago: Open Court, 2002. – 331 p.

<sup>2</sup> Так как Деланда не был рассмотрен в данной работе, стоит немного сказать о его идее. Мануэль Деланда – современный философ, выдвинувший теорию ассамбляжей, в которой в противовес теории о субстанции и агрегатах, выдвинул теорию о том, что все реальные объекты имеют одинаковый онтологический статус, устанавливается онтологическое равенство, например, между футбольным мячом и Организацией Объединенных Наций: «Слово ассамбляж выражает все реальные объекты, включая людей, камни, рынки зерна и национальные государства.» (*Харман Г., Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда // Логос.* – 2017, Том 27, №3. – С.9.) Подробнее о теории ассамбляжей Деланда см. *DeLanda M., A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity.* – London & New York: Continuum, 2006. – 150 p.

кие объекты чувственными.<sup>1</sup> Стоит также отметить, что чувственные объекты для Хармана не являются некими неподвижными, неизменяющимися сущностями: как у любых вещей, у чувственных объектов есть свои качества: «Феноменальный мир – не просто идеалистический заповедник, где можно укрыться от ударов жестокой реальности, но сейсмически активная зона, в которой интенциональные объекты медленно притираются к собственным качествам.»<sup>2</sup>

Реальным Харман называет такие объекты, к которым у нас нет прямого доступа, но которые заявляют о своей наличности опосредованным путем. Соответственно, чтобы узнать об их наличности, мы должны воспользоваться не чувственным созерцанием, а рассудком, как это делает Хайдеггер в своем инструмент-анализе. Сам камень, своей формой и структурой как бы «говорит» нам, как его можно использовать и как нельзя. Если мы применим оба эти принципа, интенциональность и инструмент-анализ, то в итоге у нас получится две плоскости универсума: плоскость чувственных объектов и плоскость реальных объектов. Проблема в том, что, как показывает философская традиция, мы не можем работать с ними по отдельности, чтобы получить научное знание. Если мы будем заниматься только чувственными объектами, не выходя за пределы феноменального мира, то в «идеалистической тюрьме», лишенной всякого доступа к внешнему миру. Если попытаться работать только с реальными объектами, то мы вскоре поймем, что это невозможно, так как при любом непосредственном взаимодействии с такого рода объектами возникают чувственные качества, которые объединяются в чувственные объекты.

---

<sup>1</sup> Сам Харман объясняет, почему он отказывается от термина «интенциональный объект», и заменяет его на понятие «чувственный объект»: «Вокруг этого знаменитого термина («интенциональные объекты», – Р.Г.) возникла слишком большая путаница: многие аналитические философы считают, что интенциональными являются те объекты, которые лежат за пределами чувственного сознания, хотя и Brentano, и Husserl говорили о них в чисто имманентном смысле. Таким образом, выражение «чувственные объекты» более действительно для указания на то, что речь здесь не идет о реальном мире, недоступном для человека и населенном реальными объектами.» (Харман Г., Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. – С.36.)

<sup>2</sup> Там же.

Чтобы найти выход за пределы обеих плоскостей, нужно понять, что чувственные объекты – это всегда результат воздействия на нас реальных объектов через реальные качества. Например, обычная сосна в ее единичности может быть предметом нашей интенции, когда мы ее воспринимаем. Мы также воспринимаем ее качества, например, запах или цвет – это будут чувственные качества, потому что к ним мы имеем прямой доступ. Но, чтобы подобраться к реальной стороне этой сосны, мы должны понять с помощью рассудка, что тот фантом, который передо мной является, не может производить реальный кислород, которым я дышу, и благодаря которому я жив: таким образом, посредством рассудка мы приходим к реальному качеству чувственной сосны, а поняв, что где-то вне меня есть реальные качества, мы понимаем, что они должны принадлежать реальному объекту, который мы называем сосной, так как те реальные качества, которые я получаю от чувственного объекта, совпадают с теми, о которых посредством разума мне заявляет некий реальный объект, с тем лишь условием, что он меня не обманывает, но об этом будет сказано позже.<sup>1</sup>

Харман строит такую онтологию, в которой каждый объект проявляется в четырёх модусах: во-первых, как чувственный объект, во-вторых, как чувственные качества, которыми этот объект обладает, в-третьих, как реальные качества, о которых мы догадываемся посредством рассудочного рассуждения, и, наконец, как реальные объекты, которые и порождают реальные качества. Стоит отметить, что отождествлять чувственные и реальные качества было бы ошибкой. Дело в том, что чувственные качества, это результат вмешательства одного из акторов познания в само познание: «Мы искажаем вещи не только своим видением, но и своим пользованием.»<sup>2</sup> Тем не менее, среди этих искажений попадаются и совпадения, Харман приводит сравнение с карикатурами, в которых реальный прототип искажен, но, тем не менее, все равно узнаваем. Опять же, разница между реальными и чувственными каче-

---

<sup>1</sup> Пример взят из статьи Хармана «О замещающей причинности» см. *Харман Г.*, О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. – 2012, №2 (114). – С.75-90.

<sup>2</sup> Там же, – С.77.

ствами лежит в способе их данности: чувственные качества даны нам непосредственно, реальные – опосредованно. Эта дифференциация качеств позволяет нам провести аналогию между Харманом и Мейясу или даже Декартом: чувственные качества представляются нам, таким образом, лишь вторичными качествами, вроде цвета, звука, запаха, к которым у нас есть непосредственный доступ с помощью наших чувств, реальные качества – это те, которые даются нам опосредованно, тут Мейясу бы сказал, что способ данности таких качеств – математическое описание, а Декарт бы добавил, что такое описание дает нам представление о протяженной субстанции, которая существует вне человеческого сознания.

Важным моментом в онтологии Хармана является то, что он, помимо прочего, соглашается с Хайдеггером в том, что реальные вещи все время ускользают от понимания, а значит, продолжает Харман, и вообще от любого взаимоотношения. В другой своей статье Харман отмечает, что двойственность реальных и чувственных объектов порождает ряд проблем, но прежде, чем обозначить их, стоит сказать о том, что Харман отрицает антропоцентризм, для него «...отвергается любая привилегия человеческого подхода к миру, а события человеческого сознания помещаются на ту же плоскость, что и битва канареек, микробы, землетрясения, атомы и смола...».<sup>1</sup> Проявляется тот характер философствования Хармана, который он перенял у философов плоских онтологий, Латура и Деланда. Итак, первая проблема, с которой сталкивается Харман следующая: каким образом объекты взаимодействуют между собой, ведь они все время ускользают друг от друга? Отсюда производный вопрос: как возможно познать реальные объекты, если все, что мы имеем достоверного о них – наше чувственное представление? Вторая проблема состоит в том, что, если чувственные объекты, будучи потенциально познаваемые нами, легко вступают во взаимосвязь друг с другом, почему они не сливаются в единый монолит чувственного объекта? Что позволяет нам

---

<sup>1</sup> Там же, – С.75.

дифференцировать вещи в нашем представлении, если они находятся в постоянной связи с множеством объектов?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, Харман прибегает к анализу интенционального акта Гуссерля. Он замечает, что такой акт состоит на самом деле из трех составляющих: чувственного объекта, самой интенции и Я, которое воспринимает чувственный объект. Среди этих элементов Я и интенциональный акт являются реальными объектами, потому что сами никем не воспринимаются как чувственные объекта. Отсюда Харман выводит три типа причинности: асимметричная, буферная и замещающая. «Асимметричная означает, что первоначальное столкновение всегда разворачивается между реальным и чувственно воспринимаемым объектами.»<sup>1</sup> Именно эта причинность обосновывает переход от чувственного модуса объекта к реальному модусу. «Буферная означает, что я не сливаюсь с деревом и дерево тоже не сливается с чувственно-воспринимаемыми объектами, благодаря невидимым и разделительным стенам, которые и сохраняют частное пространство каждого.» Данный вид причинности решает вторую проблему: почему чувственные объекта, при своих безграничных возможностях взаимоотношения с другими объектами, не сливаются в чувственный, неразделимый монолит. «Замещающая» значит, что два реальных объекта могут взаимодействовать друг с другом, только если у одного из них есть чувственный объект, вызванный реальными качествами другого объекта.<sup>2</sup> Таким образом появляется практическая полезность раздвоения объекта на плоскость реального и плоскость чувственного, так как знание о реальном объекте может быть только результатом применения замещающей причинности: чувственные объекты выступают средством познания или инструментом познающего: через представление о чувственных объектах мы приходим к пониманию объектов реальных.

---

<sup>1</sup> Там же, – С.80.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. там же.

Тем не менее, мы все равно не можем постичь реальный объект до конца, по все той же причине – его вечном ускользании.<sup>1</sup>

Итак, ключ к познанию реальных объектов – замещающая причинность, посредством нее мы выстраиваем в своем феноменальном мире отношения между остальными реальными объектами, что позволяет нам познавать его. Однако сами эти объекты никаким образом не взаимодействуют друг с другом на уровне реального бытия. Мир представляет собой «собрание замкнутых в пустоте объектов, каждый из которых обладает искрящимся феноменальным внутренним миром, куда то и дело вторгаются расположенные по соседству объекты.<sup>2</sup>» Замещающая причинность как раз и призвана для того, чтобы заполнить ту пустоту между объектами. Однако, для того, чтобы замещающая причинность имела основание, должно быть некое ядро реального объекта, которое позволит нам сказать, что этот реальный объект не есть лишь собрание нескольких качеств. Тот факт, что субъект отношения применяет замещающую причинность к другому объекту, говорит нам о том, что в другом объекте есть то, что поддается этому отношению, и это не просто набор качеств, за ними скрывается то, что отвечает на попытку добраться до нее. Харман называет это ядро «аллюром»<sup>3</sup>: «Этот термин подчеркивает ошеломляющий эмоциональный эффект, часто сопровождающий это событие в глазах людей, и также подразумевает “аллюзию”, ведь аллюр просто создает аллюзию на объект, не делая его жизнь непосредственно присутствующей.»<sup>4</sup> Американский исследователь Стивен Шавиро описывает аллюр следующим образом: «В случае прелести я сталкиваюсь с самим бытием вещи вне каких-либо определений и корреляций. Я вынужден признать ее целостность, совершенно от меня отделенную. Такое столкновение меняет па-

<sup>1</sup> Подробнее о видах причинности см. *Harman G., Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things.* – Chicago and La Salle: Open court, 2005. – 283 p. Chapter 11 «Vicarious Causation».

<sup>2</sup> Харман Г., О замещающей причинности. – С.85.

<sup>3</sup> Стоит отметить, что в некоторых исследованиях термин Хармана «аллюр» переводят как «прелесть», отображая некую симпатию к объекту со стороны субъекта. Однако мы не совсем согласны с данным переводом. Сам Харман определяет аллюр как «чистую искренность существования» (*Harman G., Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things.* – P.138.) В таком свете показывается, что аллюр – свойство самого объекта, безотносительно к любому субъекту, в котором прелесть возникает, как отношение к данному объекту.

<sup>4</sup> Харман Г., О замещающей причинности. – С.87.

раметры мира, разрывая в ключья «контекстуру значения» и любой консенсус.»<sup>1</sup>

Как мы можем заметить из данного отрывка, способ открытия аллюра отнюдь не рационален, он относится к области чувственного переживания, из чего Харман заключает, что, коль скоро мы признаем за аллюром важнейшую составляющую объекта, его ядро, мы должны признать, что эстетика, как философская дисциплина, должна занять главенствующее положение. В подтверждение этого, свою статью он заканчивает следующими словами «В той мере, в какой мы уже отождествили аллюр с эстетическим эффектом, эстетика становится первой философией.»<sup>2</sup>

Теперь проведем краткий сравнительный анализ объект-ориентированной онтологии Хармана и спекулятивным материализмом Мейясу. Как мы увидели, Харман тоже справляется с задачей выхода за пределы корреляционизма к независимому от сознания бытию, но делает это совершенно иным способом, открыв новый смысл инструмент-анализа Хайдеггера. С первого взгляда может показаться, что сложность его системы, лишь ненужное нагромождение, которую, по принципу «бритвы Оккама» стоило бы отбросить, ведь у нас появился доступ к реальным вещам. Однако, Харман считает, что то миропонимание, которому ему предлагают вернуться, устарело, что и привело к «кризису мира реальных вещей»: «На мой взгляд, Хайдеггер показал, что такая картина мира устарела. И хотя его анализ инструментальности имеет целью описать только исчезновение объектов перед эксплицитной человеческой осведомленностью, практическая деятельность равно не способна исчерпать глубину объектов, и даже причинные отношения не позволяют им встретиться во всей полноте. Наконец, даже чисто физическое присутствие в пространстве – всего лишь понятие, потрясаемое до основания анализом инструментальности: в конце концов, занимать какое-

---

<sup>1</sup> Шавиро С., Вселенная вещей // Логос. – 2017, Том 27, №3. – С.139.

<sup>2</sup> Там же, – С.90.



либо положение в пространстве – значит заводить связи, и хотя объекты могут занимать место, их реальность – нечто более глубокое.»<sup>1</sup>

Для нашего исследования объект-ориентированная онтология представит в качестве очередной концепции, которая полагает универсальное основание познания на объективной стороне познавательного отношения. Однако сложно утверждать, что знание, полученное вышеописанным способом, может отвечать таким идеалам научного знания, как объективности и общезначимость, ведь познание таких сущностей полностью зависит от чувственных объектов, возникающих в сознании субъекта познания. Таким образом, в отношении установления универсального основания познания, Харман недалеко ушел от своего предшественника Хайдеггера, в том смысле, что, хоть он и доказал реальность, наличность объектов познания, его теория познания имеет место лишь для единичного субъекта познания, что позволяет с некоторой осторожностью назвать философию Хармана экзистенциальной. Быть может выход может быть найден в концепте «аллюра». Хотя, как и у Мейясу, сущность объекта заключена в его потенциальной изменчивости, когда он ускользает от конечного понимания, тем не менее, объект Хармана продолжает быть самотождественным. То есть, если перевести в терминологию Мейясу, объект контингентен лишь отчасти, он может полностью измениться в своем качественном проявлении, однако его ядро, аллюр будет оставаться неизменным. Мы бы могли опереться в своем познании на аллюр, как на нечто неподвижное, чтобы обосновать объективность и общезначимость научного знания, аллюр вполне мог бы служить универсальным основанием познания, если бы не одно замечание самого Хармана: отождествление аллюра с эстетическим эффектом. Как известно, эстетический эффект зависит от способности чувствительности субъекта познания, также известно, что после упразднения трансцендентального субъекта, нельзя апеллировать к тому, что у всех людей формально одинаковая чувствительность, разница лишь в умении ею пользоваться. В таком случае, Харману остается два выхода, чтобы

---

<sup>1</sup> Там же, – С.85.

обосновать аллюр как объективное универсальное основание познания: либо признать, что природа аллюра не только эстетическая, либо попытаться вернуть представление о трансцендентальном субъекте.

Очевидно, что разделение универсума Хармана на чувственные и реальные объекты имеет свои корни в определяемой Хайдеггером фундаментальной дифференциации сущего и бытия. Исходя из того, что мы не можем сказать, что цель науки - познавать лишь реальные объекты, которые даже не взаимодействуют друг с другом, а находятся в пустом пространстве, можно предположить, что Харман следует антисциентистскому характеру философии Хайдеггера. Для Хармана, очевидно, наука занимается постижением чувственных объектов, в то время как только философия, причем, важно – определенная философия, может добраться до истинного смысла реальных объектов, так и у Хайдеггера, позитивные науки постигают лишь сущности, отбрасывая вопрос о смысле бытия этого сущего.

Относительной возможной критики со стороны исторической эпистемологии, стоит признать, что объект-ориентированная онтология не выдерживает ее натиска. Возможно, причина в том, что в отличие от Мейясу, Харман просто не стремился обосновать научный дискурс о независимой реальности, удовлетворившись тем, что нашел к ней выход. Но как поведет себя знание при смене парадигмы или эпистемы. Тут стоит вспомнить, что Харман отказывается от привилегированного положения человека в мире, а значит, как и другие объекты, человек обладает «пучком качеств» и аллюром. На наш взгляд, тут должен встать следующий вопрос: чем является знание: одним из качеств, составляющей аллюра или, подобно интенциональным актам, оно представляет собой отдельную независимую реальность? От ответа на этот вопрос будет зависеть ответ на возможную критику со стороны исторической эпистемологии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Научное знание всегда признавалось практически полезным для общества, поэтому те затруднения, которые возникли в XX веке, заставили философов, занимающихся методологией науки, пересмотреть саму сущность знания, претендующего на статус научного. В нашем исследовании мы попытались выяснить, какую роль в научном знании играет такое качество основания познания как его универсальность, причем мы рассмотрели проблему универсального основания познания в двойном отношении, исходя из различных значений понятия «объективность» как идеала одной из характеристик научного знания. Во-первых, если исходить из понимания объективности как отношения к внешней сознанию реальности, когда универсальное основание познания полагается в независимой реальности, тогда гарант объективности и общезначимости научного знания заключается в самой независимой от сознания субъекта природе. Во-вторых, если исходить из понимания объективности как незаангажированности субъекта познавательного отношения в самом познании, если универсальное основания познания полагается на субъективной стороне познавательного отношения, в таком случае гарантом общезначимости является некий общий элемент или общая характеристика во всех субъектах познания.

В классический период истории философии, по большей части, универсальное основание познания полагалось на субъективной стороне познавательного отношения. Чтобы обосновать это философы прибегали к различным концептам (трансцендентный мир идей у Платона, Бог у средневековых мыслителей, равенство разума в период новоевропейской рациональности, которая позже вылилась в понятие «трансцендентальный субъект» Канта, затем – Абсолютный Дух у Гегеля). Однако, в середине XIX века универсальное основание познания столкнулась с критикой таким мыслителей как Маркс, Ницше и Фрейд, которые заявили, что субъект познавательного отношения не является самотождественным, что он определяется различными

факторами извне (классовая борьба и идеология у Маркса, *ressentiment* и воля к власти у Ницше, Оно и Сверх-Я у Фрейда). Эта критика привела к тому, что была вновь поставлена проблема универсального основания познания, которая ставила под вопрос саму значимость научного знания. Примерно в то же время открытия науки привели к тому, что классический идеал научного знания был сменен неклассическим, общезначимость и объективность научного знания теперь уже не были сами собой разумеющимися, что привело к необходимости переосмысления самой науки как способа познания и практического преобразования мира.

В своем исследовании мы рассмотрели некоторые философские системы XX века, которые могли бы предложить решения проблемы универсального основания познания. Среди систем, которые попытались возобновить представление о субъективной значимости в познавательном отношении мы рассмотрели концепцию Гуссерля, предлагавшего за универсальную часть сознания взять трансцендентальное *его*, к которому можно прийти с помощью метода феноменологической редукции. Однако, перед ним встал вопрос об intersубъективности, окончательное отсутствие решения которого ведет к персоналистскому релятивизму. Так же, в попытке решения проблемы универсального основания познания, была рассмотрена фундаментальная онтология Хайдеггера, которая справлялась с тем, чтобы выйти в своем опыте к самым наличным вещам, однако характер философии Хайдеггера, основывающегося на *Dasein*, так же привел его в тупик персоналистского релятивизма. Рассмотрение аналитической философии, в лице его родоначальника Витгенштейна, привело нас к похожему результату – мы не можем убедиться в том, что языковые игры имеют одинаковое основание; в итоге это актуализировало тезис о непереводаемости языков, что тоже является своего рода разновидностью персоналистского релятивизма. Наконец, мы обратились к теории конструктивистов, которые полагают, что в процессе познания мира, мы сами конструируем реальность, которую и познаем.

Если проблема универсального основания познания не могла быть решена через субъективную сторону познавательного отношения, имело смысл попробовать решить ее через апелляцию к независимой реальности. Проблемой наивных реалистов, использующих этот аргумент, было то, что они не учитывали критику со стороны тех, кто не видел выхода к самой независимой реальности. В реализме XX века также можно обнаружить несколько стратегий для решения проблемы универсального основания познания. Во-первых, это системы Уайтхеда и Делеза, которые, наперекор традиционному материализму, постулируют постоянную изменчивость материи и ускользание смысла. Однако при таком подходе теряется сам смысл научного познания мира, так как суть вещей постоянно изменяется, что ведет к другой форме релятивизма, которая зависит уже не от субъекта познания, а от изменчивости объекта познания. Так же мы попытались найти решение поставленной проблемы в критическом реализме Поппера, который успешно справляется с персоналистским релятивизмом, выдвигая идею трех миров. Однако, его теория фальсификации, которая гласит, что научные теории по определению должны быть опровержимыми, дает ему основания полагать, что объективная истина невозможна, что приводит к необходимости пересмотра традиционных идеалов научного познания. Наконец, мы рассмотрели научный реализм Хакинга, основанный на том, что вещи реально только в том случае, если мы можем использовать их для экспериментов с другими вещами, не уходит далеко от конструктивистской позиции моделирования реальности, так что можно заключить, что Хакинг не находит выхода к независимым от сознания вещам. Научный реализм Богоссьена претендовал найти выход из такого положения, так как изначально его позиция — это реакция на конструктивизм, он даже видит путь для преодоления положения о том, что вещи даны нам только через представление. Однако его философия остается гипотетической и предпосылочной. Его идеи нашли отражение в спекулятивном реализме Мейясу.

Как мы уже говорили, в XX веке появились основания пересмотреть идеалы научного знания. Мы увидели, что у некоторых философов появились основания сомневаться в возможности объективного знания о независимой реальности. Также идея о возможности объективного знания оказалась проблематичной, что выразилось в философских концепциях Томаса Куна и Мишеля Фуко, которые, независимо друг от друга заявили, что объективное знание невозможно, так как в процесс познания всегда включается субъект, который, в свою очередь определен действующей в настоящее время парадигмой (Кун) или эпистемой (Фуко), и со сменой парадигмы или эпистемы, меняется и знание человека о мире. Соответственно, если мы хотим найти решение универсального основания познания, то нужно учитывать возможную критику со стороны исторической эпистемологии.

С самого начала нашего исследования мы имели как предпосылку положение о том, что спекулятивный реализм, в лицах Мейясу и Хармана, может помочь справиться с проблемой универсального основания познания. Общим для них было то, что основание познания они полагали в независимой от человека реальности, поэтому они называли свои системы спекулятивным реализмом. Мы выяснили, что позиция Мейясу, опирающаяся на контингентность и математическое описание мира, хоть и находит выход за пределы примата корреляции, все же сталкивается с проблемой, с которой столкнулись его идейные вдохновители – Уайтхед и Делез – проблема обоснования научного знания в условиях потенциально изменяющейся реальности. Стоит отметить, что в некотором роде Мейясу делает шаг назад, возвращаясь к обоснованию реального объекта через его математическое описание, как это полагал Декарт, что позволяет, возможно, избежать критики со стороны исторической эпистемологии. Тем не менее, положение о контингентности заставляет нас задать вопрос об историчности объекта: что это значит и можно ли с эти работать? В этом, на наш взгляд, заключено продолжение развития спекулятивного материализма Мейясу.

Харман, как другой представитель спекулятивного реализма, по-другому решает проблемы, вставшие в XX веке. Доступ к реальным объектам Харман предлагает через переосмысление инструмент-анализа Хайдеггера. В итоге, универсум Хармана состоит из двух плоскостей, чувственной и реальной, и взаимодействие субъекта познания с этим универсумом удивительно напоминает философию Хайдеггера, основанную на различении сущего и бытия сущего. Мы выяснили, что Хармана сложно назвать теоретиком философии и методологии науки, однако, отталкиваясь от его системы, мы можем найти выход к решению вставших перед нами проблем. Из того, что инструмент-анализ доказывает реальность объектов, а в рамках интенциональности сознания чувственные объекты не могут вызывать сомнения в своем существовании, встает вопрос о том, как обосновать связь между ними. На наш взгляд, у Хармана получается обосновать эту связь, и теперь мы можем предположить, что познание реальных объектов должно осуществляться с помощью объектов чувственных, они должны выступать в качестве инструментов познания реальных объектов. В этом нам видится перспектива развития объект-ориентированной онтологии Хармана.

Подводя итог нашего исследования, отметим, что спекулятивный реализм отнюдь не справляется со всеми проблемами, вставшими перед философией науки в XX веке, а в тех местах, где она все же находит выход из проблемных ситуаций, возникают новые проблемы, которые вновь побуждают в дальнейшей работе. Таким образом, даже если в будущем проблема универсального основания познания будет решена в рамках спекулятивного реализма, или какой-либо другой теории, это вряд ли можно будет считать завершением вопрошания об основании познания. Специфика любого философского вопроса, в отличие от вопросов нефилософских, в том, что они находят свое завершение лишь тогда, когда обосновывается их несостоятельность. С другой стороны, справедливо возникает сомнение в том, что такое произойдет с вопросом об основании познания.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Автономова Н.С.* Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. – С.7-27.
2. *Бахтиярова Е.З., Чернякова И.В.*, История науки как основа построения философско-методологических моделей // Вестник Томского государственного университета. – 2011, №347. – С.41-44.
3. *Бурганова Т.А.*, Мишель Фуко как основоположник современной социологии знания // Дискуссия. Журнал научных публикаций. – 2016. №5 (68). – С.55-62.
4. *Витгенштейн Л.*, Логико-философский трактат // Философские работы. Часть I. – М.: Грозис, 1994. – С.1-74.
5. *Витгенштейн Л.*, О достоверности // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С.321-406.
6. *Витгенштейн Л.*, Философские исследования // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С.75-320.
7. *Гегель Г.В.Ф.*, Феноменология духа // Собрание сочинений в 14 т. Т IV. – М.: Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1959. – 440 с.
8. *Голик Н.М.*, Проблема реальности научного знания в рамках дискуссия реализм/антиреализм: виды научного реализма // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2010, №3. – С.6-10.
9. *Гуссерль Э.*, Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.
10. *Гуссерль Э.*, Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 399 с.



11. Гуссерль Э., Логические исследования. Т. I: пролегомены к чистой логике / Пер. с нем. Н.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Н.А. Громова. – М.: Академический проект, 2011. – 224 с.
12. Гуссерль Э., Начало геометрии // Начало геометрии. Введение Жака Деррида. – М.: Ad Marginem, 1996. – 267 с.
13. Декарт Р., Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т. Т. II. – М.: Мысль, 1994. – С. 3-72.
14. Декарт Р., Рассуждения о методе // Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1989, – С. 250-296.
15. Делез Ж., Гваттари Ф., Ризома // Капитализм и шизофрения: тысяча плато. – М.: Астрель, 2010. – 895 с.
16. Делез Ж., Складка: Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
17. Делез Ж., Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с фр. И послесл. Я.И. Свирского. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
18. Дильтей В., Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собрание сочинений в 6 т. Т. I. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2006. – 763 с.
19. Зарубина Т.А., Французская философия наук // Общие проблемы философии науки: словарь для аспирантов и соискателей / Сост. и общ. ред. Н.В. Бряник. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007. – С.280-282.
20. Ильенков Э., Диалектическая логика: очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
21. Кант И., Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2015. – 736 с.
22. Колесников А.С., Мишель Фуко и его археология знания // Фуко М. Археология знания. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. – С.5-30.

23. *Кондратьев К.В.*, Маркс, Ницше, Фрейд: опыт критики идеи субъекта с позиции неклассической философии // Ученые записки казанского университета: гуманитарные науки. – Том 153, кн. 1. – 2011. – С. 52-59.
24. *Крюков А.Н.*, Проблема интерсубъективности у Гуссерля // Текст доклада, сделанного в ВРФШ 15.11.2003.
25. *Кун Т.*, Структура научных революций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.
26. *Латур Б.*, Когда вещи дают отпор: возможный вклад исследований науки. в общественные науки // Социология вещей. Сборник статей под ред. В. Вахштейна. – М.: Территория будущего, 2006. – С.342-364.
27. *Латур Б.*, Надежды конструктивизма // Социология вещей. Сборник статей под ред. В. Вахштейна. – М.: Территория будущего, 2006. – С.365-389.
28. *Мамардашвили М.К.*, Классический и неклассический идеалы рациональности //Необходимость себя. / Лекции. Статьи. Философские заметки. / Под общей редакцией Ю.П.Сенокосова. — М.: Лабиринт, 1996. – 238 с.
29. *Мамчур Е.А.*, Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). — М.: 2004, – 242 с.
30. *Маркс К., Энгельс Ф.*, Немецкая идеология // Сочинения. Изд. 2. – М.: Государственное издание политической литературы, 1955. – 630 с.
31. *Мейясу К.*, Время без становления [Электронный ресурс] URL: [http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin\\_Meillassoux.pdf](http://www.ncca.ru/app/mediatech/file/Quentin_Meillassoux.pdf) (Дата обращения: 25.04.18)
32. *Мейясу К.*, Дилемма призрака // Логос. – 2013, №2 (92). – С.70-80.
33. *Мейясу К.*, После конечности: Эссе о необходимости контингентности. – Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
34. *Можейко М.А.*, Ризома // Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. [Электронный ресурс] URL:

- <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/pred.html> (Дата обращения: 06.04.18).
35. *Мышкин О.С.*, Уайтхед, Делез и объектно-ориентированные онтологии // Ингуманистическое просвещение: онтологический поворот в современной философии. Текст доклада. – Пермь: 2015.
36. *Ницше Ф.*, Воля к власти // Собрание сочинений: В 5 т. Т. IV / Пер. с нем. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 384 с.
37. *Ницше Ф.*, К генеалогии морали // Собрание сочинений: В 5 т. Т. V / Пер. с нем. Ю. Антоновского, Я. Бермана, В. Вейнштока и др. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.
38. *Ницше Ф.*, Так говорил Заратустра // Собрание сочинений: В 5 т. Т. III / Пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.— 480 с.
39. *Платон*, Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. II. – М.: Мысль, 1993. – С. 7-80.
40. *Плотников В.В.*, Богосъен П. Страх познания: критика релятивизма и конструктивизма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. – 2010, №2. – С.68-77.
41. *Поппер К.*, Объективное знание. Эволюционный подход // Логика и рост научного знания (избранные работы) – М.: Прогресс, 1983. – С.439-557.
42. *Поппер К.*, Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С.57-74.
43. *Реgev Й.*, Меч херувима // Логос. – 2013, №2 (92). – С.94-112.
44. *Ресентимент* // Словарь иностранных слов / Ред. Н.Г. Комлев [Электронный ресурс] URL: <http://enc-dic.com/fwords/Resentiment-31994.html> (Дата обращения: 23.03.18).

45. *Рожин Н.В.*, Л. Витгенштейн: проблема объективной достоверности знания // *Философские идеи Людвига Витгенштейна*. – М.: 1996. – С.144-145.
46. *Рорти, Р.*, *Философия и зеркало природы*. — Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1997. – 298 с.
47. *Семенов В.Е.*, Трансцендентальное действие ума в философии Декарта // *Вестник РГГУ. Серия «Философия, Социология. Искусствоведение.»* – 2011. №15(77). – С.183-195
48. *Слинин Я.А.* Кризис европейского человечества: в чем он состоит и какие средства предлагает Эдмунд Гуссерль для его преодоления // *Гуссерль Э., Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С.359-384.
49. *Слинин Я.А.*, Последствия феноменологической редукции // *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. – 2017. – Т.33. Вып. 4. – С.490-527.
50. *Соколова Л.Ю.*, *Историческая эпистемология во Франции*. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1995. – С.136 с.
51. *Сычева С.Г.* *Философия процесса А.Н. Уайтхеда* // *Вестник Томского государственного университета*. 2003. №277. – С.78-81.
52. *Уайтхед А. Н.*, *Избранные работы по философии*. М.: Прогресс, 1990. – 716 с.
53. *Уайтхед А.Н.* *Процесс и реальность* // *Избранные работы по философии*. – М.: Прогресс, 1990. – С.272-303.
54. *Фейерабенд, П.*, *Против метода. Очерк анархистской теории познания*. — М.: АСТ; Хранитель, 2007. — 413 с.
55. *Фок В.А.*, *Квантовая физика и философские проблемы* // *Бор Н., Избранные научные труды в двух томах. Т.II*. – М.: Наука, 1971. – С.648-650.

56. *Фома Аквинский*, Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43. – М.: Элькор-МК, 2002. – 559 с.
57. *Фрейд З.*, «Я» и «Оно» // Собрание сочинений в 10 т. Т III / Пер. с нем. – М.: Фирма СТД, 2006 – С. 291-352.
58. *Фуко М.*, Власть и знание // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – С.278-302.
59. *Фуко М.*, Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 406 с.
60. *Фуко М.*, Слова и вещи. Археология знания. – Спб.: А-сад, 1994. – 406 с.
61. *Хабермас Ю.*, Философский дискурс о постмодерне / Пер. с нем. М.М. Беляева и др. – М.: Весь Мир, 2003. – 416 с.
62. *Хайдеггер М.*, Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С.63-176.
63. *Хайдеггер М.*, Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Черняков. – СПб.: Издательство ВРФШ, 2001. – 455 с.
64. *Хакинг Я.*, Преставление и вмешательство. Введение в философию естественных наук. – М.: Логос, 1998. – 296 с.
65. *Харман Г.*, О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. – 2012, №2 (114). – С.75-90.
66. *Харман Г.*, Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда // Логос. – 2017, Том 27, №3. – С.1-34.
67. *Харман Г.*, Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. – 152 с.
68. *Шавиро С.*, Бог или тело без органов // Вне критериев: Кант, Уайтхед, Делез и эстетика. [Электронный ресурс] URL: <https://syg.ma/@hylepress/bogh-ili-tielo-biez-orghanov-chast-ghlavy-knighi-s-shaviro-vnie-kritieriev-kant-uaitkhied-dieliuz-i-estietika> (дата обращения: 06.04.18)

69. *Шавиро С.*, Вселенная вещей // Логос. – 2017, Том 27, №3. – С.127-152.
70. *Шиповалова Л.В.*, Научная объективность в исторической перспективе: Дис. ... д-ра филос. наук. – СПб.: 2014. – С. 370 с.
71. *Шнайдер У.-Й.*, Эпистема // Гуманитарная энциклопедия [Электронный ресурс] URL: <http://gtmarket.ru/concepts/7118> (Дата обращения: 16.04.18)
72. *Agamben, G.*, The Signature of all Things: on Method. — Cambridge, Ma; L.: Zone Books, 2009. – 124 p.
73. *Boghossian, P.*, A. Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism / P. A. Bogossian. — Oxford: Oxford University Press, 2007. — 148 p;
74. *Broun, J.R.* Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars / J.R. Broun. — Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2001. — 236 p.
75. *DeLanda M.*, A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. – London & New York: Continuum, 2006. – 150 p.
76. *Foucault M.*, Introduction // Canguilhem G. On the Normal and the Pathological. – Dordrecht; Boston; London, 1978. – P.IX-XX.
77. *Foucault M.*, Nietzsche, Freud et Marx – Paris, 1975. – 81 p.
78. *Harman G.*, Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things. – Chicago and La Salle: Open court, 2005. – 283 p.
79. *Harman G.*, Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Object. – Chicago: Open Court, 2002. – 331 p.
80. *Meillassoux Q.*, The Number and the Siren: A Decipherment of Mallarme's Coup De Des. – Urbanomic, 2012. – 308 p.
81. *Putnam H.*, Pragmatism and Realism / ed. by James Conant and Urszula M. Zeglen. — London: Routledge, 2002. — 242 p.
82. *Quine W.V.O.* Meaning and translation // The Translation Studies Reader / ed. by L. Venuti. – London and New York: Routledge, 2000 – P.94-112.
83. *Rorty R.*, Science as Solidarity // The Rhetoric of the Human Sciences / Ed. S. Nelson, A. Megill, D.N. McCloskey. — Wisconsin, 1987. — 447 p.

84. *Whitehead A.N.* Process and reality. – N.-Y.: Macmillan company, 1967. – 413 p.