ТЕОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-31-37

ТРИ ОБРАЗА МЕТАФИЗИКИ

В.Ю. Быстров

В статье дана характеристика трех отношений современной философии к метафизике. Рассматривается, во-первых, позитивизм О. Конта, где метафизика воспринимается как гибридная форма мышления, сочетающая наукообразную форму и архаичное мифологическое содержание, во-вторых, классический марксизм, в котором метафизика как способ мышления противопоставляется диалектике, и в-третьих, философия М. Хайдеггера, для которого метафизика является эпохой «забвения бытия» в истории западно-европейской мысли. Все эти отношения являются негативными, однако из этого не следует, что интеллектуальная культура метафизики не востребована современной философией.

Ключевые слова: метафизика, позитивизм, диалектика, мышление о сущем.

THREE IMAGES OF METAPHYSICS

V.Yu. Bystrov

The article describes three attitude of modern philosophy to metaphysics. It considers, firstly, the positivism of O. Comte, where metaphysics is perceived as a hybrid form of thinking, combining a scientific form and archaic mythological content, secondly, classical Marxism, in which metaphysics, as a way of thinking, is opposed to dialectics, and thirdly, philosophy of M. Heidegger, for whom metaphysics is the era of “oblivion of being” in the history of Western European thought. All these relations are negative; however, it does not follow from this that the intellectual culture of metaphysics is not in demand by modern philosophy.

Keywords: metaphysics, positivism, dialectics, thinking about things in existence.

Когда в современных философских текстах речь заходит о конце метафизики, – а это происходит довольно часто, – то не следует обманываться примирительной тональностью рассуждения такого рода. Конец метафизики означает конец тех форм мысли, которые находили свое выражение в учении элеатов о Едином, в учении Платона о «Высшем благе», в «мышлении мышления» Аристотеля, в «Мировой душе» александрийцев, в доктрине, постулирующей непротяженного и вневременного Бога христианской теологии, в учении о субстанции Декарта и Спинозы, в учении о ноумене у Канта или об Абсолютной Идее у Гегеля и т.д. Теперь же все эти манифестации чистого мышления становятся все более и более недоступными, и это не может не иметь последствий практического и нравственного характера. И относительно необратимости этих последствий также не стоит питать иллюзий, потому что реальное положение дел таково, что «учения философов, принимаемые простонародьем лишь в той мере, в какой они удовлетворяют страсти, постоянно искажались... и именно эти искаженные учения и образуют историю идей, идей,

играющих определенную роль в истории человечества, а не истории жизни нескольких отшельников. Эта мысль, я полагаю, могла бы составить основу всех важных для истории человечества исследований, но у современных ученых я не вижу даже элементарного представления об этом. ... Я хотел бы, чтобы старались – чтобы учителя призывали к этому своих учеников – намеренно изучать учения без их авторов, с теми искажениями, которым их подвергает простонародье, учитывая развитие этих искажений. Я хотел бы, чтобы поняли – чтобы этому учили – что очень немногие люди читали Канта, что весь мир, наоборот, читает учебники, которые его искажают, читает литераторов, которые его предают, что именно это предательство и оказывается тем, что о нем думают люди, что именно оно, а не мышление Канта – именно легенда, а не реальность – является истинным предметом для историка» [1: с. 178–179]. Судить о состоянии метафизики по ее политическим и национальным искажениям – значит отрицать распространенное представление о том, что метафизика не может иметь истории, значит принципиально не соглашаться с неизбежностью

Быстров Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Bystrov Vladimir Yuryevich – Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophical Anthropology Department at St Petersburg University.

E-mail: vyb83@yandex.ru

© Быстров В.Ю., 2021

ной формулой Ш. Пегги: «И сама вечность пребывает во времени».

Признаемся сразу, что мы далеко не первые, кто отстаивает представление о метафизике, о царстве чистого мышления и вечной справедливости как о зеркальных противоположностях современной западно-европейской рациональности. Последняя и исторически, и логически начинается с разрыва и противопоставления собственного содержания миру «вечности». Само понятие рационального – *ratio* – этимологически означает обоснование как таковое, и это исходное значение данного понятия еще не позволяет выделить какой-то один особенный способ обоснования и противопоставить его всем остальным. Однако в европейской философии Нового времени «...мышление, называемое разумом, лишается всякого определения, освобождается от любого авторитета. Главное действие, оказанное ... философией, состояло в том, что она пробудила сознание абсолютно внутреннего характера разума, который, хотя и не может в силу своей абстрактности развиваться из себя в нечто определенное, не может породить никаких определений, никакого познания или моральных законов, все же решительно отказывается допускать и признавать в себе что-либо носящее характер внешнего. Принцип независимости разума, его абсолютной самостоятельности в себе должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени» [2: с. 183]. Нет необходимости добавлять, что этот всеобщий принцип и это убеждение находят отражение и в области частных, в том числе гуманитарных наук.

На основе противопоставления внутреннего и внешнего разум, понятый как способ обоснования, опирающийся на собственное внутреннее содержание, в свою очередь противопоставляется некоему гипотетическому способу обоснования, опирающемуся на внешнее содержание. Этой гипотезе как нельзя лучше подходит понятие схоластической метафизики, конституируемое, таким образом, тогда, когда конституируется и сама западно-европейская рациональность. Действительно, внутреннее может оказаться таковым только в том случае, если есть нечто внешнее, и поэтому образ оторванной от живого опыта метафизики оказывается совершенно неизбежным горизонтом, внутри которого разворачивается нозма западно-европейского *ratio*.

Метафизике вменяется скорее слепое следование внешним нормам, чем знание, полученное как результат открытия внутренних связей между вещами. Однако вполне очевидные исторические факты свидетельствуют об обратном. Знание является атрибутом метафизики, однако ему там отводится совершенно другое место, и оно выполняет там совершенно другие функции.

Одним из наиболее специфичных признаков интеллектуальной культуры прошлых эпох является положительное, в отличие от современного мира, отношение к метафизике. Несмотря на многообразие точек зрения, концепций, теорий в области научного и научно-философского знания современности в сознании европейца преобладает все же негативная оценка метафизики как таковой, и эта негативность получает соответствующие обоснования в философии. Для того, чтобы подтвердить это, рассмотрим коротко основные способы отрицания метафизики из числа тех, которые наиболее распространены в мышлении европейцев наших дней.

Во-первых, термин «метафизика» имеет принципиальное значение для всех форм позитивизма и аналитической философии, начиная с основателя «позитивной» философии О. Конта [4]. Основная идея Конта заключается в утверждении, что какого бы рода интеллектуальными вещами ни занимался человек, он всегда стремится к объяснению естественных явлений. Исходя из этого положения, Конт неизбежно приходит к выводу, что любое знание, к какому бы уровню его ни относили, представляет собой более или менее удачную попытку объяснения естественных явлений. Конт также полагает, что ему во всем многообразии знаний удалось обнаружить три различных типа объяснения, рассматриваемые им в строго определенной последовательности, так как они, будучи направленными на один и тот же объект, оказываются к тому же совершенно несовместимыми друг с другом. С этими типами объяснения он связывает три стадии, которые человеческий разум проходит на протяжении столетий и которые Конт называет соответственно *теологической*, *метафизической* и *позитивной* стадиями. В рамках первой стадии природные явления объясняются вмешательством сверхъестественных сил; на второй стадии они связываются с силами естественными, а не трансцендентными, т.е. с силами, свойственными самим вещам; наконец, для третьей стадии характерен отказ от поиска «причин», вместо которых теперь речь идет о «законах», т.е. о постоянных связях между явлениями. Эта последняя стадия, которую Конт, между прочим, оценивал выше остальных, совпадает по времени с началом развития современной науки; все то, что у него связано с двумя другими стадиями, является не более чем нагромождением различного рода ошибок.

Конт утверждает, что на каждой стадии различные элементы объяснения соответствующего типа координировались друг с другом постепенно, и лишь в последнюю очередь возникала самая общая концепция, которая включала бы в себя уже все, т.е. все те элементы, которые ранее существовали разрозненно: поэтому, например, на «теологиче-

ской стадии» различные сверхъестественные силы, первоначально воспринимаемые как независимые одна от другой, затем включаются в определенную иерархию, которая, в свою очередь, постепенно преобразуется в общую идею Бога. Эти три фазы «теологической стадии» названы Кантом «фетишизм», «политеизм» и «монотеизм». Также и на так называемой метафизической стадии понятия первоначальных естественных сил все в большей и большей степени растворяются в одной-единственной силе, именуемой «Природа». В любом случае типы объяснения, характерные для двух первых «донаучных» стадий человеческой истории, приводят к так называемым неверифицируемым высказываниям, т.е. к высказываниям, которые не могут соотноситься ни с каким опытом, будь это опыт, доступный человеку в действительности, или же только некий гипотетически возможный опыт.

«Метафизика», таким образом, относится к преднаучному прошлому человечества, а «метафизические» высказывания с точки зрения научной рациональности лишены смысла. Однако для успешного завершения всеобщего перехода людей на «научную» стадию их существования «метафизика» представляет даже большую опасность, чем религия и миф, поскольку «метафизические» высказывания отличаются от «теологических» в первую очередь своим внешним подобием научным суждениям и умозаключениям. Различие можно установить только при помощи специальной процедуры верификации, и поэтому «метафизика» в общественном мнении легко может подменить собой истинную науку.

Таким образом, «позитивная» философия с самого начала и во всех своих исторических формах, включая пост- и неопозитивизм, в каком-то отношении представляет собой способ борьбы с «метафизикой». Но мы не случайно везде заключали слово «метафизика» в кавычки, так как «метафизика» позитивистов не имеет фактически ничего общего с реальными формами метафизики, известными истории. Можно присоединиться к оценке Р. Генона, утверждавшего, что «Конт полностью игнорировал подлинную метафизику, поскольку у него здесь речь идет о "Природе" и естественных силах, т.е. о вещах, принадлежащих области "физики", а не "метафизики"; кажется, было бы достаточно простого обращения к этимологии этих слов, чтобы избежать столь грубой ошибки» [9: с. 169].

Другую, не менее простую и схематичную форму отрицания метафизики русскоязычный читатель легко может обнаружить как в учебниках, так и в специальных работах марксистско-ленинской ориентации. Здесь под метафизикой понимается, как правило, «...противоположный диалектике философский метод, отрицающий качественное само-

развитие бытия через противоречия, тяготеющий к построению однозначной, статичной и умозрительной картины мира» [3: с. 362]. Здесь борьба с метафизикой направлена в первую очередь против пространства последней в области естествознания, а следовательно, против тех форм домарксистского материализма, которых в своем мировоззрении придерживалось большинство естествоиспытателей. «До конца прошлого столетия и даже до 1830 г. естествоиспытатели более или менее обходились при помощи старой метафизики, ибо действительная наука не выходила еще за пределы механики, земной и космической. Однако теперь все это обстоит иначе. Освобожденная от мистицизма диалектика становится абсолютной необходимостью для естествознания, покинувшего ту область, где достаточны были неподвижные категории, представляющие собой как бы низшую математику логики, ее применение в условиях домашнего обихода... Несмотря на это, естествоиспытатели в своей массе все еще крепко придерживаются старых метафизических категорий и оказываются беспомощными, когда требуется рационально объяснить и привести между собою в связь эти новейшие факты, которые, так сказать, удостоверяют диалектику в природе» [8: с. 160]. Иными словами, диалектика представляет собой тот способ мышления, который необходимо связан с науками о природе, поскольку сама природа «подчиняется» диалектическим законам. Метафизика неизбежно устаревает с развитием естествознания в той мере, в какой последнее уже не может ограничиваться поверхностью вещей, и устремляется в познании природы «от сущности первого порядка» к глубинам и тайнам мироздания. Легко заметить, что в этой перспективе «донаучное» существование метафизики не представляет собой особого интереса, а потому и сама метафизика без особого ущерба может быть взята в ее поздних формах, т.е. необязательно как «аутентичная» метафизика. Именно по этой причине Ф. Энгельс иногда относит Аристотеля (основателя западно-европейской метафизической традиции в целом!) не больше и не меньше как к диалектикам.

В марксизме, в особенности в его так называемом советском варианте, понимание природы метафизики связано с конструированием философской системы того типа, которую обычно называют монистической. Можно сказать, что всякий философский монизм, в сущности, отказывается признать существование абсолютно неразрешимого противоречия и стремится преодолеть его, всегда сводя содержание одного термина к содержанию другого. Если теперь обратиться к принципиальной, важной для марксизма противоположности духа и материи, то обнаруживается, с одной стороны, спиритуалистический монизм, стремящийся

свести материю к духу, и материалистический монизм, с другой стороны, который, наоборот, требует свести дух к материи. Но каким бы он ни был, монизм в любом случае основывается на утверждении, что эта противоположность не является абсолютной, и поэтому за монистическими системами можно признать стремление проникнуть глубже в сущность вещей. Однако любая монистическая философия почти с неизбежностью заканчивает другой ошибкой, полностью игнорируя, если вообще не отрицая существование противоречий как таковых, тогда как они в любом случае, даже оказываясь всего лишь видимыми противоречиями, заслуживают к себе самого серьезного отношения. Здесь опять-таки следует видеть ошибку принципиального характера, которая закономерно возникает в том случае, когда сам монистический принцип системы, требующий все сводить к единому началу, противоречит интенциональным актам познания. С другой стороны, в стремлении свести содержание одного из двух терминов к содержанию другого никогда нельзя полностью избежать той альтернативы, которую устанавливает дуализм, поскольку ничто не рассматривается вне зависимости от этих двух терминов, которые, таким образом, трактуются как основные принципы всего существующего. Можно было бы без особого труда выяснить, обратившись к хорошо известному историко-философскому материалу, каким образом эти термины связаны друг с другом и может ли один из них вообще существовать отдельно от другого, или же, напротив, один из этих терминов всегда логически подразумевает в то время, когда, по видимости, утверждается другой? Не оказывается ли в этих монистических системах «материя» лишь горизонтом, внутри которого только и возможна нозма «духа»? И, наоборот, все виды материалистических концепций могут оказаться при таком взгляде только разновидностями «тайного» идеализма, поскольку материя материалистов «интендируется» только в горизонте «духа». На самом деле мы здесь, в лице этих двух разновидностей монизма, имеем перед собой два различных решения одной и той же проблемы, и эти решения гораздо ближе друг другу, чем это кажется на первый взгляд. Тот факт, что спиритуалистический монизм утверждает, что все есть дух, в то время как материалистический монизм, наоборот, утверждает, что все есть материя, не имеет большого значения, поскольку в каждом из этих случаев утверждаемому принципу приписываются важнейшие свойства отвергаемого принципа. Хорошо известно, как в философии диалектического материализма материя приобретала все качества «духа», или «мышления». «Энгельс же писал: мышление есть атрибут материи (в спинозовском смысле), а атрибут (по Спинозе) есть то,

без чего не существует субстанция, ...если нет мышления, то, значит, нет и материи, и наоборот. Мышление есть высшая форма материи. Оно не есть нечто внешнее для материи, и материя это вовсе не то, что существует только вне мышления! Помимо того – мышление само есть форма материи! То есть все формации, которые проходит материя до мышления, это есть определенное содержание материи, а мышление (по Энгельсу) является высшей формой; какое содержание материи бы ни было (химическое, механическое, антропологическое и т.д.), оно становится истинным содержанием только тогда, когда выступает в форме мышления... Истинного своего бытия материя достигает только тогда, когда содержание этой материи само выступает в форме разумного мышления. Диалектическое мышление является единственно истинным способом познания чего бы то ни было, ибо это необходимость, к которой приходит материя в своей же собственной разумной форме! Конечно, есть материя до мышления и вне мышления, но это материя, которая не достигла своей высшей формы. О материи мы не можем сказать и слова без мышления, ибо мышление есть высшая форма самой материи. Проходя через различные свои формации в природе и духе, материя лишь в диалектическом мышлении приходит к высшему единству с самим собой. Лишь через диалектическую форму мышления материя возвращается в себя!» [5: с. 190–191].

Можно предположить, что специфически марксистское отрицание метафизики лишь частично основано на гегелевской диалектике. Для Гегеля метафизика представляет собой «...наивный образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления в себе самому себе, содержит веру, что посредством размышления познается истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере» [2: с. 133]. Этот исторически первый тип отношения мысли к объективности у Гегеля, с одной стороны, совпадает по своему предмету с логикой, так как последняя только тогда оказывается действительной логикой, когда ее определения мысли совпадают с определениями самих вещей [2: с. 120–121]. С другой стороны, метафизическая философия является чем-то вроде проекции собственно метафизики на ту ступеньку самодвижения абсолютной идеи, где располагается в гегелевской системе сама философия. Поэтому вместе с метафизической философией существует также и метафизика как форма рассудочного мыш-

ления, и именно эта последняя чаще всего и оказывается объектом критики со стороны Гегеля.

Наконец, в XX столетии термин «метафизика» все чаще и чаще начинают употреблять в том значении, которое он приобретает в работах М. Хайдеггера. Метафизика рассматривается Хайдеггером также как способ мышления, но сам этот способ совсем не является противоположным диалектике или научному мышлению. Более того, эти два последних способа мышления являются, согласно М. Хайдеггеру, не более чем модификациями метафизики, и вся их специфичность имплицитно предопределена метафизическим способом мышления о сущем. Вообще почти весь интеллектуальный арсенал современного европейца порожден экспликациями метафизического способа мысли, и поэтому определить, что же представляет собой метафизика, пользуясь результатами этих экспликаций, практически невозможно. Но мы можем «застать» метафизическое мышление в тот момент, когда оно осуществляется, и попытаться описать существенные черты этого способа мысли. «Название метафизика идет от греческого *μετα τα φυσικά*. Этот удивительный титул был позднее истолкован как обозначение такого исследования, которое выходит *μετα* – *trans* – «за» сущее как таковое. Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое в целом. В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место. Тем самым наш вопрос оказывается «метафизическим». Вопросам подобного рода мы дали в самом начале двоякую характеристику: каждый метафизический вопрос охватывает, во-первых, все целое метафизики. В каждый метафизический вопрос, кроме того, всякий раз включается также и вопрошающее человеческое бытие» [7: с. 24].

С другой стороны, такой способ мышления о сущем ограничен, поскольку является именно мышлением о сущем, а не о бытии. Метафизика и есть «забвение бытия», т.е. тот способ мышления, при котором мысль всегда остается при сущем и не обращается к бытию. Но было бы ошибкой представлять мышление о сущем и мышление о бытии как противоположные друг другу способы мысли. «Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против метафизики» [7: с. 26].

В нашу задачу не входит подробное рассмотрение понимания М. Хайдеггером этих способов мышления. Заметим лишь, что значение метафизики в его интерпретации по меньшей мере не противоречит этимологии самого термина, в то время как позитивистская и марксистская интерпретации явно с ней расходятся. Добавим, что и марксистское определение антидиалектического способа мышле-

ния о вещах также определяет в действительности предмет этого мышления как предмет скорее «физики», чем метафизики. Вместе с тем отношение Хайдеггера к метафизике является в целом негативным; конституируемые им логические и исторические границы метафизики раскрывают эту негативность лучше, чем что-либо еще. Исторически метафизика ограничена европейским типом мышления, культурой Европы, истоки которой кроются в классической античности времен Сократа и Аристотеля. Логически она ограничивается, как это должно быть ясно из вышеприведенной цитаты, «мышлением о бытии», т.е. фундаментальной онтологией. В дальнейших рассуждениях мы попытаемся установить, насколько такие ограничения могут рассматриваться как правомерные. Для этого мы будем опять пользоваться уже упомянутым апофатическим методом, согласно которому более важное значение имеют не позитивные дефиниции какого-либо предмета (в данном случае – метафизики), а последовательное исключение из содержания понятия тех признаков, которые, если это удастся установить, ему не принадлежат. Возможно, только при этих условиях можно избежать сведения всех действительных различий между реально отличающимися друг от друга и даже противоположными друг другу доктринами к «спору о словах». Только в том случае, если исследователь позволит себе «выслушать» непринужденное звучание слова «метафизика», т.е. позволит этому слову, как и любому другому феномену, показать себя полностью, станет возможным и последующее точное использование этого слова как означающего. В любом другом случае нельзя исключать вероятность того, что это слово, как и другие, в качестве означающего может указывать совсем в другую сторону от того означаемого, которому оно должно соответствовать при нормальном положении вещей.

Следует прежде всего остального обратить внимание на то, в чем все рассмотренные выше способы отрицания метафизики сходны между собой. Первое сходство обнаруживается сравнительно легко в стремлении провести границу между метафизикой и подлинной наукой, т.е. наукой, какой она должна быть. В конечном счете метафизика должна быть отделена и от философии, если последняя может серьезно рассчитывать на реализацию своих собственных проектов. Можно, не соглашаясь ни с одним из современных представлений о сущности и природе метафизики, тем не менее, согласиться с этими негативными определениями, придав им совершенно иное значение. Однако проводя демаркационную линию между метафизикой как царством чистой мысли и современной наукой и философией, которые искажены вмешательством социальных и национальных интересов и

слишком прочной связью с практикой, возможно оставаться и на стороне метафизики.

Причина этого выбора довольно проста – именно она, в частности, лежит в основе издевательского ответа уже упомянутого Ж. Бенда Ромену Роллану, пытавшемуся остаться «над схваткой» в разгорающейся Первой мировой войне: «Ваши взгляды на причины этой войны, Ваше утверждение, что все главы государств за нее ответственны – все это лишено и тени доказательств; слова, подобные этим: "усилия обеих сторон направлены на оправдание своих преступлений", такие серьезные слова произносятся без того, чтобы Вы соизволили сказать, в чем же заключаются наши преступления, и что мы могли сделать, чтобы заслужить то же самое имя, что и захватчики Бельгии и Люксембурга...» [1: с. 205–206]. То, что Ромен Роллан оставляет свои обвинения без доказательств, Бенда объясняет не забывчивостью мэтра, а его сентиментализмом, весьма типичным для людей, называющих себя «интеллектуалами», но не имеющих на это никакого права в силу своей поглощенности политическими и националистическими страстями. Именно эта поглощенность лишает возможности обратиться к метафизике, к царству чистой мысли как к единственному источнику достоверности. Доказывать что-либо, устанавливать достоверность, устанавливать истину может только интеллектуал, для которого истина и справедливость не только являются делом всей жизни, но и саму свою жизнь он должен быть готов принести на алтарь этого служения.

Мы могли бы с характерным для нашего времени равнодушием пройти мимо такого призыва. Во-первых, можно возразить, что такое служение предназначено лишь избранным, и если бы все люди руководствовались моралью интеллектуала, человечество погибло. Во-вторых, если нам лично эта мораль не подходит, то совсем не обязательно высказывать свое критическое отношение к метафизике и к интеллектуалу как олицетворению истины и справедливости. Если кому-то хочется пожертвовать своей жизнью и всеми иными благами ради служения истине и справедливости, то почему мы должны этому мешать? Нам от такой попытки вреда не будет, а польза возможна (хотя и маловероятна). В-третьих, если интеллектуал должен нам послужить примером, то таких примеров история накопила уже предостаточно, и необходимости в новом Спинозе или новом Аристотеле нет никакой.

Однако истина, достоверность, справедливость – это не отвлеченные понятия, о которых веками могут спорить мудрецы, пока, как Фалес, заглядевшись на звезды, не свалятся в яму. Истина не является монопольным достоянием философии и науки, так как «...существует две истории истины. Первая представляет собой что-то вроде внутренней

истории истины, истории истины, корректирующей-ся на основе собственных регулятивных принципов: это история истины, создающей в рамках и на основе истории наук. С другой стороны, как мне представляется, в обществе вообще или, по крайней мере, в наших обществах, существует множество других сред, где формируется истина, где определены некоторые правила игры – правила, согласно которым возникают определенные формы субъективности, предметные области, определенные типы знания, – и, как следствие, на основе этого возможно создать внешнюю – для внешнего употребления – историю истины. Судебные практики, способ вменения вины и ответственности, способ, каким на протяжении истории Запада рассматривалась и определялась возможность судить людей в зависимости от совершенных ими проступков, способ, налагающий на определенных индивидов возмещение за одни действия и наказание за другие, – все эти правила и, если угодно, все эти, разумеется, регламентированные, но в то же время постоянно изменяемые в ходе истории практики представляются мне одним из способов, с помощью которых наше общество определило типы субъективности, формы знания и, как следствие, нуждающиеся в изучении отношения между человеком и истиной» [6: с. 42–43]. Между этими двумя историями истины, конечно же, есть связь, но, разумеется, установление истины в философии и науках, уровень ее достоверности вовсе не обязательно является отражением судебных практик расследования. Можно иметь разработанные до мелочей и весьма эффективные научные и философские способы установления истины, которым будет соответствовать чрезвычайно низкий уровень судебных практик расследования. Можно, наоборот, отставать в философии и науке (или пользоваться чужими достижениями, не претендуя на национальную исключительность), и иметь справедливый суд, что, конечно же, принесет людям гораздо больше пользы, нежели первый вариант. Наконец, и тот и другой способ установления истины может пребывать в чрезвычайной деградации, примеры которой легко можно обнаружить в России наших дней.

Между прочим, совершенно необоснованно предъявлять к судебной практике расследования те нормы и эталоны установления истины, которые складывались веками в философии и эмпирической науке. Скорее всего, такой прямой перенос в лучшем случае ничего не даст, а в худшем может привести к окончательной дезорганизации всего уголовного и гражданского процесса. Но именно с практической точки зрения более безопасен иной вариант: если перенести «способ вменения вины и ответственности, способ, каким на протяжении истории Запада рассматривалась и определялась возможность судить людей в зависимости от совер-

шенных ими проступков, способ, налагающий на определенных индивидов возмещение за одни действия и наказание за другие» на процесс научного и философского установления истины, то результаты могут быть получены весьма любопытные. Обычная для уголовного процесса диспозиция доказательств – показания жертвы, показания обвиняемых, прямые и косвенные свидетельства, вещественные доказательства, заключения экспертов – может быть без особых опасений перенесена в сферу научно-философского дискурса. Здесь возможны прямые аналогии: археологические артефакты являются вещественными доказательствами в истории и этнологии, привлечение мнения специалиста из другой области соответствует заключению судебного эксперта и т.д. Труднее, может быть, с жертвой и обвиняемым, но субъект, предоставляющий доказательства, вряд ли может идентифицировать себя с обвиняемым, хотя и противоположная – более точная – идентификация ему по понятным причинам неприятна. Автор тезисов, доказываемых научной статьей или даже диссертацией, хочет заранее видеть себя победителем, хотя позиция жертвы принесла бы, безусловно, гораздо больше пользы окружающим.

Характерная для юридических практик техника соотнесения доказательств с предметом доказывания могла бы принести огромную пользу философии и гуманитарным наукам. Можно было бы, обратившись наугад к одному из академических журналов, ее здесь же и продемонстрировать, но, бо-

юсь, результаты будут не только весьма удручающими, но и обидными для многих людей, считаемых за авторитеты и носящих грозные академические регалии. Каждый, используя такую технику, легко установит, что многие творения современных гуманитариев не только из рук вон плохо доказывают то, что они хотят доказать, но нередко и вообще ничего не доказывают. Авторы таких творений напрасно считают, что их интеллектуальное убожество нельзя формализовать и выставить на всеобщее обозрение. Спасает их от всеобщего позора только никчемность их деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бенда, Ж. Конец вечности / Ж. Бенда. – Санкт-Петербург, 2012.
2. Гегель, Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г.Ф.В. Гегель ; пер. с нем. Б. Столпнера. – Москва, 1975.
3. Доброхотов, А.Л. Метафизика / А.Л. Доброхотов // Философский энциклопедический словарь. – Москва, 1983.
4. Конт, О. Курс положительной философии. В 2 т. Т. 1 / О. Конт. – Санкт-Петербург, 1899.
5. Сумин, О.Ю. Гегель как судьба России / О.Ю. Сумин. – Краснодар, 2005.
6. Фуко, М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2 / М. Фуко. – Москва, 2005.
7. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – Москва, 1993.
8. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс. – Москва, 1952.
9. Guenon, R. La Grande Triade / R. Guenon. – Paris, 1957.