

# Введение

Строго говоря, начинать можно с чего угодно — это абсолютно неважно. Конечно, всегда хочется начинать с начала — потому, что так принято и считается правильным, или потому, что так кажется легче, или для того, чтобы ничего не упустить... Но — парадокс! — для того, чтобы начать, например, читать книгу (с начала!), сначала уже нужно хотя бы уметь читать. В любом случае, если мы начинаем с чего-то одного (а ведь с чего-то начинать все равно придется!), обязательно цепляемся за что-то другое. И вот эта обязательность уже постоянна, непреложна и совершенно неустранима. Значит, стоит обратить внимание на само сцепление. Ведь в современную эпоху отвергнутых абсолютов (или того, что за них принималось ранее) и утраченной простоты [590, с. 636] оказывается крайне сложно найти что-то достаточно устойчивое, чтобы хотя бы отчасти заглушить тоску по тотальности [см., например: 141, с. 102 и далее] и определенности. «Современная тоска по догмам, которые куда-то делись, недовольна философией: неужели философия не говорит ничего мировоззренчески определенного, неужели действительно мир, человек, даже язык ускользают от дефиниций? <...> Почему у вас все так получается, спросили меня однажды: с привычными понятиями что-то делается, они плывут и превращаются в другие, язык-средство превращается в язык-среду; в таком случае нельзя ли хотя бы это — что все плывет — считать установленным? Неверно разве, что все течет и изменяется? Я ответил, что, если это положение верно, оно тоже должно изменяться. Но тогда разве неверно, что вообще существует абсолютный всеобщий закон? Я сказал, что если бы он был, я ничего не мог бы о нем знать, потому что всякое знание, в том числе и о нем, мне диктовал бы сам этот закон, а говоря под его диктовку то, что он велит, я никогда не встану в свободное отношение к нему, т.е. никогда не увижу его суть. Я говорил эти и другие подобные вещи, и мне делалось все более неловко. Я ускользал и разрушал всякую определенность» [58, с. 275].

Неустранимость сцепленности разнообразнейших вещей и сюжетов раскрывает универсальную связность любой предметности и вязкость всякой проблематики. Будучи везде рассеянной, она незаметна; проявляясь повсюду, она очевидна; лишенная устойчивой формы, она пребывает в бесконечном движении; не обладая собственным голосом, она беззвучна. Для того, чтобы можно было с ней

работать, нужно как-то ее назвать. В арсенале традиционной философской терминологии подобного рода эффекты было принято называть единством или миром, точнее — единством мира. Почему свои занятия надо называть философией? Тихая и незаметная, мягкая и гибкая, мысль, возникающая каждый раз заново и делающая каждый свой шаг всегда как первый (последующие шаги — технические следствия, промышленное производство), совершенно не обязательно должна именовать себя «Философия<sup>®</sup>», хотя именно в философии принято было постоянно отказываться от привычного и обычного способа мысли и действия или, по крайней мере, подвергать его критическому переосмыслению.

Однако, и единство, и мир понимались очень различными способами.<sup>1</sup> Изначально единство отождествлялось с тотальностью как монолитной единственностью мира — точнее говоря, просто не отличалось от нее. «Тотальность — это хранящая себя реальность единого. Вот этого-то единого и испугалась Европа. Она увидела в едином одинаковое. Одинаковое опасно для идеи множественного и различного. Тотальное, в свою очередь, было понято как тождественное. Но тотальность сохраняет свое единство как в едином, так и в различном, как в себе, так и в ином. Сохраненное единство запрещает нам кошку называть сегодня кошкой, а завтра — собакой. Почему? Потому что есть тотальность, т.е. то, что срывает в нас вместо нас. И это “что” можно назвать формой, космосом или культурой. Тотальное подчиняет форме бесформенное. Европа знала только одну форму — тотальность сознания. В погоне за множественным она потеряла единое и отказалась от культуры, построенной на единстве самосознания» [141, с. 102—103]. А поэтому в новую эпоху приходится еще раз возвращаться к традиционным проблемам и решениям, постоянно соотнося их с новыми обстоятельствами и новыми, все более и более изощренными

<sup>1</sup> Дать определения мира и единства тут не будет правильным — и не потому, что это невозможно (дать какие попало «определения» очень даже возможно — невозможно дать корректные, полные, исчерпывающие и окончательные определения; впрочем, другие по большому счету и вообще не нужны), и не потому, что в данном случае не планируется создание аксиоматической системы, и даже не потому, что определения никоим образом не предотвращают появление неразрешимых парадоксов (таких, например, как парадокс Рассела), но потому, что принятые вначале определения, если им следовать (а если не следовать, то они и подавно не нужны), будут сразу уже ограничивать, о-предел-ять, то есть заранее, еще до всякого исследования и размышления устанавливать им предел (предположительно непреодолимую) границу, а также провоцировать сползание к обсуждению понятий «мира» и «единства» (содержание их, объем и т.д., вместо того, чтобы обратиться к миру и единству). Особенно это важно применительно к миру, поскольку любой предел или ограничение в этом случае будут давать неизбежно только часть мира.

философскими стратегиями, — возвращаться, чтобы постараться разглядеть и ухватить, какое же единство скрывается за современным разнообразием<sup>2</sup> (будь то, например, вероятное условие его собственной возможности или возможный принцип его собственного представления), если, конечно, за ним скрывается именно единство и если за ним вообще может что-то скрываться...

Для понимания мира неизбежно уже приходится предполагать — так или иначе, явно или неявно — его единство. Эта задача представляет собой, по меткому замечанию Хайдеггера, своего рода «дезидерат, который давно беспокоит философию,<sup>3</sup> но при исполнении которого она снова и снова отказывает: *выработка идеи “естественного понятия мира”*». Для плодотворного приступа к этой задаче доступное сегодня богатство знания разнообразнейших и отдаленнейших культур кажется благоприятным. Но это только видимость. По сути такое сверхбогатое знание уводит от распознавания собственной проблемы. Синкретическое всеопоставление и типизация сами по себе еще не дают действительного понимания того, что тут предлежит упорядоченным. Подлинный принцип порядка имеет свое предметное содержание, через упорядочение никогда не обнаружимое, но в нем уже предполагаемое» [537, с. 52].

Необходимость специального философского рассмотрения проблемы единства мира в постнеклассической перспективе задается и формируется осмыслением многочисленных эффектов целостности, взаимозависимости разнообразнейших процессов и явлений, которые все в большей степени обнаруживаются, выступают на передний план не только в теоретической, но и в практической деятельности. Сюда относятся как вопросы цивилизационно-биосферной экологии, так и проблемы всеобщего, универсального единства мега-, микро- и макромиров. Тесное переплетение дифференциации и интеграции наук непосредственно взаимосвязано с прослеживанием все более глубоких, тонких корреляций и соответствий в самой природе. Одновременно наука продолжает испытывать существенное влияние со стороны других социокультурных сфер и вместе с тем оказывает постоянно усиливающееся воздействие на все области жизнедеятельности человека. Тенденция синтеза внутри отдельных локальных культур и цивилизаций дополняется активизацией транскультурного диалога. Осознание

<sup>2</sup> Поскольку современность «требует от нас конститутивных институций, которые бы постоянно разлагали и вновь собирали ткань общества, порождали, одновременно, оторванность единичной свободы и вторящую ей ее солидарность» [323, с. 110].

<sup>3</sup> Здесь авторская маргиналия: «Вовсе нет! Потому что понятие мира вовсе даже не понято» [537, с. 439].

национально-этнических специфических особенностей неосуществимо вне соотнесения с общечеловеческими ценностями, инвариантами, социокультурными универсалиями — или вне сравнения с другими вариантами. Именно посредством взаимодействия различнейших сфер и областей культуры формируется свободное, раскрепощенное, целостное миропонимание и мироотношение. «Поскольку ни одна вещь не дана в рамках самоизоляции, и ее определенность всегда предполагает композиционную соотнесенность с другими вещами, то локальный горизонт ее потенций не допускает никаких самоограничений, непрестанно трансцендируя за собственные пределы и расширяясь, таким образом, до непредвиденных масштабов. Если угодно говорить о *пределах* этого расширения, то потенциально мы оказываемся в смысловом объеме Вселенной как таковой; принцип познавательной растяжимости *каждой* вещи охватывает мир в целом (“*понять один цветок, — говорит Теннесси, — значит понять весь мир*”), и в этом отношении сверхчувственное созерцание точки, равной кругу, выглядит не нативным озарением привилегированного ума, а *общим местом*» [451, с. 137]. Необходимость специального исследования и интегрального осмысления проблемы единства мира тем не менее сохраняется, поскольку уже полученные результаты остаются, к сожалению, пока еще во многом фрагментарными<sup>4</sup>, эпизодическими и изолированными друг от друга.

Тем не менее некоторые подступы к различным постановкам проблемы уже намечаются. По свидетельству Михаила Куртова, например, Йоэль Регев достиг удачной «формулировки основного вопроса пост-кантовской современности: как что-то/все держится, или как возможно удерживание-вместе разделенного (чистое совпадение)? Действительно, начиная с “революции 1989-го года” эта проблема находится в центре всех сколько-нибудь интересных философских предприятий — от концепции “верности” Бадью, удерживающей истину события, до “новой четверицы” Грэма Хармана, раскрывающей самоудерживание вещей в мире. В той или иной форме этот вопрос повсеместно ставится сегодня и на практике: с ним сталкиваются, скажем, когда хотят установить, как связаны и совместно держатся внимание и интерес потребителя (экономика внимания), или когда тщатся разрешить вопрос о рассеянности и прокрастинации, т.е. об удерживании внимания на вещах» [266, с. 5].

<sup>4</sup> «Очевидно, не существует классификации мира, которая бы не была произвольной и проблематичной. Причина весьма проста: мы не знаем, что такое мир» [65, с. 86].

Для философии<sup>5</sup>, поскольку она изначально претендовала на фундаментальность и всеохватность<sup>6</sup> — посредством выведения универсальных обобщений или вскрытия глубинных оснований, — всегда принципиально важным оставался вопрос об условиях возможности (выражаясь кантовским языком) подобных утверждений не как продукта произвольных фантазий или интуитивных прозрений, но как серьезных и обоснованных положений, на которые, в свою очередь, безбоязненно можно опираться для формулирования заключений, в конечном счете, по любым практически значимым проблемам — вплоть до смысла жизни. Поэтому наряду с заботой о наиболее сильных и неодолимых способах обоснования в философских размышлениях (прежде всего, конечно, относящихся к западноевропейской интеллектуальной традиции) обязательно присутствовало — в виде более или менее эксплицитной предпосылки — допущение о так или иначе понимаемом единстве<sup>7</sup> всего подлежащего рассмотрению (актуально или потенциально), то есть, в конечном счете, — тем или иным способом трактуемого мира. Допущение, принимаемое явно или неявно хотя бы потому, что в противном случае — по крайней мере, на первый взгляд, — подобные претензии сразу же показались бы безосновательными и нереализуемыми. В этом смысле вполне можно утверждать, что единство мира — в качестве возможно неявной установки<sup>8</sup>, представленной как минимум имплицитно и контекстуально, — неизбежно и неустранимо остается важнейшим неотъемлемым компонентом любой философской концепции<sup>9</sup>, пусть даже оно не всегда тематизируется или тем более не каждый раз проблематизируется.

В традиционной философской терминологии, которой целесообразно по-возможности ограничиваться (чтобы не вводить неологизмы без крайней необходимости), слово «мир» используется в качестве более или менее устойчивого обозначения, поскольку

<sup>5</sup> «Самым вероятным произведением слов “σοφός”, “σοφία” по-прежнему остается произведение от слова “σός” — целый, невредимый, неповрежденный. Истинная философия занимается только целым» [578, с. 443].

<sup>6</sup> «Философ просто не имеет права браться не за Все. Это — его профессиональная оптика. И кому-то же в век специализации и разделения труда мелочного между науками надо браться за синтез, понимать Все Целое. Это тоже — если хотите — особая специальность, необходимая в разделении труда внутри Культуры» [127, с. 10].

<sup>7</sup> Гегель полагал даже, что «вся философия есть не что иное, как изучение определений единства» [133, т. 1, с. 280].

<sup>8</sup> «Являясь как бы пра-феноменом философского понятия, категория бытия доказывает единство мира и смысла, но, оставаясь в теоретических границах, выступает как реликт этого единства или как указание цели» [203, с. 237].

<sup>9</sup> Ср.: «Для философии понятие единого столь же важно, как и понятие бытия» [119, с. 14].

мир так или иначе, явно или неявно концептуализируется тем или иным способом (в качестве мира — неизбежная и по своему продуктивная тавтология), хотя и по-разному понимается и трактуется, а «все» не специфицировано в качестве устойчивого термина. В противовес гипостазированному (античному) единому — самому по себе — единство (начиная с Нового времени) выступает как характеристика, требующая дополнения/уточнения, то есть указания, к чему это единство относится (единство чего? — единство вещи, единство бытия и т.д.), так что в пределе (пределе всех пределов) весь набор единств ограничивается миром<sup>10</sup> и включается в мир, ибо мир в принципе всеохватывающ. Мир — это не просто все в некотором комплекте и в (потенциально бесконечном) количестве; мир — это то, в чем все это «все» находится и чем все это «все» охватывается, хотя им предположительно не исчерпывается; ведь все меняется, а мир — при всей своей внутренней изменчивости — сохраняется: в том смысле, что мир все равно остается миром, поскольку как бы мир не изменялся, он никак не может перестать быть миром, ибо во что бы он ни превратился, это и будет/станет миром (невозможен никакой «не-мир», который не был бы так или иначе миром), так как ничего другого по отношению к миру в принципе нет и не может быть. Будучи обычным словом обыденного языка, «мир» обозначает настолько очевидную, настолько простую вещь, что она понятна без объяснения<sup>11</sup>, выступая фундаментальным условием возможности<sup>12</sup> говорения обо всем в мире; но, как это обычно и бывает с изначальными началами, при любой попытке прояснить и уточнить мир проявляются сложнейшие проблемы<sup>13</sup>.

В классической философии единство мира рассматривалось прежде всего в рамках оппозиции «единое/многое», в контексте проблемы сведения всего наблюдаемого многообразия если не к одному началу или субстанции (монизм), то к двум (дуализм) или

<sup>10</sup> «Синтез [завершается] только таким целым, которое не есть часть, т. е. **миром**» [230, с. 383].

<sup>11</sup> «Я говорю “картину мира”... потому что это само собою разумеющееся основание... исследования, и как таковое оно невыразимо» [106, с. 344]. Поэтому ребенка не учат миру, как не учат и существованию: «Ребенка учат не тому, что существуют книги, существует кресло и т.д. и т.д., но тому, как доставать книгу, сидеть в кресле и т.д.» [106, с. 380].

<sup>12</sup> «Понимание мира, как и понимание любого простого начала, например, единства, должно быть сначала заложено в науку, чтобы наука смогла его применить» [55, с. 140].

<sup>13</sup> «Абсолютная цельность [totalitas, подразумевается — мира], — пишет Кант... — хотя и представляется понятием повседневным и легко понимаемым... при более глубоком взвешивании представляет... для философа величайшие трудности”... “Величайшие” трудности здесь именно неподъемные» [55, с. 58; ср. 230, с. 388].

нескольким (плюрализм), подведения его если не под один принцип или закон, то под некоторую конечную, по возможности минимальную, их совокупность. При этом единство выступало также в качестве ценности<sup>14</sup> или цели, к которой нужно стремиться как в теоретической, так и практической деятельности<sup>15</sup>, поскольку единое прямо (хотя, возможно, и не всегда отчетливо сформулированным образом) соотносилось, если и не отождествлялось, с истинной сущностью, тогда как множественное — с обманчивой кажимостью. То есть, иными словами, дело представлялось так, что очевидная множественность непосредственно воспринимаемых вещей и/или явлений скрывает подлинное единство их истока/основания, которое и надлежит обнаружить и выявить<sup>16</sup> мыслителю/исследователю. Так что единство полагалось одновременно несомненной, непроблематизируемой предпосылкой, общим и универсальным методологическим регулятивом, конечной (в смысле — предельной, последней, хотя фактически и недостижимой) целью, а также некоторого рода выводом или результатом размышлений, подводящих и приводящих к тем или иным началам. Причем единство трактовалось как некоторая цельность, в пределе (например, у Парменида) — тождество<sup>17</sup>, идентичность, так как единое — это предположительно единица, одно, целое, одно-единственное<sup>18</sup>, из-за чего всю классическую метафизику иногда характеризуют как «философию тождества» [см. 367; ср. 117, с. 16] — термином, предложенным Фихте («Identitätsphilosophie») для обозначения собственной концепции на определенном этапе ее развития.

В неклассической философии единство мира начинает проблематизироваться, хотя и продолжает неявно рассматриваться по-прежнему в рамках той же самой бинарной оппозиции «единое/многое»; в результате — вполне ожидаемо и совершенно неувиди-

<sup>14</sup> Что уже зафиксировано даже в учебной и справочной литературе. См., например: «Одно из основополагающих представлений античного мирозерцания — совершенное превосходство единства над множеством» [384, с. 204]. Или: «Европейская культура начинается с идеала единства, выраженного в натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым заключается подлинное существование» [19, с. 71].

<sup>15</sup> Вплоть до формирования жизненного мира человека [380] и состояния личности как психического здоровья — начиная от самоидентичности осознания и заканчивая конгруэнтностью по Роджерсу [см. 425], предполагающей соответствие выражаемого переживаемому и происходящему.

<sup>16</sup> В начале «Физики» Аристотеля (184a20) читаем (в переводе Библихина): «Первое по природе — последнее для нас» [Цит. по: 57, с. 35].

<sup>17</sup> «Тезис элеатов, если его выразить формально-логически, свелся бы... к закону тождества: А есть А» [120, с. 117].

<sup>18</sup> Концепты, до сих пор практически не различающиеся даже в серьезных энциклопедических изданиях — см., например, [626; 627; 695].



тельно, что отвергаемый после радикальной критики идеал единства заменяется идеалом множественности, а принцип тождества — принципом различия. Строго говоря, верно и обратное: именно благодаря утверждению множественности появляется возможность четко и концептуально отличить неклассический стиль мышления и стандарт рациональности от классического — как раз по этому самому признаку. Множественности как комплекс нередуцируемых различий провозглашаются общим решением — посредством устранения — проблемы невозможности последовательного и окончательного сведения широкого разнообразия вещей/явлений к одному началу/субстанции/принципу, причем такое решение относится не только к теоретическим, но и практическим аспектам проблемы. Редукция начинает трактоваться не только как невозможная, но и как ненужная и даже скорее вредная — ведь даже попытки подведения всего и вся под один общий знаменатель грозят привести к тоталитарной идеологии и практике тоталитаризма, тогда как гарантирующая личные свободы подлинная демократия неотделима от принципа плюрализма позиций и предоставления реальных возможностей для разнообразия стилей и форм общественной и частной жизни. Так множественность и разнообразие, основанные на фундаментальных различиях, объявляются ценностью и целью, равно как и предпосылкой, и методологическим принципом, из-за чего постклассическую мысль иногда характеризуют как «философию различия» [см. 366; ср. 126, с. 321] — исходя, очевидно, из напрашивающейся опять-таки бинарной оппозиции «тождество/различие».

Подобное противопоставление классики и неклассики, и соответственно также противопоставление «философии тождества» и «философии различия», некритически выстроенное по модели классической бинарной оппозиции, под своей наглядной очевидностью «или одно, или другое, а третьего не дано» скрывает целый пучок нерешенных (и нерешаемых таким способом) проблем; что ставит под вопрос предпосылки и основания подобной схемы, а следовательно — и обоснование ее действительности. Насколько правомерно классические средства применять к противопоставлению классики и неклассики, если для классики любое иное может быть лишь ошибкой, заблуждением или обманом, если не безумием или вообще чем-то бессмысленным или даже противосмысленным? Почему мы должны обязательно исходить в своем мышлении из принципа необходимости жестких бинарных оппозиций, включающего запрет на противоречия, а не из принципов, например, диалектики, или триад, тетрад/четвириц, пентад и т.д., или же не-



четкой логики [см. 235; 628; 670], или даже логики квантовой механики [см. 85; 358]? Наконец, каковы те идеализации и установки, которые заставляют нас в контексте классической мысли обращать внимание только на различие единого и многого, практически не замечая (быть может, разве что за исключением только диалектических подходов) их неустранимой связности? И можем ли мы, исходя из такой перспективы, понять и концептуально представить тенденции движения современной мысли?

Если в целях поиска простых объяснений исходить из минимальных и минималистических — нерефлексивных и нерефлексирующих — концептуализаций, то проще всего было бы сразу, а priori (в данном контексте понимаемым в смысле: без всякого специального обсуждения и обоснования) допустить, что фундаментальным непроблематизируемым значением обладает оппозиция «единое/многое». В таком случае легко распределить все позиции, представленные в историко-философской традиции, на две группы, а соответствующих им сторонников — на два лагеря<sup>19</sup>, сообразно тому, утверждалось ли единство (вместе с необходимо прилагающемся отрицанием множественности) или наоборот. Тогда, конечно, удастся исключить саму возможность постановки проблемы единства мира, — правда, ценой концептуального неразличения позиций, скажем, Демокрита и Лейбница с учениями Делеза и Бадью (ибо здесь отсутствуют те средства, которые позволили бы это выполнить), а также ценой невозможности концептуально объяснить, с чем и зачем стремятся бороться современные мыслители, если «еще в Античности уже все было» — в смысле: уже был предложен весь мыслимый спектр всевозможных вариантов решения для всего конечного и неизменного набора «вечных» философских вопросов.

Но если все же решиться на усложнение концептуализации (усложнение не ради усложнения, а) ради обретения тех инструментов и технологий, которые позволяют понять и объяснить, выявить и выразить, представить<sup>20</sup> и предоставить условия возможности рефлексивно обеспеченной работы не только со мно-

<sup>19</sup> По известной модели так называемого «основного вопроса философии» [см. 174; 379] в его марксистской постановке [595, с. 282 и далее] — модели, продуктивной постольку, поскольку применительно к любой «вечной» философской проблеме несложно обнаружить два—три базовых решения, на основании различения которых практически всегда можно построить простую универсальную классификацию для любых философских учений (например, номинализм/реализм/концептуализм, субъективизм/объективизм, рационализм/эмпиризм и т.д.).

<sup>20</sup> В обоих смыслах, удачно различаемых, например, в немецком языке посредством двух слов — «vorstellen» ('представить себе') и «darstellen» ('представить другим').

жественностями любых предметностей, но также и со множеством разнообразных философских концепций, равно как и других социокультурных средств и способов фиксации различных перспектив видения и создания соответствующих картин мира, — тогда приходится констатировать, что даже сама проблема единства мира в постнеклассической перспективе еще адекватно не поставлена [ср. 636].<sup>21</sup> Для ее корректной постановки необходимо провести специальную подготовительную работу, которая предполагает прежде всего разметку актуального философского пространства, включающую в себя уточнение возможностей для принятия тех или иных главных стратегических решений, а также исследование концептуальных и методологических ресурсов, с помощью которых можно было бы произвести реконфигурацию дискурсивного поля, в результате чего могли бы проясниться пути переосмысления ведущих концептов, требующихся для уточнения проблемы. Поскольку правильная постановка проблемы и подготовка намечает уже подходы к ее решению, и, наоборот, без адекватной постановки проблемы мало надежды найти правильное решение, постольку придется уделить этой задаче сравнительно много внимания, то есть осуществить развернутую ее проработку, в том числе формулирование последовательности целей и ценностей, а также и обоснование выбора соответствующих средств. Тем самым проблема оказывается комплексной, включающей онтологические, гносеологические и аксиологические<sup>22</sup> аспекты.

То есть, если бы мы не хотели серьезно отнестись к всем тем аргументам, которые подробно разрабатывались критиками классической метафизики (начиная, допустим, с Маркса, Фрейда и Ницше [см. 530]), считая их, например, кощунственным уни(чи)жением вековых устоев философской традиции и потому отвергая без рассмотрения, — тогда нам пришлось бы не только фактически выбросить из рассмотрения последние почти два столетия историко-философского процесса, но и остаться с практически единственной возможностью: выстраивать очередную догматическую версию или разновидность доктрины по той или иной известной модели (в спектре, допустим, от Парменида до Гегеля включительно). В ином случае, если сразу не ограничивать себя столь жестко,

<sup>21</sup> Ср.: «Сегодняшнее размышление по поводу категории множества не принимает восторженных упрощений и непринужденных сокращений, но должно столкнуться с серьезными проблемами: в первую очередь с логической проблемой (которую нужно заново сформулировать, а не устранить) отношения Единое/Многие» [97, с. 17].

<sup>22</sup> «Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира» [424, с. 22].

то приходится признать так или иначе резонность предъявленных аргументов; но тогда в свою очередь вырисовываются далее две основные возможности и соответствующие им решения.

Первая возможность предполагает, что поскольку признание критики вовсе не обязательно означает признания — одновременно и автоматически — радикальных выводов из нее, постольку можно принять консервативное решение и попытаться, несмотря ни на что, сохранить метафизику посредством ее неоклассической модернизации, выполненной таким образом, чтобы по отношению к ее обновленной версии потеряли силу все (или хотя бы важнейшие) выдвинутые критические аргументы. Однако, такое решение представляется, тем не менее, невыигрышным — и не столько потому, что консерватизм в философии<sup>23</sup> не окупается, и даже не только потому, что предложенные пока варианты подобных модернизаций метафизики оказались, мягко говоря, не слишком удачными, сколько потому, что аргументы критиков классической метафизики не направлены на отдельные ее недостатки, которые можно было бы устранить, не затрагивая главных системообразующих ее компонентов, но критические аргументы ставят под вопрос как раз центральное ядро метафизических допущений и предпосылок, образующих несущую конструкцию всей постройки, подрывают ее фундаментальные основы и проблематизируют ее методы. Поэтому более, по-видимому, перспективной представляется все же другая возможность, предполагающая принятие непростого решения о преодолении метафизики — отнюдь не в смысле абсолютно-го от нее отказа и поспешного возведения некоей «анти-метафизики», но в смысле долгого, трудного и постепенного процесса ее преодоления, то есть тщательного и внимательного разбора ее предпосылок и допущений (явных и неявных) для их последующей реконфигурации и надстраивания дополнительных порядков рефлексии с целью добиться большего разнообразия философского арсенала, большей гибкости, изощренности и масштабируемости философских концепций, более адекватных нетривиальным современным проблемам и задачам.

Иными словами, с одной стороны, корректная современная постановка проблемы единства мира не может уже более исходить из предпосылки метафизической оппозиции «единое/многое», не проблематизируя основания и сам принцип такого раз-

<sup>23</sup> Которая, будучи свободным и неангажированным (в той степени, конечно, в какой это вообще возможно) мышлением, всегда стремится выйти за любые пределы или ограничения и нацелена на критическое рассмотрение любых догм и очевидностей, стремясь поставить их под сомнение и задаться вопросом о гипотетических альтернативах [см. 142].

деления и противопоставления, — ведь одновременно подобные операции неизбежно устанавливают и поддерживают необходимую и неустранимую связь, пусть даже негативную и противоречивую, между полюсами данной (равно как любой другой) бинарной оппозиции.<sup>24</sup> С другой стороны, если нам приходится признать неадекватность применения классических средств для концептуализации самого разделения на классику и неклассику (по напрашивающейся модели «А/не-А», подсказываемой вдобавок уже принятой терминологией — по-видимому, не очень удачной), да и, строго говоря, неклассических тоже (поскольку осмысление самого этого разделения происходит уже только в постнеклассической мысли), тогда нам приходится также признать необходимость использования постнеклассических инструментов и концептуальных ресурсов для уточнения постановки проблемы единства мира, а поскольку для постнеклассики принципиально важна неустранимость социокультурного контекста, постольку такое уточнение данной проблемы требует установления взаимосвязи с проблемой единства культуры. Преимущество постнеклассических подходов заключается в том, что они позволяют концептуализировать и представить одновременно различные позиции, включая классические и неклассические (в виде частных случаев или отдельных возможностей), тогда как из классической перспективы никаких других возможностей просто не видно.

Дело идет о том, стоит ли все же, используя наисовременнейшие изощренные средства постнеклассической философии, постараться переосмыслить понимание единства и развернуть такой проект его концептуализации, который позволил бы, отслеживая внутренние и внешние их (взаимо)связи, работать со стремительно разбегающимися в разные стороны множественностями, — продемонстрировав в очередной раз, как философия, радикально меняя свой облик и способ действия, способна сохранять на каком-то уровне свою постоянно меняющуюся традицию свободного и критического творческого мышления, — или стоит продолжать непосредственно практиковать повторение имеющихся классических образцов жесткого противопоставления единого и многого, отдавая теперь предпочтение множественности и разнообразию настолько, что и сама философия теперь должна закончиться

<sup>24</sup> «Из-за господствующих реализаций европейско-американской метафизики трудно избежать единственности, с одной стороны, и плюрализма — с другой. Есть либо один-единственный мир, либо множество разных миров. Выбирать приходится между этими альтернативами... Нас все время заставляют сделать выбор между единственностью и плюрализмом. Либо единица, одна реальность, одна этика, одна политика, либо множество» [301, с. 134].

(если не завершиться) [см. 601]. Ведь подобные тенденции ведут по инерции не просто к замене одной, так сказать, парадигмы в философии другой, не просто к смене «философии тождества» «философией различия»; но фактически к отказу от постановки фундаментальных проблем и — в пределе — практически к распылению самой философии как таковой (а это уже вовсе не та свойственная философии самокритика, которая обязательно ставит под вопрос и подвергает сомнению собственные основания), замещая ее бесконечным множеством мельчайших наиконкретнейших прикладных исследований, проводимых по многочисленным моделям социальной/культурной истории или антропологии.

Разумеется, речь не идет о том, чтобы выдвигать какие-либо запреты или апологетически превозносить философию только ради ее превознесения; напротив, предлагается выстраивать собственные размышления и рассуждения максимально последовательно и рефлексивно адекватно, то есть отслеживая их самоприменимость как минимум на следующем метауровне и учитывая неустранимые перформативные эффекты, неизбежно производимые самим актом выполняемого в той или иной контекстуальной среде утверждения. Ведь даже концептуальный отказ от философии неизбежно совершается средствами самой философии, а потенциальный отказ от культуры — средствами самой культуры; поскольку прямолинейный ход мысли тут не приводит к ожидаемому результату, постольку представляется принципиально важным не игнорировать соответствующую связность. Конечно, обратить внимание на такого рода неизбежную связность имеет смысл совсем не для того, чтобы превратить ее в новый абсолют взамен прежних (это ненужно, да и вряд ли выполнимо), а затем, чтобы попытаться обнаружить — отсутствие абсолюта вовсе не должно автоматически означать (насколько бы очевидным это кому бы то ни было ни казалось — из перспективы опять-таки классической бинарной оппозиции) подавляющего господства субъективизма и разгула вседозволенности или наступления полного хаоса. Ведь появление новых геометрий Лобачевского и Римана хотя и подорвало монополию единственной и несравненной Геометрии Евклида, но никоим образом не ликвидировало доказательность теорем, пусть даже и разных в различных аксиоматических системах. А создание Эйнштейном теории относительности хотя и устранило абсолютный характер системы отсчета, который предполагался в классической механике Ньютона, однако не уничтожило системы отсчета как таковые.<sup>25</sup> Так что по

<sup>25</sup> «Все науки изобретали свои способы перемещения от одной точки зрения к другой, из одной системы координат в другую, — ...это и называется реля-

той же модели представляется целесообразным выстроить проект достаточно гибкой постнеклассической концептуализации, фиксирующей взаимодействие не только различных подходов внутри философии, но и вне ее — в более широком культурном контексте: от единства философии к единству культуры.

То есть в центре дискуссий<sup>26</sup> опять-таки остается — явно или неявно — именно проблема единства мира. Потому что именно не критические попытки отвергнуть соответствующую предпосылку, то есть прямо и непосредственно отрицать единство мира, приводит к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), — перформативному противоречию, которое разрушает мысль и которого стоит избегать по известной модели опровержения позиции радикального агностицизма и обоснования декартовского когитального аргумента. Тем более, что защитники множественности в своих произведениях демонстрируют парадоксальным образом как раз именно связность (хотя никоим образом и не монолитность) разнородных компонентов. Показательным примером выступает «Тысяча плато» Делеза—Гваттари [171], где монистичной и централизованной модели стержневого (древесного) корня противопоставляется даже не система фрагментов, подобная мочковатому корешку (и сводящаяся в конечном счете к дуализму), а ризома, любая точка которой может быть присоединена к любой другой<sup>27</sup>, — принцип, воплощенный в самом устройстве сборки этой книги, сочленяющей множество плато разнообразных предметностей, по которым однотипным (хотя и не одинаковым или монотонным) образом разбегаются многочисленные потоки различных процессов (от семиотики до музыки, от зоопсихологии до лингвистики, от литературы до истории, от математики до экономики и т.д., и т.п.). Также и Фейерабенд, неустанно провозглашающий, что «разнообразие благотворно, а единообразие уменьшает наши благоприятные возможности и наши ресурсы (интеллектуальные, эмоциональные, материальные)» [513, с. 7], тем не менее вынужден далее прямо заявить: «Раздробленность существует, но существует также новое и мощное единство» [513, с. 8]. И даже

---

тивностью» [273, с. 204].

<sup>26</sup> И не только философских — по утверждению Латура, например, «социология, в противоположность своей сестре антропологии, никогда не сможет удовлетвориться множественностью метафизик; она нуждается и в постановке онтологической проблемы единства этого общего мира» [273, с. 355].

<sup>27</sup> «Мир утратил свой стержень... но он достигает более высокого единства» [171, с. 11].

Маркус Габриэль, утверждающий, что мир не существует [632], уточняет, что нет такой вещи как мир [633], а это никоим образом не мешает миру существовать не в качестве вещи.

Все более интенсифицирующиеся тенденции глобализации одновременно с распространением европейских стандартов и артефактов приводят и к постоянно усиливающимся антропотокам, так что пересечения, столкновения и взаимодействия разных культур и цивилизаций превращаются из редких и периферийных в систематические и обычные. Эта особенность современной ситуации актуализирует не только исследования особенностей образа жизни и обычаев тех или иных народов, но прежде всего изучение условий возможности их продуктивного взаимодействия, не приводящего к какому-то «общему знаменателю» однородности и монотонности. Вместе с тем, сегодня становится все более очевидно, что данная проблема — как в теоретических, так и в практических своих аспектах — не решается на уровне замечательных деклараций, о чем свидетельствует в том числе, например, и кризис политики<sup>28</sup> так называемого мультикультурализма. С другой стороны, исторически сложившаяся специализация разнообразнейших видов культурной деятельности начинает в современной ситуации мешать осуществлению синтетических и междисциплинарных исследований, созданию комплексных произведений. Постепенно в различных сферах, областях, доминионах культуры все более явно намечаются тенденции систематического взаимодействия и взаимовлияния, которые часто не могут достаточно развернуться из-за отсутствия общего и непрерывного поля или пространства, равно как и соответствующих концептуальных методическо-методологических средств. Аналогичное положение наблюдается также и в рамках каждой культурной сферы, где отдельные течения, виды, отрасли, направления остаются во многом изолированными друг от друга взаимным непониманием. Так что представляется крайне важной специальная тематизация и проблематизация также единства культуры в целом<sup>29</sup>, чтобы можно было бы наметить фундаментальные основы для разработки гибких концептуальных средств для эффективного перекодирования смыслов в процессах межкультурной коммуникации.

<sup>28</sup> «Политическое есть сфера коллективного единства людей» [323, с. 13].

<sup>29</sup> «Итак, остается открытым вопрос: сумеет ли культура будущего объединить все свое тысячелетиями накопленное состояние или оно останется разбросанным по разным законам, упрямо сохраняя свою обреченность — быть неспособным к совместному действию? А если все останется как было, то в чем же смысл самой культуры?» [373, с. 102].



Поэтому как для преодоления теоретических трудностей в современной философии, так и для решения практических проблем современной социокультурной ситуации представляется принципиально необходимым исследование проблемы единства мира, производящееся высокореклексивным образом с помощью максимально широкого спектра постнеклассических приемов и ресурсов посредством предлагаемого переосмысления традиционного понимания единства и разворачивания последовательной концептуализации взаимодействия и взаимовлияния различных социокультурных компонентов. Поскольку работать предполагается с разнообразными способами охвата различий и множественностей, постольку терминологически можно было бы, наверное, говорить прежде всего как раз о «множественности миров» [ср. 92] или же, поскольку предполагается критическое переосмысление самой оппозиции «единое/многое», постольку можно было бы, наверное, попробовать ввести некий неологизм для обозначения некоторого нового способа концептуализации, — если бы не продолжающий несмотря ни на что действовать явно или неявно идеал единства<sup>30</sup>, трактуемый на разных уровнях и в разных аспектах как искомая и создаваемая цельность теории, как предполагаемая и предполагающая связность опыта, сохраняемая и культивируемая целостность психики и т.д., и т.п.<sup>31</sup> Кроме того, даже в рамках соответствующей оппозиции единое и многое непосредственно связаны — многое противостоит именно единому, а не чему-нибудь еще, не какому-либо иному; условием возможности такой оппозиции оказывается поэтому опять-таки некое неизбежное единство, реализующееся благодаря связи между одним и другим, пусть даже негативной. Аналогично и базовые ценностные установки на самом глубинном уровне разделяются на «нет» и «да» [ср. 526], но симметричности (несмотря на видимость, поддерживаемую структурой опять-таки классической бинарной оппозиции) здесь не будет, поскольку изолирующей замкнутости и отрицающей смысл рассыпанности тут противостоят доверчивая открытость и творческое трансцендирование, притом что именно из перспективы «да» — и только из нее — можно разглядеть единство мира.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Ср.: «Современная наука кажется Марфой, пекущейся о многом, и жаждающей участи Марии, заботящейся о едином» [260, с. 14].

<sup>31</sup> «Через философию выражается идеал собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение» [328, с. 42].

<sup>32</sup> «Мы ...могли бы спокойно и свободно сказать “да” только неслышному голосу тайного согласия, согласившись с согласием мира; ...в этом согласии мир только и начинает впервые для нас присутствовать как целое...» [55, с. 89].

Таким образом, проблема единства мира оказывается не просто еще одним вечным вопросом среди прочих, поскольку явное или неявное решение этой проблемы задает для любой философской концепции условия ее возможности — по крайней мере постольку, поскольку философия продолжает претендовать на универсальность и предельную фундаментальность. Классическая метафизическая модель единства мира<sup>33</sup> во всех своих многочисленных вариациях в качестве парадигмального образца воспроизводит более или менее последовательно инвариант парменидовского бытия, поглощающего все многообразие и редуцирующего их в пределе к единственной подлинной и последней основе<sup>34</sup>, адекватным выражением или воплощением которой станет в идеале единственная истина<sup>35</sup>, устраняющая все бесконечные множества заблуждений, безумий и субъективностей. Постклассическая критика метафизики более или менее радикально отвергает классическое редукционистское единство мира, провозглашая множественность или даже множественности разного рода, вида и типа, но при этом неявно продолжает так или иначе удерживать претензию на универсальность<sup>36</sup> такого своего провозглашения в качестве некоторого описания мира — пусть и множественного<sup>37</sup>. Симптоматично, что подобные тенденции мысли наблюдаются практически только<sup>38</sup> в контексте так называемой континентальной философии; англо-американская аналитическая традиция, хотя и выступает наследницей основополагающих принципов классической философии, тем не менее предпочитает заниматься более конкретными вопросами, — поэтому неудивительно, что обе крупнейшие англоязычные энциклопедии философии [629; 677] не посчитали нужным в своих десяти томах (каждая) выделить отдельную статью ни для мира, ни для единства. Так что проблема единства мира в постнеклассической перспективе уточняется в многоуровневой рефлексии данного расхождения принципов, так сказать, предметного и методологического, теоретического и метатеоретического, концептуального и метаконцептуального пластов, слоев или уровней

<sup>33</sup> Независимо от тех или иных пониманий мира.

<sup>34</sup> В качестве которой могут, конечно, рассматриваться в том числе и несколько субстанций.

<sup>35</sup> Для которой любые неразрешимости, апории и парадоксы рассматриваются в качестве недостатка.

<sup>36</sup> Настаивая на (мета)утверждении (единственном и, предположительно, правильном/верном/правдивом/обоснованном...) о множественности истин.

<sup>37</sup> Или различных миров — в наборе и ассортименте различных описаний, которые все равно охватываются одним (мета)описанием соответствующего провозглашения.

<sup>38</sup> За буквально редчайшими исключениями.

в построении и разворачивании постклассических концепций<sup>39</sup>. Иными словами, проблема по-прежнему в построении такой философской концепции единства мира, которая представила бы возможности нередукционистского охвата многообразий в постоянно расширяющихся и непрерывно пересматриваемых границах всего мыслимого и немислимого при отсутствии инвариантов для все более разнообразно наращиваемых вариаций.

Методология такого исследования сама представляет собой отдельную нетривиальную проблему, поскольку в философии — несмотря на то, что она обычно имеет дело как раз с предельными вопросами [ср. 220], — тем не менее отсутствуют инструменты, специально предназначенные для работы с миром в целом, понимаемым как содержательно непреодолимая (хотя и не несдвигаемая) граница вообще, предел пределов и горизонт горизонтов<sup>40</sup> любого размышления и их совокупности. С другой стороны, последовательное применение одного-единственного метода приводит в лучшем случае к построению концепции, выявляющей и фиксирующей один-единственный аспект или ракурс мира, так что некритическая абсолютизация и универсализация, выполняемая метафизикой<sup>41</sup> по отношению к своим методологическим средствам и технологиям, при всех своих локальных успехах демонстрирует в этом смысле свою стратегическую недостаточность. Поэтому неудивительно, что начатая Кантом (вместе с критикой метафизики) традиция самокритики философского разума одновременно начинает отслеживать границы применимости различных концептуальных техник и приемов, а в постклассике все сильнее влияние тенденций наращивания рефлексивной оснащенности и внимания к взаимодействию различных подходов. Таким образом, для исследования единства мира в постнеклассической перспективе необходима такая методология, которая позволила бы оперировать одновременно со множеством различных методов, действовать в поле и пространстве не только предметности, но и проектности, обеспечила бы возможность не только изучения мира во предель-

<sup>39</sup> Не только и не столько философских — характерно, что, формально говоря, неклассический прорыв был произведен литературными и антихристианскими выпадами Ницше, глубинно психологическими прозрениями Фрейда, экономическими штудиями и политическими проектами Маркса, которые в свою очередь оказали влияние не только на философию, но и на общий стиль мышления более поздних эпох.

<sup>40</sup> «...Мир есть горизонт всех горизонтов, стиль всех стилей, гарантирующий моим опытам данное, а не намеренное единство, невзирая на все разрывы моей личной и исторической жизни» [355, с. 423].

<sup>41</sup> Ср.: «Метафизической философии... внутренне присуще самоутверждение в качестве окончательной (истинной)» [28, с. 83].

ном многообразии его проявлений, но и способна была бы реализовать обоснование предпочтительности соответствующих концептуализаций<sup>42</sup>.

Главная трудность заключается в том, что к миру, как и к культуре, принципиально невозможно подойти отстраненно — со стороны, снаружи, извне, ибо мы сами вместе со всеми своими философскими ресурсами находимся внутри них. С другой стороны, нельзя не вспомнить и с древности известное — «философия имеет дело с началами, которые от нас не зависят, от которых зависим мы» [55, с. 108]. Строго говоря, здесь начинает просматриваться одновременно и такая традиционная для философии проблема, как схватывание иного или понимание другого.<sup>43</sup> В какой степени и на каком основании можно утверждать или отрицать, что философская мысль в состоянии имманентно присваивать себе, включать в себя помысленное трансцендентное? Наиболее характерными по данной линии концептуализации оказываются позиции Канта, который отстаивал существование противостоящей субъекту и непознаваемой вещи в себе, и Гегеля, который утверждал свою систему в качестве самосознания абсолютной идеи, которая включает в себя все существующее и субъекта в том числе. Но при этом все же у Канта сам концепт вещи в себе оказывается необходимым<sup>44</sup> компонентом его концепции, а система Гегеля оказывается тем не менее только самосознанием абсолютной идеи, не отождествляясь с ней. Поэтому парадоксальным образом наша включенность в мир и культуру наряду с затруднением предоставляет одновременно и фундаментальную надежду, ибо тем самым мы и не рискуем выпасть из них — разве что можем не разглядеть их целостность в доступных нам фрагментах. Поэтому, если исходить из трилеммы Мюнхгаузена, сформулированной Альбертом [9, с. 40] применительно к ситуации обоснования, тогда приходится отвергнуть вариант бесконечного наращивания оснований для оснований как уводящий в дурную бесконечность, а вариант произвольного обрыва оснований, воплощаемый аксиоматическими системами, — как не предоставляющий средств для их сравнения

<sup>42</sup> Ср.: «Мы нуждаемся в таком способе говорить, который поможет нам... работать с текучестями, рассеяниями и переплетениями, составляющими хинтерланд исследования» [301, с. 89].

<sup>43</sup> Ср.: «Абсолютное верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть логически же доказано, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную компетенцию чистого рациональной мысли» [525, с. 193].

<sup>44</sup> Что зафиксировано в парадоксе Якоби: «Без предпосылки аффилирующей вещи в себе нельзя войти в “Критику чистого разума”, с ней невозможно там оставаться» [651, S. 301].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно  
в интернет-магазине «Электронный универс»  
([e-Univers.ru](http://e-Univers.ru))