

Онтология «ненасамомделе»

Рецензия на книгу В.Ю. Кузнецова «Единство мира в постнеклассической перспективе»

Текст Евгения Логинова

Иллюстрация Марии Сырысейвой

Василий Кузнецов — один из самых влиятельных людей на философском факультете Московского университета. Во многом именно он определяет, что думает наше студенчество об онтологии, одной из важнейших академических философских дисциплин. И именно онтологической проблеме, проблеме единства мира, посвящена рецензируемая книга¹, являющаяся частью многолетнего исследовательского проекта этого автора. А так как Московский университет является главным отечественным университетом, то не будет преувеличением сказать, что философские идеи Василия Кузнецова являются мейнстримом отечественной академической онтологии. Уже поэтому к ним стоит относиться серьезно.

В моем представлении, относиться к каким-то идеям серьезно означает внимательно, строчка за строчкой разбирать аргументы, которые эти идеи обосновывают, анализировать проблемы, которые эти аргументы призваны решить. Ниже я буду действовать в обычной для себя манере: буду обсуждать тезисы и доводы, представленные в рецензируемой книге, проверять их соответствие фактам. И хотя мне кажется, что это правильный способ философствования, в отношении этой

книги у меня есть ощущение, что, копаясь в формулировках, я упускаю нечто важное, то, что придает мысли Кузнецова особый шарм, который так пленяет многих людей. Однако сам Кузнецов, видимо, разделяет мое понимание серьезного отношения к философии. Он пишет, что «...для философии важнее и интереснее вовсе не позиция, занимаемая тем или иным мыслителем, а его концепция <...> и устройство аргументации, позволяющие достигать значимых результатов» (с. 29).

Сам Кузнецов, однако, вовсе не всегда следует своей максиме. Так, обсуждая представление Платона о едином, он пишет, что представление это было «апорийное, парадоксальное и антиномичное» (с. 34). Далее, не раскрывая этого понимания, автор приводит пространную цитату из А.Ф. Лосева и небольшую цитату из П.П. Гайденко, которые, как верно отмечается в книге, лишь комментируют в этих пассажах вывод Платона, а не показывают, как разумный человек, каким был, по всей видимости, Платон, мог к таким выводам прийти, т.е. не раскрывается устройство платоновской аргументации, которое позволило ему достичь значимых результатов. Самому Платону слова не предоставляется, что, в свою очередь, нарушает другую методологическую установку книги. Объясняя, почему в тексте так много объемных цитат и почему нельзя то же самое пересказать своими словами, автор

1. Кузнецов В.Ю. Единство мира в постнеклассической перспективе. Издание 2, исправленное. М.: ИОИ, 2018.

пишет: «...тексты философии прямо и непосредственно говорят сами за себя лучше любого пересказа...» (с. 30). Чрезмерное следование интерпретациям Лосева играет и другую злую шутку: автор, несмотря на свою постнеклассичность, поддерживает еще цицероновское, т.е. уж самое классическое, представление о том, что «начиная с Сократа центр внимания греческой мысли смещается с природы на человека...» (с. 34). Несправедливость этого мнения станет ясна, если не закрывать глаза на явную политизированность космологических идей Гераклита, на его очевидный интерес к тому, что мы бы сейчас назвали этической проблематикой, не говоря уже о явно этизированном учении пифагорейцев. Впрочем, само по себе внимание к отечественной антиковедческой традиции — это хорошо. Такого же внимания автор удостоивает и коллег-востоковедов, цитируя вместо «Дао-Дэ Цзин» В.В. Малявина. Я не хотел бы создать у читателя впечатление, будто оригинальный голос философов, чьи идеи разбирает Кузнецов, всегда подменяется тут комментарием, но это на самом деле происходит нередко.

Есть и другие неточности в отношении историко-философского материала: так, неверно сказать, что Лейбниц «постулирует» существование множества субстанций (с. 42); напротив, он это существование доказывает, хотя, быть может, и не очень удачно (см. например, самое начало «Монадологии»). Или, скажем, термин «мир» уж никак не мог войти в философский обиход благодаря Лейбницу и Вольфу (с. 49), ибо уже в Античности Филон пишет «De aeternitate mundi» (можно также вспомнить соответствующие труды Аквината, Бонавентуры и Боэция Дакийского). Хотя «mundus» и «κόσμος» — это не «Welt», но все же философский обиход к немецкому языку не сводится. Заявив о приоритете Лейбница, Кузнецов отмечает, что греки писали о «космосе», «эоне» и «ойкумене», и это как-то приводит его к выводу о том, что «...для слова “мир” практически воспроизводился некоторым образом спектр побочных значений...» (там же). Речь тут, как я понял, про греков (у них, то есть, он воспроизводился, этот спектр), но к какому из трех выше названных греческих слов относится тут взятое в кавычки рус-

ское слово «мир», не ясно. Трудность для понимания также создает то, что основным значением термина «мир» автор считает «мир в целом» (там же). На мой взгляд, это все равно что сказать, что основным значением термина «человек» является «человек в общем», то есть ничего определенного в отношении значения термина не сказать. Даже если закрыть на это глаза, все равно неясно, чем лейбницец «Welt» лучше греческого «κόσμος»: хочет ли автор сказать, что немец, говоря «Welt», стараниями философов Просвещения думает строго о «мире в целом», а грек непременно смешивал мир как совокупность всего сущего с миром в смысле ареала обитания, а последний — с временным промежутком-эоном? Если автор так считает, то ему необходимо возразить, что это не соответствует действительности: грек вполне мог сказать о мире в целом, а немец — пропеть, что Deutschland über alles, über alles in der Welt. Если же автор так не считает, то ему следовало бы выражаться яснее, ведь это рассуждение обосновывает тезис о том, что в русских переводах с греческого «эти значения, как правило, не различаются, в результате чего нередко оказывается, что мир и его части перепутаны...» (там же). В качестве примера такого смешения приводится гапаровский перевод пассажа Лаэртца про Левкиппа, в котором «τὰ πάντα» переведено словом «Вселенная», а «κόσμος» — словом «мир». Проблема, которую тут видит Кузнецов, в том, что «Вселенная», по его мнению, означает «максимально широкую физическую систему» (с. 50), и в подтверждение своих слов он приводит ссылки на «Новую философскую энциклопедию» и сборник статей «Вселенная, астрономия, философия», опубликованный Издательством МГУ в 1988 году. Как понимать требование Кузнецова? Как нормативное? Мне приведенные источники не представляются достаточно авторитетными. На этом фоне интересно выглядит также приводимое мнение В.В. Библихина, писавшего, что мы «невольно отшатываемся», «нам делается не по себе», «мы ощущаем неуют» от отождествления мира и Вселенной (с. 50). Признаюсь, что подобных эмоций я в себе не нашел, а мои языковые интуиции говорят мне, что физические системы, сколь угодно широкие,

слово «Вселенная» не бронировали и что вполне можно говорить, например, о «Вселенной Питера Уоттса», имея в виду художественный мир этого сочинителя, а слово «мир» использовать во множественном числе. Может быть, тезис Кузнецова — это не требование, а описание факта: «Физики и философы физики скорее склонны использовать слово “Вселенная” так-то и так-то»? Но тогда выборка очень маленькая, для таких утверждений существует кластерный анализ. Этот метод (или аналогичный ему) просто необходимо использовать, если, конечно, речь об установлении семантики термина в физическом дискурсе. Разумеется, Василий Юрьевич вправе и сам, без всяких физиков, так определить «Вселенную», но странно требовать от М.Л. Гаспарова осведомленности о таком демарше, ибо, как сказано в рецензируемой книге, философский процесс необратим в том смысле, что последующие мыслители читают предшественников, «тогда как обратное встречается крайне редко» (с. 28). Но даже если мы признаем, что слово «Вселенная» имеет такое и только такое значение, то ошибки или смешения в переводе я все равно не вижу: для атомистов «τὰ πύρρα» — это атомы и пустота, то есть как раз «максимально широкая физическая система», а в ней возникают миры, т.е. устойчивые, но временные конstellации этих атомов.

Я специально остановился на этом моменте так подробно, потому что он, в отличие от других авторских экскурсов в историю, носящих в основном факкультативный характер, важен для авторской позиции. От приведенного выше рассуждения Кузнецов переходит к утверждению о том, что не стоит догматически, не подумав, отождествлять Вселенную с миром, ведь это грозит чуть ли не мировоззренческой катастрофой, если окажется, что Вселенная больше, чем мы привыкли думать. Первый термин он готов оставить физикам, которым разрешается в свое удовольствие двигать границы физического, а «мир» стоит, по мысли автора, оставить философии «...для обозначения концептуально схваченного комплекса всего в целом, каким бы образом или способом оно не трактовалось» (с. 51). Не совсем ясно, нужно ли понимать анализ пассажа про Левкиппа как основание такого мнения или как его иллюстрацию.

Если это основание, то оно, на мой взгляд, ничего не обосновывает, так как само полно неясных суждений, связь которых не отчетлива, как я показал выше. Более того, неясно, почему бы нам не поступить наоборот: пусть физики анализируют миры как физические системы, а мы будем думать о Вселенной. Моя языковая интуиция говорит, что «Вселенная» — более широкое слово, чем «мир», в котором ощущается что-то местечковое. Если это не аргумент, а иллюстрация, то в чем тогда аргумент? Видимо, он прагматический: чтобы не огорчаться от новых открытий физиков, стоит ввести различия между тем, что мы знаем сейчас (Вселенная), и тем, что существует (мир). Если мысль такая, то она, конечно, здравая: стоит помнить о границах человеческого знания. Но приходиться к ней через критику перевода Гаспарова — это, мне кажется, несколько экстравагантно (впрочем, может, это и хорошо). Если же этот тезис означает, что существует нечто, выходящее за пределы референтов лучшей физической теории (т.е. мир), то он предполагает, что существует нечто нефизическое. Хотелось бы увидеть обоснование этого тезиса. Путаница усиливается еще и тем, что в другом месте книги слово «мир» применяется к физике и говорится о единстве мира как единстве природы (с. 223).

Атомисты и философы немецкого Просвещения — не единственные, кто пострадал от авторской интерпретации. Так, неадекватным является мнение, согласно которому Гегель даже не попытался «...заметить возможности рассмотрения диалектических отношений между диалектикой и не-диалектикой...» (с. 111). Спорным является уже само отнесение философии Гегеля к диалектике, но ведь три отношения мысли к объективности, три момента логического и множество других известных идей Гегеля прямо являются рассмотрением отношений между диалектикой и недиалектикой, а так как автор считает Гегеля диалектиком, то и рассмотрения эти, вероятно, признает диалектическими.

Полной неточностей является и авторская презентация аналитической философии (которую, несмотря на, вероятно, невольное искажение ее истории, автор, видимо, любит и уважает, ведь его теория перформан-

тивности является, среди прочего, развитием идей Остина, Витгенштейна и Сёрла, которые являются, конечно, аналитическими философами). И дело не только в несоответствии этой презентации фактам. Сначала автор пишет, что континентальная философия не задает прямого вопроса «Что такое сознание?», а трактует сознание как «сложный интегральный комплекс неоднородных эффектов осознания, (вос)производимый в некоторых случаях взаимодействием на разных уровнях различных сложных сетей и абстрактных машин в определенных социокультурных контекстах...» (с. 143). Почему это не ответ на вопрос «что такое сознание»? Трудно сказать — выглядит именно так. Сознание — это сложный интегральный комплекс... Чем плохо? Возможно тем, что не очень ясно, что это значит, или тем, что сознание определяется через осознание. Но оставим это, ведь дальше автор пишет, что «...вопрос «Что такое сознание?» аналитиками если и задается, то исключительно мимоходом, чисто риторически...» (с. 145, sic!). Итак, в первом случае автор противопоставляет аналитическую и континентальную философию сознания на том основании, что во второй вопрос о сознании ставится «принципиально иначе», т.е. не как «Что такое сознание?», а вот так, про сети, машины и контексты. Раз это основание для различия, значит, видимо, подразумевается, что аналитические философы ищут ответ на вопрос «Что такое сознание?» вместо того, чтобы озаботиться сетями, машинами и контекстами. Но из второй цитаты мы узнаем, что этот вопрос аналитики по сути не задают. Тогда основание для различия просто теряет свой смысл. И оно действительно не имеет смысла. Вовсе не все аналитические философы считают, как утверждает автор, что сознание есть нечто «само для себя прозрачное или раз и навсегда данное» (с. 143). Например, Дэниел Деннет и его сторонники отрицают прозрачность сознания. Более того, они считают, что сознание, грубо говоря, порождается (во всяком случае, в ранней теории Деннета) виртуальной машиной. Я не знаю, что такое здесь «абстрактная машина», но «виртуальная машина» точно абстрактна. В целом Кузнецов сильно преувеличивает консенсус внутри философии сознания. Что до вопроса «Что

такое сознание?», то он лежит в основании всей дискуссии внутри философии сознания, и прояснение отношения сознания к телу есть лишь часть общей задачи исследований ментального.

Неточным является и другое суждение Кузнецова: «в аналитической философии некритически воспроизводятся практически все классические метафизические допущения, которые были сформулированы еще в философской картезианской парадигме» (с. 143). Первой крупной работой по аналитической философии сознания часто считается — с некоторой, конечно, долей условности — «Понятие сознания» Г. Райла, в которой он прямо отказывается от картезианских посылок. Сегодня картезианский субстанциальный дуализм является самой маргинальной позицией внутри философии сознания. Если под «картезианской парадигмой» имеется в виду нечто иное, то из текста это никак не следует. Неточным является суждение о том, что «последнее время среди аналитиков наблюдается явно задекларированное возрождение метафизики» (с. 143). «Последнее время» — это примерно с 50-х годов прошлого века. А ведь аналитическая философия в принципе не существовала до конца XIX века. Да и Рассел с Муром логическими позитивистами не были, так что была ли вообще смерть метафизики — вопрос спорный. Неверно считать, что сознание рассматривается аналитиками лишь как сознание белого мужчины среднего класса (с. 145); это просто абсурд. Я уверен, что автор и сам это знает, ведь этот тезис он никак не обосновывает текстами. Неверно утверждать, что проблема сознания-тела редуцируется к трудной проблеме сознания: так не считают ни Дэвид Чалмерс, ни Вадим Васильев, на которого ссылается Кузнецов; для обоснования тезиса о том, что проблема принципиально неразрешима, недостаточно просто сослаться на мистерианца К. МакГинна, как делает это автор, МакГинн уж никак не может считаться выразителем мнения всех аналитических философов. Его позиция по маргинальности лишь слегка уступает картезианству, которое автор называет основанием парадигмы современной науки (стр. 147), что опять же просто неточно: уж кто-кто, а такой знаток парадигм, эпистем и эпох,

как Василий Юрьевич, наверняка знает, что эмпирические науки уже давно, примерно полтора столетия как, перешли в иной, если пользоваться кузнецовской манерой выражения, дискурсивный режим. Возможно, нейрочеловеки как люди иногда и впадают в «картезианский материализм», но последний испаряется, как только они заходят в лаборатории. Словом, Василий Юрьевич довольно часто, намеренно или нет, вводит читателя в заблуждение. Разбирать все примеры этого у меня, увы, нет возможности.

Несмотря на обозначенные трудности, мне представляется, что подборка цитат, данная в первой главе, в принципе работает так, как того, судя по его заявлению, хотел автор: показывает, что о единстве мира (или хотя бы о просто единстве) думали многие философы и что между ними имеется консенсус о том, что какое-то единство некоего мира все же есть (с. 64). Обосновав этот тезис, автор предлагает нам обратиться к постнеклассическому его осмыслению.

Представление о неклассической философии и уж тем более о постнеклассической меня всегда удивляло. Я все время пытался понять, каковы основания того, что мы должны желать превозможения некой единой старой философии вообще и замены ее чем-то новым, пусть и включающим элементы старого в качестве деталей (с. 15). Мне кажется странным допущение о том, что всем идеям всех философов до того, как в момент t началась творческая карьера философа A , было внутренне присуще свойство S , а всем идеям всех философов, начиная с философа A , не присуще S , но внутренне присуще N , где под внутренне присущим свойством я понимаю свойство, без которого эти идеи теряли бы всякий смысл. Правда, именно такого Кузнецов и не допускает, его теория не носит темпорального или хронологического характера. Но все же он убежден, что классики, неклассики и постнеклассики — это реальные группы философов, каждая из которых имеет свои отличительные свойства. Так, классике свойственно, по мнению М.К. Мамардашвили и его соавторов, на которых ссылается Кузнецов, быть «отлитым из одного куска» (с. 89). Я не понимаю, какие критерии предлагаются для того, чтобы определить, было ли



учение, например, Лейбница «из одного куска» или его онтология была «клочковатая, пятнистая». И что такое «из одного куска»? Марксизм, как я понимаю, — это неклассика, а между тем Ленин говорил, что он — «из одного куска стали». Поясняя мысль Мамардашвили и его коллег, Кузнецов цитирует Дж. Ло (согласитесь, необычное решение: пояснять мысль советских философов словами акторно-сетового теоретика): классический опыт (что это? опыт философов-классиков? особенно путает то, что Ло далее говорит об «эмпирическом опыте», что является плеоназмом) «опирается на допущение, что мир более или менее конкретен, ясен, определен, определим и разрешим» (там же). Я не знаю, что такое разрешимость мира, по-моему, разрешимость — это характеристика формальных систем (в оригинале стоит слово «decided», так что это, кажется, не ошибка переводчиков; если бы там было что-то про «resolution», можно было бы предположить, что Ло имеет в виду, что наш мир обладает высокой четкостью изображения); логики, конечно, не купили это слово, но я просто не понимаю, что оно значит в применении к миру. В отношении же остального, по-моему, Ло ошибается. Требования определенности и ясности выдвигаются не к миру, а к суждениям о мире. Так, ясно, что между естественными видами нет строгих границ. Представьте себе холмистую местность. Где тот фраг-

мент материи, после которого холм А заканчивается и начинается холм В? Такого фрагмента нет, есть континуум. Но сказать об этом можно либо ясно, либо туманно. И допущение состоит в том, что ясность выражения о чем угодно, даже о неопределенном, больше способствует делу познания, чем неясность. От фрагментов материи вернемся к «кускам» философии. Вот ранний Кант и поздний Кант — «из одно куска» или нет?

Я могу понять это так: нас интересует, был ли момент, когда Кант осознал, что стоит радикальным образом изменить представления о фундаментальных философских проблемах, или такого момента не было? Это эмпирический вопрос, и на него должен быть ответ. В поисках этого ответа кантоведы предлагают разные схемы, некоторые соответствуют действительности, а другие нет. Но ведь Кузнецов говорит не об эволюции взглядов реально жившего Канта (Ницше, Бубера, Рорти...), а о более общих вещах. И мне не кажется, что в отношении этих вещей достигнута ясность (см. авторское представление о чистой декларации — с. 112).

Среди прочего утверждается, что неклассику присуще «осознание того, что он делает», а делает он «поправку на неустранимое действие имплицитных <социокультурных и пр.> предпосылок...» (с. 95). Но он не «пытается контролировать собственную позицию и выполняемый маневр в соответствующем концептуальном пространстве» (там же). Это последнее присуще постнеклассику. Классику все это не свойственно, видимо (иначе зачем через это объяснять различие внутри трихотомии?). Буквально эти слова означают следующее. Платон не понимал, что он грек из знатного рода; Декарт не понимал, что он француз и воспитанник Ла Флеш. А если понимали, то поправки на это не делали. А уж осознания своих действий эти двое не знали точно. В противоположность им, Ницше понимал, что он немец польского происхождения и профессор классической филологии, а Маркс понимал, что он — живущий в Англии немецкий эмигрант. Но оба они не контролировали свои позиции и маневры выполняли сугубо вслепую. Я не совсем понял, кто такие постнеклассические философы, но вроде бы примером служит академик В.С. Стёпин. Остается

порадоваться, что наконец-то хоть кто-то взял уже себя в руки. Признаюсь, что после прочтения такой характеристики постнеклассики я ждал, что Василий Юрьевич сделает свои собственные имплицитные предпосылки эксплицитными, но это, видимо, необязательно. Но тогда и в отношении Платона с Декартом непонятно, делали они поправку или нет, а может даже и контролировали...

Я понимаю, что такое философская революция: это период в развитии философии, после которого перестает быть актуальной часть тем, проблем, терминов и аргументов предшествующей философии. Такими революционерами были Декарт и Локк. Успехи и провалы революций в нашей дисциплине почти никак не связаны с аргументами: дело всегда в смене моды, удаче, таланте, бойком пере. Я также понимаю, что такое перевороты в философии: вот, Крипке совершил переворот, показав, что понятие «апостериорное необходимое» является консистентным. Тут все дело в конкретном аргументе, который либо валиден, либо нет. Но я не понимаю такие широкие историко-философские конструкты, как классика, неклассика, постнеклассика. По-моему, они слишком громоздки, чтобы улавливать тонкие различия между мыслителями: а к этому, к различиям, и призывает Василий Кузнецов (с. 76). По-моему, все просто. Если неклассические и постнеклассические философы приводят аргументы и рассуждают с их помощью о философских проблемах, то они классические философы. Если они этого не делают, то они не философы (ср.: «Гораздо проще с налету заявить, что, мол, то-то и то-то не философия вообще...» (с. 236)), но простота меня скорее привлекает, чем наоборот, во всяком случае до тех пор, пока не показаны ее недостатки в конкретном случае; а тут они не показаны). А Василий Кузнецов приводит аргументы или во всяком случае делает нечто, что я понимаю как аргументацию.

Но прежде чем перейти к разбору доводов против метафизики, я хочу обратить внимание на один момент. Во введении автор рецензируемой работы ставит перед собой и читателем проблему: проблему единства мира. И уже на странице 68 мы читаем: «Принятие

метафизических предпосылок означает автоматическое решение проблемы единства мира — правда, только весьма жестким и определенным образом». Мне кажется, что совершенно неважно, является решение проблемы жестким или мягким: если это можно назвать решением, то цель исследования достигнута. То, что оно является еще и определенным, это просто прекрасно. Загвоздка, однако, в том, что автор таит от читателя это жесткое и определенное решение. Я могу предположить, что оно как раз в том, что многие философы прошлого согласны, что некий мир некоторым образом един. Это, во всяком случае, автор уже доказал. Но такое толкование его позиции явно ей неадекватно: среди обозреваемых философских идей были те, которые сложно назвать метафизическими, например идеи Хайдеггера, Витгенштейна, Ницше, Гегеля, Маркса и Гадамера. Да и вряд ли все дело в *consensus*, так сказать, *patrum*. И тут мы сталкиваемся с новой трудностью: несмотря на то, что метафизические предпосылки дают автоматическое решение проблемы, что такое метафизика, по мнению автора, определить очень трудно. То есть посылки работают, но неясно ни каковы они, ни что означает единственная их характеристика — «метафизические».

И это, как ни странно, первый аргумент, который автор предлагает против метафизики. Нужно отметить, что сам автор свои доводы не нумерует и даже не выделяет из потока своего текста. Но я попробую это сделать. Словом, первый аргумент в том, что за века существования философии как метафизики эта самая философия так и не решила метафизических проблем (с. 65–66, см. также с. 99), причем все запущено настолько, что даже термин «метафизика» неясно что значит. Из этой неопределенности, согласно автору, следует, что словом «метафизика» называют не некую определенную саму по себе метафизику, но проект или набор «некоторых стратегических программ и связанных с ним ценностей» (с. 69). Это рассуждение не кажется мне убедительным. Я думаю, что философия решила много фундаментальных проблем: она предложила один из языков для осмысления религиозного и мистического опыта; показала, как возможно научное

знание; обосновала экспериментальный метод; выработала многие понятия, важные для нашей политической жизни; предложила работающие концепции эстетических явлений. Изучая любой из философских вопросов, я пока что находил, что его история показывает, как выбраковывались плохие варианты решений и как развивался аппарат осмысления выбранного предмета. Т.е. наблюдал прогресс в философии. Возможно, у Василия Юрьевича совсем другой опыт изучения истории нашей дисциплины, но мне кажется, что это не так: это следует из прогрессистского настроения, который мне так нравится в этой книге. «Вперед, к новым мыслям, будем лучше наших предшественников», как бы говорит Василий Юрьевич. Вряд ли этот настрой нужно понимать так, что до Кузнецова прогресса не было, а теперь есть. Значит, Василий Юрьевич тоже считает, что философия прогрессирует. И мне совсем не кажется, что я не понимаю, что такое метафизика. Метафизика есть философская дисциплина, которая отвечает на три вопроса: что есть, чего нет и в чем разница между первым и вторым. В поисках ответов на эти вопросы метафизики обсуждают концепции существования, субстанции, свойств, событий, отношений, случайности, сознания, тождества, возможности, различия, пространства, причинности, необходимости, материи, времени и т.п. Можно ли это назвать «стратегическими программами»? Можно. Можно ли сказать, что это сама метафизика, весьма себе определенная? Можно. То есть этот аргумент не проходит.

Второй аргумент изящен. Я процитирую его полностью, сохраняя авторскую пунктуацию, но для удобства нумерую суждения. «(1) Если правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды — возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить, — то тогда правильная философия должна быть метафизикой. (2) Если же мы полагаем, наоборот, что, способов убеждения может быть много (и что не всех и не во всем можно убедить), то тогда оказывается, что философия не может, а возможно не должна быть метафизикой. (3) Не в том смысле, что метафизика вообще невозможна, а в том смысле, что метафизика — это не единственная возможность философии. (4) То

есть дело не в том, что метафизику надо обвинять, дело не в том, что метафизика в чем-то виновата, — дело в том, что сама метафизика ищет виноватых. (5) Ищет виноватых, и потому строит такую последовательность аргументов, которая была бы не столько вменяемой, сколько вменяющей» (с. 74–75).

Посмотрим на это рассуждение внимательно. Возьмем первое суждение.

Если правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды — возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить, — то тогда правильная философия должна быть метафизикой.

Я считаю, что из опыта нам известно, что

(Р1) Правильно обоснованная философия как метафизика дает нам какие-то, скажем, выгоды — возможность, допустим, кого-то в чем-то убедить.

Из (1) и (Р1) по *modus ponens* следует, что

(С1) Правильная философия должна быть метафизикой.

Возьмем второе суждение. Как оно связано с первым? Оно его опровергает? Нет, ведь и то и другое — не утверждения, а кондиционалы. Может, условная форма — это просто риторический прием, а на самом деле тут противопоставление? Нет. В первом говорится о выгодах от убеждения. Второе говорит о том, что способы убеждения многообразны и не все они эффективны. Чтобы это работало, нужно, чтобы в первом полагалось, что метафизик может убеждать только каким-то одним способом и что убедить ему непременно нужно всех и во всем. Но там ничего такого нет, там говорится просто про «убедить» и убедить «кого-то в чем-то».

Допустим все же, что тут есть противопоставление. Тогда как же нам выбрать: мы за метафизику или против? Напомню: что это такое, мы все еще, по мнению автора, не знаем, да и, видимо, не можем знать. Но возможно, мы что-то некоторым образом понимаем (будем считать это нашей читательской гипотезой). И что же предпочесть? Второе: против метафизики. Почему? Потому что философия не может быть метафизикой. Почему нет? Потому что не должна. Причем не точно не должна, а возможно. Сохраняя логическую структуру, заменим нелогические термины:

(2*) Если сегодня воскресенье, то человек не может быть пьян, а возможно и не должен быть пьян.

По-моему, суждение (2*) по меньшей мере неудачно построено. Но вернемся к (2). Как понимать это «не может быть»? Предположим, что это значит «невозможно, что философия является метафизикой», что нужно понимать как «не существует ни одного случая, когда философия была бы метафизикой», а «должно быть чем-то» означает «необходимо, что А есть В», что означает «во всех случаях А есть В». Тогда «философия не должна быть метафизикой» означает, что «нет случая, когда она была бы метафизикой». Но тогда нелепо говорить, что философия не должна быть метафизикой. Это все равно, что сказать, что 2+2 не должно быть равно 5. И в таком случае весь разговор про преодоление философии как метафизики имеет смысла не больше, чем разговор про срочную необходимость доказать, что 2+2=4. Кроме того, в (3) Кузнецов допускает возможность метафизики (или во всяком случае не запрещает). Или это модальность иного рода, деонтологическая? Тогда «не может» означает «запрещено», а «А не должно быть В» означает, что не существует долга для А быть В, то есть это может быть как запрещено, так и разрешено. Но бессмысленно говорить, что «А не должно быть В» после того, как сказано, что «А запрещено быть В». Или «не может» следует понимать как «не получается»? И раз уже не может, то и не должна. Например, очень вероятно, истинно, что русские князья просто не могли противостоять татаро-монголам, следовательно, не были должны. Это сильный тезис, который нуждается в этическом обосновании (т.е. оппонентами автора являются те, кто считают, что «должен влечет может», а это большое количество философов). Если не трактовать это этически, то второй аргумент полностью сводим к первому.

Или нет? Есть ведь еще рассуждение про вину. Можно предположить, что Кузнецов тут имеет в виду, что метафизика — учение о первых причинах. Да, исторически представления о причинности, вероятно, были как-то связаны с представлением о вине. Но это достаточно осознавать и просто не смешивать вину как эффект моральной ответственности и причинность как

способ упорядочивания опыта. Ведь мы не переживаем за то, что «геометрия» больше не «измерение земли», верно? Но даже если эту игру словами принять за довод — не ведет ли он к противоречию? В самом деле, если метафизику не стоит обвинять, то в чем смысл замечания про то, что она ищет вину? Разве Кузнецов не обвиняет в этом метафизику и разве не в этом видит основание для ее преодоления? По-моему, это так. Такова путаница в суждении (4).

Суждение (5), развивающее тему вины, специфицирует преступление метафизики: она строит аргументы, чтобы заставить людей принимать некие позиции. Допустим, что метафизика ищет причины событий, хочет обвинить причину в наступлении события, но какое это имеет отношение к тому, что метафизик строит аргументы? Ведь аргументы создаются для ушей собеседника, а не для причины. Мне кажется, что тут смешиваются убеждение и принуждение. На мой взгляд, различие очевидно. И даже если принять во внимание существование вербального насилия, дискурсивного насилия, то разве сам Кузнецов не приводит доводов? Он может сказать, что разница в том, что метафизик хочет, чтобы оппонент принял его, метафизика, точку зрения, а Кузнецов хочет, чтобы оппонент согласился, что он, Кузнецов, имеет право (не только юридическое, но и интеллектуальное) иметь свою точку зрения. Однако если А говорит, что «В не должен навязывать мне свое мнение», то А ограничивает В так же, как и В ограничивает А, говоря, что «А должен считать, что С». Ведь А запрещает В что-то себе навязывать, а В запрещает А иметь убеждение не-С. Возможно, тут есть разные степени свободы, но я в этом не уверен: требование А относится ко всем суждениям В, а требование В может касаться только отдельных моментов, таких как С. Может быть, Кузнецов считает, что его требование выглядит так: «Я могу иметь свое мнение». Тогда кажется, что В тут не упоминается. Но «может» тут означает «не запрещено», т.е. все попытки препятствовать осуществлению незапрещенного сами запрещены. Таким образом, слабые деонтологические модальности вовсе не являются слабыми. Впрочем, я уже слишком далеко ушел от текста.

Я потратил столько места на пять суждений, потому что они представляются мне основаниями для всего проекта. Может быть, я ошибаюсь, и сердце проекта находится в другом месте. Но Василий Юрьевич не считал необходимым поставить читателя в известность о том, где находится его главный довод. Мой выбор был определен тем, что я не смог представить, как проект Кузнецова мог бы быть консистентным, если бы это рассуждение было невалидным. А оно, как я показал выше, невалидно. Это не значит, что другие части книги не обладают разного рода достоинствами. Весьма любопытно было ознакомиться с авторскими представлениями о языке и референции, времени и сознании, о виртуальном и фантастическом, о перформативном и о преподавании философии. Объемы рецензии, увы, не позволяют мне уделить им того внимания, которого они заслуживают. Но я искренне советую всем, кто интересуется этими темами, ознакомиться с книгой Кузнецова. Даже если читатель не найдет возможности согласиться с автором, он все равно может узнать много нового и просто получить удовольствие от чтения. Особо удачным я считаю раздел про фантастику.

Последнее критическое замечание касается круга источников, на которые опирается Кузнецов: где Джеймс? Автор «Принципов психологии» появляется в тексте всего несколько раз (с. 25, 51, 56–57), мимоходом, и упоминаются лишь его выводы, но не аргументы, а между тем именно этот человек считал, что проблема единого и многого, проблема единства мира, есть центральной из всех философских проблем, а сама философия есть исследование единства мира [James 1907, 129]. И это — не замечание на полях, а существенный тезис его философии. Мне кажется неправильным упускать Джеймса из виду. Я не утверждаю, что Василий Юрьевич должен был проявить большее внимание к Джеймсу; я утверждаю, что это могло бы сделать его книгу еще лучше.

Библиография

1. James 1907 — James W. Pragmatism. New York: Longmans, Green & Co. 1907.