



Рябушкина Т.М. Парадигмы в западноевропейской теории познания: от формального разграничения «классика – неклассика» к поиску содержательных определений. DOI 10.17506/26867206\_2021\_21\_4\_31 // Антиномии. 2021. Т. 21, вып. 4. С. 31–60.

УДК 165.12

DOI 10.17506/26867206\_2021\_21\_4\_31

## **Парадигмы в западноевропейской теории познания: от формального разграничения «классика – неклассика» к поиску содержательных определений**

**Татьяна Михайловна Рябушкина**

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
г. Москва, Россия.

E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

*Поступила в редакцию 29.06.2021, поступила после рецензирования 30.08.2021,  
принята к публикации 18.10.2021*

Статья нацелена на анализ и развитие отечественной традиции разграничения парадигм, сменяющих друг друга в процессе развития западноевропейского мышления. Необходимость такого исследования связана с тем, что разграничение «классика – неклассика», принятое в отечественной философской литературе, имеет формальный характер. Неклассическая парадигма определяется путем указания на отсутствие в ней тех или иных черт классической (картезианской) парадигмы, таких как, например, фундаментализм, субъектоцентризм, наукоцентризм, но не путем нахождения *собственного внутреннего принципа* каждой из рассматриваемых парадигм, на основе которого можно было бы вывести ее вторичные признаки, а также структурные особенности связанных с данной парадигмой мировоззренческих представлений. Аналогичное возражение можно выдвинуть и против таких принятых в западноевропейской философской литературе разграничений, как «модерн» и «постмодерн», «метафизика» и «постметафизика». Принимая *теоретико-познавательный* ракурс рассмотрения парадигмальных различий как возможный (хотя и не единственный) подход к выявлению их содержательной основы, автор включается в дискуссию отечественных исследователей по данной проблематике, ведущуюся в гносеологическом ключе. Как показывает проведенный анализ, формирование классической парадигмы (познавательной установки) определяет изменение в понимании ключевого гносеологического противопоставления – противопоставления *наших представлений о реальности и самой реальности*: на смену характерному для Античности и Средневековья противопоставлению *чувственного и сверхчувственного* приходит противопоставление *субъективного (внутреннего)* и



© Рябушкина Т.М., 2021

*объективного (внешнего)*. Тем самым различие между представлениями о реальности и самой реальностью переносится в пределы чувственного мира, что дает начало процессу автономизации этого мира от мира иного. Этот ключевой признак позволяет очертить границу классики и ответить на ряд дискуссионных вопросов, например, на вопрос о том, являются ли классическими философами И. Кант и Г.В.Ф. Гегель. Поскольку субъектно-объектное отношение становится ключевым теоретико-познавательным отношением, дальнейшая смена парадигм определяется изменениями в понимании характера этого отношения и его роли в познании. Автор статьи показывает, что неклассическая парадигма, формирование которой начинается в работах А. Шопенгауэра, приносит с собой отрицание разделения познаваемого мира на *субъективную* и *объективную* составляющие и замену отношения «субъект – объект» корреляцией «опредмечивание – предмет», предполагающей исключение *субъективного* из сферы познаваемого. Проведенный анализ позволяет заключить, что, вопреки М. Хайдеггеру, «время картины мира» соответствует не классической, а неклассической гносеологической модели. Именно это время можно назвать эпохой тотального *объективизма*, оборотной стороной которого является *субъективизм*. Следующее парадигмальное изменение подготавливается превращением мира-картины в мир-текст, в котором субъектно-объектное отношение утрачивает структуроопределяющую роль в познаваемом мире. Исследование показывает, что смена познавательной установки, определяющей структуру познаваемого мира, осуществляется через полагание *нового разграничения* между познанным и непознанным. Это разграничение вовсе не обязательно должно пролегать в области познаваемого, но может быть проведено между познаваемым и тем, что полагается лежащим за его пределами).

*Ключевые слова:* классическая теория познания, неклассическая теория познания, познавательная установка, познаваемый мир, чувственное, сверхчувственное, субъективное, объективное, Рене Декарт, немецкий идеализм, субъективизм, объективизм, Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше, Людвиг Витгенштейн

## **Paradigmatic Transformations of the Western European Theory of Knowledge: From the Formal Distinction “Classical – Non-Classical” to Search for Meaningful Definitions**

**Tatyana M. Ryabushkina**

Higher School of Economics, Moscow, Russia  
E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

*Received 29.06.2021, revised 30.08.2021, accepted 18.10.2021*

*Abstract.* The article is aimed at revealing the key features of epistemological paradigms, which change each other in the process of development of Western European thinking. The need for such a study is due to the fact that the distinction ‘classic – non-classic’, which is accepted in Russian philosophical literature, has a formal character. The non-classical

paradigm is defined by indicating the absence of certain features of the classical (Cartesian) paradigm, such as, for example, fundamentalism, self-centrism, science-centrism, but not by finding the internal principle of each paradigm, on the basis of which its secondary features and the structure specificity of the conscious world of the corresponding epoch could be derived. In search of the basis for paradigm differences, the author turns to the analysis of the classical paradigm. As the analysis shows, it is determined by a change in understanding of the key epistemological opposition – the opposition of *our knowledge of reality* and *reality itself*. The ancient and medieval opposition of the *sensible* and the *supra-sensible* is replaced by the opposition of *subjective* and the *objective*. Thus, the distinction between *our knowledge of reality* and *reality itself* is moved into the area of the *conscious (sensible)* world, which gives rise to the process of autonomization of this world from another world. This key feature allows us to outline the classic epistemology and answer a number of debatable questions, for example, the question of whether I. Kant and G.V.F. Hegel are the classical philosophers. As the subject-object relation becomes a key epistemological relation, the further paradigm shifts are determined by changes in understanding of the character of this relation and its role in cognition. The author of article shows that the non-classical paradigm, the formation of which begins in the works of A. Schopenhauer, brings with it a denial of the division of the conscious world into *subjective* and *objective* contents and the transformation of the relation ‘subject – object’ into the correlation ‘objectification – object’, which implies the exclusion of the *subjective* from the sphere of consciousness. The analysis allows us to conclude that, contrary to M. Heidegger, the age when the world becomes a picture is not the classical, but the non-classical epoch. It can be called the epoch of total *objectivism*, the reverse side of which is *subjectivism*. The next paradigmatic shift is prepared by the transformation of the world-picture into the world-text, in which the subject-object relation loses its structure-forming role in the conscious world. As the study shows, the change of the cognitive attitude that determines the structure of the conscious world is carried out through the assumption of a new distinction between the known and the unknown.

*Keywords:* classical theory of knowledge; non-classical theory of knowledge; the cognitive attitude, the conscious world; the sensible; the supra-sensible; the subjective; the objective; Rene Descartes; German idealism; subjectivism; objectivism; Arthur Schopenhauer; Friedrich Nietzsche; Ludwig Wittgenstein

*For citation:* Ryabushkina T.M. Paradigmatic Transformations of the Western European Theory of Knowledge: From the Formal Distinction “Classical – Non-Classical” to Search for Meaningful Definitions, *Antinomies*, 2021, vol. 21, iss. 4, pp. 31-60. (in Russ.). DOI 10.17506/26867206\_2021\_21\_4\_31.

### Введение

В отечественной теоретико-познавательной литературе, посвященной исследованию парадигмальных сдвигов в западноевропейской мысли, прочно закрепился термин «неклассическая теория познания», который, однако, не перестает носить дискуссионный характер. Прежде всего возникает вопрос, не является ли этот термин лишь отрицательным, вводимым для обозначения всей совокупности философских течений, для которых классическая (картезианская) постановка проблемы познания становится мишенью для критики, но не отражающим разносторонний характер этой критики и осуществляемую на ее основе дальнейшую смену парадигм.

Но и само разграничение «классики» и «неклассики» нельзя признать четко проведенным. И. Кант критикует классическую постановку проблемы познания, утверждая необходимость в ней «коперниканского переворота», а немецкие идеалисты подвергают критике сами основы кантовской теории познания – понятие «*вещь в себе*» и утверждение о *чувственном*, а не *интеллектуальном* характере человеческого созерцания. Означает ли это, что уже Канта и тем более Г.В.Ф. Гегеля следует причислить к неклассикам? Однако утвердительный ответ на этот вопрос привел бы к чрезвычайному сужению рамок классической парадигмы, получившей свое оформление в трудах Декарта, и признанию невозможности ее самокритики и внутреннего развития. М.К. Мамардашвили считает классическим весь период от Декарта до Гегеля: «Под “классической” философией мы имеем в виду совокупность идей и представлений, структур, мысленных навыков, выработанных послевозрожденческой европейской культурой из духовного материала философии Экона, Декарта и других мыслителей и получивших завершённую, итоговую форму у Гегеля, Фейербаха и Конта включительно» (Мамардашвили 2010: 126-127). Согласно Мамардашвили, в зрелых формах классики присутствуют две основные идеи: «...идея “разумного” в своих запредельных, сверхчувственных и абсолютных основаниях (или “провиденциально разумного”) бытия и идея индивида, способного возвыситься до абсолютного мышления» (Мамардашвили 2010: 149-150).

Однако Д.Э. Гаспарян называет Канта «первым по-настоящему неклассическим философом» (Гаспарян 2011: 22), а период от Гегеля и далее – «эпохой свершившейся неклассики» (Гаспарян 2011: 49). В качестве главного основания причисления Канта к неклассике выступает его критика онтологического доказательства бытия Бога, убедительно показавшая существование пропасти между понятием и реальностью. Гегель представляется родоначальником неклассической мысли, поскольку именно *диалектика* принимается неклассикой в качестве единственного языка описания мира, позволяющего избежать неразрешимой для классики проблемы несоизмеримости континуального мира и дискретного его описания (Гаспарян 2011: 26-28, 35).

В.А. Лекторский называет в качестве характерных черт классической эпистемологии *критицизм*, *фундаментализм*, *нормативизм*, *субъектоцентризм* и *наукоцентризм* (Лекторский 2001: 103-109). Неклассическая теория определяется им как преодоление каждой из вышеперечисленных черт классики. Остановимся лишь на субъектоцентризме, поскольку данная характеристика касается ключевой для теории познания категории субъекта и, как может показаться, является общепризнанной. Так, по Мамардашвили, в рамках классического подхода «субъект абстрактно идентифицирует себя с некоторой абсолютной точкой зрения и с этой позиции как бы извне обзорекает и свои состояния, и внешнее ему бытие» (Мамардашвили 2010: 141). Гаспарян также относит к фундаментальным постулатам классической философии тезис о беспредпосылочном и абсолютном характере субъекта (Гаспарян 2011: 20).

Однако субъектоцентризм не может быть отличительным признаком классики. Действительно, о субъектоцентризме можно говорить в отноше-

нии феноменологии Э. Гуссерля, признающей несомненной реальностью данность феноменов трансцендентальному сознанию (Лекторский 2001: 108). Пример феноменологии свидетельствует о том, что «неклассическая философия соглашается с конституирующими полномочиями субъекта» (Гаспарян 2011: 47).

Чем же принципиально отличается неклассическое понимание роли субъекта от классического? Неклассика приносит с собой такие гносеологические идеи, как «*телесная воплощенность*» субъекта, «*интерсубъективность*», переход от индивидуального субъекта к «*коллективному субъекту*» (Порус 2002: 119-130). Обобщением этих идей может стать утверждение о *глубинной предпосылочности субъекта*, опосредованности его различными внешними детерминантами, к числу которых относятся социальные и культурные ценности, язык, общественно-экономический фон, бессознательные импульсы и т.д. (Гаспарян 2011: 28).

Вместе с тем если принять этот признак как отличительный для неклассики, необходимо ответить на вопрос: каким образом признание конституирующих функций субъекта в отношении мира объектов сочетается в неклассике с утверждением принципиальной обусловленности субъекта этим миром?

Но более важный вопрос заключается в следующем: что позволяет классикам «не замечать» телесность познающего, его предпосылочность и что заставляет неклассиков, напротив, делать на ней акцент? Не являются ли все указанные признаки лишь *следствиями* некоторого глубинного парадигмального различия? Можно ли указать его четкий теоретико-познавательный критерий? Можно ли представить такое понимание новой парадигмы, которое определяло бы ее собственное содержание, а не состояло лишь из *отрицаний* тех или иных черт прежней парадигмы? Можно ли провести границу между парадигмами, выявив ключевую характеристику каждой из них, определяющую структурные особенности сознательных представлений соответствующей эпохи? Цель исследования – поиск ответа на эти вопросы.

Предпринимаемый поиск парадигмальных различий имеет *теоретико-познавательный характер* и не предполагает историко-философского рассмотрения концепций и направлений той или иной эпохи. Тем не менее последние привлекаются нами в качестве иллюстрации существования той или иной гносеологической модели и анализируются в отношении их соответствия или несоответствия этой модели.

При выявлении парадигмальных различий мы будем исходить из следующего допущения. *Познавательная установка* (парадигма) предполагает проводимое нашим сознанием *различение* между тем, что дано, что входит в состав наших представлений, и тем, что является в сознании некоторый образ непознанного и подлежащего познанию. Кроме того, она предполагает некоторое видение *способа* соотнесения того, что имеется для нас, с тем, что, находясь за пределами имеющегося, направляет познавательный поиск.

В процессе исследования будут доказаны следующие основные тезисы. Если в доклассическую эпоху (Античность и Средневековье) ключевую

роль играет противопоставление *чувственного* и *сверхчувственного* и различие познавательных установок определяется пониманием отношения первого ко второму, то в работах Р. Декарта – родоначальника классической парадигмы – в качестве базовых противоположностей выступают «*субъективное*» и «*объективное*», и дальнейшая смена теоретико-познавательных парадигм определяется изменением понимания характера и роли субъектно-объектного отношения. После формирования картезианской парадигмы происходят только два таких изменения. Первое из них намечается у А. Шопенгауэра, для второго ключевой фигурой является Л. Витгенштейн. Кантовский трансцендентализм и немецкий идеализм, несмотря на их оригинальность, не приносят с собой смены парадигмы и могут быть рассмотрены как модификации классического понимания субъектно-объектного отношения. В чем оно состоит, предстоит прояснить в первой части исследования.

### **I. Классическая теория познания: от отношения «чувственное – сверхчувственное» к отношению «субъективное – объективное»**

**1. Разделение сознаваемого мира на субъективный и объективный на основе идеи о предустановленной гармонии.** Для Античности характерно различие *истинного* и *неистинного бытия* и отождествление истины (истинного знания) и реальности, что ведет к *разделению мира* на «два вида сущего – зримое и безвидное» (Платон 1993: 34), на доступное чувствам и созерцаемое только умом. Наиболее ярко это разделение представлено у Платона, но можно показать, что оно имеет место в античной теории познания в целом.

Теория познания Платона предполагает, что в душе есть *скрытое содержание, которое нуждается в оживлении посредством вспоминания*. Отсутствуя в сознании, оно тем не менее дает о себе знать. Это содержание *задает направление* познавательного усилия, именно поэтому познающий способен к мгновенному, происходящему в самый момент припоминания, узнаванию предмета и признанию его в качестве истинного. А.Ф. Лосев пишет: «...*вспоминание, вожделение* и, как необходимый результат, *порождение* нового – вот в чем сущность эстетического сознания, как его понимает Платон и развитая античность» (Лосев 2000: 232)<sup>1</sup>. Согласно Платону, предмет любви, познания и творческих стремлений человека – это *идеи*, в том числе и идеи вещей, их «образцы». В отличие от чувственных вещей, идеи есть подлинное бытие, они вечны, неизменны, непространственны.

При этом Античность не отделяет чувственный мир от сверхчувственного непроходимой пропастью и стремится привести их к единству, утверждая возможность созерцания сверхчувственного при помощи разума, а также понимая космос как прекрасную, гармоничную реальность, построенную в соответствии с вечными формами, существующими сами по себе или в Божественном Уме. Важно отметить, что между сверхчувствен-

<sup>1</sup> Здесь и далее в цитатах, если не оговорено иначе, курсив цитируемого источника. – Т.Р.

ным миром и миром чувственным полагается *соответствие*: первый составляет мыслимое, познаваемое содержание второго.

В Средние века сверхчувственное сознается как *трансцендентное*. Подлинная реальность полагается *за пределами* сознаваемого человеком мира, за пределами не только того, что познается им при помощи чувств, но и того, что он способен помыслить при помощи своего ставшего падшим, ущербным разума. Посюсторонний мир существует теперь как низвергнутый вниз, отринутый от высшего мира, он есть подобие Божественного мира, но такое подобие, которое не идет ни в какое сравнение с образцом, лжесвидетельствует о нем. Тем не менее между двумя мирами, в силу их парадоксального отношения, соединяющего в себе подобие и противоположность, сохраняется *соответствие*. Сознание, настроенное на трансцендентное, оказывается неизбежно *раздвоенным* сознанием и вместе с тем сознанием, объемлющим, *вещающим в себя раздвоение*. Смысл человеческого познания после грехопадения сводится к обращению к трансцендентному Божественному миру для обретения утраченного состояния гармонии, райского блаженства.

Постепенно становящаяся очевидной неразрешимость проблемы познания в такой ее постановке дает начало тенденции к *автономизации* *сознаваемого (называемого чувственным) мира от мира иного по отношению к сознанию (сверхчувственного)*. Соответствие «чувственное – сверхчувственное», до сих пор определявшее понимание проблемы познания, не отвергается, однако находится такое понимание этого соответствия, при котором становится возможным переместить фокус теоретико-познавательных размышлений в пределы чувственного мира. В качестве основания для принятия сознаваемого, посюстороннего мира выступает *идея о принципиальной согласованности* этого мира с иным, потусторонним миром. Предполагается, что между этими мирами существует *гармония, предустановленная самим Богом* как общим их основанием.

Однако утверждению самостоятельности сознаваемого мира препятствует сознание недостаточности, несовершенства человеческого знания, несводимости реального к познаваемому. Чтобы объяснить наличие этого сознания, *в рамках познаваемого мира* проводится различие между *видимостью* и *действительностью*. Сознаваемый мир, который прежде был единым и как *целое* противопоставлялся миру иному, теперь расщепляется на два противостоящих друг другу мира – мир, как он представляется (*субъективный, внутренний мир*), и мир, как он есть (*объективный, внешний мир*). Первый существует благодаря способности познания, второй существует независимо от того, познает его кто-либо или нет. Между этими мирами полагается, с одной стороны, соответствие (знание о вещи соответствует самой вещи), а с другой – несообразность (наше знание о вещи может отличаться от нее самой). Если внешний мир в силу предустановленной гармонии может считаться реальным миром, то внутренний мир в процессе сознательного познания должен подвергаться корректировке до тех пор, пока не будет полностью сообразовываться с первым.

Родоначальником этой познавательной установки является Р. Декарт. С невиданным ранее радикализмом и последовательностью он проводит

*разделение сознаваемого мира на внешний мир и внутренний.* В поисках принципа, позволяющего определить, какие качества следует отнести к душе, а какие – к телу, философ приходит к выводу о том, что способности питаться, ходить и чувствовать, обычно приписываемые душе, в действительности принадлежат телу и что лишь *мышление* может быть признано чисто внутренней реальностью (Декарт 1994: 22-23). Суть различения между душой и телом Р. Рорти резюмирует следующим образом: «Это не различение человеческих способностей, но различение двух рядов событий, таких, что многие события в первом ряду имеют много общих характеристик с событиями во втором ряду, в то же время различаясь *toto caelo*, потому что события из одного ряда – это события в протяженной субстанции, а события из другого ряда – в непротяженной субстанции» (Рорти 1997: 39).

Рорти отмечает новизну осуществленного Декартом разделения между душой и телом: «...несмотря на всю силу философского искусства, не существует термина в греческой и средневековой традиции, равнообъемного слову “идея”, используемого Декартом и Локком. Это же относится к концепции человеческого ума как внутреннего пространства, в котором боль и ясные и отчетливые идеи предстают перед единым Внутренним Глазом» (Рорти 1997: 37-38).

Необходимость пересмотра границ между душой и телом состоит в том, что без их взаимного соответствия, параллелизма невозможно утвердить новый сознаваемый мир – *мир предустановленной гармонии*, предполагающий замену противоположности сознаваемого и иного миров противоположностью субъективного и объективного – *внутренней* противоположностью сознаваемого мира. Прежде полагалось соответствие между сознаваемым миром и трансцендентным. Декарту нужно установить *подобное соответствие* между душевными и телесными составляющими сознаваемого мира, осуществить отображение одних на другие, и тогда сознание неудовлетворительности наших представлений о мире можно будет объяснить тем, что указанные составляющие не сообразуются друг с другом.

Декарту необходимо показать *несомненность существования внутреннего мира*, показать, что *неистинность* содержаний этого мира вовсе не является свидетельством против его существования. Напротив, именно *сознание недостаточности наших познаний* убеждает нас в существовании мира мышления, *отличного* от мира вещей: «...я – тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это – ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь» (Декарт 1994: 25).

Полагание *предустановленной гармонии* мира иного и мира здешнего в противовес гармонии, *достигаемой* в процессе познания, дает новый импульс познанию, поскольку позволяет оставить в стороне вопрос об отношении сознаваемого к иному и сконцентрироваться на установлении соответствия нашего знания о вещах сознаваемого мира самим этим вещам. Идея о предустановленной гармонии обеспечивает *принципиальную возможность* познания этого мира. По Декарту, правдивость Бога гарантирует то, что мы можем положиться на ясность и отчетливость как критерии истины. Бог создает вещи *доступными* сознанию. По сути, они имеют *созна-*



тельный характер, даже если они еще не познаны, не сознаются в данный момент.

Б. Спиноза также основывает свое миропонимание на идее предустановленной гармонии. Он утверждает исходный параллелизм мышления и протяжения как атрибутов Божественной субстанции.

Г.В. Лейбниц принимает разделение познаваемого на субъективное и объективное. Каждая субстанция – монада – не только существует объективно, но и *воспринимает* весь универсум, то есть обладает субъективным, внутренним миром, причем между объективным и субъективным миром существует соответствие: всякая монада в состоянии выражать весь универсум, являясь его «живым зеркалом». Тела с их пространственными отношениями, по Лейбницу, существуют лишь в восприятии монад, то есть относятся к субъективному миру. Однако между телесным миром и миром монад как таковых существует предустановленная Богом гармония: «Душа следует своим собственным законам, тело – также своим, и они соотнобразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума» (Лейбниц 1982: 427).

Очевидно, что эмпиризм также соответствует рассматриваемой парадигме, поскольку принимает разделение на «внешний» и «внутренний» опыт.

Может показаться, что Дж. Беркли не поддерживает разделение познаваемого на объективное и субъективное, а, напротив, превращает все познаваемое в восприятие. Однако заметим, что Беркли вовсе не ставит в один ряд все составляющие познаваемого им мира: воспринимающие «духи» существуют как субстанции, самостоятельно, и в этом смысле они *объективны*, тогда как тела существуют только как «идеи», то есть представляют собой *субъективные* содержания.

Итак, классическая парадигма формируется на основе выделения и сопоставления двух рядов сознательных содержаний – объективного и субъективного. При этом *объективное, хотя и полагается существующим независимо от познающего субъекта, не есть ни сверхчувственное, ни (тем более) трансцендентное*. У Декарта субстанция, существующая независимо от мышления, то есть *объективно*, обладает свойствами вещей *посюстороннего*, познаваемого мира. Она есть *тело*, характеризующееся *протяженностью (пространственностью) и длительностью*, что отличает ее как от умопостигаемых платоновских идей, вечных, неизменных и непротяженных, так и от трансцендентного сверхчувственного мира Средневековья, полагавшего внепространственным и вневременным. Разделение на объективное и субъективное осуществляется в рамках *чувственного* мира – объективное понимается как предмет «*внешнего*» чувства, а субъективное – как предмет «*внутреннего*» чувства. Проблема познания состоит теперь в объяснении возможности соотнобразности *субъективного и объективного как составляющих чувственного мира*, гармонизация чувственного и сверхчувственного утрачивает значение ключевой теоретико-познавательной проблемы.

*Познавательная установка эпохи «предустановленной гармонии» представляет собой решительный шаг к автономизации познаваемого мира от*

мира иного. Эта эпоха полагает Бога, но он выступает уже не как подлинный предмет познания, а как основание возможности гармонии субъективного с объективным, «заменившим» Бога в качестве реальности, подлежащей познанию. Вместо трансцендентного предмета отныне полагается имманентный предмет<sup>1</sup>.

## 2. Субъективное и объективное в трансцендентальной философии

**И. Канта.** Господство идеи о предустановленной гармонии ведет к тому, что трансцендентное утрачивает *содержательное* влияние на сознательный опыт. Философам представляется очевидной невозможность, противоречивость полагания реальности, которая не была бы так или иначе – в качестве субъективной или в качестве объективной – сознаваемой, входящей в состав опыта. Д. Юм приходит к выводу о том, что *субстанция* как основание опыта, лежащее за его пределами, есть фикция, *недостижимый принцип единства* восприятий. Кант в «Критике чистого разума» объявляет о том, что нет ничего за пределами чувственного мира, что могло бы *направлять* познание, оказывать «сопротивление» нашим построениям. За рамками познаваемых явлений полагается лишь «пустое пространство чистого рассудка» (Кант 1994а: 45). Существование «вещей самих по себе» мы лишь полагаем, не имея возможности удостовериться в нем. В отличие от прежних эпох, сверхчувственное не мыслится оказывающим влияние на то, как предметы нам даны, то есть на созерцание. У Канта *материя* созерцания – ощущения – еще имеет основания за пределами сознания, однако, по сути, она есть ничто без *форм*, которые не имеют оснований вне сознания.

Зовом трансцендентного, который еще слышим Кантом, является веление *практического разума* – «гласа божьего» (Кант 1994с: 149-150). Однако сформулировать *содержание* этого идущего из сферы сверхчувственного требования уже невозможно: остается лишь *пустая форма законосообразности*. Категорический императив означает лишь то, что поступок не обусловлен эмпирически, но и иное, сверхчувственное уже не может *содержательно* определить его. Отсюда вытекает *формальный* характер нравственного закона. Поскольку данная познавательная установка игнорирует влияние сверхчувственного, *стремление к трансцендентному*, имевшее место в Средневековье, теперь оказывается стремлением в никуда. Это создает почву для учения Канта об *автономии человеческой воли*, которая не определяется ничем, кроме нее самой.

Познавательная установка, умаляющая содержательное влияние сверхчувственного на сознание, ведет к *изменению статуса эстетического удовольствия*. Сознание красоты, гармоничности вещи оказывается не связанным с *познанием* причастности этой вещи сверхчувственной идее. Кант утверждает, что эстетическое удовольствие имеет отношение лишь к *формальной* стороне познания (Кант 1994b: 54).

Кант устраняет проблему достижения единства чувственного и сверхчувственного, не опираясь на идею об их предустановленной гармонии, а

<sup>1</sup> Терминологически это коренное изменение впоследствии затушевывается. Так, в феноменологии предмет «внешнего» чувственного опыта называется трансцендентным.

утверждая «пустоту» всякого понятия о сверхчувственном. Таким образом, он делает еще один шаг в заданном Декартом направлении – в направлении *автономизации сознаваемого (чувственного) мира* от мира иного.

Начиная с Декарта, общая теоретико-познавательная проблема состоит в ответе на вопрос: каким образом сообразуется субъективное и объективное? Очевидно, что Кант решает проблему познания именно в этой, классической постановке. Если отказаться от полагания Бога в качестве основы сообразности субъективного и объективного, то есть лишь два пути: показать либо, как первое сообразуется со вторым, либо – как второе с первым. Кант предлагает пойти по второму пути: предметы должны быть поняты как сообразующиеся с нашими априорными понятиями. Канта как классического философа интересует проблема установления сообразности *явлений и знаний о них*, то есть установление гармонии *в рамках* сознаваемого.

Подчеркнем, что Кант придерживается различия между объективными и субъективными содержаниями сознания. Он выделяет *эмпирическое объективное* (явления как предметы познания) и *эмпирическое субъективное* (наши схватывания явлений). В отличие от «объективной последовательности явлений», «одна лишь субъективная последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна» (Кант 1994а: 197).

Приверженность Канта классическому противопоставлению субъективного и объективного проявляется и в его осмыслении *условий возможности* сознательного опыта. Философ вынужден искать *основания сознательного опыта, не переступая пределы самого этого опыта*, поскольку за его пределами полагается лишь «пустота». В результате *условия возможности сознательного опыта*, имеющего две стороны – объективную и субъективную, распадаются на объективные и субъективные условия.

Поиск объективных условий сознательного опыта ведет к необходимости полагания Кантом понятия «вещь в себе», несмотря на то, что оно не отвечает тенденции к автономизации сознаваемого мира. Это понятие парадоксальным образом одновременно и предполагается и исключается данной парадигмой.

Вещи сами по себе являются условиями возможности *материи*, но не *форм* предметного опыта. Формы опыта понимаются Кантом как обусловленные познавательными способностями трансцендентального субъекта – чувственностью, рассудком и разумом. Явления, а также организующие их формы (пространство, время, категории) признаются Кантом *эмпирически объективными*, но при этом *трансцендентально субъективными*. Таким образом, разграничение между *субъективным и объективным* остается ключевым для кантовской теории познания.

**3. Немецкий классический идеализм: поиск решения проблемы субъектно-объектного дуализма на основе идеи об интеллектуальной интуиции.** Послекантовский немецкий идеализм выступает против того, чтобы закладывать разделение на субъективное и объективное в само *основание* сознательного опыта. Понятие о «вещи в себе» как отголосок сверхчувственного подвергается критике. Усилия направлены на то, чтобы

отыскать такое основание сознаваемого мира, которое, с одной стороны, порождало бы, а с другой – снимало бы его распадение на субъективное и объективное. Основной задачей становится поиск *основания единства* природного (объективного) мира и разумной (субъективной) деятельности. Очевидно, что эта задача вполне соответствует классической постановке проблемы познания: как возможна согласованность субъективного и объективного – двух слоев сознательного опыта?

Кант указывает на возможность такого понимания познания, при котором не возникает пропасть между субъективным и объективным: «...полностью понятно только то, что можно в соответствии с понятиями сделать и осуществить самим» (Кант 1994b: 225). В своем понимании явлений как строящихся сообразно с нашими понятиями философ отчасти использует эту модель познания. Однако в его концепции понятия определяют лишь *форму* явления, но не все явление целиком: поскольку человеческое созерцание носит чувственный характер, *материя* явления (ощущения) в качестве условия возможности предполагает «вещь саму по себе» – непознаваемый субстрат чувственности. Единство субъективного и объективного остается недостижимым. Кант допускает возможность *интеллектуального созерцания* (созерцания, сочетающего в себе создание и познание объекта), говоря, что благодаря такому созерцанию были бы даны вещи сами по себе. Однако он утверждает, что «такой способ созерцания... может быть присущ только первосущности» (Кант 1994a: 87).

После Канта немецкий идеализм стремится испытать возможность применения идеи о том, что познанное есть созданное, к человеческому познанию. Очевидно, что это попытка *дальнейшего развития классической парадигмы*, но не ее преодоление. Речь идет об *интеллектуальном продуцировании объектов* (продуцировании не только их формы, но и самого их содержания), которое есть также познание этих объектов. Продуцирующее – интеллигенция или Я – есть та исходная точка, в которой имеет место *абсолютное тождество* созерцающего и созерцаемого, субъекта и объекта. «Я есть по необходимости тождество субъекта и объекта, – субъект-объект» (Фихте 1993: 81). *Я может выступить в качестве общей основы субъективного и объективного*: «...в интеллигенции... имеется двойной ряд, бытия и созерцания, реального и идеального; и в неразрывности этого двойного ряда состоит ее сущность» (Фихте 1993: 462).

И.Г. Фихте трактует интеллектуальную интуицию как связующее звено между *чувственным миром* и миром *умопостигаемым* (Фихте 1993: 493-494). При этом фихтевское понимание терминов «чувственное» и «умопостигаемое» отлично от кантовского. Для Фихте чувственный мир – это мир, воспринимаемый пассивно как не зависящий от Я, а умопостигаемый мир – это мир, сознаваемый как результат активности Я. Это разделение есть, по сути, разделение на объективное и субъективное, существующее в рамках мира, *полагаемого интеллигенцией* – сознаваемого мира. Таким образом, стремление Фихте связать умопостигаемое и чувственное на самом деле является стремлением «заделать щель» *внутри сознаваемого*. Отрицая значимость понятия о «вещи в себе», Фихте принимает *автономный* харак-

тер сознаваемого мира, тогда как кантовское ограничение познаваемой области (*чувственного мира*) «неизвестной землей» (*умопостижимым миром*) есть сознание непреодолимой пропасти между *сознаваемым* и *принципиально недоступным сознанию*. Итак, Фихте, по сравнению с Кантом, делает еще один шаг по пути автономизации сознаваемого мира от иного: *сознаваемый мир осмысливается как самостоятельное существующее единство*.

Ф.В.Й. Шеллинг решает общую для немецкого идеализма задачу: «...найти точку, в которой объект и его понятие, предмет и представление о нем изначально абсолютно и без всякого опосредствования едины» (Шеллинг 1987: 253). Результат его поиска таков: «Непосредственное тождество субъекта и объекта может существовать лишь там, где *представляемое* есть одновременно и представляющее, а созерцаемое – созерцающее. Такое тождество представляемого и представляющего существует только в самосознании; следовательно, искомая точка найдена в самосознании» (Шеллинг 1987: 254). Самосознание у Шеллинга имеет *интеллектуальный* характер и состоит в том, чтобы *мыслить* самого себя: «Я не есть нечто отличное от своего мышления, мышление Я и само Я абсолютно едины» (Шеллинг 1987: 256).

Опора на идею интеллектуальной интуиции позволяет утверждать сознаваемый нами мир как автономный, не предполагающий соотношения с иным, не зависимым от сознания миром. Однако эта идея есть не более чем *познавательная установка*. Реализация данной установки должна состоять в том, что «...будет полностью показан *механизм возникновения мира* из внутреннего принципа духовной деятельности» (Шеллинг 1987: 265).

У Фихте природа, чувственный мир как полагаемое интеллигенцией *не-Я*, противостоит умопостижаемому миру и оказывается неустранимым препятствием на пути достижения единства субъективного и объективного. В противовес Фихте, который рассматривал противоположность между объективным и субъективным как противоположность между *не-Я* и *Я*, Шеллинг предлагает видеть в объективном *бессознательное Я*.

*Я* оказывается внутренним принципом как реального, объективного мира, в котором все подчинено *необходимости*, так и идеального, субъективного мира, где имеет место *свобода*. Такое решение дает надежду на сохранение в процессе развертывания мира исходного единства самосознания как единства субъективного и объективного: «Свобода должна быть необходимостью, необходимость – свободой. Но необходимость в противоположность свободе есть не что иное, как бессознательное. То, что во мне бессознательно, произвольно, то, что сознательно, вызвано во мне моим волением» (Шеллинг 1987: 457).

С одной стороны, *в необходимости должна проявлять себя свобода*, поэтому царство необходимости само заключает в себе противоположности и развертывается, образуя противостоящие друг другу составляющие: 1) *природу* как противоположность свободе и 2) *познание природы*, где уже присутствует субъект как реальное основание свободы, но его деятельность еще всецело подчинена необходимости. С другой стороны, *в свободе должна присутствовать необходимость*, поэтому царство свободы также раздваивается на: 1) *практическую деятельность*, которая

противоположна необходимости, и 2) историю, которая включает в себя необходимость.

Таким образом, в системе трансцендентального идеализма Шеллинга реальность строится на основе развертывания и взаимного отношения противоположностей – свободы и необходимости, то есть *субъективного и объективного*.

Заметим, что полагание Фихте и Шеллингом *бессознательного* продуцирования природных объектов не противоречит тенденции к утверждению *автономии познаваемого мира от мира иного*. *Бессознательная воля, продуцирующая объективное, природу, понимается как в основе своей тождественная сознательной творческой способности*. «Бессознательное» в немецком идеализме – это перенесенные в область *несознаваемого сознательные феномены* («бессознательная воля», «бессознательное мышление»). Таким образом, бессознательное, по сути, относится к познаваемому миру, имеет сознательное происхождение.

Для Гегеля проблема достижения единства противоположностей – субъективного и объективного – также является определяющей: «...в абсолютном знании полностью преодолевается разрыв между *предметом и достоверностью самого себя*... Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль, поскольку мысль есть также и вещь (Sache) сама по себе*, или *содержит вещь самое по себе, поскольку вещь есть также и чистая мысль*» (Гегель 1970: 102-103).

Принимая *мышление* в качестве основания единства субъективного и объективного, Гегель планирует построить систему, в которой *логика*, включающая в себя *объективную* логику (учение о бытии и учение о сущности) и *субъективную* логику (учение о понятии), станет не чем иным, как *метафизикой* познаваемого мира как целого, *вмещающего* в себя противоположность субъекта и объекта (Гегель 1970: 104).

Но может ли принцип «познанное есть созданное» быть применен для осмысления нашего познания конкретных продуктов природы? Сама по себе идея интеллектуальной интуиции не дает решения проблемы возникновения и снятия противоположности объективного (того, что представляется *существующим независимо от нас*) и субъективного (представления, *принадлежащего нам*). Эта идея есть лишь *указание возможного пути* осмысления познаваемого мира как единого и автономного. Попытки Фихте, Шеллинга и Гегеля идти по этому пути выявляют трудности данной познавательной установки.

Гегель наиболее последовательно проводит идею о том, что *познанное есть созданное благодаря интеллектуальному созерцанию*: он стремится показать, что природа не результат действия бессознательной, слепой воли интеллигенции (как полагали Фихте и Шеллинг), а результат развития чистого мышления. Однако становится ясным, что поставленная задача – осмыслить все объективные (прежде всего природные) явления как моменты развития идеи – неразрешима. Возможности развития классической парадигмы оказываются исчерпанными, что влечет за собой необходимость ее смены.

Работы немецких идеалистов, направленные на построение «философии тождества» субъективного и объективного, демонстрируют *принципиальную невозможность* устранения их противоположности. Гегель утверждает, что единство субъективного и объективного, по сути, *всегда* имеет место («все действительное разумно, все разумное действительно»), но при этом *единство противоположностей не означает их уничтожения* (закон единства и борьбы противоположностей). Действительно, в установке на абсолютизацию сознания необходимо полагать *в рамках самого сознаваемого мира* основание различия реальности и наших представлений о ней, и противопоставление субъективного и объективного играет роль этого необходимого основания, а потому от него нельзя избавиться в рамках принятой парадигмы. Закон единства и борьбы противоположностей есть «закон» *данной познавательной установки*, ему подчинены *все* системы немецкого идеализма. Так, Шеллинг пишет: «В Я содержатся изначальные противоположности – субъект и объект; оба они *друг друга снимают, и тем не менее один невозможен без другого*. <...> Они должны быть объединены, ибо ни один не может уничтожить другого; однако существовать вместе они тоже не могут. Таким образом, противоборство идет не столько между двумя факторами, сколько между неспособностью объединить два бесконечно противоположных друг другу фактора, с одной стороны, и необходимостью сделать это, чтобы не было снято тождество самосознания, – с другой» (Шеллинг 1987: 278).

**4. Итоги исследования классической гносеологической парадигмы.** Субъектно-объектное отношение в классической теории познания представляет собой дуализм *содержаний* сознания, обладающих противоположными, не сводимыми друг к другу свойствами. Этот ключевой признак позволяет отнести к классической традиции не только сформировавшиеся под влиянием идей Декарта докантовские концепции, но и системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Тем самым оказывается возможным провести четкую границу классики на основе анализа развития ее *собственного внутреннего принципа*.

Субъектно-объектный дуализм содержаний сознания остается «нервом» всех классических теоретико-познавательных концепций, несмотря на различные попытки его снятия, даже такие грандиозные, как труды немецких идеалистов. Исчерпав возможности развития классической теоретико-познавательной парадигмы, человек избавляется от представления о том, что сознаваемый мир состоит из *двух соответственных рядов явлений* – ряда объективного (внешнего) и ряда субъективного (внутреннего). Неклассика начинается с разрушительной для классической парадигмы критики положения о существовании *субъективных содержаний* сознания, о существовании «внутреннего» мира, противоположного миру «внешнему». Отрицание внутреннего опыта может служить надежным критерием того, что концепция является неклассической. Однако этого признака недостаточно для *положительного* определения неклассической парадигмы. Если классика разделяла все сознаваемое на два «параллельных» мира, то каковы структурные особенности сознаваемого мира, представляемого неклассической теорией познания? Выяснение этого составляет задачу дальнейшего исследования.

**II. Неклассическая теория познания:  
замена противопоставления «субъективное – объективное»  
корреляцией «опредмечивание – предмет»**

**1. А. Шопенгауэр: мир как представление вместо мира, разделенно-го на предметы и представления о предметах.** Неклассическая трактовка субъектно-объектного отношения намечается в философии А. Шопенгауэра. На первый взгляд, он принимает традиционное субъектно-объектное понимание сознаваемого мира: «...распадение на объект и субъект служит... той формой, в которой одной вообще только возможно и мыслимо всякое представление, какого бы рода оно ни было, – абстрактное или интуитивное, чистое или эмпирическое» (Шопенгауэр 1999: 18). Однако следует обратить внимание на то, что философ предлагает рассматривать все составляющие сознательного опыта как «представления», которые нельзя назвать ни субъективными, ни объективными в прежнем смысле.

С одной стороны, все представления являются результатами *объективации*. *Субъективное не может быть представлением*, так как субъект – это «то, что все познает и никем не познается» (Шопенгауэр 1999: 20). С другой стороны, представления невозможны без представляющего субъекта: «Весь мир объектов есть и остается представлением, и именно поэтому он вполне и во веки веков обусловлен субъектом, т.е. имеет трансцендентальную идеальность» (Шопенгауэр 1999: 28). Представления подчинены *априорным формам*, таким как пространство, время, причинность. Единство априорных форм Шопенгауэр называет *законом достаточного основания*. *Все представления подчинены этому закону, и в этом смысле они объективны. Не существует эмпирически субъективного*. Чтобы доказать этот принципиально важный тезис, Шопенгауэр в работе «О четверояком корне закона достаточного основания» выступает с критикой кантовского понимания причинности как категории, которая определяет *объективный* порядок явлений, отличный от *субъективного* порядка наших схватываний явлений (Шопенгауэр 2001: 65-71).

Итак, сознаваемый мир теперь составлен из представлений как таких *объектов*, которым не соответствуют никакие «субъективные представления» и которые отличаются от объектов классической теории познания тем, что не существуют независимо от субъекта. Недостаточность наших знаний видится теперь не в том, что представления не соотносятся с объектами, существующими сами по себе, а в том, что одни представления не соотносятся с другими. Такое понимание недостаточности дает надежду на ее преодоление. Действительно, как бы ни отличались представления-объекты друг от друга, приведение их к гармонии, к единству друг с другом не является *принципиально* невозможным, тогда как единство субъективных и объективных содержаний недостижимо ввиду их принципиальной несоизмеримости, наличия у них взаимоисключающих атрибутов.

Согласно Шопенгауэру, реальность в целом не может быть сведена только к представлению. Свойства *объекта* зависят от *субъективных* априорных форм, а возникновение познающего *субъекта* мыслимо лишь в рамках *объективного* причинного ряда. Взаимообусловленность субъекта и объекта свидетельствует о существовании их общей основы – *воли*. Фило-



соф утверждает, что без постижения *воли как существа вещей* наше знание об объектах носило бы исключительно *формальный* характер.

Поскольку представление о воле как основании сознаваемого мира сформировано в установке на *автономизацию* этого мира, сама воля осмысливается как не имеющая основания. Действительно, сила закона *основания* «простирается только на представление, явление, видимость воли, а не на самую волю...» (Шопенгауэр 1999: 104).

Подчеркивая отличие воли от представления, Шопенгауэр обозначает ее кантовским термином «вещь в себе», однако такое обозначение неверно. Кантовское понятие о «вещи в себе» является проблематическим, вводится из теоретических соображений и обозначает трансцендентный предмет, *X*, тогда как «термин *воля*, который, как волшебное слово, должен раскрыть нам сокровенную сущность каждой вещи в природе, обозначает вовсе не неизвестную величину, не достигнутое умозаключениями нечто, а вполне непосредственно познанное и настолько известное, что мы гораздо лучше знаем и понимаем, что такое воля, нежели всякая другая вещь» (Шопенгауэр 1999: 108).

Таким образом, воля, хотя и не принадлежит к сфере сознательных представлений, не является трансцендентной по отношению к сознаваемому миру, и полагание ее не нарушает автономии этого мира.

Если в немецком идеализме, нацеленном на построение философии *тождества* субъективного (разумного) и объективного (действительного), бессознательная воля, продуцирующая объекты, с необходимостью должна была быть признана бессознательно *разумной*, то в новой познавательной установке такая необходимость исчезает. Разумное, *имеющее основание* теперь может существовать только в сфере представлений. Согласно Шопенгауэру, разум исходно возникает как слуга иррациональной воли: «...познание... появляется... в качестве вспомогательного средства, для поддержания индивида и продолжения рода» (Шопенгауэр 1999: 139). Зависимость сознаваемого мира от бессознательной воли понимается теперь как зависимость существования разума от неразумного начала. Сознание несовершенства наших представлений объясняется их *противоборством*, вызванным иррациональным характером воли, объективацией которой они являются: «...мы повсюду видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы... Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материя, пространство, время» (Шопенгауэр 1999: 136).

В итоге, разделение сознаваемого мира на субъективную и объективную составляющие, служившее с начала Нового времени для объяснения несовершенства и изменчивости наших представлений, оказывается ненужным. Шопенгауэр возвращает сознаваемому миру *принципиальную возможность* единства, доказывая, что мир как представление (сознаваемый мир) – это всецело *объектный мир*. Несмотря на пессимистические выводы о том, что единство мира как представления, прекращение в нем страданий могут быть достигнуты лишь путем самоубийства воли, концепция Шопенгауэра содержит понимание сознаваемого мира как результата *объективации*, которое станет определяющим для новой познавательной установки.

**2. Ф. Ницше: «смерть Бога» как онтологическая основа перехода к пониманию мира как истолкования.** Уже идея о предустановленной гармонии приводит к тому, что *трансцендентный* Бог перестает быть содержательно влияющей на сознаваемый мир реальностью и выступает лишь в качестве внешнего гаранта достижимости единства субъективного и объективного. Философия Канта, по словам Ницше, несет с собой «падение божества: Бог стал “вещью в себе”» (Ницше 1996b: 644). В познании, в поиске гармонии человек более не обращается к «сверхчувственному».

Ницше подводит итог: Бога больше нет, Он мертв, и вместо Него человеку преподносят лишь его уродливую тень (Ницше 1996a: 582). Так, Шопенгауэр обнаруживает в основании мира иррациональную *волю* – чудовище, пожирающее само себя в нескончаемой и бессмысленной схватке своих «объективаций» друг с другом.

Нельзя не согласиться с предложенной Хайдеггером интерпретацией слов Ницше о смерти Бога: «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы» (Хайдеггер 1990: 147). Ницше не допускает полагания того, что на сознание оказывает влияние нечто иное по отношению к нему. Даже «тьень» иного – бессознательная воля – должна быть изгнана. «Антитеза мира явлений и истинного мира сводится к антитезе “мир” и “ничто”...» (Ницше 2005: 319). Философ не только приписывает воле черты, *заимствованные из сознательного опыта* (это имело место уже в немецком идеализме), но и видит в ней *чисто сознательный феномен*. Воля утрачивает роль бессознательной силы, формирующей природу, и осмысливается как присущая живым существам *воля к власти*. Будучи сознательной, воля полагает ту или иную *ценность* – то, что, с точки зрения живого существа, способствует *сохранению, укреплению и возрастанию власти*. «Истина» рассматривается Ницше как одна из полагаемых человеком *ценностей*: «“Истина” не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать... Это есть слово для выражения “воли к власти”» (Ницше 2005: 311-312).

Познание состоит в объективации, творении: «“Вещь в себе” так же нелепа, как “чувство в себе”, “значение в себе”. Не существует совсем “фактов в себе”, но для того, чтобы получилось нечто фактически данное, *нужно всегда вложить в него сначала некоторый известный смысл*. <...> “Эссенция”, “сущность” есть нечто перспективное... В основе лежит всегда вопрос “что это для меня”» (Ницше 2005: 314).

Противопоставление внутреннего (субъективного) и внешнего (объективного) миров неправомерно: «Этот “кажущийся *внутренний мир*” обработан совершенно в тех же формах и теми же способами, как и “внешний” мир. <...> “Мышление”, как его себе представляют теоретики познания, не имеет места вовсе; это – совершенно произвольная фикция» (Ницше 2005: 277).

Ницше отрицает *присутствие в мире «субъекта»* и объявляет понятие о субъекте как «вещи мыслящей», противостоящей «вещи протяженной», ложным. Такая позиция может быть охарактеризована как *субъективизм*. В сказанном нет противоречия: сознаваемый мир, *всецело обусловленный субъектом*, исключает самого субъекта в качестве *принадлежащей* этому миру реальности.

*Субъектно-объектного мира* больше не существует, мир утратил дуализм, стал всецело объектным, однако объекты теперь понимаются как субъектно обусловленные. Таким образом, оборотной стороной *тотального объективизма*, характерного для данной парадигмы, является *тотальный субъективизм*, которого не знала ни одна из предшествующих эпох.

Исчерпав все возможности соотношения субъективного и объективного, установления между ними сообразности, познание вернулось к представлению об однородности сознаваемого мира. Между объектом и субъектом больше не может быть несообразности, поскольку первый есть результат «работы» второго. При этом самого «работника» увидеть нельзя: «Мы не имеем права спрашивать: “кто же истолковывает?”», но само истолкование, как форма воли к власти, имеет существование (но не как “бытие”, а как процесс, как становление, как аффект). Вещи обязаны своим существованием всецело деятельности представляющего, мыслящего, волеизъявляющего, ощущающего индивида. Равным образом – и само понятие “вещи”, и все ее свойства» (Ницше 2005: 315). Мир истолкований является истинным для нас, и доказательством истинности этого мира является то, что мы живем в нем, что мы можем в нем жить (Ницше 2005: 319).

Пытаясь «напасть на след» истолковывающего, мы все же говорим о субъекте, но этот «субъект» есть продукт творчества, такая же “вещь”, как и всякая другая – некоторое упрощение для обозначения *силы*, которая полагает, изобретает, мыслит...» (Ницше 2005: 315). Иными словами, говорить о субъекте в рамках данной парадигмы еще возможно, но не как о некотором смысловом *содержании*, а как о *деятельности*, благодаря которой возможны какие-либо содержания.

Поскольку при помощи такого понятия о субъекте мы мыслим *человеческое* познание, человек оказывается тем, кто создает действительность явлений (иная действительность данной парадигмой исключается). Рассматриваемый таким образом человек отличается от человека как существа, являющегося частью сознаваемого мира. Ницше называет этого нового человека *сверхчеловеком*.

Хайдеггер верно указывает на ошибочность мнения о том, что Ницше ставит сверхчеловека на место Бога. «Место Бога» – иной мир, сверхчеловек же представляет собой *коррелят здешнего мира*. Сверхчеловек не существует независимо от этого мира, поскольку иного мира нет. В этом смысле сверхчеловек остается все-таки человеком, но при этом весь сознаваемый мир есть *полагаемый им мир*. Человек, как он сознается, есть также нечто полагаемое объективирующей способностью, а это означает, что человек способен создавать и пересоздавать *самого себя* – хотеть своей гибели.

**3. Неклассика как «время картины мира».** В работах Ницше новая парадигма обретает четкие контуры. Больше нет *объективной реальности* как того, что существует параллельно *субъективным представлениям* и независимо от них. Но нет и субъективной реальности, субъективных представлений, поскольку субъективное сводится к опредмечивающей деятельности, которая сама уже не может быть опредмечена, «пред-ставлена». Предметы – результаты опредмечивающей деятельности, которая всегда остается

«за кадром». Противоположность субъективного и объективного заменяется корреляцией «опредмечивание – предмет», или, используя терминологию Э. Гуссерля, «ноэза – нозма». Познание начинает рассматриваться не как приведение субъективного и объективного к единству, не как достижение сообразности понятий и предметов, а как достижение гармонии различных результатов объективации. С одной стороны, рассматривая самого себя как один из объектов, человек стремится найти в сознаваемом мире – мире объектов – удовлетворение своих желаний, приспособив его составляющие под свои нужды. Познавательная деятельность состоит в *придавании предметам их смысла и ценности*. С другой стороны, человек сам подстраивается под других людей и внешние обстоятельства.

Хайдеггер дает точное описание сознаваемого мира, соответствующего данной парадигме: «Все сущее отныне – это либо действительное как предмет, либо действующее как опредмечивание, в каком складывается предметность предмета. <...> Мир становится предметом, предстоянием. <...> Сама земля может являть себя лишь как предмет нападения, атаки, которая устрояется в волеии человека как безусловность опредмечивания. Природа повсюду выступает – ибо повсюду волился изнутри сущности бытия – как предмет техники» (Хайдеггер 1990: 168).

*Субъективизм*, отличающий «время картины мира» от предыдущих эпох, состоит в полагании субъекта (носителя познания, деятельности) в качестве единственной *основы* всех познаваемых вещей. При этом вещи утрачивают статус субстанции, лишаются самостоятельного существования. Мир становится *картиной*, представленной субъектом.

Хайдеггер справедливо отмечает, что субъективизма в Античности не было. Знаменитый тезис Протагора «Человек есть мера всех вещей» не имеет ничего общего с субъективизмом (Хайдеггер 1993: 56). Античный человек так или иначе *измеряет* собой существующее, но не является его *основанием*. Познаваемая вещь понимается в Античности как субстанция, субъект (то, что лежит в основе, под-лежащее), как сущее, то есть, вообще говоря, как то, что имеет основание в самом себе.

При этом Хайдеггер полагает, что переход к миру-картине совершается Декартом. Однако последний признает существование субстанции протяженной наряду с субстанцией мыслящей и независимо от нее; для него сознаваемые вещи – это *субстанции*, познающий субъект не является *основой* их существования, они имеют основание своего существования пусть и не в самих себе, но в Боге. Таким образом, субъективизм нельзя приписать Декарту. Работа Хайдеггера «Время картины мира» (Хайдеггер 1993) не есть описание идей картезианской эпохи; речь идет об эпохе, к которой, как будет показано ниже, принадлежит сам Хайдеггер, – эпохе *всецело объектного мира*.

Различные философские направления этой эпохи акцентируют те или иные стороны обусловленного познавательной установкой единого миропонимания. Так, позитивисты утверждают необходимость исключения субъекта из мира. Полагаемый философами первой волны позитивизма мир «фактов» и полагаемый представителями второй волны мир нейтральных (не ментальных и не физических) элементов являются вариантами

однородного, всецело объективированного мира<sup>1</sup> – мира, в котором уже нет разделения на субъективное и объективное, но все сплошь предметно, объективировано.

Другое влиятельное философское направление эпохи – феноменология – подчеркивает, что «сами вещи» даны благодаря сознанию, но при этом они представляют собой не вещи сами по себе в кантовском смысле, а интендированные сознанием предметы. Феноменология тоже исключает все субъективное из поля сознательного опыта. Так, восприятие, фантазия рассматриваются как способы данности предметов, неотделимые от смысла самих предметов. По сути, эти способы данности становятся модусами объективированного сознания, разновидностями предметов. Подчинение объекта категориям определяется не спонтанностью разума, а *самим объектом* в его самоданности. Как указывает А. Райнах, у Гуссерля «априори само по себе и в себе не имеет ничего общего с мышлением и познанием», а укоренено в самом предмете, который присутствует в созерцании (Райнах 1999: 59).

Нельзя не отметить тот факт, что поворот Гуссерля к трансцендентальному *Я* не встретил поддержки у большинства феноменологов, так как вызвал опасения в том, что он означает возвращение в сознание субъекта, не отвечающее тенденции на исключение из сознания «субъективных» содержаний. Однако рассуждения Гуссерля вовсе не идут вразрез с неклассикой. Гуссерлевское чистое *Я* лишено всякого содержания и признается схватываемым при помощи феноменологического описания лишь как «*трансценденция в пределах имманентности*» (Гуссерль 2009: 178). Говоря о том, что феномены можно привести к аподиктической очевидности только в имманентном (рефлексивном) восприятии, Гуссерль подчеркивает непосредственный характер рефлексии, отсутствие какой-либо модификации феномена при рефлексивном на него обращении. Имманентное восприятие есть аподиктическое восприятие *объектов*, а не принадлежащих субъекту *знаний* о них.

Согласно Хайдеггеру, человеческому существованию («вот-бытию») принадлежит свойственная направленность на предметный мир (в принятии идеи интенциональности Хайдеггер следует Гуссерлю). «...Для Хайдеггера отправления вот-бытия, способы имени-дела-с чем-либо и обращения-с чем-либо сущностным образом есть способы отношения к тому, с чем я имею дело и чем я занят, и оттого интенционально конституированному» (Херрманн 2000: 57-58).

Мир есть то, в чем вот-бытие встречается с *сущим* (Хайдеггер 1997: 88), но при этом сущее не есть сущее само по себе, встреча с ним предполагает *озабоченное усмотрение*. Таким образом, присущий концепции Хайдеггера субъективизм является, как ни парадоксально это звучит, результатом борьбы этого мыслителя с *субъектно-объектным отношением*, понимаемым как отношение одних сознаваемых содержаний к другим.

Ж.-П. Сартр также мыслит в русле установки эпохи на элиминацию субъективной составляющей сознаваемого мира. Всякое сознание есть сознание

---

<sup>1</sup> Третья волна позитивизма полагает уже иную структуру мира – не мир-картину, а мир-текст, о котором речь пойдет ниже.

объекта, причем «у сознания нет никакого “внутри”», «...все в конечном счете пребывает вовне, все, включая и нас самих... Каждый из нас – вещь среди вещей» (Сартр 2008: 178, 180).

Прагматизм утверждает *однородность* сознаваемого мира как единого *объектного* мира. Так, У. Джеймс выступает против дуалистического понимания опыта, утверждая, что «мысли о конкретном сделаны из того же вещества (*stuff*), что и вещи» (Джеймс 1997: 372). Мыслимый, но не воспринимаемый в данный момент объект вовсе не скрыт внутри мыслящего субъекта, а занимает определенное место во внешнем мире, совершенно так же, как и объект, видимый непосредственно (Джеймс 1997: 365). По Джеймсу, разделение опыта на «субъективный» и «объективный» есть результат рассмотрения *одного и того же опыта* в различных контекстах с помощью нового, ретроспективного опыта (Джеймс 1997: 367).

**4. Объективация (отелеснивание) познавательной способности как следствие неклассического понимания субъектно-объектного отношения.** Поскольку неклассическая познавательная установка предполагает элиминацию субъективной составляющей сознаваемого мира, воля, традиционно относимая к субъективному миру, *объективируется*. Так, Ницше пытается свести волевое поведение к инстинктивному. *Инстинкт есть воля к власти, лишенная своей внутренней, субъективной стороны* – осознанности, обдумывания, целенаправленности. Воля подменяется способностью реагирования: «Старое слово “воля” служит только для того, чтобы обозначить некую результативную, некий род индивидуальной реакции, которая необходимо следует за известным количеством частью противоречащих, частью согласующихся раздражений: воля более не “действует”, более не “двигает”» (Ницше 1996b: 641). Сознательная воля объявляется результатом нашей ошибочной рефлексии о своем поведении.

Понимание сознаваемого мира как мира *объектного* приводит к утверждению о *телесности* познавательной способности: «За твоими мыслями и чувствами... стоит более могущественный повелитель, неведомый мудрец, – он называется Само. В твоём теле он живет; он и есть твоё тело. <...> Твое Само смеется над твоим Я» (Ницше 1996b: 24-25).

В концепции З. Фрейда познание осмысливается как сублимация энергии бессознательных влечений. При этом полагание бессознательного слоя психики вовсе не означает «возвращения» субъективного, внутреннего мира. Напротив, учение об инстинктах есть результат *объективации, отелеснивания познающего*.

Против самообъективации выступают экзистенциалисты, но в условиях *автономного* сознаваемого мира они могут противопоставить ей только «бытие к смерти», «ничто» (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр).

Опредмечивание, натурализация познавательной способности приводит к тому, что отношение ее и мира превращается в отношение «организм – среда». Ницше пишет: «Полезность с точки зрения сохранения, а не какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность не быть обманутым, служит мотивом к развитию органов познания» (Ницше 2005: 280). Цель познания видится в *преобразовании* сознаваемого мира в соответствии с *потребностями*.

Итак, *познавательная способность как способность интерпретации, опредмечивания* оказывается основанием всего сущего. При этом вследствие автономии сознаваемого мира *основание* самой этой способности приходится искать в сознаваемом мире. Как это ни парадоксально, *сверхчеловек – основание всего сущего – сознается как продукт эволюции*. Образуется замкнутый круг: благодаря познавательной способности формируется представление об «окружающей среде», и в то же время именно среда создает и «оттачивает» саму эту познавательную способность. Она обуславливается взаимодействием со средой, является результатом адаптации к ней. Известный тезис Ф.Г. Добржанского «Ничто в биологии не имеет смысла, кроме как в свете эволюции» получает эпистемологическое расширение: «Ничто в науке не имеет смысла, кроме как в свете эволюции» (Князева 2014: 44).

Таким образом, в отличие от классики, понимавшей познание как достижение сообразности *объективного* и *субъективного*, в неклассике познание понимается как приспособление, подгонка *одних объектов к другим*.

**5. Бессубъектный и безобъектный характер текстового мира: отказ от модели «опредмечивание – предмет».** Следствием достаточно длительного господства неклассической познавательной установки является новая структурная трансформация сознаваемого мира. Однако эту трансформацию следует рассматривать скорее как завершающий, кризисный этап развития неклассики, чем как результат перехода к новой познавательной установке. Попытаемся пояснить эти тезисы, представив краткий очерк произошедших изменений.

Неклассика понимает реальный мир как единый мир *объектов*, являющихся результатами *опредмечивающей деятельности*, не существующих независимо от нее и в этом смысле *субъективных*. Таким образом, в предметах, составляющих этот мир, *соединены* такие черты, которые предшествующие эпохи *разделяли*, относя к двум различным мирам – субъективному и объективному.

По верному замечанию Х. Арендт, в условиях «субъективации» всякое суждение о вещи оказывается делом чьего-либо «вкуса» (Арендт 2014: 81). Разнообразие вкусов и потребностей создает разнообразие *пригодных для использования вещей*. Они составляют *новую реальность*. Человеку дан для познания мир, который уже «очеловечен». В качестве «эмпирических данных» выступают *готовые единицы смысла*, транслируемые при помощи языка. Реальность приобретает *языковой* характер. Ключевую роль в этом изменении играют работы Л. Витгенштейна.

В «Логико-философском трактате» философ придерживается обычного для неклассики понимания субъектно-объектного отношения. *Мир трактата – это еще мир-картина*. Знаковое письмо у Витгенштейна рассматривается как разновидность картины, изоморфной реальности: «Предложение – картина действительности» (Витгенштейн 1994: 19). В качестве «субстанции» этого мира Витгенштейн полагает объекты, что неизбежно ведет к полаганию соотнесенного с ними субъекта. Как и во всей неклассике, у Витгенштейна субъект не принадлежит миру: «“Я” привносится в философию тем, что “мир есть мой мир”. Философское “Я” – это не человек, не человеческое тело или

человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница – а не часть – мира» (Витгенштейн 1994: 57).

Но дальнейший ход рассуждений Витгенштейна ведет к разрушению мира-картины. Поскольку *текстовая* форма признается тождественной форме *реальности*, текст не просто выступает как разновидность картины, но *вытесняет, замещает* всякую возможную картину (например, пространственную). *В сознаваемом мире, превратившемся из картины в текст, не остается места для субъекта даже в той форме, которую предлагала неклассика.* Действительно, в неклассике субъекта нельзя найти среди *предметов* мира-картины, но субъективность можно понимать как *опредмечивание*, то есть о ней можно *мыслить и говорить*. В результате подстановки *текста* в качестве *картины* реальности *отсутствие субъекта в картине* становится равнозначным *невозможности говорить о нем*. Субъект теперь не существует не только *в рамках* картины мира, но и в качестве *коррелята* картины. Витгенштейн пишет: «...субъекта в некоем важном смысле этого слова вообще не существует: ибо о нем одном *не могла бы идти речь* в этой книге» (Витгенштейн 1994: 56).

*На этапе неклассики, исключаяющей субъекта из мира, субъективный характер представлений еще может быть выявлен путем указания на их априорные формы (Шопенгауэр, Гуссерль).* Осуществляемое Витгенштейном исключение *какого-либо понятийного выражения субъективности означает отрицание априоризма.* Так, Витгенштейн пишет: «...ничто в поле зрения не позволяет делать вывод, что оно видится глазом. <...> Не существует априорного порядка вещей» (Витгенштейн 1994: 56-57).

Однако не говорить о субъекте и отрицать его существование – это не одно и то же. Не остается ли субъект существующим, хотя о нем невозможно говорить и следует молчать? Если в «Логико-философском трактате» Витгенштейн утверждал существование субъекта, несмотря на невозможность говорить о нем, то в «Философских исследованиях» он выступает против молчаливого признания существования субъекта. Почвой, на которой произрастает его аргументация, является полное *замещение картины мира текстом* и превращение текста в единственный универсальный способ репрезентации реальности – репрезентации без репрезентируемого. Нет сознаваемой реальности и ее языкового выражения, есть *только языковое выражение*: «Когда я мыслю вербально, “значения” не предстают в моем сознании наряду с речевыми выражениями; напротив, сам язык служит носителем мысли» (Витгенштейн 1994: 190). *Языковая структура превращается в структуру сознаваемого мира.*

Витгенштейн показывает, что язык не может быть «изобретен» единственным субъектом. Всякое высказывание обусловлено коммуникативно-речевой практикой, даже если это высказывание о самом себе от первого лица (Витгенштейн 1994: 174). *Поскольку индивидуальный язык невозможен, невозможен и индивидуальный субъект как коррелят языкового мира.* Мир больше не есть *мой мир*.

Отсюда вытекает *децентрация*, распадение субъекта. При этом опора на «интерсубъективность» оказывается половинчатым решением, заслужи-



вающим упрека в субъективизме. Только заявление о *смерти субъекта* позволяет текстовому миру стать самим собой, выступить в своем собственном облике, а не в качестве кальки мира-картины.

Текстовый мир несет с собой не просто *переосмысление* субъектно-объектного отношения (как это было при переходе к неклассике), но и попытку его *элиминации*. Утверждение мира-текста сопровождается всплеском *критики субъектно-объектного отношения* (Г. Райл, Д. Деннет и др.) (Райл 1991; Dennett 1991).

Если обратить внимание на *характер* критики субъективизма в этот период, то нельзя не заметить, что авторы живут уже в *текстовом* мире: решение проблемы субъекта сводится к *анализу употребления слов и выражений*, традиционно служивших для обозначения субъекта опыта, и прежде всего речь идет о *слове «я»*. Представляется, что изучение *функционирования этого слова в языке* может дать ответы на все вопросы, касающиеся субъективности. Так, проводится сравнительный анализ *высказываний от первого и от третьего лица*. «Перспектива от первого лица» сначала признается *зависящей* от «перспективы от третьего лица», а затем *полностью исключается* (Dennett 1989: 153).

Структуралисты стремятся к рассмотрению символических структур самих по себе, без сомнительного понятия о субъекте как их источнике, и считают «я» производным от функционирования этих структур. Утверждается, что синтез объективных структур является анонимным. Структура языка выступает в качестве внутренней основы различных явлений культуры, культура рассматривается как семиотическая система. Но таким образом язык *объективируется*, становится частью картины мира и оказывается неспособным вытеснить, заместить ее.

Ж. Деррида справедливо замечает, что, придавая языковым и языкоподобным структурам *объективный* характер, структуралисты возвращают в философию коррелят объекта – субъект – и, таким образом, остаются в плену мира-картины. Деррида называет новый создаваемый мир *письмом*, под которым он понимает «общее имя для знаков, которые функционируют, несмотря на полное отсутствие субъекта, из-за (после) его смерти» (Деррида 1999: 123).

Письмо вторично по отношению к реальности, но, несмотря на это, ничто не может соответствовать письму, определять его. «Все начинается благодаря отсылке назад, т.е. не имеет начала... нет единственной отсылки, но всегда множественность отсылок, так множество различных следов отсылают назад к другим следам и следам других» (Derrida 1982: 324, перевод наш. – Т.Р.). Письмо не имеет ни реального автора, ни реального объекта.

Итак, если для неклассики характерно полагание субъектно-объектного отношения в форме корреляции «опредмечивание – предмет», которая определяет мир как картину, то происходящее в дальнейшем отождествление реальности и языка (превращение мира-картины в мир-текст) приносит с собой попытку отказа от субъектно-объектного отношения.

На раннем этапе существования мира-текста для субъекта сохраняет актуальность понятие *поверхности*, поскольку поверхность представляется

основой для начертания знаков. При этом текстовый мир не избегает влияния иного (несознаваемого), которое проявляется в неудовлетворенности сознаваемыми содержаниями и в поиске нового. Несмотря на отрицание разделения на внешнее и внутреннее, имеет место поиск какой-то *иной стороны* реальности, попытка выйти на другую сторону, двигаясь по поверхности. Примечательно, что на этом этапе субъект зачарован лентой Мёбиуса, которая является зримым воплощением того, что возможно, не покидая одной и той же *поверхности* (автономизация сознаваемого от иного всегда ведет к отрицанию всяких «глубин»), перейти к тому, что представляется, разумеется, иллюзорно, ее иной стороной.

Но торжество языковой онтологии неизбежно ведет к тому, что поверхность признается лишь метафорой – «окулярной» или «пространственной» метафорой. Понятая как одна из множества возможных метафор картина мира утрачивает отношение к реальности. Прежняя эпистемология, которая опиралась не на текстовые, а на визуальные «данные», подвергается критике. Р. Рорти пишет: «Мы должны выбросить визуальные метафоры, и, в частности, метафоры отражения, из нашей речи вообще. Для того чтобы сделать это, мы должны понимать речь не только как отсутствие экстернализации внутренних репрезентаций, но вообще не понимать ее как репрезентацию. Мы должны отбросить понятие соответствия для предложений, так же как и для мыслей, и рассматривать предложения как связанные скорее с другими предложениями, нежели с миром» (Рорти 1997: 275).

За пределами текста и определяемых им связей понятий более не полагается ничего реального (несознаваемого, неизвестного, но подлежащего познанию). Пространственный «фон», ранее связывавший воедино все то, что не было связано словом, не имеет больше места. Ткань сознаваемого мира начинает расползаться, пространственная картина сменяется нитевидной структурой («ризомой», «сетью»). Б. Латур отмечает: «...у сетей нет никакого “между”, которое можно было бы заполнить» (Латур 2017: 194). Разумеется, сеть эта носит языковой характер в том смысле, что различие между словами и вещами стирается.

С уничтожением мира-картины *репрезентативная* функция языка умалается и подчиняется *коммуникативной*. Мир текстовых данных лишен полагания каких-либо *соответственных* им данных (чувственных или сверхчувственных), которые он мог бы в той или иной мере представлять. Невозможно указать какой-либо содержательный критерий оценки значимости продуктов творчества (как научных теорий, так и произведений искусства). Они значимы лишь постольку, поскольку «выживают» (*транслируются, распространяются, интерпретируются*). Знание понимается как *информация*, а человек рассматривает себя не иначе как систему ее приемы, переработки и передачи (по аналогии с компьютером).

Смыслы производятся из уже имеющихся, готовых смыслов, которые рассматриваются в качестве исходного материала, а значит новые продукты творчества всякий раз неминуемо оказываются *компиляциями* старых смыслов. Ж. Бодрийяр справедливо замечает, что информации становится все больше, но это увеличение не дает приращения смысла.

Философская мысль о текстовом мире, сотканном из готовых смыслов («атомарных предложений»), неминуемо становится «аналитической». Анализ как метод прояснения готовых значений, являющихся продуктами предшествующих эпох, начинает превалировать в философии, тогда как вопрос о *синтезе* как способе формирования *первичных смыслов* (на основе, например, «чувственных данных»), бывший когда-то важнейшим теоретико-познавательным вопросом, снимается. При этом неудивительно, что аналитическая философия всегда вращается вокруг старых постановок философских проблем («сознание – тело», «реализм vs идеализм» и т.д.) как некой языковой данности. Поскольку никакой иной данности, кроме готовых смыслов, для нее нет, она не может предложить никакой *новой постановки проблемы познания* (помимо направленности на изучение языковых практик), склоняясь в конце концов к натурализму и предоставляя наукам прерогативу говорить о познании.

Контуры новой, идущей на смену пониманию мира как текста познавательной установки еще только определяются, и описание ее выходит за рамки данной статьи. Однако нельзя не заметить, что вовсе не следует ожидать возрождения одной из ранее полагаемых форм субъектно-объектного отношения. Декларация «возрождения субъекта» столь же очевидным образом принадлежит ориентации на понимание мира как текста, на уже имеющиеся смыслы, как и декларация «смерти субъекта». Всякая новая познавательная установка должна полагать некое *новое разграничение* познанного и непознанного. Непознанное не создается в явном виде, но полагается существующим, поскольку имеет место сознание неудовлетворительности, неокончателности достигнутых результатов познания. Особенность перехода к новой познавательной установке состоит в преодолении установки на автономизацию сознаваемого. Осуществиться такое преодоление может через осознание рыхлости, нитевидности, неустойчивости сознаваемого мира, понятого как текст.

### Заключение

В классической теории познания недостаточность знания понималась как сохраняющееся *различие между субъективными представлениями и объектами этих представлений*, и потому наличие этих двух рядов содержаний было необходимой структурной особенностью сознаваемого мира.

Существенная роль в изменении структуры этого мира принадлежит Шопенгауэру. Он выносит субъективное за пределы всякого представления, однако у него остается сознательное представление о воле как отголосок субъективного мира. Констатация «смерти Бога» позволяет Ницше сделать решительный шаг к новой парадигме. Действительно, сознаваемый мир может оставаться расколотым на два параллельных, несоизмеримых ряда явлений (объективный и субъективный) до тех пор, пока есть надежда на то, что где-то за пределами сознаваемого эти параллели сходятся. Когда за пределами сознаваемого не остается ничего, структурная перестройка сознаваемого мира становится неизбежной.

В неклассической теории познания субъективный (внутренний) мир перестает быть составляющей сознаваемого мира. Все сознательные представления рассматриваются как результаты *объективации*. Субъектно-объектный дуализм сознаваемого мира сменяется единством мира-картины, который существует для субъекта, но не включает его в себя. Полагание субъективности сводится к полаганию *опредмечивающей деятельности* как коррелята *предмета*. Сознание недостаточности, неудовлетворительности наших представлений объясняется не тем, что *представления* не согласуются с *предметами*, а тем, что представляемые нами *предметы не согласуются между собой*.

Неклассическая теория познания завершает свое существование с принятием языка в качестве мирообразующей структуры. Происходит *отказ от субъектно-объектного отношения* не только в форме классического дуализма субъективного и объективного, но и в форме неклассической корреляции «опредмечивание – предмет», что подготавливает переход к новой познавательной установке, то есть к полаганию нового варианта разграничения-противопоставления между *познанным*, составляющим сознательный опыт, и *подлежащим познанию*, отличным от всего уже доступного, сознаваемого

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Арендт Х. 2014. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. Москва : Изд-во Ин-та Гайдара. 416 с.
- Витгенштейн Л. 1994. Философские работы. Ч. 1. Москва : Гнозис. 612 с.
- Гаспарян Д.Э. 2011. Введение в неклассическую философию. Москва : Росспэн. 398 с.
- Гегель Г.В.Ф. 1970. Наука логики. В 3 т. Т. 1. Москва : Мысль. 501 с.
- Гуссерль Э. 2009. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Москва : Академ. проект. 489 с.
- Декарт Р. 1994. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль. 633 с.
- Деррида Ж. 1999. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. Санкт-Петербург : Алетейя. 208 с.
- Джеймс У. 1997. Воля к вере. Москва : Республика. 431 с.
- Кант И. 1994а. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Москва : Чоро. 741 с.
- Кант И. 1994b. Сочинения. В 8 т. Т. 5. Москва : Чоро. 414 с.
- Кант И. 1994с. Сочинения. В 8 т. Т. 8. Москва : Чоро. 718 с.
- Князева Е.Н. 2014. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманит. инициатив ; Университет. кн. 352 с.
- Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими осложнениями // Логос. 2017. № 1. С. 173-200.
- Лейбниц Г.В. 1982. Сочинения. В 4 т. Т. 1. Москва : Мысль. 636 с.
- Лекторский В.А. 2001. Эпистемология классическая и неклассическая. Москва : Эдиториал УРСС. 256 с.
- Лосев А.Ф. 2000. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Москва : АСТ. 846 с.
- Мамардашвили М. 2010. Классический и неклассический идеалы рациональности. Москва : Азбука. 288 с.
- Ницше Ф. 1996а. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва : Мысль. 829 с.

- Ницше Ф. 1996b. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль. 829 с.
- Ницше Ф. 2005. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Москва : Культур. революция. 880 с.
- Платон. 1993. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль. 528 с.
- Порус В.Н. 2002. Рациональность. Наука. Культура. Москва : Ун-т Рос. акад. образования. 352 с.
- Райл Г. 1999. Понятие сознания. Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги. 408 с.
- Райнах А. 1999. О феноменологии // Логос. № 1. С. 48-64.
- Рорти Р. 1997. Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та. 320 с.
- Сартр Ж.-П. 2008. Проблемы метода : Статьи. Москва : Академ. проект. 222 с.
- Фихте И.Г. 1993. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Мифрил. 687 с.
- Хайдеггер М. 1990. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. № 7. С. 143-176.
- Хайдеггер М. 1993. Время и бытие: статьи и выступления. Москва : Республика. 447 с.
- Хайдеггер М. 1997. Бытие и время. Москва : Ad Marginem. 452 с.
- Херрманн Ф.-В. фон. 2000. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск : ПроPILEI. 192 с.
- Шеллинг Ф.В.Й. 1987. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Москва : Мысль. 637 с.
- Шопенгауэр А. 1999. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Мир как воля и представление. Москва : ТЕРРА-Кн. клуб ; Республика. 496 с.
- Шопенгауэр А. 2001. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. Москва : ТЕРРА-Кн. клуб ; Республика. 528 с.
- Dennett D.C. 1989. *The intentional Stance*. Cambridge, Mass. : MIT Press. 406 p.
- Dennett D.C. 1991. *Consciousness Explained*. Boston : Little, Brown. XIII, 511 p.
- Derrida J. 1982. *Sending: On Representation* // *Social Research*. Vol. 49, № 2: *Current French Philosophy*. P. 294-326.

### References

- Arendt H. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Moscow, Izdatel'stvo Instituta Gaydara, 2014, 416 p. (in Russ.).
- Dennett D.C. *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991, xii, 511 p.
- Dennett D.C. *The intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989, 406 p.
- Derrida J. *Sending: On Representation*, *Social Research*, 1982, vol. 49, no. 2: *Current French Philosophy*, pp. 294-326.
- Derrida J. *Voice and Phenomenon' and Other Works on the Theory of Husserl's Sign*, St. Petersburg, Aleteya, 1999, 208 p. (in Russ.).
- Descartes R. *Works, in 2 vol., vol. 2*, Moscow, Mysl', 1994, 633 p. (in Russ.).
- Fichte I.G. *Works, in 2 vol., vol. 1*, St. Petersburg, Mifril, 1993, 687 p. (in Russ.).
- Gasparyan D. *Introduction to Non-Classical Philosophy*, Moscow, Rosspen, 2011, 398 p. (in Russ.).
- Hegel G.V.F. *Science of Logic, in 3 vol., vol. 3*, Moscow, Mysl', 1970, 501 p. (in Russ.).
- Heidegger M. *Being and Time*, Moscow, Ad Marginem, 1997, 452 p. (in Russ.).
- Heidegger M. Nietzsche's Words 'God is dead', *Voprosy filosofii*, 1990, no. 7, pp. 143-176. (in Russ.).
- Heidegger M. *Time and Being: articles and speeches*, Moscow, Respublika, 1993, 447 p. (in Russ.).
- Herrmann von F.-W. *The Concept of Phenomenology by Heidegger and Husserl*, Minsk, Propilei, 2000, 192 p. (in Russ.).

- Husserl E. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy, b. 1*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2009, 489 p. (in Russ.).
- James W. *Will to faith*, Moscow, Respublika, 1997, 431 p. (in Russ.).
- Kant I. *Works, in 8 vol., vol. 3*, Moscow, Choro, 1994, 741 p. (in Russ.).
- Kant I. *Works, in 8 vol., vol. 5*, Moscow, Choro, 1994, 414 p. (in Russ.).
- Kant I. *Works, in 8 vol., vol. 8*, Moscow, Choro, 1994, 718 p. (in Russ.).
- Knyazeva E.N. *Anactivism: A New Form of Constructivism in Epistemology*, Saint Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Universitetskaya kniga, 2014, 352 p. (in Russ.).
- Latour B. On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications, *Logos*, 2017, no. 1, pp. 173-200. (in Russ.).
- Lectorsky V.A. *Classical and Non-Classical Epistemology*, Moscow, Editorial URSS, 2001, 256 p. (in Russ.).
- Leibniz G.V. *Works, in 4 vol., vol. 1*, Moscow, Mysl', 1982, 636 p. (in Russ.).
- Losev A.F. *The history of ancient aesthetics. Sophists. Socrates. Plato*, Moscow, AST, 2000, 846 p. (in Russ.).
- Mamardashvili M.K. *Classical and Non-classical Ideals of Rationality*, Moscow, Azbuka, 2010, 288 p. (in Russ.).
- Nietzsche F.W. *The Will to Power. Experience of Revaluation of All Values*, Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya, 2005, 880 p. (in Russ.).
- Nietzsche F.W. *Works, in 2 vol., vol. 1*, Moscow, Mysl', 1996, 829 p. (in Russ.).
- Nietzsche F.W. *Works, in 2 vol., vol. 2*, Moscow, Mysl', 1996, 829 p. (in Russ.).
- Plato. *Works, in 4 vol., vol. 2*, Moscow, Mysl', 1993, 528 p. (in Russ.).
- Porus V.N. *Rationality, Science, and Culture*, Moscow, Universitet Rossiyskogo akademicheskogo obrazovaniya, 2002, 352 p. (in Russ.).
- Reinach A. On phenomenology, *Logos*, 1999, vol. 1, pp. 48-64. (in Russ.).
- Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Novosibirsk, Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1997, 320 p. (in Russ.).
- Ryle G. *The Concept of Mind*, Moscow, Dom intellektual'noi knigi, 1999, 408 p. (in Russ.).
- Sartre J.-P. *Method problems. Articles*, Moscow, Akademicheskii proekt, 2008, 222 p. (in Russ.).
- Schelling F.W.J. *Works, in 2 vol., vol. 1*, Moscow, Mysl', 1987, 637 p. (in Russ.).
- Schopenhauer A. *Collected works, in 6 vol., vol. 1*, Moscow, Teppa-Knizhnyy klub, Respublika, 1999, 496 p. (in Russ.).
- Schopenhauer A. *Collected works, in 6 vol., vol. 3*, Moscow, Teppa-Knizhnyy klub, Respublika, 2001, 528 p. (in Russ.).
- Wittgenstein L. *Philosophical works, pt. 1*, Moscow, Gnozis, 1994, 612 p. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

**Рябушкина Татьяна Михайловна**

кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Россия;  
 ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9229-9924>;  
 ResearcherID: K-7083-2015;  
 SPIN-код: 6128-3467;  
 Google Scholar: [https://scholar.google.ru/citations?user=iaV\\_nzsAAAAJ&hl=ru](https://scholar.google.ru/citations?user=iaV_nzsAAAAJ&hl=ru);  
 E-mail: ryabushkinat@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

**Tatyana M. Ryabushkina**

Candidate of Philosophical Science, Associate Professor, Higher School of Economics, Moscow, Russia;  
 ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9229-9924>;  
 ResearcherID: K-7083-2015;  
 SPIN-код: 6128-3467;  
 Google Scholar: [https://scholar.google.ru/citations?user=iaV\\_nzsAAAAJ&hl=ru](https://scholar.google.ru/citations?user=iaV_nzsAAAAJ&hl=ru);  
 E-mail: ryabushkinat@yandex.ru