

Первая философия в свете второго закона термодинамики. Опыт эмпирической метафизики

Маркин П.А.,
пенсионер, независимый исследователь,
г. Омск, РФ,
formation2010@yandex.ru

Аннотация: Пороки метафизики не присущи ей априори, но являются следствием того, что все ее доктрины, так или иначе, интерпретируют один и тот же — негэнтропийный и антропоморфный — принцип становления (эволюцию), взятый за основополагающий принцип бытия. Мы не знаем негэнтропийных законов, зато нам хорошо известен второй закон термодинамики, который к тому же трудно уличить в комплиментарности. Приняв за основополагающий принцип бытия принцип уничтожения, непосредственно вытекающий из этого закона, мы не только удовлетворим всем аспектам антиметафизической критики, но и сохраним в неприкосновенности методологический аппарат классической философии.

Ключевые слова: истина, ничто, бытие, небытие, эмпиризм, энтропия, Парменид, Аристотель, Кант, Гегель, Пирс, Мамардашвили, Чанышев.

*Пошел трещинами твой дом? Строй другой, оставь прежний,
не подштукатуривай, не надейся улучшить, рви в себе это!*

М.К. Мамардашвили

«Я знаю, что я ничего не знаю» (Сократ); «Не следует умножать сущности без необходимости» (У. Оккам); «Отчуждающее в мышлении бытия — это его простота» (М. Хайдеггер); «Простейшие истины постигаются позже всего» (Л. Фейербах); «С началами непросто — они слишком просты, чтобы с ними можно было просто» (В.В. Биbihин). Приглядевшись к многочисленным сентенциям подобного рода, можно прийти к выводу, что задачи первой философии, в отличие от научных, не решаются кумулятивно. Автору всегда казалось казуистическим мнение, согласно которому истина непознаваема, но к ней можно и нужно постоянно приближаться. Напротив, по мере роста наших знаний истина отдаляется от нас в геометрической прогрессии, что наводит на ту крамольную мысль, что мыслители на самом деле движутся в обратном от того места, где находится решение, направлении. Такой вердикт был бы вполне очевиден, если бы речь шла не о метафизике, а, скажем, о научной дисциплине или о бытовой ситуации. Конечно же, метафизика не является наукой и тем более мериллом разрешения бытовых проблем, но не

потому ли она стала таковой, что философы с самого начала были дезориентированы неким, находящимся вне рамок какой-либо критики, обстоятельством, которое и поныне действует на их разум и волю с непреодолимой и завораживающей силой?

Вступление

В наши дни возвращение к метафизике выглядит явным анахронизмом, но есть мнение, что своего последнего слова она еще не сказала. В пользу этой точки зрения имеются некоторые косвенные доводы (по отдельности не являющиеся секретом, но в совокупности, видимо, не изложенные), которые мы рассмотрим, прежде чем перейти к, собственно, прямому. Это видится правомерным и потому, что «возвращение метафизики (*помимо прочего*. — П.М.) является критикой... критики метафизики» [9, с. 46]. (Автор не пытается перевалить проблемы метафизики с больной головы на здоровую, а хочет быть до конца объективным.)

Главные *преступления* метафизики заключаются в ее эссенциализме, догматизме, тоталитаризме и в притязаниях на обладание истиной. Сегодня снова стали задаваться вопросом, *каким образом возможна метафизика?* Вероятно, ответ очевиден: возрождение метафизики возможно лишь с учетом той критики, которой она была подвергнута, — иначе речь пойдет о новом «пируэте, который выписывает коллективный разум по какому-то... недоразумению или по каким-то социальным... причинам» [9, с. 28]. Расходясь с наукой по предмету исследования, метафизика должна находиться в рамках ее требований, которые в общих чертах сводятся к верификации. Во всяком случае, мы ограничимся лишь этим аспектом, поскольку нет смысла говорить о чем-либо еще, пока не решена основная проблема. Кроме того, у автора есть стойкое ощущение, что с ее разрешением остальные отпадут сами, ибо все они до сих пор проявляли себя в метафизике в равной (крайней!) степени отрицательно.

На первый взгляд, чтобы удовлетворить антиметафизической критике, достаточно отказаться от абсолютных амбиций, к чему, собственно, та и призывает. Но, во-первых, это было бы отказом от метафизики (превратило ее в культурный довесок науки), а во-вторых, предмет ее исследования (непротиворечивая истина), в отличие от предмета науки (мира изменчивых вещей), лучше всего способен обеспечить собственную верификацию, поскольку, согласно Аристотелю, *масштаб истинности мышлению задают вещи*. На практике это, по-видимому, означает, что аподиктически мы в состоянии познать только абсолютную истину и ничего более.

Критика метафизики экстраполирует на нее издержки метафизических доктрин, но, помимо них, у метафизики еще остается ее благородная задача, причина профанации которой заключена не в ней самой, а в том, как ее до сих пор решали философы. Но представьте, что Коперник, разуверившись в птолемеевой картине звездного неба, не предложил взамен собственное решение, а запретил астрономию — ведь именно так Кант поступил с метафизикой, и это по странному недоразумению провозгласили коперниканским переворотом в метафизике. Не индукция ли перечисления полагать, что эссенциализм есть неотъемлемая черта метафизики? Можно ли всерьез утверждать, что все варианты исчерпаны? Быть может, в рамках метафизики найдется место для теорий, подтверждаемых

опытным путем, а не только посредством «*метафизического самопонимания*» [5, с. 23]? Мы во многом не достигли уровня великих мыслителей прошлого (ведь многознание уму не научает), но уже тяготимся их презумпциями, как ограничениями. И что же, *преодолев* метафизику, мы получили взамен, кроме плохо скрываемого скепсиса?

Неприятие догматизма настолько прочно укоренилось в научной среде, что давно в свою очередь стало догмой, игнорируя всякие различия в природе научного исследования и метафизического. Первая философия не темпоральна, поскольку не темпорален ее предмет, а потому она догматична — вот и научное мышление утрачивает свой фаллибилизм, как только речь заходит об абсолютном, но смотрит на негативный догматизм сквозь пальцы, как мать на проделки своего ребенка. Но важно, чтобы догма отталкивалась не от постулата, а от факта, относительно которого у нас есть аподиктическое (догматическое!) знание, несмотря на то, что, согласно интерпретации Ф. Ницше, *нет фактов, а есть только интерпретации*.

Всякое обобщение тоталитарно окрашено — это касается в т. ч. и научных законов. Всеобщее невозможно вытравить из метафизики, но не в нем таится угроза доктринального тоталитаризма, а в иерархической структуре реальности, которую воспроизводят все метафизические учения. Остается либо признать, что тоталитаризм имеет под собой онтологическое основание, либо усомниться в том всеобщем, из которого метафизика исходила до сих пор, заменив его на такое всеобщее, которое полностью исчерпывалось бы рамками каждого конкретного события (подобно закону всемирного тяготения, который хотя и касается всех физических тел, но не делится на них). Прийти к *либеральной метафизике*, что, в принципе, возможно, если либерализм является истинным, а не ложным учением.

Научное мышление отрицает существование истины или отказывает человеку в возможности ее познания, впадая в парадокс лжеца — это мнение само претендует на абсолютность... причем в наименее трудозатратной форме. Негативным суждениям необходима собственная доказательная база, а не паразитирование на неудачах позитивных суждений. Трудно принять за серьезный аргумент тот факт, что истина *пока еще* не обнаружена, поскольку ничто, кроме обескураживающего опыта истории, не говорит о том, что эта проблема нерешаема. Придерживайся наука такой позиции у себя, то о каком ее собственном развитии могла бы идти речь? Критика должна обращать внимание не на уровень притязаний (по Канту, *важность не следует смешивать с трудностью*), а на степень их обоснованности, хронологическая же, моральная или иная ангажированность недопустимы.

Согласно Канту, *в метафизике есть врожденный порок, которого нельзя устранить, не добравшись до места его рождения*. В свете этого совершенно непонятен инспирированный им же самим запрет на метафизику, в результате чего сложилась крайне трагикомичная для метафизики ситуация: *запрет на метафизику следует из определенных метафизических предпосылок, которые в силу запрета на метафизику не могут быть пересмотрены* (О.Е. Столярова).

Поменяв местами большую и малую посылки, Кант, недолго думая, *натянул сову* спекулятивной метафизики на *глобус* метафизики как таковой. Поскольку спекуляция и поныне правит бал в метафизике, то чисто по-человечески понять негативное отношение Канта как человека научного склада мышления к этой практике несложно. Тем удивительнее, что сторонники возрождения метафизики не увязывают условия его

возможности с переводом метафизики на эмпирические рельсы (хотя и повторяют, как мантру, что «возвращение метафизики возможно только благодаря вниманию философии к новейшим результатам естествознания» [9, с. 3]), словно бесконечные словопрения за бесконечно круглыми столами — это и есть тот путь, посредством которого можно преодолеть кантовский критицизм, который как раз и разрабатывался против такого *способа постижения истины*.

Но основная причина отказа от поиска *последних ответов* заключается вовсе не в Канте и не в антиметафизической критике как таковой, а в радикальной переориентации интересов современного мышления. Метафизика давно уже не является маргинальным товаром и интересуется сегодня только маргиналов, для которых болезни метафизики — пустой звук.

Итак, мы пришли к выводу, что антиметафизическая критика базируется на различных вариациях двух в равной степени сомнительных аргументов — индукции перечисления и парадоксе лжеца, обильно сдобренных негативным догматизмом. Автор не собирается спекулировать на этом обстоятельстве и делать из него далеко идущие выводы, но известная житейская мудрость гласит, что если что-то может пойти не так, то оно обязательно пойдет не так. Недочеты, обнаруженные им в антиметафизической критике, не означают, что метафизика немедленно должна быть восстановлена в своих правах, но значительно повышают шансы на ее реабилитацию, которыми нужно еще суметь грамотно воспользоваться.

Инверсия как способ решения задачи метафизики

Инверсия как способ решения той или иной научной проблемы довольно часто применяется в исследованиях. Самым известным примером эффективной инверсии, несомненно, является коперниканский переворот в астрономии: с *перестановкой местами* Земли и Солнца отпала потребность в эпициклах, эквантах и эксцентриках, посредством которых птолемеявская астрономия ранее пыталась привести свою картину звездного неба в соответствие с видимостью. Но если речь идет об инверсиях внутри объективной реальности (мира изменчивых вещей), то их эффективность не окончательна, а всегда лишь относительна — со временем их результаты корректируются, а порой и вовсе аннулируются.

Одним из примеров неэффективных инверсий является бесконечное тасование материализма и идеализма, монизма и дуализма, трансцендентализма и имманентизма, формальной логики и диалектики и т. д., и т. п., которое в итоге так и не привело к решению основной задачи метафизики — ни под одну картину мира не было подведено аподиктически выверенное основание.

Инверсия, если она применима и необходима в том или ином случае, может стать успешной только при соблюдении некоторых условий. Мы остановимся на том из них, игнорирование которого стало главной причиной неспособности метафизики решить указанную проблему — чтобы инверсия могла справиться с возложенной на нее задачей, ее уровень должен соответствовать уровню решения этой задачи, а не уровню ее возникновения, поскольку *никакую проблему нельзя решить на том же уровне, на котором она возникла* (А. Эйнштейн).

Все инверсии в метафизике до сих пор происходили исключительно внутри парадигмы становления. Связав свои надежды с принципом становления (далее — ПС), метафизика тем самым сама загнала себя в угол — хотя к сакрализации становления она далеко не одна приложила руку (по иронии судьбы, это тот единственный пункт, относительно которого с метафизикой солидарны все ее многочисленные оппоненты), тем не менее, отвечать ей пришлось в одиночку, поскольку именно она взяла на себя бремя доказательства.

Следующая инверсия (если задача метафизики решается посредством инверсии, если она вообще решается), вероятно, должна быть осуществлена между ПС и другим равным ему по охвату (или даже большим, учитывая, что далеко не каждое возникновение эволюционно окрашено) принципом, что соответствовало бы максимализму заявленной цели. Если Коперник решил стоящую перед ним проблему тем, что очистил астрономию от антропоморфизма в лице геоцентризма (для нас здесь не столь важно, в какой мере сам Коперник отдавал себе в этом отчет и какая на самом деле имела место последовательность), то автор намерен разрешить проблему бытия, очистив метафизику от антропоморфизма в лице эволюционизма, предвзятость которого незаметна только слепому. В случае успешного завершения данной операции это, видимо, и было бы действительным аналогом коперниканского переворота в метафизике, в отличие от того неподъемного камня, который повесил на ее шею Кант.

Принцип становления

Как и всякий другой исследователь, метафизик начинает с того, что выявляет закономерности окружающего мира (или же просто обращается к научным источникам, ибо для чего еще существует принцип разделения труда), прежде чем перейти к собственно метафизическому осмыслению полученного материала, и та естественная мысль, к которой он приходит на этом этапе, по сути, ничем не отличается от вывода любого современного исследователя: в основании мира лежит феномен становления. То, что принято называть эволюцией.

Все метафизические доктрины представляют собой попытки осмыслить бытие с эволюционистских позиций (это касается и религиозных картин мира, на словах дистанцирующихся от эволюционизма). Эволюция столь наглядно и комплиментарно представлена в окружающем мире, что у мыслителя просто не остается другого выбора. Отказавшись от всего второстепенного и откровенно фантастического, что включала в себя мифология, философия переняла у нее главное — ПС, сделав его центральным пунктом собственного дискурса.

Все мифологические картины мира представляют собой космогонии — нарративы о возникновении и дальнейшем формировании Вселенной. В отличие от мифологии, грамотная метафизика фокусируется не на проблеме возникновения мира (тут наследницей мифологии является наука), а на его устройстве, обращаясь к внутреннему смыслу сущего. Но космогоническое мышление не исчезло вовсе, а трансформировалось в мышление становления (развития, исторического процесса, прогресса и т. д.). Не это ли имел в виду М. Хайдеггер, утверждая на примере философии, что *мы еще имеем дело с остатками мифических представлений?*

Гегель отмечает, что *мы можем свести то, что для нас тут действительно важно, к понятию развития — когда последнее сделается ясным, то все остальное будет вытекать само собою*. Ему слово в слово вторит А.Н. Уайтхед: «Если мы вернемся к изначальному опыту, то становление вещей окажется тем исходным обобщением, вокруг которого мы должны будем построить нашу систему» [11, с. 293]. Предшествующие мыслители, возможно, не умели так четко эксплицировать собственные мысли, но имплицитно исходили из тех же соображений: «уже для греков не существовало проблемы становления и бытия, отличных друг от друга» [7, с. 100]. Современные разработчики онтологической проблематики могут и вовсе не использовать почти забытый сегодня термин *становление*, а также слова, однокоренные ему, но это не значит, что они говорят не прозой.

Процедура метафизического исследования. Часть первая

Остановись метафизика на этом здравом заключении, никакого скандала бы не было... но тогда это была бы уже не метафизика. Мыслителю недостаточно зафиксировать вездесущность становления и на этом основании объявить его основополагающим принципом бытия, как это принято в науке, для которой истина абсолютно избыточная вещь, а *главное, чтобы техника работала* (К.Ф. фон Файцзеккер), по причине того, что *наука и есть техника* (Х.-Г. Гадамер). Науке для ее целей вполне достаточно практического опыта — поэтому она может прекрасно функционировать, базируясь на заведомо ошибочных предпосылках или на *обмане, обретающем статус истины, если он способствует увеличению чувства жизни* (Ф. Ницше). Довольствуясь результатами дактеста, наука успешно затыкает рты Д. Юму в его критике каузальности, скептицизму, солипсизму и прочим глубоким философским сомнениям. Нынешние философы могут даже дать в этом фору ученым, искренне полагая, что *наша врожденная способность пользоваться устройством мира делает совершенно не важным незнание его*. Эти настроения своими корнями восходят к кантовскому активному субъекту познания, но так же, как и у Канта, активности в них много, а вот с реальным познанием проблемы.

Но мыслитель, в отличие от ученого, не может доверить судьбу эволюции видимости, поскольку, как отмечал Аристотель, *неверно было бы предоставлять такое дело стечению обстоятельств*. ПС в его глазах должен получить более веское, в т. ч. трансцендентное, обоснование.

Мало кто из нас способен оставаться равнодушным к захватывающей дух драме под названием *становление*. Она вдохновляла и всегда будет вдохновлять человечество на создание самых выдающихся произведений в различных областях творчества. Перед ее глобальностью меркнут мелкие нестыковки, одной из которых является то, что, собственно, и определяет величие становления — его бесконечность. Дело в том, что бесконечность указывает на отсутствие смысла, а потому в классической философии ее еще было принято называть дурной. *Путем становления ничего не достигается, его реальность, признанная единственной, невыносима* — Ницше буквально нутром чувствовал такого рода вещи. В самом деле, уровень исторического развития плохо коррелирует с любовью и ненавистью, горем и счастьем, жизнью и смертью — словом, со всем тем, что нас более всего интересует. Кентавр *истинная бесконечность*, видимо, был специально придуман для оправдания ПС, но

каким образом бесконечность может быть истинной, если именно она препятствует познанию истины: «Вывод о непознаваемости мира... опирается... на онтологию непрерывного становления» [9, с. 51].

Становление нуждается также и в известной силе, которая заставила бы партикулярности сплотиться вокруг него и следовать в указанном направлении, поскольку сами они этого делать, видимо, не желают. В этом состоит основная задача платоновских *эйдосов*, платиновского *Единого*, бергсоновского *жизненного потока*, уайтхедовского *бога-корректировщика* и т. д., и т. п. А. Бергсон настолько откровенен, что даже не считает нужным соблюдать хотя бы элементарные нормы приличия: «Жизнь есть подвижность, частные же ее проявления обретают эту подвижность лишь поневоле» [2, с. 145]. О недостатках доктрин имманентного становления, попросту сводящих дело к идее саморазвития, хорошо сказал еще Кант, отнеся *закоренелых атеистов* к *самым непоследовательным теологам*.

В ходе осмысления бытия в рамках категории становления «понятие единого вместе со всеми своими функциями и свойствами плавно перешло в понятие Бога» [9, с. 260]. Бог бесконечен, но известным образом опредмечивает и тем самым ограничивает бесконечность. Недаром религиозная картина мира *de facto* признана наиболее удовлетворительной доктриной становления. Этой парадигме становления метафизика обязана своей онтотеологической конфигурацией: *вопрос о бытии последовательно ведет к вопросу о Боге* (Э. Корет). Пирс, подменяя причину следствием, объясняет плачевное состояние метафизики тем, что ею занимались теологи, но рассматривая проблему бытия сквозь призму становления, любой достаточно последовательный мыслитель поневоле становится *теологом*.

Но куда исчезает наглядность ПС в ходе его метафизического осмысления? Откуда берутся все те причудливые теории, за которые метафизику справедливо нарекли *формой интеллектуального мошенничества*? Аппарат метафизики не волшебная палочка: что в него поместишь, то на выходе и получишь — еще Лейбниц предупреждал нас о *вреде неуместного пользования схоластикой*. Аберрация заложена не в метафизике, а, словно вирус, проникает в нее вместе с ПС: можно построить хлебозавод по последнему слову техники, но если вместо самой обычной муки использовать благородную мраморную крошку из карьеров классической Греции, то произведенный продукт, без сомнения, будет прекрасным, но едва ли съедобным. Трансцендируя ПС, метафизика утрачивает способность к верификации и, погружаясь в область темных догадок и интуиций, становится *учением о сверхчувственных основаниях бытия*. Философы настолько сроднились с таким положением дел, что воспринимают словосочетание *эмпирическая метафизика* как чистой воды «оксюморон... поскольку [оно — П.М.] смешивает эмпирический и спекулятивный подходы наподобие воды и масла» [9, с. 8], что, по мнению автора, весьма напоминает огульный подход.

В этом повинна не методология метафизики, но ее применение к ПС: если выбранный нами в качестве основополагающего принцип бытия является таковым на деле, то мы получаем подтверждение этому путем предельной фиксации и верификации того предмета, на который указывает интенция этого принципа. В противном случае дело будет обстоять так, как это происходит с абсолютами ПС. Как видим, ничего доступного пониманию лишь кучке посвященных иллюминатов здесь нет, но для этого надо хоть немного разбираться

в кухне метафизики, а не судить о ней по блюдам, вкус которых зависит не от кухонной утвари и уровня квалификации повара (так досконально технология этой кухни была отработана ее создателями!), а исключительно от используемых при их изготовлении продуктов.

Принцип уничтожения

Про уничтожение всегда упоминается вскользь: при возникновении нового старое исчезает. Было бы наивно ожидать чего-то иного от мышления становления, но у Аристотеля была и другая мысль, согласно которой *цель не может идти в бесконечность — хождение ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-то еще, и так беспрестанно.*

Уничтожение указывает на ничто, которое нельзя поместить в начало мира, если ты не являешься Богом, но зато можно поставить в конце. Причем не мира в целом, а каждого конкретного события, и тогда отпадает надобность в *умных телах* (А.Н. Уайтхед), вызывающих нападки со стороны постмодернизма в эссенциализме и в ущемлении свободы частностей. Постмодернизм настаивает на том, чтобы вот это мое сиюминутное, трагическое или радостное, переживание было средоточием мира, а не исчезающе малым звеном пространственно-временного или же какого-либо иного континуума. Парадигма уничтожения распространяет это требование на все события (онтология не знает сегрегации) без малейшего ущерба для всеобщего, и метафизика, тем самым, порывает со своим тоталитарным прошлым.

Что позволяет предположить, что целью процессов является уничтожение? Подсказка в нас самих: человек — это совокупность материальных и нематериальных потребностей, и кроме них, ничего собой не представляет. Каждая же потребность стремится не к переходу в другую — более высокую, — а к своему уничтожению, реализации. Термин *реализация* упомянут не случайно. Ничто не просто смерть — завершение (совершенство!) придает смысл всему происходящему (а ничто обретает атрибут совершенства): «Пошел, сделал, и это — истина. Не шел, ориентируясь на истину и руководствуясь истиной, а пошел, что-то сделалось, и это истина» [8, с. 264]. Ничто олицетворяет собой не смерть отжившего, а радость реализованного — концепция бытия, подкрепленная эмпирическим опытом, еще может обойтись без ПС, но без позитивной этики она обречена, если никто извне не управляет нами и не вставляет нам палки в колеса. Мы живем для реализации, а не возникновения того, что еще только потребует своей реализации, — для ответов, а не для вопросов (даже мыслители, усматривающие суть философии исключительно в вопрошании, таким образом, получают в его лице ответ для себя).

Потребности вещей — все то, что с ними происходит или может произойти, согласно их природе. У дерева есть потребность гореть, ибо его природа горюча, а потребность бильярдного шара — катиться, когда по нему бьют кием, заключается в том, что он круглый. В мире существуют только потребности, что элиминирует онтологическое субъект-объектное противостояние. Мы только тогда можем использовать вещь, когда относимся к ней, как к субъекту, уважая ее потребности (автор, разумеется, не имеет в виду модную сегодня тему экологии, под лозунгом которой скрывается антропоморфизм — то есть чисто человеческие потребности). Нельзя заставить вещи делать то, чего они не хотели бы делать

сами, а значит, энтропия имеет место лишь постольку, поскольку она является заветной целью вещей, а не их заклятым врагом. Если мы вслед за Хайдеггером действительно намерены отказаться от «подхода к философии с позиции всемирно-исторического престижа» [12, с. 219], то этого нельзя добиться проще и вернее, чем поставив такую прозаическую тему, как потребности, в центр ее дискурса.

У Пирса есть любопытный пассаж, согласно которому мысль имеет своим единственным мотивом достижение покоя мысли. Цель мысли заключается в том, чтобы не мыслить — не быть, если перевести термин *покой* с языка механики на язык философии. (Не то же ли самое блаженное состояние покоя завладевает и нами, когда мы находим возможность опровержения столь неприемлемой для нас доктрины уничтожения, которую нам навязывает автор?) Прагматизм открыто манкировал метафизикой, а потому и не подумал обобщить это открытие: далее Пирс развивает ту же тему становления, полагая результатом мышления акт воли.

Согласно гегелевскому механизму становления, противоречия, снимая друг друга, порождают более сложные противоречия. И так до бесконечности. Гегель при этом даже упоминает о ничто, но лишь в качестве транзитного пункта. Но здесь возникает проблема, на которую научный детерминизм или материализм не обратили бы ни малейшего внимания: для обоснования этой бесхитростной комбинации Гегель почему-то был вынужден прибегнуть к *хитрости разума*, а также держать на заднем плане еще и *божественный замысел*, впадая в махровый эссенциализм. Спрашивается, зачем? Если предположить, что цели противоречий далее их снятия не распространяются, то можно оградить себя от этой опасности. (Этимологически такая телеология предпочтительнее нуждающейся в *умных телах* телеологии становления, а так как речь идет о телеологии уничтожения, то запрет на телеологию тем самым перестает быть лишь интеллигибельной презумцией.)

Но как быть с возникновением и его наглядностью? Это побочный продукт уничтожения — флуктуация, образующаяся на месте схлопывания: уничтожение синхронно уравнивается возникновением, поскольку в противном случае ничто вытеснит нечто, переняв его способ существования, что невозможно по определению. Или, переформатируя на язык науки: в процессе перехода в природе обязательно происходят какие-либо изменения, компенсирующие этот переход. *Генетическая память* о своем предыдущем снятии придает возникновению черты становления и вместе с тем ограничивает стохастичность последнего. Формально-логическая первичная реальность дискретна, обретает свой смысл здесь и теперь, но побочный продукт становления делает ее перманентной и бесконечной диалектической вторичной реальностью. Вселенная так или иначе существовала и будет существовать всегда, а значит, вечный двигатель востребован самой логикой вещей. Феномен становления и обеспечивает функционирование вечного двигателя вселенной, не имея никакого отношения к частностям.

Если «возникновение есть наиболее злостно-фантастическое чудо» [1, с. 203], над которым веками безуспешно бьется специализирующееся на этой проблеме мышление становления, то его отнесение к побочному продукту тем более логично для мышления уничтожения. Побочный продукт есть та самая хитрость разума, *благодаря которой люди трудятся, ставят себе ограниченные цели, реализуют их, но сверх того реализуется нечто другое, чем эти цели*. Побочный продукт и обеспечивает ту *истинную бесконечность*, на которой зиждется *непреодолимая тотальность* гегелевской диалектики. Принцип

уничтожения (далее — ПУ) вырывает из ее замкнутого круга конкретные события, и этого вполне достаточно для автора с его односторонним и механистическим мышлением.

При уничтожении старого всегда возникает не предусмотренное никем и ничем новое, поскольку все усилия были связаны с реализацией предыдущего процесса, но человек *всегда живет с занесенной вперед ногой*, а потому не замечает этого: «Ни один уже достигнутый результат не имеет для Я силы абсолютного авторитета, силы догмы» [4, с. 93]. Есть и всегда будет актуальность совершения, но нет и никогда не будет актуальности совершенного. Уничтожение для нашего мышления (но не для нашей экзистенции!) находится в мертвой зоне — как *реальность, недостижимая в своей близости*. Мы сами глядим не в ту сторону, а после вслед за Гераклитом сетуем на то, что *природа любит скрываться*.

Побочный продукт возникновения нового («нет ничего более невероятного, чем реально существующие в природе негэнтропийные процессы» [1, с. 212]) контрабандой нейтрализует энтропию в лице ПУ. Нам неизвестны (и даже невероятны!) негэнтропийные законы становления, но инфернализация второго закона термодинамики по причине его некомплементарности лишает этот закон законного места среди онтологических раскладов. К тому же его открытие совпало с общим упадком метафизики, когда объективность стала падчерицей мышления.

«Что делает человека человеком, а не животным? — задается вопросом Ф.И. Гиренок. — Человечность нам не предписана порядком вещей и структурой мира. Тем не менее, она в нас существует. Но каким образом?» Сколько-нибудь внятного ответа на этот вопрос нет и, вероятно, не предвидится. Побочный продукт — это факт без соответствующего принципа, следствие без непосредственной причины.

Смена основополагающего принципа бытия диктует смену определения феномена движения. Если ранее речь шла о **переходе от низшего к высшему и от простого к сложному**, то теперь движение предстает перед нами как **процесс, направленный на собственное уничтожение**. Упомянутая выше формула Дж. Толанда не только откровенно обслуживает ПС, но при этом явно не принадлежит к числу философских продуктов — ни один классический мыслитель никогда бы не поставил на одну доску высшее и сложное. (Уже одна эта улика могла бы вызвать подозрение, но кто в наше время воспринимает всерьез подобные вещи?)

Отрицание движения возвращает нас к славным временам Парменида и Зенона. Безупречность этого положения в теории до сих пор всегда оказывалась крайне беспомощной на практике — вплоть до заподозривания его сторонников в умопомешательстве. Согласно ПУ, движение само свидетельствует против себя, подводя тем самым практику под логику элеатов. Q.E.D.

Процедура универсального сомнения

Попытки решения проблемы бытия традиционно представлены индуктивным и дедуктивным методами. Выше нами был фактически рассмотрен первый из них. Известно, что он не имеет стопроцентной доказательной базы. Этот недостаток и призвана устранить дедукция: *ты должен вознестись к тому, что не есть творение* (Я. Беме). Отсюда понятно, почему метафизика так равнодушна к ней. У дедукции лишь одно слабое место — ее

исходный пункт, а потому успешно осуществленная процедура универсального сомнения, перефразируя слова небезызвестного Мокия Парменыча, есть та *граница*, за которую осуждение (метафизики) не переходит, и самые злые (ее) критики должны будут замолчать. Обнаружению этого пункта и служит данная процедура: философ сначала освобождает свой ум от верований, а после становится робинзоном методики (Х. Ортега-и-Гассет). «Но до каких пределов можно доводить принцип сомнения?» — задается вопросом Юм. Сомнение во всем, казалось бы, заводит мышление в тупик, но это верно только по отношению к мышлению становления, поскольку перед ним, помимо верификации, стоит еще и неподъемная простыми человеческими силами задача обеспечить механизм эманации или же имманентного становления.

Изменчивость всего, в том числе наших собственных чувств и мышления, заставляет нас усомниться в достоверном знании чего бы то ни было. Сегодня наука достигла поистине ошеломляющих успехов, но тезис «я знаю, что я ничего не знаю» по-прежнему актуален. Научное знание-знакомство (Б. Рассел) мало в чем пересекается с тем знанием, которое имел в виду Сократ. Учитывая критерии к верификации, принятые в скептицизме и эмпиризме, напрашивается вывод, что философия в действительности более научна, чем наука — ее может удовлетворить только аподиктическое знание: «философия поднимается к строгости не меньшей, чем строгость всех наук. Или большей» [3]. В связи с этим автору представляется, что это не наука присвоила себе ранее принадлежавшие философии факты, а та сама отказалась от них, когда поняла, что никакой вещи-в-себе они не содержат. «Что остается философии... когда... дисциплинарно не учтенных фактов совсем не осталось?» [9, с. 22]. Ей остается ничто — единственно возможный факт.

Итак, усомнившись во всем, мы остаемся наедине с ничто. Поскольку оно лишено содержания, которое и есть источник всякой изменчивости, то в его лице мы получаем объект, не дающий никакого повода для сомнений, будучи лишенным шероховатостей (Ф.И. Гиренок), за которые те могли бы зацепиться. Мысль изреченная есть ложь — поскольку касается ложных же (противоречивых) вещей, к числу которых ничто явно не относится. Наше восприятие ничто, при условии, что оно дано нам во всем своем ничтожестве, не может быть ложным.

Отсутствие изъянов указывает на совершенство. В нашей ситуации должное находится по обе стороны от недолжного: как некий конечный результат его совершенствования в ходе бесконечного (!) становления или же как следствие его уничтожения здесь и теперь. Поскольку вещи в своей подавляющей массе исходят из сугубо практических соображений и едва ли склонны к саморефлексии (автора всегда умиляли популяризаторы от науки, объясняющие спаривание животных стремлением самцов передать свои гены потомству, что сделало бы честь иному человеческому интеллекту), то они наверняка предпочтут более реалистичный вариант. Простейшее никогда не ошибается — на это у него не хватит ума.

Наше знание ничто априорно — в нем нельзя усомниться, даже если до этого мысль о нем никогда не приходила нам в голову. И хотя «априоризм философии часто становится мишенью критики» [9, с. 14], но сейчас перед нами явно не тот случай. В то же время это знание всецело эмпирическое (только непривычное для большинства), а синтез априоризма и эмпиризма — не такое совпадение, от которого можно легко отмахнуться. «Коперниканская революция Канта заключалась в том, чтобы закрыть вопрос о внешних по

отношению к знанию источниках знания» [9, с. 71], и тут Кант, несомненно, прав, но ничто является таковым лишь формально — лишенное содержания, оно позволяет экспериментатору выйти за пределы собственного опыта, при этом по-прежнему оставаясь в нем. (Не способно ли это обстоятельство стать тем тараном, с помощью которого рационализм может пробить брешь в железобетонных редуках Канта?)

Гегель приписывал ничто *чистую неопределенность и пустоту*, но с высоты своей диалектической мысли не заметил того обстоятельства, что именно пустота является лучшим гарантом абсолютной определенности ничто. Так, ничто явочным порядком вводит главный атрибут абсолюта — его предельную познаваемость (что более приличествует метафизике, как *царскому пути познания*), чего лишены абсолюты ПС. Существует расхожее мнение, что абсолютное непознаваемо в силу нашей собственной относительности, но именно относительное познать как раз и нельзя — у науки давно уже нет никаких иллюзий на этот счет.

У объективной реальности должна быть цель, обеспечивающая ее смысл («Если счет идет на мелкую монету, то значит, должна существовать и золотая» [10, с. 311]), который должен пребывать вне ее — в противном случае она не была бы процессуальной. Но *второй этап* удваивает мир — эта угроза постоянно висит над трансцендентализмом. Природа ничто, разумеется, трансцендентна, но мир при этом никоим образом не удваивается. (Подобное решение проблемы удвоения было бы совершенно бессмысленным, если бы не ПУ за спиной у ничто.)

Критерии абсолютного, сформулированные в классической философии, по отношению к ничто не нуждаются в обосновании, а даны нам этимологически. Отсутствие всякого содержания в ничто (его наличие переводит ничто в разряд нечто — вот что в первую очередь следует иметь в виду тем из нас, кто до сих пор еще сомневается в своем исчерпывающем знании ничто) не оставляет места для интерпретаций. К ничто, вопреки Хайдеггеру, нет смысла вопрошать, поскольку оно абсолютно транспарентно. Хотя чувственный опыт является «неизменной основой интересубъективности» [9, с. 14], но на практике все не так однозначно. Лично автору не известен ни один пример, где чувственный опыт способствовал бы выработке интересубъективности, а не являлся непреодолимой помехой на ее пути (разумеется, если критериями верификации считать требования, предъявляемые к ней со стороны скептицизма и эмпиризма, а не науки). Только имея дело с ничто, наш чувственный опыт не противостоит интересубъективности.

Мы получили такое тождество абсолютного минимума по содержанию (ничто) и абсолютного максимума по значимости (ПУ), которое не мог помыслить Кузанец, вынужденный (как и Оккам, чья максима объективно прокладывает курс на окончательный отказ от сущностей) обходиться лишь интеллигибельными презумпциями за отсутствием реального объекта их приложения.

С точки зрения формальной логики, ничто — просто находка! Согласно закону тождества, *А равно А в одном и том же месте, времени и отношении*. Ни одна вещь (материальная или имматериальная) не удовлетворяет этому требованию. Ничто же, «лежащее за пределами... логических конструкций» [9, с. 63], отвечает ему с избытком — оно равно самому себе всегда, везде и в любом отношении. Идеал классической

эпистемологии (тождество предмета и его понятия) лишь в случае с ничто может получить свое реальное воплощение.

Казалось бы, какой смысл говорить об истинности нашего знания о том, чего не существует. Это пустой разговор. Но ничто не существует лишь с нашей точки зрения — его природа и способ существования не вступают между собой в противоречие, а более нечего и желать. «Мы не спрашиваем, почему существуют слоны и не существуют мамонты» [13], а говорим о ничто. При этом речь не идет о нигилизме: для метафизики, не обремененной проблемой становления, абсолютом как объективированная форма истины, ее *материальная ипостась* (Кант), имеет только вспомогательное (удостоверяющее посредством собственной фиксации и верификации истинность искомого принципа) значение. Абсолют интересует нас лишь как предмет, проливающий свет на объективную реальность и не более того.

Почему же мыслители не спешили использовать ничто в качестве отправного пункта последующей дедукции, несмотря на все его непревзойденные логические и верификационные достоинства, а продолжали плодить своих нежизнеспособных уродцев? Универсальное сомнение лишь формально состоит в том, что мы должны усомниться во всем, в чем только можем усомниться, — в действительности каждый мыслитель на тот момент уже ангажирован своей картиной мира, под которую лишь стремится подвести как можно более солидное основание в качестве гаранта ее объективности. Декларируемое на словах, универсальное сомнение на деле всякий раз подменяется сомнением прикладным.

Мышление становления интересует не истиной как таковой (хотя оно ни за что вам не признается в этом), но исключительно истиной становления. А поскольку использовать стерильное ничто в рамках этого мышления не представляется возможным, то сомнение до него просто-напросто не доходит, рассеиваясь по пути на куда более занимательные с его точки зрения предметы. В этом, собственно, и заключается причина игнорирования ничто со стороны мышления становления: «В идее абсолютного ничто нет ни на капельку больше смысла, чем в квадратном круге» [2, с. 284].

А.Н. Чаньшев, проделавший большую работу по идентификации ничто в качестве искомого абсолюта, не подверг его стерилизации, ибо с таким ничто нечего делать «подлинно гуманистической философии» [13], и, как следствие, не получил в его лице отправной пункт для последующей дедукции, которая в свою очередь потребовала бы замены ПС на ПУ. В результате он не смог выйти за рамки андеграунда. Это упущение, свойственное философии небытия ввиду чрезмерного увлечения аксиологической проблематикой, ставит ее в периферийное положение относительно философского онтологического мейнстрима, поскольку она не предлагает взамен имеющимся несостоятельным паттернам собственного позитивного решения, но только еще больше запутывает проблему.

Тем не менее, в истории философии известен случай, когда универсальное сомнение было доведено до логического завершения. Речь идет о так называемом первом экзистенциальном вопросе (ПЭВ): почему существует нечто, а не ничто? По Г.В. Лейбницу, *Нулевой Мир* более предпочтителен как онтологически, так и концептуально (на бытовом уровне это легко проследить на примере известной песенки «Если у вас нету тети»). Преследуя креационистские цели, Лейбниц попутно поднял проблемы, выходящие далеко за пределы его задачи. Однако такое заявление требует более серьезных шагов, чем те, которыми ограничился Лейбниц. Известный критик ПЭВ А. Грюнбаум считает, что такое

значимое превосходство *Нулевого Мира* должно основываться не только на рациональных доводах, но также и на фактологическом материале. Эти факты и предоставляет нам ПУ, но обращает на себя внимание то, что при постановке ПЭВ постоянно игнорируется само понятие существования, между тем как его разбор в обязательном порядке должен предшествовать любому ответу на него.

Проблематика бытия и небытия

Доктрины, имеющие дело с ничто, традиционно причисляются к так называемой философии небытия, которая содержит в себе мощный отрицательный посыл для восприятия, поскольку *всегда как-то неприятно пессимистична*. И хотя данная концепция не имеет отношения к указанной философии и основана исключительно на эмпирических фактах, а присущая ей негация совершенно не дерогативна, автор не может проигнорировать вышесказанное.

Для рассмотрения этой довольно пикантной (как будет понятно из дальнейшего) ситуации совершим небольшой экскурс в далекое прошлое. Согласно основоположнику темы бытия Пармениду, бытие есть, а небытия нет. Не секрет, что именно к этому тезису в первую очередь апеллируют оппоненты философии небытия, чистосердечно полагая, что этим уже все сказано. Относительно небытия у Парменида практически более нет ни слова, зато он оставил нам весьма прилично развернутую характеристику бытия (*парменидово бытие*), из которой следует, что его природа непротиворечива (все остальные атрибуты так или иначе сводятся к этому). Отсюда амбивалентным образом выводится противоречивость небытия, что, собственно, и было зафиксировано Ф.И. Гиренком в лице объективной реальности: *изменчивость мира — симптом его нереальности*.

Для грека мыслить означало не мимолетно подумать о чем-то за чашечкой чаю, а прийти к непротиворечивому знанию (Ф.Х. Кессиди), но изменчивый мир не позволяет нам сделать этого. Парменидово бытие явно не о нем. Парменидово *есть* — не просто наличие, но непротиворечивость и, значит, познаваемость того, что наличествует. В свете этого парменидово *нет* — не просто отсутствие, но противоречивость, и, следовательно, непознаваемость того, что отсутствует. (Тот редкий случай, когда эпистемология оказывает непосредственное, а главное, резульативное влияние на онтологию.)

И вот уже Платон без обиняков называет мир изменчивых вещей небытием, а за ним эта традиция плавно перешла в христианство. Человек при этом, правда, выводится за рамки, но тезис Декарта на самом деле должен звучать примерно следующим образом: я мыслю (я процесс), следовательно, я не существую (я не вещь), ибо *для вещи быть — означает, что она не может быть тем, чем она не является* (Парменид). Декарт сам признавал шаткость своего положения, время от времени прибегая к авторитетной поддержке: *оставалось допустить (!), что эта идея могла быть вложена в меня Тем, чья природа совершеннее моей*.

Продолжая тему существования, задержимся на известной ремарке М. Планка: *существует только то, что можно измерить*. Не будучи по преимуществу философом, Планк, вероятно, не совсем понял ее глубинного смысла — в противном случае наверняка поостерегся бы высказывать. Между измерением в научном смысле этого слова

и в философском такая же разница, как между научным знанием и тем знанием, от лица которого говорил Сократ (другое дело, что для решения стоящих перед ними задач ученых вполне устраивает иррациональность их измерений), а потому известная максима Л. Витгенштейна «*о чем невозможно говорить, о том следует молчать*» именно к науке имеет самое прямое отношение. Чувственный опыт науки нигде не пересекается с фактами — он оперирует лишь интерпретациями. По гамбургскому счету, измерить можно только ничто, а значит, и существует в заданных Планком параметрах только оно же.

Итак, небытие противоречно и непознаваемо. Но как в таком случае нам быть с ничто, которое философской традицией накрепко повязано с небытием? От предрассудков следует избавляться легко: ничто есть способ существования бытия (автор до сих пор находится под тем неизгладимым впечатлением, которое он испытал при проведении очной ставки между парменидовым бытием и ничто), а нечто — небытия. Ну конечно же, небытие не существует, и объективная реальность показывает нам, каким именно образом это происходит.

При этом объективная реальность не просто изменчива, но процессуальна, и значит, принадлежит бытию интенционально (*небытие существует, но в своем особом модусе* [Платон]) — точно так же, как и философ, она трансцендирует, но в отличие от него, натуральным образом. Парменид верно сформулировал должное, что было совсем нетрудно для этого логика *par excellence*, но не посчитал нужным перекинуть мостик в лице ПУ между ним и недолжным, поскольку полагал последнее не частичной, а полной иллюзией... но позади *пути мнения* обязательно должен быть и *мир мнения*, поскольку иначе речь идет о конспирологии со всеми вытекающими. В итоге Парменид остановился в шаге от решения.

Новое время с его географическими открытиями, Коперником и Ньютоном привело к тому, что человечество слишком много возомнило о себе и о своей среде обитания. В противном случае никогда не возник бы вопрос, почему существует нечто, а не ничто. Предшествующим мыслителям с их строго логическим подходом к понятию существования подобная постановка вопроса показалась бы просто смешной. Прах Суареса не успел еще остыть, а Декарт уже начисто забыл, в чем заключается аспект существования. Как следствие, *средневековье* (и античность. — П.М.) *в области философии мыслило более строго, чем Новое время* (С. Крипке).

Какая незадача: «В течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, старались заклясть небытие» [13], а на деле только им и занимались! (Что, кроме небытия, поставляет науке все те парадоксы, на которые она столь щедрa?) Вот к какому скандалу может привести, казалось бы, невинная апелляция к Пармениду, когда ключевая фраза вырвана из смыслового контекста. Не об этом ли говорит В. Виндельбанд: «Элейское понятие бытия так мало пригодно к пониманию... эмпирического мира, что скорее отрицает последний». Но корректно ли полагать природу объективной реальности эмпирической, если относительно нее не работает соответствующий способ познания? Парменид сомневался в нашей способности познать *мир мнения* (вплоть до его отрицания), и наука лишь подтвердила его пессимизм. Не потому ли Парменид и прибегнул к трансцендированию, что видел в этой практике не выход за пределы аподиктически результативного опыта, а вход?

Как наивны все те, кто на основании тождества бытия и мышления пришел к выводу о познаваемости мира, словно бы этот мир и есть то самое бытие, о котором говорил Парменид! Современная наука давно утратила веру в это по причине того, что объем

незнаемого в процессе ее познавательной деятельности в равной степени (хотя и под разными именами) возрастает по обе стороны *сферы Паскаля*. Но философия бытия, игнорируя опыт науки, подстраивает учение Парменида под свои потребности, препятствуя реализации его эвристического потенциала.

Впрочем, рокировка бытия и небытия, равно как и соответствующих им философий, на основании изложенных соображений не входит в планы автора. Этот терминологический вопрос никак не влияет на степень верификации ничто как пункта, обеспечивающего репрезентативность последующей дедукции. Чтобы критика могла полностью сосредоточиться на основной проблеме (является ли наше знание ничто аподиктическим?), автор не настаивает и на первичности ПУ — дальнейший ход событий сам расставит все точки.

Процедура метафизического исследования. Часть вторая

Чтобы понять склонность метафизики к трансцендированию, вспомним про те особенности древнегреческого мышления, о которых шла речь ранее. Познание греков было направлено не на вещи, а на их суть, а то, что в вещах ее нет, греки поняли задолго до того, как наука узнала об их процессуальной природе: «все чувственно воспринимаемое течет, а знания о нем нет» (Гераклит). Пространство истины (область, где имеет место тождество предмета и его понятия) находится по другую сторону объективной реальности, а значит, трансценденция является не интеллектуальным трюком, а необходимым шагом для ее познания. Путь к сущему лежит через бытие — оно глубже сущего, но его глубина трансцендентна. Под трансцендентностью автор понимает доведенную до интенционального предела амбивалентность, не достигнутую в абсолютах ПС, трансцендентность которых вынужденно паллиативна (что приводит к удвоению мира), поскольку на них лежит обязанность активным (напр. религиозные картины мира) или же пассивным (напр. любовь вещей к абсолюту — согласно Аристотелю) способом обеспечить функционирование механизма становления.

Но далее мы видим странную картину: верификаторы, задачей которых является удостоверение истины, целиком сосредоточены в мире, где истина отсутствует (поэтому их используют для получения практического знания), в то время как мир, единственным содержанием которого является истина, на деле лишен какой-либо познавательной возможности. Истина, освещающая собой все мироздание, сама между тем пребывает в тени — как можно примириться с таким положением вещей, имея в качестве обратного примера простую электрическую лампочку? Такая ситуация порождает потребность в сакрализации истины, придании ей такой формы (см. хайдеггеровское *Темное Солнце*), по отношению к которой верификационные процедуры неприменимы, излишни и даже аморальны, а единственными методами исследования объявляются голая интуиция и вера.

Резонно предположить, что истина и возможность ее познания все же не столь радикально противостоят друг другу. Напротив, лишь имея дело с истиной, мы можем получить знание, не подверженное ревизии, поскольку прозрачность истины элиминирует возможность аберрации как со своей стороны, в качестве объекта познания, так и со стороны субъекта познания (чьим органам чувств и мышлению не от чего оттолкнуться, чтобы их

противоречивость смогла себя проявить), устраняя на этом единственном примере эпистемологическую субъект-объектную оппозицию. Непротиворечивая природа истины (некоторые мыслители, правда, утверждают обратное, но при этом чисто подсознательно стремятся, чтобы их доводы в пользу этого соображения были как можно более логичными) делает ее доступной самому обыденному мышлению: «Философская истина... поскольку она каждого касается, должна доходить до каждого в согласии с повседневным критерием доходчивости» [12, с. 338]. И хотя «с началами непросто — они слишком просты, чтобы с ними можно было просто» [3], но такого рода препятствия сильно упрощают задачу, переводя поиск решения в психологическую область — ведь если сложность задается не объектом исследования, то тогда, спрашивается, чем же?

Непротиворечивая истина в ходе своего познания трансформируется в непротиворечивое же знание (в знание как таковое), тогда как фактологическая противоречивость всех прочих объектов в процессе их познания переходит в концептуальную противоречивость научных теорий. Истина — единственное, что мы в состоянии аподиктически знать, а потому если то или иное метафизическое учение утверждает, что оно обладает истиной, то отсутствие аподиктического подтверждения этому говорит о ложности такого заявления. Как верно также и обратное — если какое-либо учение смогло предоставить такое подтверждение, то его претензии на обладание истиной нужно удовлетворить без «эксплицитного или имплицитного соотнесения с прошлым метафизики» [5, с. 6].

Первая философия в любой момент времени способна решить свои проблемы, поскольку темпоральность в ней не работает. Уже Парменид проделал всю необходимую подготовку и мог бы, если бы *прислушался* к Аристотелю (*если нет ничего помимо бытия, то ни его нельзя приписать чему-либо, ни ему нельзя что-либо приписать, и значит, оно есть ничто*), сам поставить заключительную точку. Имей Аристотель, этот апологет становления, представление о втором законе термодинамики, то история первой философии завершилась бы, не успев начаться. В то же время нельзя не отметить тот очевидный факт, что со времен Парменида метафизика только отдалялась от решения своей основной задачи.

Заключение

Все метафизические доктрины исходят из эмпирических посылок — почему же их следствия порывают с ними? Причины этого обстоятельства традиционно усматривают в природе самой метафизики или же в психическом складе людей, занимающихся ею, но существует еще и третий вариант: феномен становления, от которого метафизика отталкивается в своих построениях, хотя и обладает всецело эмпирической природой, но при этом не является основополагающим принципом бытия. На это, помимо приведенных выше аргументов, указывает антропоморфная («стремление рассмотреть бытийную тотальность через призму антропологической тотальности» [5, с. 14]) и негэнтропийная природа этого принципа.

Если мы задумаемся над тем, что же заставляет нас придерживаться первичности ПС, то это, без всякого сомнения, память: «Благодаря памяти... индивидуальное становится несущественным» [13]. Благодаря памяти мы заранее знаем (хотя далеко не всегда), что возникнет за каждым уничтожением... но не термометр и флюгер определяют температуру

воздуха и направление ветра, а пока еще наоборот. Когда некий писатель пишет книгу, то он уничтожает в себе соответствующую потребность, но одновременно с этим он знает, что результатом этого уничтожения будет вот это замечательное произведение, которое, без сомнения, станет важным звеном в процессе эволюции *homo sapiens*. Но как быть с вещами, стоящими на неизмеримо более низких ступенях развития, чтобы они так же прониклись пиететом к эволюции (поскольку эволюция, понятное дело, не с человека началась), — тоже наделить сознанием или же склониться к А. Бергсону?

Но человеку так же непросто согласиться и с первичностью ПУ: *природа, искавшая решение, удовлетворяющее всех, остановила выбор на смерти, которая, как и следовало ожидать, никого не удовлетворила* (Э.М. Чоран).

Сознание является нашим неоспоримым преимуществом в деле реализации потребностей, но оно же и препятствует разглядеть суть происходящего, потому что часто бежит впереди паровоза, между тем иногда куда полезнее позиция не активничающего субъекта, а поза отстраненности, квиетизма. В качестве примера рассмотрим юмистскую критику каузальности. Д. Юм обратил внимание на то, что между причиной и следствием нет непосредственной связи, *необходимой идеи*. По его мнению, речь идет о некоей логической натяжке, в основании которой лежит повторение впечатлений (на самом деле даже это является натяжкой, поскольку в одну реку нельзя войти дважды, но Юм, видимо, поостерегся заострять еще и на этом внимание, чтобы окончательно не прослыть душлилой). Причинно-следственный механизм обслуживает ПС, и юмистская критика объективно направлена против него. Сам Юм удовлетворительного решения так и не нашел, утверждая, что его не существует в принципе. Это верно, если оставаться в рамках парадигмы становления, но для парадигмы уничтожения самое непосредственное следствие причины — ее элиминация. И это действительно необходимая идея, поскольку дальнейшие события нельзя точно спрогнозировать и воспроизвести (с философской, а не с научной или же обывательской точки зрения, на чем особо настаивал Юм), но уничтожение самой причины фатальным образом неизбежно.

В связи с этим О.Е. Столярова напоминает о кантовской *альтернативной концепции причинности, которая верифицируется посредством указания на факт наличия объективного знания, которому Юм не придал должного значения*. Столь грубое пренебрежение объективным знанием можно было бы извинить тем обстоятельством, что Юм хорошо понимал истинную цену этого факта. В Канте слишком много от научного типа мышления, чья потребность в верификации исчерпывается рамками закона достаточного основания, и в этом он кардинально отличается от Юма. Поэтому Канту трудно понять, что благодаря предмету своего исследования метафизика, в конечном счете, может претендовать на нечто большее, чем *превращение в науку на манер физики или математики*.

Врожденный порок имеет место не в метафизике, а в мышлении, которое воспринимает мир сквозь очки становления. Осмысливая реальность, философ вводит ПС в метафизику, делая ее *посмешищем* в глазах научного мышления. Наука тоже оперирует данной категорией, но это обстоятельство не приводит ее к абсурду, поскольку она не стремится к *последним пределам*. Источник столь похвальной скромности находится не в головах ученых, а в противоречивой и, следовательно, непознаваемой природе объектов их исследования — это и есть то самое «смирение евнуха, лишенного возможности не быть

столь смиренным» [9, с. 11], отсутствие которого Л. Витгенштейн безапелляционно и не по адресу ставит в вину метафизикам. Маленькая ошибка в начале может стать большой в конце — жертвой этого обстоятельства, по-видимому, и стала метафизика как дисциплина, имеющая дело с предельными основаниями.

Ничто равно отстоит и от мудреца, и от песчинки (на расстоянии требующей своей реализации потребности), что отрицает иерархичность бытия: если ПУ комлиментарен для всех вещей, то ПС — только для самых *продвинутых* из них. Формулу ПУ можно представить в виде $N - N = 0$, что в случае с мудрецом условно будет выглядеть, как $N(\max) - N(\max) = 0$, а с песчинкой — как $N(\min) - N(\min) = 0$. (Почему бы не предположить, что именно эту или ей подобную формулу ждут от нас инопланетяне в доказательство того, что человечество уже вышло из пеленок?) Остальной мир находится в диапазоне. Чем большего количества разноплановых вещей касается тот или иной закон, тем элементарнее он должен быть, поскольку объединять их может только самое простое качество. Дилетантам свойственна склонность к редукции, но разве не того же требует от исследователя максима о простоте первоначал, постулируемая многими столпами философии в те редкие минуты, когда им наскучит роль корпоративных держателей дискурса?

Будучи дилетантом, автор не особо искушен в философском дискурсе и не всегда способен четко отрефлексировать свою мысль, а потому крайне нуждается в том, чтобы его концепция была воспринята не по ее букве, а по ее духу, который состоит в том, что интересубъективная природа ничто предоставляет наблюдателю единственную в своем роде возможность оказаться по другую сторону фанерона, а фундаментализму, наконец, нейтрализовать аргумент регресса. Ничто снимает его не тем, что завершает собой затянувшуюся цепь доказательств, а тем, что делает эту цепь излишней — между ним и конкретными событиями более нет посредников: «Вот здесь свершилось совершенство, и не нужно добавлять А, Б и идти в дурную бесконечность, потому что тогда мы все потеряем» [7, с. 173].

По своей методологии данная доктрина принадлежит к докритической, наивной философии, но благодаря своему эвристическому аспекту она открыта для критики и может быть подвергнута экспериментальной проверке, что имеет определяющее значение. Дело в том, что возможность *нового возрождения метафизики* многие представители философского мейнстрима связывают с *преодолением* кантовского критицизма, что, по их мнению, осуществимо только в рамках посткантовской, но никак не докантовской мысли. Автору представляется, что для эмпирической метафизики, пусть и докантовской по форме, можно сделать исключение, поскольку Кант в своей критике метафизики имел в виду лишь спекулятивную ее компоненту. А раз так, то имеет ли смысл плодить сущности... да и *что может предложить абстрактный способ опровержения взамен того, что он опровергает* (О.Е. Столярова), или очередная в бесконечном ряду себе подобных «попытка в какой-то мере восполнить пробел» [5, с. 4]?

Литература

1. *Аверьянов А.Н.* Системное познание мира. М., 1985.
2. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998.
3. *Бибихин В.В.* Мир. Томск, 1994.
4. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1984.
5. *Кимелев Ю.А.* Философская антропология и метафизика. М., 2019.
6. *Купарашвили М.Д.* Сумма трансценденталий. Ч. 1–2. Омск: Изд-во ОмГУ, 2002.
7. *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии, М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009.
8. *Мамардашвили М.К.* Философские чтения, электронная версия.
9. *Столярова О.Е.* Возвращение метафизики как факт, Библиотека журнала Epistemology & Philosophy of Science, М., 2019.
10. *Тарнас Р.* История западного мышления, М., 1995.
11. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.
12. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993.
13. *Чанышев А.Н.* Трактат о небытии, электронная версия.

References

1. Averyanov A.N. *Sistemnoe poznanie mira* [Systematic knowledge of the world], Moscow, 1985. (In Russian.)
2. Bergson A. *Tvorcheskaja evolutsija* [Creative evolution], Moscow, 1998. (In Russian.)
3. Bibikhin V.V. *Mir* [World]. Tomsk, 1994. (In Russian.)
4. Il'yenkov E.V. *Dialekticheskaja logika* [Dialectical logic], Moscow, 1984. (In Russian.)
5. Kimelev Yu.A. *Filosofskaja antropologija i metafizika* [Philosophical Anthropology and Metaphysics], Moscow, 2019. (In Russian.)
6. Kuparashvili M.D. *Summa transcendentalij in 2 p.* [Sum of transcendentals in 2 p.]. Part 1–2. Omsk: Omsk State University Publishing House, 2002. (In Russian.)
7. Mamardashvili M.K. *Lektcii po antichoj filosofii* [Lectures on ancient philosophy], Moscow: Progress-Tradition, Merab Mamardashvili Foundation, 2009. (In Russian.)
8. Mamardashvili M.K. *Filosofskie chtenia* [Philosophical readings], electronic version.
9. Stolyarova O.E. *Vozvrachshenie metafiziki kak fakt* [The return of metaphysics as a fact], Library of the journal “Epistemology & Philosophy of Science”, Moscow, 2019.
10. Tarnas R. *Istorija zapadnogo myshlenija* [History of Western thinking], Moscow, 1995.
11. Whitehead A.N. *Izbrannye paboty po filosofii* [Selected works on philosophy], Moscow, 1990.
12. Heidegger M. *Bytie i vremja* [Being and time], Moscow, 1993.
13. Chanyshhev A.N. *Traktat o nebytii* [Treatise on non-existence], electronic version.

First philosophy in light of the second law of thermodynamics.

Experience of empirical metaphysics

Markin P.A.,

retired, independent researcher,

Omsk, Russian Federation,

formation2010@yandex.ru

Abstract: the vices of metaphysics are not inherent in it a priori, but are a consequence of the fact that all its doctrines in one way or another interpret the same — negentropic and anthropomorphic — principle of becoming (evolution), taken as the fundamental principle of being. We do not know negentropy laws, but we are well aware of the second law of thermodynamics, which, moreover, is difficult to convict of complementarity. By accepting the principle of annihilation, which follows from this law, as the fundamental principle of being, we will not only satisfy all aspects of anti-metaphysical criticism, but also preserve the methodological apparatus of classical philosophy intact.

Keywords: truth, nothing, being, non-being, empiricism, entropy, Parmenides, Aristotle, Kant, Hegel, Peirce, Mamardashvili, Chanyshvili.