



УДК 111

ЕДИНОЕ И МНОГОЕ: ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

С. М. Малкина

Саратовский государственный университет
E-mail: MalkinaSM@rambler.ru

Статья посвящена анализу традиционных философских категорий в современной философии. Производится анализ трансформации категорий *единого* и *многого* в работах Ж. Делёза, Ж. Деррида, Ж.-Л. Нанси, А. Бадью. Делается вывод о проблематизации отношений между единым и множественным в постметафизической философии, осознание невозможности их противопоставления.

Ключевые слова: единое, многое, постметафизическое мышление, ризома, смерть, ответственность.

Singular and Plural: Postmetaphysical Aspect

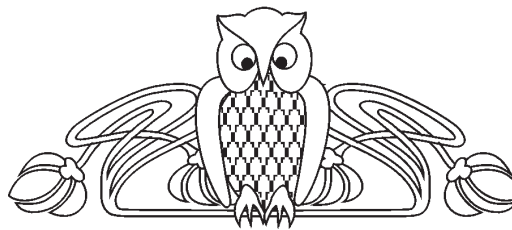
S. M. Malkina

The article deals with the reception of traditional notions in contemporary philosophy. The transformation of *singular* and *plural* in philosophy of G. Deleuze, J. Derrida, J.-L. Nancy, A. Badiou is analyzed. The author draws a conclusion that the relation between singular and plural is problemizing in postmetaphysical philosophy and realization of the impossibility of their opposition takes place.

Key words: singular, plural, post-metaphysical thinking, rhizome, death, responsibility.

Современную философию многие исследователи характеризуют как постметафизическую¹. При всей неспорности и размытости понимания постметафизического мышления, употребляя этот термин, мы, тем самым, вольно или невольно говорим о некоем переломе, если не «смерти» в философии, в котором должен произойти разрыв с предшествующей метафизикой. Однако не занимаемся ли мы при этом созданием миражей, говоря о некой мифической «неметафизической» философии будущего? Как нам видится, для того чтобы разобраться с этим вопросом, необходимо не формировать общие историко-философские схемы исходя из обобщенно-расплывчатых представлений о «постмодернистской философии», а обратиться к онтологическим вопросам, чтобы тем самым на основании категориального разбора увидеть, имеются ли какие-то трансформация и разрыв, и если имеются, в чем они состоят.

Для начала следует обратить внимание на то, что трактовка постметафизического как нацеленности на преодоление метафизики, стремление положить ей, а вместе с тем и философии в ее классическом понимании, конец противоречат высказываниям философов. Сами представители постметафизического мышления либо отрица-



тельно отвечали на вопрос о конце философии, как, например, А. Бадью и Ж. Делёз², либо проблематизировали сам вопрос, как это делает Ж. Деррида³. Это не значит, что не происходит вообще никаких изменений в пространстве философствования, скорее, нам необходимо уточнить, что именно будет пониматься под постметафизическим. Мы сталкиваемся с тем, что постметафизическое идет не «после завершения» метафизического, более уже не действенного, но как бы «по ту сторону» метафизического, составляя его «изнанку», заставляя переосмысливать никуда не исчезающую метафизику.

Ю. Хабермас в своей работе «Постметафизическое мышление» исходит из общего антиметафизического настроения концепций современной философии, сводя постметафизику к антиметафизике⁴. Но тогда мы должны увидеть постметафизическую философию как полное отвержение традиционной метафизики, чего не происходит. Поэтому чтобы проследить процессы трансформации категориального и смыслового полей в современной философии, необходимо различать неметафизическую и постметафизическую интенции в философии. Первая направлена на преодоление метафизики (при этом стоит говорить именно об интенции, так как само существование подобной неметафизической философии оказывается проблематичным). Постметафизическое же мышление означает, скорее, глубокое продумывание метафизики заново, поэтому оно уже содержит не только и не столько критическую составляющую (даже деконструкция не есть критика, как указывал Деррида⁵), но и открывает новые ходы мышления. В частности, это очень хорошо видно при обращении к проблеме единого и многого у постметафизически мыслящих философов, таких как Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж.-Л. Нанси, А. Бадью.

В целом всю онтологию Ж. Делёза можно рассматривать как стратегическое постметафизическое изменение понятия системы философии. Как можно обозначить движение мысли Делёза в рамках проблемы единого и многого? Здесь есть две прямо противоположные точки зрения: 1) Делёз осуществляет переход от единого к множественности; 2) Делёз развивает метафизику Единого. Первая точка зрения очень распространена, можно привести в качестве одного



из примеров энциклопедическую статью «Трансцендентальный эмпиризм» А. А. Грицанова⁶. Сторонником второй точки зрения является А. Бадью, который пишет: «Вопреки сложившемуся образу (Делёз как высвобождение анархического множества (multiple) желаний и блужданий) <...> основной проблемой Делёза, конечно, не является высвобождение множественного, но подчинение мысли о множественном обновленному понятию Единого»⁷. Основой для подобного вывода Бадью служит ряд высказываний Делёза, например: «Одно событие для всех событий; один и тот же *aliquid* для того, что происходит, и для того, что высказывается; одно и то же Бытие для невозможного, возможного и реального»⁸.

Попробуем разобраться в позиции Делёза по данному вопросу. Поскольку он определяет философию как искусство творить концепты, понятие концепта (или, по его же логике, следует говорить «концепт концепта») может служить решающим с точки зрения диагностики «постметафизичности» его мышления. Выделение концепта, плана имманенции и концептуального персонажа, которые вместе создают пространство философии, представляет собой постметафизический способ анализа проблем. В отличие от метафизической трактовки понятия – «концепт – это множественность <...> Не бывает концепта лишь с одной составляющей. Всякий концепт является как минимум двойственным, тройственным и т. п.»⁹ – эта множественность во все не означает неопределенности, релятивности и произвольности смысла концепта. Здесь речь идет о структурной множественности концепта, благодаря которой в нем образуется пространство мысли, делающее возможным философствование, в результате чего Делёз и связывает природу философии с созданием, творчеством концептов как пространств мысли.

Эта «структурная» множественность концепта, тем не менее, образует определенное событийное единство. Событие мысли позволяет говорить о концепте как сингулярности, в результате чего мы имеем не просто переход от единичности и статичности к множественности и динамичности. Мы не можем охарактеризовать данное отношение между единым и множественностью как диалектическое в силу того, что «единство» концепта, образуемое его событийностью, не является синтезом составляющих, снимающих их противоречие и различие. Как множественность внутри концепта не «снимается» его единством, так и сам концепт не отделен от других концептов, с которыми он связан благодаря своим составляющим, которые сами также могут быть концептами – в другом плане имманенции или просто в другом событийном ряду мышления.

Онтологическую понятийную серию Делёза продолжает понятие складки. Его действие

аналогично: складка всегда отсылает к другим складкам, при складывании мы получаем не части частей, а бесконечную складчатость: «Складка всегда внутри складки, как полость в полости»¹⁰. В понятии складки преодолевается оппозиция активного и пассивного – как и *différance* Деррида, складка одновременно различает и является различием, сгибает и сгибается.

Таким образом, онтологическая система Делёза опирается на понятия единого и многого, но неклассически трактует их соотношение. Особенно это видно из привлечения к анализу категорий части и целого. Их оппозиция больше не работает традиционным образом. С одной стороны, поскольку концепт «состоит» из составляющих (точнее, «является точкой их сгущения»), можно было бы назвать составляющую частью, а концепт – целым. Однако составляющие сами могут быть концептами либо отсылать и принадлежать к другим концептам, причем между ними не выстраивается подчиненно-иерархических отношений, нет «начального» или «главного» концепта, служащего архи-принципом. Поэтому Делёз заключает, что составляющая – не общий или частный признак, а *единичное* (сингулярное), а концепт – это не логическое место конъюнкции смыслов его составляющих, это вообще не какой-либо конкретный смысл, а *проблема*, причем не одна, а частую *целый перекресток проблем*, где концепт соединяется с другими сосуществующими концептами, пересекает разные планы.

Подобные отношения между концептами и их составляющими уже не описываются иерархическими системами, а характеризуются как *ризомная организация континуума*. Понятие ризомы как раз и позволяет Делёзу концептуализировать новое соотношение единого и множественного в онтологии. Ризома, в отличие от «корневого» (объединенного главным стержнем, от которого происходит бинарное деление) или «корешкового» (где множественность мыслится под знаком единства) мышления, в принципе лишена синтезирующего единства: если классически целое мыслится как нечто большее, чем сумма частей ($n + 1$), то ризома – это всегда $n - 1$, где не только нет добавочного объединяющего элемента, но напротив, сама его нехватка заставляет устремляться дальше по ризомным путям: «Целое не является закрытым множеством; напротив, оно способствует тому, что множество никогда не бывает абсолютно закрытым, никогда не находит надежного приюта и благодаря этому свойству остается где-то открытым и как бы привязанным тоненькой ниточкой к остальной вселенной»¹¹.

Участниками «ризомного процесса» могут быть разнородные элементы, что выводит нас за пределы любого бинарного мышления, будь то оппозиция означающего / означаемого, внешнего / внутреннего, формы / содержания и т. д.



Эта разнородность также, в свою очередь, делает невозможным синтезирующее единство, не давая системе прийти к какому-то завершению, заставляя мышление вновь и вновь пробегать по составляющим элементам.

Самое интересное, что, преодолевая бинаризм отношений, ризомное мышление оказывается по ту сторону деления на «плохое» и «хорошее», так что ризома не противопоставляется древесной организации как «лучшая» модель, а оказывается связанной с нею: древесная структура – это территориализация ризомы, а ризома – детерриториализация дерева, они взаимодополняют друг друга, образуя между собой... ризому. Таким образом, мы оказываемся и по ту сторону противопоставления единства и множественности: «Достичь магической формулы, какую все мы ищем: ПЛЮРАЛИЗМ = МОНИЗМ»¹². Или иначе: «“Множественное” <...> перестает быть предикатом, противопоставляемым “Одному” <...> Не существует ни единого, ни множественного, так или иначе отсылающих к некоему сознанию, которое снова овладевало бы собой в одном и развивалось бы в другом»¹³.

Таким образом, мы не можем говорить в полной мере ни о переходе Делёза к чистой множественности, ни о развитии им метафизики Единого. Делёз равным образом перерабатывает и понятие множественности, и понятие единого, не отказываясь от метафизических категорий, устанавливает между ними постметафизические отношения.

Заметим, правда, что, говоря о метафизике Единого у Делёза, Бадью имеет в виду не классическое метафизическое представление о Едином, какое мы встречаем в платонизме, а «обновленное». Чтобы понять, что он имеет в виду под этим «обновлением», обратимся к его собственной философии, которая, как увидим, также представляет собой обращение к проблеме единого и множественного в новой, постметафизической трактовке.

Бадью, как известно, говорит о необходимости в современной ситуации «платоновского жеста» – возвращения философии к своим четырем «родовым условиям» (математике, политике, поэзии и любви). Однако это возвращение должно осуществляться, скорее, как делёзовское повторение – новое повторение того же самого. Новизна состоит прежде всего в том, что это должна быть уже не философия единства в его метафизическом понимании, а философия единства множественности.

Онтологическая концепция «единства множественности», с точки зрения Бадью, может быть осмыслена и математическими методами, учитывая, что философия является условием возможности также и математики. Для описания этого онтологического положения Бадью обращается

к теории множеств. Поскольку именно в рамках этой теории есть подходящий методологический аппарат для мышления этого парадоксального «единства множественности», Бадью объявляет математику собственным пространством онтологии.

В современной философии Бадью отмечает три основные позиции, равным образом пытающиеся «закрыть» метафизику, но расходящиеся между собой по вопросу направления дальнейшего движения: 1) хайдеггеровскую радикальную онтологию; 2) логический проект Венского кружка; 3) посткартезианскую концепцию субъекта в марксизме (Маркс и Ленин) и психоанализе (Фрейд и Лакан). Бадью в своей концепции идет всеми путями сразу, несмотря на то что они ведут в разных направлениях, воплощая тезис о единстве множественности: 1) философия должна быть переосмыслена как онтология (Хайдеггер); 2) математико-логическая революция Фреге – Кантора должна установить новые ориентиры для мысли; 3) понятийный аппарат должен быть ориентирован в русле практики (политической или клинической). Бадью настаивает, что современная философия должна не сводиться к одной из этих тенденций, но «предложить концептуальную основу, в рамках которой может быть схвачена современная со-возможность этих условий»¹⁴. Это приводит его к тезису, что философия должна быть онтологией (то есть наукой о бытии как бытии) как чистой математикой, чем она, с его точки зрения, и являлась по своей сути со времен античности.

Теория множеств говорит не об отдельных элементах, объединенных в группы, а о функциях в том смысле, что принадлежащее множеству находится в той же зависимости, что и само множество. Множественности различаются не бытийственными констатациями, а отношением к свойствам других множеств. Это изначальные множественности, которые одновременно представляют собой некое единство. Таким образом, структуру бытия можно представить как множественность в едином. Ключевым для Бадью здесь выступает тот факт, что в данной теории обозначение «бытие» относится не к элементу как таковому, но к пустому множеству (\emptyset). Невозможно говорить об «одном» понятии, при этом не подразумевая систему понятий, различие внутри которой и конституирует смысл.

Одним из следствий такой математической онтологии является вывод о том, что как множество не может принадлежать само себе, так и сущее не может быть самопринадлежащим. С одной стороны, на основании парадокса Рассела¹⁵ и аксиомы фундирования¹⁶ теории множеств Бадью делает вывод, что Единого как всеохватывающего абсолютного множества не существует, поэтому неверно представлять себе великий кос-



мос, природу как целое или бытие Бога. В этом онтологическом выводе Бадью расходится с Кантором. С другой стороны, опираясь на концепцию П. Козна и понятие «условие множества», Бадью констатирует, что условием множества является соотношенность с другим множеством. Онтология, таким образом, выделяя область конструктивных ситуаций, отсылает к неразличимой, не сводящейся к структурам области, которая относится уже не к онтологии, а к философии как таковой, где появляются субъект и событие.

Именно в бытии «субъекта» развивает тему единого и многого еще один наследник мысли Хайдеггера – Жан-Люк Нанси. Переосмысляя хайдеггеровское вопрошание о бытии, он замечает, что бытие – это всегда бытие единичным множественным: «*Бытие* единично и множественно одновременно неразличимым и различимым образом. Оно единично множественно и множественно единично»¹⁷. Это не какое-либо особое свойство бытия, это то, что конституирует сущность бытия, одновременно осуществляя разятие единой сущности бытия.

Хайдеггер, говоря о постановке вопроса о бытии, связывал его с *Dasein* как особым сущим, понимающим образом относящимся к бытию. Однако, с точки зрения Нанси, мы не можем говорить ни о *Dasein* как какой-то единичной сущности, ни о бытии как какой-то единой субстанции, стоящей за множественностью сущего. А между тем именно такие «классические» прочтения, как тень, сопутствуют хайдеггеровской онтологии. Эти прочтения несобственные, но это не исключает их фонового соприсутствия. Вместо того чтобы просто отстраняться от этих трактовок как не соответствующих хайдеггеровской фундаментальной онтологии, Нанси просто заново продумывает вопрос о бытии.

Нанси обращает внимание на то, что уже до всякой эксплицированности *Dasein* находится в открытости, дис-позиции. Эта открытость выражается в том числе и в «бытии-вместе-с». Это *Mitsein* (со-бытие, бытие-с) не является чем-то вторичным по отношению к якобы самостождественному *Dasein*, напротив, *Dasein*, собственно, и есть эта открытость. Задавая же вопрос о бытии, мы всегда оказываемся в стихии языка, который также немислим без со-бытия с другими. Поэтому мы, ставя вопрос о бытии, выявляем со-бытийность, множественность нашего бытия – и именно это бытие только и есть то, о котором мы говорим, нет никакого бытия «по ту сторону».

Этот анализ Нанси носит постметафизический характер: если классическая метафизика всегда ставила вопрос о первоначале, то бытие в смысле Хайдеггера – Нанси – это не какая-либо предсуществующая субстанция. Говоря о различении во множественность, Нанси при этом оговаривается, что, собственно, нет никакого изна-

чального «единого», которое «затем» необходимо было бы разделять. Именно поэтому он говорит о единстве множественности и множественности единства: «*Единичное множественное бытие* означает: сущность бытия существует только лишь как со-сущность. Но со-сущность, или со-бытие – бытие-со-многими, – означает, в свою очередь, сущность *co-* (*co-*) или еще, и даже скорее, само это *co-* (*sum*) в положении или в качестве сущности»¹⁸. Собственно, это «бытие-с» и составляет бытие, а не прибавляется к нему.

Такую изначальную открытость, множественность идентичности, единичного субъекта мы находим как у Хайдеггера, так и у Гуссерля и даже Декарта, хотя, на первый взгляд, все они говорят о примате самостождественности субъекта: Хайдеггер эксплицирует *Mitsein* уже после постулирования единичного *Dasein*, Гуссерль говорит об *alter ego* и интерсубъективности после аналитики *ego*, а Декарт и вовсе исходит из интуитивной данности *sum*. Однако Нанси предлагает провести деструкцию этих философий, выводя на поверхность то, что неявно присутствует в них. И при более глубоком анализе мы видим, что феноменология исходит из принципиальной открытости субъекта, поэтому ни о какой идентичности Я без одновременной дис-позиции Я не может быть и речи. И даже у Декарта, замечает Нанси, мы нагалькиваемся на первичность бытия «вместе-с», поскольку акт *cogito* осуществляется на глазах у читателя так, что мы оказываемся не только свидетелями, но и потенциальными (со-) участниками, ведь то Я, которое мыслит, – это Я любого человека, поэтому Нанси видоизменяет формулу Декарта: *ego sum = ego sum*.

Для Нанси, таким образом, разговор о бытии – это прежде всего разговор о сообществе, его онтологии, исходя из чего он получает возможность оценивать политические и культурные процессы, происходящие в современном глобальном мире. Для нас же в данном случае важно именно то, что, с его точки зрения, единичное и множественное мы не можем рассматривать в отрыве и противопоставлении друг другу: единичное раскрывается как множественное, а множественное схватывается в единстве. Единство бытия открывается нам через открытую множественность со-бытия, идентичность бытия подразумевает разделенность в самом себе, разнесенность во множественность единичностей. Но при этом мы не можем сказать, что первичной оказывается именно множественность и все редуцируется к ней, ведь вопрос о бытии конституируется через единичное, индивидуальное *Dasein*, которое уже раскрывает себя как множественность «бытия-с». По сути, единичное и множественное неотделимы друг от друга, будучи одновременно различными, и мы имеем дело с двойным жестом бытия единения-размежевания: «Со-сущность превращает



саму сущность в штрих – “бытие-единичное-множественное” – в соединительную черту, которая также служит разделительной чертой, чертой поделения, которая стирается, оставляя каждое понятие в изолированности и с бытием-с-другими»¹⁹.

Если Нанси подчеркивает открытость бытия субъекта, делающую его единичное бытие множественным, то Э. Левинас акцентирует внимание на невозможности мыслить это множество под знаком единства: «Нашей целью является утверждение множественности, не допускающей слияния в единство: мы – как бы дерзко это ни звучало – намерены порвать с Парменидом»²⁰. Такая множественность у Левинаса основывается на инаковости Другого, на невозможности единства и слияния с ним. Левинас показывает, как в жизнь человека, существование субъекта («акт-существования») в разных формах проникает инаковость, Другой. Причем ярче всего это происходит при вторжении в жизнь человека его абсолютно иного – смерти, в которой «существование делается плюралистичным, что не означает здесь множественности существующих, а выявляется в самом акте-существования»²¹, который из личного бытия становится вещным.

Полемизируя с Левинасом сквозь призму прочтения темы смерти у Хайдеггера, Ж. Деррида задает вопрос: а кто, собственно, умирает? Открыты ли мы в смерти другому, является ли бытие-к-смерти бытием-с-другими? Можно ли «умереть за другого»? Но смерть – это то, чего нельзя ни подарить, ни получить, поэтому умереть за другого нельзя, ведь жертвуя собой «ради другого», мы тем самым не избавляем его от смерти, а лишь несколько продляем его жизнь. Смерть – это мое собственное (*eigentlich*), то, чем я не могу обменяться: «Умирание – это то, что каждый *Dasein* должен взять на себя»²². Таким образом, *дар смерти* – это не обмен смертью или жизнью с кем-либо, а то, что сама смертность дает человеку, а именно осознание своей незаменимости, единичности: «...идентичность субъекта *дана* смертью»²³.

И здесь мы опять имеем дело с постметафизической трактовкой единого и множественного у Ж. Деррида, перекликающейся с философией Ж.-Л. Нанси. Деррида поднимает проблему ответственности. Речь идет о парадоксе, апории, которую Деррида называет «этика жертвы». Она заключается не в том, чтобы чем-то пожертвовать (подарить смерть или жизнь) – как мы видели, это невозможно в собственном смысле слова. Но говоря об ответственности и жертве, мы как раз и понимаем, что именно парадоксальность этих понятий, их невозможность заставляет нас «пожертвовать» ими – не отказаться, а удержать их в открытости дара. Дело в том, что «ответственность требует двух противоречивых движений.

Она требует, чтобы человек отвечал сам, как незаменимая единичность <...> но она также требует, чтобы <...> человек забыл или отбросил происхождение того, что дается»²⁴. С одной стороны, ответственность требует от человека, чтобы он отвечал сам, собственным образом, но такую единичность человеку дает, как мы видели, только смерть. С другой стороны, ответственность отсылает не только к объективному Благу, но и к Любви, открытости другим, когда человек, напротив, как бы «забывает себя». Более того, ответственность – это ответ, а не молчание. Но здесь мы опять наталкиваемся на парадокс, в котором ответственность требует ответа, но возможна лишь в молчании: «Ответственность <...> базируется всегда на бытии одиночки, укрепившегося в своей собственной единичности в момент решения. Но как только начинается речь, как только мы входим в сферу языка, мы теряем эту самую единичность. Мы тем самым теряем возможность принимать решение или право решать <...>. Поскольку я говорю, я никогда уже больше не я, одинокий и уникальный»²⁵. Таким образом, этика ответственности – это всегда вызов невозможному, но в том случае, если мы метафизически противопоставляем бытие единичного субъекта бытию множественному, единичное с другим. Единственный выход – постметафизически видеть эти понятия в их взаимосвязи, подобной ленте Мёбиуса.

Таким образом, у всех анализируемых нами философов постметафизическое мышление вовсе не избегает традиционных проблем метафизики, является не отбрасыванием метафизики, а лишь продумыванием ее заново. Конечно, сама необходимость продумывания вызвана ситуацией неудовлетворенности классической метафизикой или, скорее, упрощенными формами мышления о классических проблемах. Проблема единого и многого некоторыми современными философами раскрывается через изменение классического соотношения этих категорий. Происходит не переход от философии тождества, философии Единого к философии множественности, а, скорее, осознание невозможности их радикального противопоставления, проблематизация их соотношения.

Примечания

- ¹ См.: *Habermas J. Postmetaphysical thinking*. L., 1992 ; *Ефремов Ф. А. Проблема постметафизического стиля мышления в западной философии второй половины 20-го – начала 21-го века : автореф. ... канд. философ. наук*. Тверь, 2010.
- ² «Философия ни в коем случае не завершена», – говорит А. Бадью (см.: *Бадью А. Манифест философии*. СПб., 2003. С. 32), Жиль Делёз указывает, что он «никогда не касался преодоления метафизики, или смерти философии, или отречения от Всеобщего, Единого, субъекта,



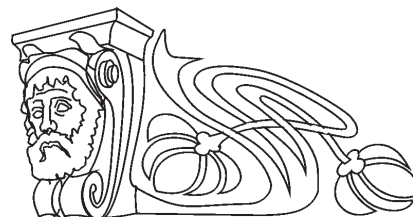
- никогда не создавал драматических ситуаций» (см.: Делёз Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 118).
- ³ См.: Малкина С. М. Проблема конца философии : логические аспекты // Изв. Саратов. ун-та. Новая сер. 2011. Т. 11. Сер. Философия. Психология. Педагогика, вып. 2. С. 52–57.
- ⁴ См.: Habermas J. Op. cit. P. 6.
- ⁵ См.: Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопр. философии. 1992. № 4. С. 53–57.
- ⁶ См.: Грицанов А. А. Трансцендентальный эмпиризм // История философии : энциклопедия. Минск, 2002. С. 1114–1115.
- ⁷ Бадью А. Делёз. Шум бытия. М., 2004. С. 19–20.
- ⁸ Делёз Ж. Логика смысла. М. ; Екатеринбург, 1998. С. 239.
- ⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М. ; СПб., 1998. С. 25.
- ¹⁰ Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., 1997. С. 12.
- ¹¹ Делёз Ж. Кино. М., 2004. С. 50–51.
- ¹² Делёз Ж. Тысяча плато : капитализм и шизофрения. Екатеринбург ; М., 2010. С. 37.
- ¹³ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 37.
- ¹⁴ Badiou A. Being and Event. N.Y., 2005. P. 4.
- ¹⁵ Запрет на существование множества всех множеств. Один из известных вариантов парадокса – вопрос об истинности утверждения жителя Крита, который говорит, что все критяне лжецы.
- ¹⁶ $\forall a (a \neq \emptyset \rightarrow \exists b (b \in a \wedge a \cap b = \emptyset)$, где $a \cap b = \emptyset \Leftrightarrow \forall c (c \in b \rightarrow c \notin a)$ – «У каждого непустого множества есть элемент, пересечение которого с самим множеством пусто», или: «Не существует бесконечной последовательности вложенных множеств».
- ¹⁷ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. М., 2004. С. 55.
- ¹⁸ Там же. С. 58.
- ¹⁹ Там же. С. 67.
- ²⁰ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999. С. 26.
- ²¹ Там же. С. 75.
- ²² Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 240. По каким-то причинам данное предложение оказалось выпущенным из перевода В. В. Биbihина (см.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 240).
- ²³ Derrida J. The gift of death. Chicago, 1995. P. 45.
- ²⁴ Ibid. P. 51
- ²⁵ Ibid. P. 60.

УДК 1.122

МОЖЕМ ЛИ МЫ ВИДЕТЬ ПРИЧИННУЮ СВЯЗЬ?

С. Ф. Нагуманова

Казанский государственный медицинский университет
E-mail: nagouman@mail.ru



Некоторые философы и психологи утверждают, что мы можем видеть причинную связь в определенных случаях. В статье на основе анализа взглядов Сюзанны Зигель и Стивена Баттерфилла делается предположение, что мы можем непосредственно видеть причинную связь только в случаях простых механических движений.

Ключевые слова: причинная связь, визуальное переживание, категориальное восприятие.

Can We See Causal Relation?

S. F. Nagumanova

Several philosophers and psychologists contend that we can see causal relation in some cases. In this article it is suggested – based on the analysis of Susanna Siegel and Steven Butterfill views – that we can see causal relation only in cases of simple mechanical movements.

Key words: causal relation, visual experience, categorical perception.

Бесспорно, мы не способны видеть многих причинных связей – например, мы не видим, как радиация воздействует на наш организм. Но можем ли мы видеть причинную связь в простых

случаях, например при столкновении бильярдных шаров? Известен отрицательный ответ Д. Юма: «Движение одного тела при столкновении считается причиной движения другого тела. Рассматривая же эти объекты с величайшим вниманием, мы видим только, что одно тело приближается к другому и что движение первого предшествует движению второго, причем, однако, перерыва [в движении] не замечается»¹. В другом сочинении он поясняет: «Когда человек впервые видит передачу движения путем толчка, например при столкновении двух бильярдных шаров, он не может заключить, что одно из этих явлений связано с другим, а решает только, что они соединены друг с другом; об их связи он заключает лишь после наблюдения нескольких однородных случаев. Но разве произошло какое-нибудь изменение, в силу которого в нем возникла эта новая идея связи? Никакого, если не считать того, что теперь он чувствует связь этих явлений в своем воображении и легко может предсказать существование одного при наличии другого. Итак, говоря, что один объ-