БЫТИЕ И СВОБОДА ОТ ПРОТИВОРЕЧИЯ

*Ханс-Дитер Кляйн**

Можно ли общность сущего мыслить как общность, свободную от противоречий? Или попытка помыслить ее наталкивается на пункты, где доказуемо не элиминируются противоречия?

В последующем я хотел бы обсудить то, какие ответы на данные вопросы даются в рамках предстаавленной мною системы философии. При этом необходимо различать три области: во-первых, всеобщую онтологию, во-вторых, специальную онтологию и реальную философию и, в-третьих, философию Абсолютного.

I. СВОБОДА ОТ ПРОТИВОРЕЧИЯ ВО ВСЕОБЩЕЙ ОНТОЛОГИИ

Набросок этой науки я представил в своей статье, названной по имени науки[1]. Там предлагается методическое применение самопротиворечий для метода онтологии[2]: Онтология должна исходить из насколько это возможно редуцированного языка и проектировать общность сущего (мир), которая имплицитно предполагается данным языком. Анализ такой онтологической модели дает тогда ее самопротиворечивость. В качестве следующего шага должен быть выполнен набросок языка и относящейся к нему онтологической модели, которая несколько более сложна, чем та, чье самопротиворечие было только что установлено. Правда обогащение должно оставаться ограниченным минимумом, что требуется для разрешения обнаруженного самопротиворечия. Следующий методический шаг состоит теперь в том, чтобы проанализировать обогащенную онтологическую модель на [предмет] самопротиворечий и установить, в каких местах она самопротиворечива. Затем последует немного более обогащенная модель и т.д.

---

* Ханс-Дитер Кляйн, профессор философии Венского университета. Пройдя шестилетнюю школу композиторства в Венской Академии музыки и изобразительного искусства, восемнадцатилетним юношей он приступил к изучению философии и теории музыки в Венском университете. Хабилитировавшись, или защитив в 1969 г. докторскую диссертацию о понятии и методе философии, он становится сначала ассоциированным, а в 1982 г. – полным профессором, или ординариусом, по истории философии в Институте философии Венского университета. С 1990 г. Х.-Д. Кляйн – действительный член Австрийской Академии наук, а с 1991 г. президент учрежденного им Международного общества системной философии. Среди его публикаций – двухтомная монография "Разум и действительность" (Vernunft und Wirklichkeit. Wien; München. 1973. Bd. 1 Beträge zur Vernunftkritik; Bd. II. Beiträge zur Realphilosophie. Wien; München, 1975), а также Введения в историю философии и метафизику, написанные в жанре учебных пособий для студентов и аспирантов (Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Wien, 1984; Metaphysik. Eine Einführung. Wien, 1984). Х.-Д. Кляйн – ответственный редактор такого международно известного издания, как Венский ежегодник по философии (Wiener Jahrbuch für Philosophie), а также – совместно с К. Глой и В. Шильдом – издаваемой с 1993 г. серии книг, объединяемых под названием "Исследования по системной философии" (Studien zum System der Philosophie. Bonn: Bouvier).

В цитируемой [выше] считатье я стремился также доказать, что процесс обогащения не прогрессирует в неопределенное, а имеет заранее известную определенную конечную ступень: Я[3]. Онтология Я – сложнейшая из возможных онтологий; последовательность онтологий, которые создают онтологический процесс обогащения, вливаются в онтологию Я.

Теперь можно легко понять, что самопротиворечия, которые возникают в процессе обогащения, лишь предварительны. Они не нарушают постулата – мыслить общность сущего как общность, свободную от противоречия. Наоборот, этот постулат есть просто приводящая в движение процесс обогащения сила, так как он прямо вынуждает нас перейти к более сложной онтологии, потому что в ней устраняется самопротиворечие онтологии более бедной. Серьезная трудность возникает, однако, из-за того, что наиболее сложная из возможных онтологий, онтология Я, самопротиворечива.

Аристотель, как известно, говорил: "Душа до некоторой степени является всем сущим"[4]. Данное положение было в новое время развито в тезис, [утверждающий], что все, что есть, имеется в Я: все, что есть, есть мое представление. Другими словами: Я является множеством всех множеств (Allklasse). Но со времен Кантора мы знаем, что множество всех множеств (Allklasse) антиномично. Однако же с тех пор в математике и логике были развиты некоторые стратегии, призванные снять остроту антиномий множества всех множеств, а также антиномий других подмножеств и множеств. Но все эти стратегии не применимы к Я. Оно само есть существующее, антиномичное множество всех множеств. Также и стратегии, которые были предложены для того, чтобы снять остроту семантических парадоксов, например, разделение объектного языка и метаязыка, перестают действовать в случае Я: ибо оно всегда относится к самому себе и объектно- и метаязыково в одной и той же плоскости.

Антиномические структуры внутри логики и математики, вероятно, возникают из-за дуализма логики предикатов и теории множеств[5]. Но в соответствии с предложенной мною последовательностью обогащения, этот дуализм закладывается в менее сложных дуализмах, и прежде всего, в дуализме рефлексивности [(=)=(=)] и не-рефлексивности (непосредственности) [(=)]. Указанный дуализм предикатов и множеств приводит к следующей ситуации: парадигмальный случай состоит прежде всего в том, что мы каждый предикат можем отнести к множеству, а именно множеству, состоящему из конечного числа элементов. Однако имеются предикаты, обладающие той особенностью, что каждое множество, к которому мы можем отнести их, является лишь подмножеством (Teilmenge) того множества, к которому они должны быть отнесены. Таким образом, имеются предикаты, которые мы должны отнести к бесконечным множествам. Примерами подобных предикатов служат: "число", "множество" и т.д. Мы, стало быть, множества, к которым должны быть отнесены такие предикаты, не можем ни эмпирически полно собрать, ни сконструировать.

Однако бесконечное множество есть множество лишь по аналогии. Понятие бесконечного множества мы образуем тем, что принимаем иллюзорную фикцию, будто мы уже сконструировали или отыскали множество для относящегося к нему предиката, который мы можем иногда образовать непротиворечиво. Мы переносим, таким образом, отношение предикат–множество, которое хорошо функционирует в случае конечных множеств, на предикаты, относящиеся к бесконечным множествам, хотя данные множества не существуют, так как они не могут быть ни сконструированы, ни найдены. Согласно этому, понятие множества можно без проблем определить только в случае конечных множеств. Если же мы ведем речь о бесконечных множествах, то мы применяем понятие аналогичным образом: мы говорим так, как будто предикаты, требующие бесконечных множеств, относятся к множествам, будто такие множества существуют.

В ряде случаев это может пройти не вызывая трудностей, а именно тогда, когда мы имеем два предиката a и b, которые относятся к двум бесконечным множествам A и B, причем так, что A является подмножеством B. Такое разрешение мы уже больше не имеем в своем распоряжении когда образуем понятие множества всех множеств, понятие самой большой из всех мыслимых общностей. Здесь исключено ex definitione еще большей общности, чье подмножество было бы множеством всех множеств. Для множества всех множеств, наоборот, действительно то, что оно является подмножеством самого себя, и это вовлекает данное понятие в дополнительную трудность: оно становится самопротиворечивым, так как должно бы содержать свое собственное потециальное множество в качестве подмножества. И наконец, тогда для каждого элемента x множества всех множеств было бы действительным [условие]: $x \neq x$.

Относительно Я мы повседневно решаем данную трудность следующим образом: мы рассматриваем Я как множество всех множеств. К каждому его элементу мы относим предикат "мое представление" Мои представления отчасти в себе самих или в отношении друг к другу противоречивы. Они также только отчасти точны, чаще всего они неопределенны. Это тривиальность. Тем не менее в Я связанная с этим трудность постоянно решается благодаря тому, что Я развертывается в формах внутреннего временного сознания (воспоминание, теперешность, предвосхищение) и при этом коррегирует свои представления в никогда, разумеется, не завершаемом прогрессе, т.е. элиминирует противоречия и уточняет неопределенности[6].

Если понятие множества всех множеств в качестве частичного момента понятия Я точнее определяется таким образом, как понятие перманентно самого себя коррегирующего множества всех множеств, то обнаруживается путь, который дает нам возможность не подавлять противоречия множества всех множеств, но и несмотря на это придать онтологическую релевантность логическому принципу исключения противоречия. Стало быть, онтологически мы принимаем не сущую, а перманентно становящуюся свободу от протворечия.

Хотя и нужно признать, что при таком принятии можно добиться определенной пользы при решении проблемы множества всех множеств, [здесь] также должно быть подчеркнуто, что этим проблема множества всех множеств не проясняется окончательно. Ибо еще остаются следующие две проблемы:

Во-первых, трудность связана с тем, что процесс самокорректировки Я хотя и может постоянно элиминировать некоторые противоречия, но несмотря ни на что никогда не может достичь стадии, на которой погашены все противоречия и неопределенности в моих представлениях и определены все неясности (области моего незнания).

Во-вторых, остается основополагающая антиномия Я, которая состоит в том, что Я всегда одновременно находится в плоскости субъекта и объекта, или в плоскости множества всех множеств и его подмножества. В качестве самосознания Я всегда является как объектом среди многих других объектов, так и субъектом. А именно в [логической] плоскости и в настоящем. Ибо было бы Я в [одну] единицу времени, или в логической плоскости 1 превращено в субъект, а в [другую] единицу времени, или в логической плоскости 2 превращено в объект, тогда не имелось бы тождества Я: оно требует, чтобы Я всегда, в каждом настоящем и в каждой логической плоскости, одновременно уже являлось субъектом и объектом, или другими словами: самореализацией (Vollzugsich) и тематизированным Я одновременно.

При этом важно постоянно иметь в виду, что понятие самореализации (Vollzugsich) субъекта мы можем образовывать только по аналогии. Мы образуем его по модели тематизированного Я, объективированного субъекта. Именно так же мы образуем понятие множества всех множеств только по аналогии с моделью понятия множества всех множеств как подмножества его самого. Мы вообще не можем мыслить понятие класса, которое в другом отношении не является одновременно подмножеством. Но так как мы должны отнести предикат класс – как любой предикат – к множеству, мы должны образовать понятие класса, который ни в каком отношении не есть подмножество другого класса, а вместо этого является подмножеством самого себя. Подобно этому и понятие самореализации, которое тоже есть множество всех множеств, не только самопротиворечиво, но и аналогично.

Обе данные трудности, которые заключаются в том, что явно не удается полностью помыслить общность сущего как общность, свободную от противоречия, мы решаем обычно следующим образом. Мы исходим из того, что сущее для нас полностью не свободно от противоречия, что оно из-за нашей ограниченной перспективы никогда не появляется без каких-нибудь противоречий и неясностей. От этой нашей ограниченной перспективы мы отличаем неограниченную перспективу[7], для которой общность сущего была бы свободной от противоречия общностью. Для неограниченной перспективы, или в себе самой общность сущего была бы совершенно свободной от противоречия, для нас же, для нашей ограниченной перспективы

общность сущего всегда, в каждой корректировочной фазе, является частично противоречивой и неопределенной.

В третьем разделе этой статьи будет исследовано, исполнима ли концепция существования бесконечной перспективы, или возможно ли и как ее объединение с тезисом тождества Я и множества всех множеств. Что касается настоящих и дальнейших размышлений, мы хотим исходить из следующего: если мы поддерживаем принцип сплошной онтологической релевантности положения исключенного противоречия, тогда мы должны постулировать существование бесконечной перспективы. Ее мы называем Абсолютом.

Надежда на возможность с помощью концепции Абсолюта допустить противоречия Я qua множества всех множеств, дает нам необходимый простор, чтобы суметь использовать преимущества такой теории Я. А именно мы можем теперь сформулировать следующую реляцию между теорией Я и всеобщей системной теорией.

Система в смысле всеобщей системной теории – это множество элементов, которые взаимодействуют друг с другом[8]. Такое множество есть подмножество универсума. Окружающий систему мир является ее дополнением универсума. Кора большого головного мозга, например, таким образом, есть система. Функционалистское разрешение психофизической проблемы отождествляет физические процессы с функциями коры большого головного мозга. Так, Я было бы идентично множеству системных функций коры большого головного мозга. Этот тезис вовсе не является необъединимым со сформулированным выше, который отождествляет друг с другом Я и множество всех множеств, скорее он содержится в том первом. Ибо, если Я понимается как множество всех множеств, то оно же должно быть одновременно подмножеством самого себя. Будучи рассмотрено в этом последнем аспекте, оно является подмножеством и имеет дополнение, свой окружающий мир. Как подмножество самого себя оно теперь может и должно определить себя многократным образом, в том числе как подмножество универсума, как система функций коры большого головного мозга. Такое системно-теоретическое рассмотрение Я есть частичный аспект обширной теории Я, монадологии, в которой Я выступает не просто в качестве части чего-то другого, а одновременно в качестве множества всех множеств. Терминологически я определяю [следующим образом]: систему, которая одновременно понимается в качестве множества всех множеств, я обозначаю как монада. Системная теория такого рода есть частичный аспект монадологии.

Данное разъяснение предоставляет в наше распоряжение теоретические средства, с помощью которых мы можем понять, почему тезис о тождестве Я и множества всех множеств не приводит, как того часто опасаются, к солипсизму. Мы можем теперь понять, каким образом когерентно возможно то, что Я всегда уже обнаруживает себя в Мы – как, стало быть, возможна интерсубъективность – и то, что Я уже всегда находит себя как элемент множества природных существ. В статье "Всеобщая онтология" продемонстрировано, что Я необхо-

димым образом обнаруживает себя в качестве Я в коммуникации с Ты, Мы, Вы и т.д., что оно без такой коммуникации вообще не было бы Я[9]. Но в той же статье показано, что Я не было бы Я, если бы оно постоянно не испытывало себя в качестве тела[10]. Все эти, выводящие из тупика солипсизма, аргументы становятся, однако, возможными благодаря упомянутому пояснению отношения между системной теорией и монадологией и, прежде всего, благодаря предварительному разрешению антиномии множества всех множеств посредством концепции множества всех множеств, которое перманентно коррегирует само себя, созидая время и формы внутреннего временного сознания.

Ибо постольку, поскольку мы допускаем внутри множества всех множеств qua Я также противоречивые и неопределенные подмножества, которые коррегируют себя в истории Я, то мы должны в качестве последствия также допустить тезис, согласно которому никакая история Я, никакая история такой самокорректировки не является единственно возможной историей Я. Из этого, таким образом, следует, что мы можем и должны понятие множества всех множеств употреблять во множественном числе. Если бы множество всех множеств не содержало неопределенных и непротиворечивых подмножеств, оно было бы точным [отражением] универсума, который a priori создается как математический универсум, имелось бы только множество всех множеств. Но так как множество всех множеств не содержит точных подмножеств, история его самокорректировки необходимым образом включает в себя и случайность. История полная случайностей не является математическим продуктом. Поэтому должны быть возможны многие такие истории: а следовательно, мы должны говорить о множестве всех множеств во множественном числе. Мысль о необходимости говорить о множестве всех множеств во множественном числе нам известна, несмотря на то, что мы, само собой разумеется, употребляем во множественном числе понятие Я. Изложенное соображение как следствие тезиса о тождестве Я и множества всех классов указывает на то, что возможно и необходимо говорить во множественном числе не только о Я, но и о множестве всех множеств, и показывает как это осуществимо.

Но действительно ли возможно говорить о Я во множественном числе? Когда мы говорим о многих Я, мы опираемся на тематизированное Я или на самореализацию? То, что мы можем во множественном числе применять понятие тематизированных Я, несомненно и осуществимо без труда. Так, я могу различать между мною самим и тобой, а также тобой и тобой. Но во всех этих случаях мы должны подставить тождество тематизированного Я и самореализации. И здесь настойчиво встает вопрос: если Я тождественно с самореализацией и также Ты тождественно с самореализацией, тогда самореализация, которой являюсь Я, отлична от самореализации, которой является Ты, или может быть во всех многих, отличающихся друг от друга, тематизированных Я имеется только одна самореализация? Мы должны понимать: поставленный вопрос мы формулируем только благодаря

тому, что он переносит альтернативу, целесообразную лишь для подклассов, на можество всех множеств. В определенном смысле мы должны все же считать это позволительным: ибо немного выше мы отстаивали тезис о том, что о самореализации и множестве всех множеств мы вообще можем говорить лишь по аналогии. Вне языка аналогий мы должны были бы пребывать в [состоянии] чистого отрицания и сказать: как множество всех множеств, так и самореализация не являются ни одним, ни многим. Но так как проблема самореализации и множества всех множеств осуществима только по аналогии, а именно благодаря тому, что мы вынуждены [прибегнуть] к аналогии – поэтому нет никакого смысла стремиться избежать аналогии через редукцию к via negationis. Мы собственно можем, таким образом, говорить не о самореализации как таковой, а о тождестве самореализации со мной, с тобой и т.д. И эти тождества суть тождества во множественном числе, так что мы в данном контексте должны использовать во множественном числе также и самореализацию и множество всех множеств. Конечно мы знаем, что при этом мы используем язык аналогии.

Если мы, стало быть, теперь исходим из того, что понятия самореализации, множества всех множеств и соответственно этому также [понятие] монады должны применять во множественном числе, то встает следующий вопрос: как же многие Я, монады, совместимы в универсуме? Если каждая монада есть множество всех множеств, то она не имеет ничего вне себя, она не имеет тогда никаких окон. Но как в этом случае она вместе с другими монадами способна образовывать универсум?

Системы могут образовывать универсум, потому что они суть подмножества одного и того же [множества], а именно они взаимодействуют друг с другом по всеобщим, действующим во всем универсуме законам, которые математически могут быть выражены как функции. Таким образом, взаимодействие мыслимо только между двумя множествами, т.е. между общностями, которые являются частями общности более высокого порядка, [частями[универсума. Если данная предпосылка действительна, тогда не может иметься взаимодействия между множеством всех множеств и другими классами или множествами. Поэтому, в соотвествии с нашими предпосылками, также невозможно говорить о взаимодействии двух Я, или двух монад.

Однако взаимодействие двух Я есть обычная тривиальность. Как, таким образом, можно интерпретировать данный обыденный феномен? Здесь мы должны принимать во внимание, что Я является как самореализацией, так и тематизированным Я, как субъектом, так и объектом для самого себя, как множеством всех множеств, так и подмножеством самого себя. Мы, конечно, не можем предположить никакого взаимодействия между самореализацией и какой-нибудь другой Entitaet. Но поскольку самореализация в качестве тематизированного Я является своим собственным объектом, оно мыслит себя в качестве подкласса, как объект среди объектов. И как объект среди объектов тематизированное Я может также мыслиться в качестве сис-

темы и как таковое оно находится во взаимодействии с другими объектами в соответствии со всеобщими законами. Таким образом, мое тематизированное Я является для меня определимым в качестве объекта. Кроме того, твое тематизированное Я определимо для меня в качестве объекта. Но мое тематизированное Я определимо и для тебя в качестве объекта, равно как и твое тематизированное Я – для тебя. Теперь как Я, так и Ты могут исследовать [разворачиваемое] по всеобщим законам взаимодействие между этими двумя объектами, между моим и твоим тематизированным Я, поскольку последние являются объектами. Хотя мы и можем представлять различные учебные мнения, они все же в конце концов должны сойтись в процессе корректировки, которую предпринимают каждое Я для себя и оба при обмене [друг с другом]. Таким образом, взаимодействие многих Я в качестве монад немыслимо. Но так как монады одновременно являются системами, взаимодействие между ними по всеобщим законам не только возможно, но также необходимо[11].

Если должны быть даны всеобщие законы, то тогда не все системы, которые находят Я, должны относиться к Я. Ибо в силу того, что Я располагают свободной волей, в силу того, что они, как в выборе своих средств, так и в установлении своей конечной цели, потенциально безгранично обучаемы, они не ведут себя долго в соответствии с какими-либо всеобщими правилами. Они поэтому также не прогнозируемы. И все-таки в мире, который Я обнаруживают в себе в качестве данного, Я нуждаются в прогнозируемых системах, либо вообще неизучаемых, либо изучаемых только в ограниченных рамках. Если бы не имелось таких систем, тогда мы также не могли бы в своих деяниях применять свою свободную волю, так как за неимением возможности любого прогноза, было бы невозможно планирование. Но теперь мы должны мыслить такие системы по аналогии с Я в качестве множеств всех множеств, в качестве монад. Таким образом, существование Я предполагает существование таких монад, которые не суть Я. Так, я могу, например, системно-теоретически понимать звезду или живое существо в качестве подмножества универсума. Однако данные подмножества могут одновременно интерпретироваться как множества всех множеств: универсум строится тогда с точки зрения этой звезды или этого живого существа.

Определенные естественные системы мы можем без проблем перевести в понятия монад. Например, понятие звезды, определяющееся как подмножество универсума, мы можем перевести понятием множества всех множеств, которое является подмножеством самого себя или, иными словами, понятием монады. Таким образом, контролируемым способом дается определенное (монадное) понятие монады для звезды, другое определенное понятие монады для растения и совсем другое – для животного. Во всех случаях речь идет о понятиях множеств всех множеств: но они отличаются друг от друга из-за различного внутреннего структурирования. Когда мы осуществляем подобные переводы и таким способом превращаем системные понятия,

которые поставляют естественные науки, в понятия монадные, мы не должны забывать, что понятие множества всех множеств, как показано выше, является аналогичным понятием. Таким обрзом, мы между тем получим точно так же, как и в случае понятия Я, только аналог монады звезды, аналог монады растения, аналог монады животного и т.д. В дальнейшем остается обратить внимание на то, что первичным монадным понятием остается понятие Я. Согласно этому природные монады в дополнение служат аналогом Я для Я[12].

Выше уже говорилось о том, что коррегирующие самих себя множества всех множеств содержат в себе не только противоречивые и неопределенные части, но также и различные необходимости и случайности: не все свои представления Я создает из самого себя, но и происходят случайности. Конечно тогда Я может взять на себя труд задним числом пояснить данные случайности: с такой целью оно будет исследовать взаимодействие, которое существует между Я, – поскольку оно есть объект самого себя, – и его другими объектами. Подобным образом и в каждом понятии природной монады выступает различие между необходимостью и случайностью: например, приливы и отливы не выводятся из динамики самосохранения системы земли, а являются по отношению к ней случайными. Если теперь рассматривать землю в качестве системы, т.е. извне, то приливы и отливы выводятся из взаимодействия обеих систем, Земли и Луны. Если все же Землю рассматривать как монаду, как множество всех множеств, тогда не имеется никакого различия между Луной в себе и влиянием Луны на Землю. Чтобы получить данное различие, нужно принять третью точку зрения. Так, с точки зрения Земли имеется различие лишь между необходимостью динамики ее самосохранения и случайностью приливов и отливов относительно последней. Но Земля и Луна чуть сопоставимые монады, потому что каждое Я потенциально стоит на этой третьей точки зрения и, таким образом, в состоянии объяснить Землю и Луну как две системы одного и того же универсума по тем же всеобщим законам[13].

Различие необходимости и случайности, которое мы должны подставить во все монады, получается из самопротиворечивости множества всех множеств, стало быть, как показано выше, из ограниченности перспективы такого множества. Поэтому мы должны постулировать то, что [в контексте] неограниченной перспективы, перспективы Абсолютного не имеется различия между необходимостью и случайностью. Из перспективы Абсолютного все обосновано. Если теперь идею всеобщей обоснованности рассматривают как регулятивный принцип, то необходимо покинуть физикализм и принять монады. Ибо физикалистский универсум не может удовлетворять данному регулятивному принципу, и кроме физикалистских должны быть приняты еще дополнительные основания. Потому что, во-первых, имманентно физикалистски невозможно обосновать то, почему имеют значение именно эти физикалистские законы, уже de facto действующие в универсуме, а ни какие-то другие возможные [законы]. Во-вторых, це-

лостное развертывание универсума не полностью детерминировано физикалистскими законами: в классической физике "начальные" условия были случайными относительно физикалистских законов и в сегодняшней стандартной модели, где начальная сингулярность как имманентная модели определенным образом необходима, квантовые флуктуации начальных условий и их последствия в расширяющемся универсуме – случайны относительно физикалистских законов. Итак, остается дважды случайным: во-первых, действительность (законность) определенного возможного множества физикалистских законов и, во-вторых, индивидуальное развертывание универсума в соответствии с данными законами.

Исследования последних десятилетий прояснили, как и каким образом из физикалистских законов выводима космическая эволюция. Возникновение все более высоких систем – от возникновения элементов в звездах до возникновения человека – видится теперь как бы в качестве побочного эффекта физикалистских законов. Эти законы представляют собой первичные основания, а системы и их внутренние телеологии являются вторичными, обоснованными. Если же системы переводятся в монады, то данное отношение некоторым образом переворачивается: тогда внутренние закономерности равным образом являются первичными основаниями. Да, можно даже пойти еще дальше: не без надежды на определенный успех можно попытаться из постулата сопоставимости монад получить действительные физикалистские законы. Монадология могла бы тогда ответить на вопрос, который был сформулирован выше, а именно почему имеют значение как раз действующие физикалистские законы, а не какие-то другие? Данные законы должны были бы выводиться тогда, когда мы предпосылаем монады в качестве сопоставимых и исследуем, каким образом они являются системами друг для друга, а затем задаем вопрос: какие законы с точки зрения Я имеют значенеие для взаимодействия этих систем?

Таким образом, мы можем, с одной стороны, осмыслить возникновение систем как следствия, как побочные эффекты физикалистских законов, с другой стороны, мы можем понять: тот факт, что имеют силу эти, а не какие-то другие физикалистские законы, образует телеологическое основание для того, чтобы возникли именно разные системы, звезды, элементы, химические связи, живые существа, люди. Но если мы интерпретируем системы как телеологические основания физикалистских законов и целого универсума, если мы говорим: универсум существует и он таков, каков есть, только для того чтобы существовала эта планета, этот мох, этот жук, то мы уже как раз истолковали системы в качестве монад. В данном смысле монады также служат основаниями физикалистских законов и универсума.

Теперь в самом деле встает вопрос: какие монады телеологически необходимы? Должны ли существовать люди? Может быть достаточно [только] животных? Или растений? Или звезд? Например, может быть возможно доказать телеологическую необходимость химических

связей, того, что дальнейшая эволюция есть побочный эффект, несущественное последствие? Как вообще может быть обосновано необходимое существование монад определенной ступени? Такие вопросы приводят в реальную философию. В ней речь идет о том, чтобы дифференцировать монадное понятие. Этим мы займемся во втором разделе данной статьи.

Но даже если бы удалось найти основания для существования различных монадных ступеней, мы все же еще не имели бы достаточного понятия регулятивного принципа общей обоснованности всего сущего. А именно все еще отсутствует понятие того, как обоснованы индивиды. Если, например, мы знаем, почему вообще существуют живые существа, то мы все еще не знаем, какой тип основания ответствен за то, что существует эта планета, это дерево и т.д. Однако данный вопрос вновь ведет к проблеме Абсолюта, к которой мы хотим обратиться в третьем разделе.

Первый раздел, посвященный всеобщей онтологии, дал, – если обобщить, – следующий результат: метод онтологического обогащения оперирует противоречиями, правда, в такой степени, в какой он [данный метод] всякий раз представляет бедную онтологическую модель в качестве самопротиворечивой. В силу того, что он в каждом отдельном случае все же должен спроектировать достаточную онтологическую модель, которая разрешает противоречие предшествующей [модели], он не нарушает норму исключенного противоречия, а наоборот, выполняет ее и она служит собственным мотором развертывания метода. Таким образом, здесь бы вообще не существовало никаких проблем, если бы мы не должны были констатировать, что конечная ступень такого процесса обогащения Я антиномична и антиномия Я оказывается не разрешимой. Из такого состояния мы сделали два вывода: во-первых, мы с надеждой предположили, что антиномия Я разрешима, хотя и не в нем самом, но, вероятно, с точки зрения Абсолюта. Исполнима ли и как эта надежда, мы должны обсудить в третьем разделе данной статьи. Во-вторых, оказалось, что стратегия – сначала один раз оставить антиномию Я в нем самом и не прибегать к какому-нибудь напрашивающемуся редукционизму – действует очень успешно: ибо при таком предположении обнаруживаются элегантные решения ряда проблем, например, интерсубъективности, души и тела, отношения Я и природы, а также онтологических предпосылок теории относительности и квантовой теории. Среди таких решений выделяется теория связи релевантных, сегодня фундаментальных теорий: теории множеств, всеобщей теории систем, лингвистического анализа, теоретической физики.

II. СВОБОДА ОТ ПРОТИВОРЕЧИЯ В РЕАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Для начала необходимо обратить внимание на важное следствие полученных к данному моменту результатов. С одной стороны, мы обсуждали тезис, что каждая монада есть множество всех множеств. С

другой стороны, мы пытались отстоять необходимость большого количества монад. Можно ли теперь применить понятие "все" к [этому] большому количеству монад? Можно ли говорить о монадной вселенной (Monadenall)?

Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо пояснить, как мы понимаем понятие монадной вселенной. Здесь имеется две возможности. Либо мы говорим, что монадная вселенная является существующей для одной монады, т.е. она всякий раз существует лишь из перспективы одной монады. Такая наблюдаемая монада была бы тогда множеством всех множеств. Как наблюдающая она сама являлась бы своим собственным подклассом. Также и все другие наблюдающие монады выступали бы как подклассы наблюдаемой монады. В таком случае нужно было бы сказать: да, монадная вселенная имеется, но всякий раз лишь из перспективы одной монады, или, как выражался Лейбниц: всякий раз с точки зрения одной монады.

Или мы говорим – и это составляет вторую возможность мыслить монадную вселенную, – тотальность монад является множеством всех множеств от множества всех множеств, в некотором смысле множеством всех множеств высшего порядка. Однако теперь легко увидеть, что вторую возможность нельзя реализовать. Ибо, если бы монадная вселенная имелась в качестве множества всех множеств высшего порядка, тогда бы единичные монады как раз не были бы множествами всех множеств. Кроме того, настолько впали бы в бесконечный регресс, что тогда вновь нужно было бы употреблять понятие монадной вселенной во множественном числе, чтобы говорить о вселенной монадной вселенной и т.д. Таким образом, остается только лишь первая возможность: монадная вселенная существует всякий раз только с точки зрения одной монады, но никогда в независимой от перспективы объективности. Правда, мы можем и должны, как уже показано выше, постулировать абсолютную монаду и ее абсолютную перспективу. Можем ли мы и как ее помыслить обсуждается в третьей части настоящей статьи. Итак, имеются конечные монады и имеется Бог. Но нет никакого объективного мира, никакой монадной вселенной, которая была бы независимой от перспектив монад: нет никакого мира в себе, а всякий раз только мир для монады.

И все же монадные перспективы упорядочиваются во множествах и подмножествах: так, каждый отдельный бук имеет свою собственную точку зрения (point de vue), лучше сказать: он [бук] является собственной точкой зрения. И все-таки перспективы всех буков имеют нечто общее, так же как перспективы всех растений, животных, живых существ, звезд или Я. Из этого следует важный для последующих рассуждений фундаментальный тезис. То, что мы системно-теоретически исследуем как эволюцию в естественных науках, есть, – рассматривая монадологически, – эволюция монадных перспектив, эволюция точек зрения.

Системно-теоретическая эволюционная теория включает возникновение и разрушение системы в физикалистском временном порядке.

История отдельной системы – это особого рода часть общей эволюции. Данный способ рассмотрения становится все же относительным, если каждую систему считать множеством всех множеств, монадой. Ибо множества всех множеств, монады вообще не могут относиться к какому-то времени, иначе они были бы подклассами или подмножествами. Скорее каждое множество всех множеств перспективным образом созидает время: оно несет в себе время (zeitigt). Соответственно этому, – если рассматривать монадологически, – нет объективного времени как окончательных границ происходящего, а имеется лишь перспективное время, стало быть, то, что мы назвали собственной временностью.

Из таких соображений следует далее, что эволюция только тогда разыгрывается во времени, когда она мыслится системно-теоретически. Это хотя и необходимый, но все же редукционистский способ рассмотрения. Для монадологической теории эволюции тезис о том, что эволюция обладает внутренним временем, недействителен. Скорее здесь эволюция – это последовательность монадных перспектив, последовательность точек зрения. Однако последние не находятся во времени, а являются со своей стороны проявлениями времени (Zeitigungen). С точки зрения монадологии, таким образом, эволюция не находится во времени, а является последовательностью проявлений времени, продуктов времени. Только в рамках соответствующей перспективы, а именно тогда, когда монады ради одной монады редуцированы в системы, лишь тогда последовательность не находящихся во времени проявлений времени является как внутревременная смена историй системы.

Монадологически истолкованное понятие эволюции обладает более сильной способностью обоснования, чем системно-теоретически редуцированное привычное понятие эволюции. Ибо в последнем эволюция является собственно только случайным побочным продуктом физикалистской закономерности космоса. Ссылаясь на традиционную философскую терминологию можно сказать: в привычной теории эволюции цели эволюции являются лишь случайными побочными продуктами. Системы возникают случайно: если же они уже однажды возникли, то относительно их самосохранения имеются системные функции, стало быть, цели. В соответствии с данным системно-теоретически редуцированным рассмотрением causae efficientes являются истинными и единственными основаниями эволюции, а causae finales – побочными продуктами.

Это современное естественнонаучно обоснованное рассмотрение безотказно. Только посредством его мы – впервые в истории – можем понять, как "механическим" способом сами по себе возникают естественные закономерности. И все же встает вопрос: почему в космосе действуют именно те физикалистские законы, которые со своей стороны дают возможность возникнуть порядкам, позволяющим давать задним числом телеологическую интерпретацию?

В дальнейшем здесь может помочь монадологическая теория

эволюции. Ибо она рассматривает эволюцию как последовательность эволюционных целей. И если ей удастся найти основания [того], почему действительна именно эта и никакая другая последовательность эволюционных целей, то она также сможет привести основания, почему действуют именно эти и никакие другие физикалистские законы[14].

Итак, каждая точка зрения является эволюционной целью. Но как может быть обоснована последовательность точек зрения? Мы вновь имеем здесь возможность извлечь методическую выгоду из антиномии множества всех множеств[15]. Дело в том, что мы наталкиваемся здесь на следующую структуру обоснования.

Пусть точка зрения *A* является множеством всех множеств и в качестве такового основанием всех законов и событий мира *A*. Однако *A* должно быть самопротиворечивым, так как множество всех множеств является антиномичным. Мы попытаемся здесь урегулировать самопротиворечивость Я тем, что примем [следующее]: также имеется точка зрения *B*. Для нее должно быть действительным то, что в ней разрешается самопротиворечие *A*. Однако и *B* также является множеством всех множеств и потому со своей стороны антиномично. Поэтому мы вынуждены принять *C* и т.д.

Например: могло бы оказаться, что система "звезда", превращенная во множество всех множеств, т.е., стало быть, в монаду, является самопротиворечивой эволюционной целью.

Далее могло бы быть обнаружено, что самопротиворечивость эволюционной цели "звезда" может быть улажена из перспективы эволюционной цели "жизнь" Но последняя со своей стороны обнаруживает внутреннюю антиномию, которая может быть, вероятно, улажена при принятии эволюционной цели "*Я*" Таким образом, в монадологической эволюционной теории антиномию множества всех множеств можно было бы сделать плодотворной для того, чтобы обосновать это [развертывание] дифференцированно, что сегодня, при случае, обозначается как антропный принцип.

Здесь нет необходимости описывать в деталях, какой вид исходя из данных предпосылок приобретает диалектическая реконструкция космической и исторической эволюции, так как это было подробно представлено в других работах. И все же некоторые замечания стоило бы добавить.

Прежде всего необходимо напомнить о том, что множество всех множеств не может быть общностью лишь точных и свободных от противоречий Entitaeten – оно также должно содержать неопределенные и противоречивые элементы. Это мы уже объяснили выше. Стало быть, такое множество содержит в себе также различие находящегося в нем необходимого и случайного. Поэтому в математическом смысле не может быть создана общность элементов и подклассов данного множества, подобно тому, как монадологическая эволюционная теория не может совершить переход от [одной] эволюционной цели к [другой] эволюционной цели в форме мате-

матического проведения доказательства. Она скорее должна, как я подробно показал это в других работах, прибегнуть к естественно-историческому и историческому опыту. Тогда при привлечении данной эмпирии она может, например, выдвинуть гипотезу, что эволюционная цель "звезда" была бы в себе противоречивой, если бы также не были бы эволюционными целями органическая жизнь и человеческий разум. Последовательность эволюционных целей, таким образом, нельзя ни произвести математическим [путем], ни констатировать эмпирически, а можно лишь реконструировать диалектически[16].

Система эволюционных целей, точек зрения, которые вырабатывает диалектический метод, является также процессом обогащения и поэтому может сравниваться с методом онтологического обогащения. И все-таки мы не можем не замечать тонкие различия обоих методов. При онтологическом обогащении мы с самого начала и всегда находимся внутри Я: ибо, если мы исходим из языков, которые мы определили посредством наших намерений, и задаемся вопросом, какие онтологические импликации скрыты в семантиках этих языков, то мы ведь всегда находимся mit dabei, всегда движемся в горизонте Я и тех его действий, которые оно не может не предпринять необходимым образом. Система монадологической эволюционной теории, напротив, даже конституируется благодаря тому, как показано выше, что мы наталкиваемся на проблему: мы можем мыслить Я только [в случае], если мы принимаем существование монад, которые не являются Я. В тех других работах, в которых я анализировал структуру монадологической эволюции как не стоящую во времени и все же в каждой точке зрения создающую собственную временность последовательности эволюционных целей, было продемонстрировано, что такая последовательность всегда должна иметь следующую формальную структуру.

Если мы сначала исходим из определенной эволюционной цели и устанавливаем ее в качестве основания самого себя и всего другого, то, во-первых, обнаруживается ее (цели) самопротиворечивость: поскольку цель является основанием самого себя, она обосновывается через все другое. Можно было бы сказать: как антиномичная энтелехия содержит свою цель в себе, поскольку она имеет ее вне себя. Данная антиномия может быть разрешена, если будет дополнительно принято существование дальнейшей эволюционной цели, а именно бесконечного прогресса, который разрешает антиномичное противоречие ступени n на ступени $n + 1$, а противоречие ступени $n + 1$ на ступени $n + 2$ и т.д.. Упомянутые работы показали, что должна быть принята еще одна, третья эволюционная цель, которая состоит в презентации неразрешимости антиномии через бесконечный прогресс для нее самой. Далее мы показали, что эта третья эволюционная цель больше не может быть превзойдена. Правда, каждая такая эволюционная цель со своей стороны может дифференцироваться в себе по такой же тройственной схеме и в этом отношении дифференцированность безгранична. И все же тройственная схема – это не просто бесконечное нанизывание одинаковых по форме следующих друг за другом звеньев,

а всякий раз имеется последняя, более не превосходимая ступень, а именно бесконечный прогресс, поскольку он представляет неразрешимость антиномии посредством самой себя для самой себя. То, как и почему такой тройственный диалектический метод должен обращаться к эмпирии, а именно к историческому и естественно-историческому опыту, уже было упомянуто и обосновано[17].

Последовательность эволюционных целей, точек зрения, может начинаться только с менее всего обогащенной, с беднейшей мыслимой точки зрения. Но что такое беднейшая монада? Она может заключаться исключительно в понятии самой монады, множества всех множеств как такового. Теперь каждому элементу множества всех множеств соответствует предикат $x = x$. Если данный предикат редуцируют до возможно абстрактной формы, тогда получают: (=)=(=), т.е. бытие есть бытие. В силу того, что данный предикат имеет форму предложения, он показывает глубинную структуру логики высказываний $p \wedge$ ... Если это преобразуют в возможно более абстрактную форму, тогда получают: (=)=(=)∧(=)=(=)∧(=)=(=)∧... Самоотносящееся бытие как созидаемый принцип является поэтому беднейшей мыслимой монадой, а значит, началом последовательности эволюционной теории[18].

Что вытекает из всего сказанного для нашей главной проблемы? Может ли реальная философия, т.е., стало быть, монадологическая эволюционная теория, изобразить общность сущего как свободную от противоречия общность? На этот вопрос можно однозначно ответить негативно. Ибо из-за самопротиворечивой структуры каждой монады последовательность эволюционных целей должна быть последовательностью противоречивых точек зрения. Правда, самопротиворечие эволюционной цели *A* может найти разрешение в эволюционной цели *B*. И все же последняя необходимым образом вновь является самопротиворечивой. Реально-философская диалектика есть поэтому не кажимая, а действенная диалектика: третий момент тройственности (Triplizitaet) состоит всякий раз, и даже категорически, в том, чтобы установить принципиальную и окончательную неразрешимость монадного самопротиворечия для себя. Но такое положение дел ни в коем случае не катастрофично, скорее оно очень легко понимаемо: именно в неразрешимости монадной самопротиворечивости приобретает действительность неабсолютность монад. Эта неабсолютность не катастрофична, потому что мы исходим из того, что самопротиворечивость всех конечных монад разрешается [исходя] из абсолютной перспективы. Таким образом, мы должны, как это многократно заявлялось, в следующей третьей части обратиться к вопросу, возможно ли и как Абсолютное.

III. ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТНОГО

Итак, все наши рассуждения ведут к одному и тому же пункту: мы можем надеяться на то, чтобы помыслить общность сущего как сущность, свободную от противоречия, если нам удастся помыслить

Абсолютное. В нем и исходя из него были бы сняты все противоречия конечных монад. То же самое рассуждение действительно не только для теоремы исключенного противоречия, но также и для теоремы достаточного основания: конечные монады лишь ограниченно определяют самих себя и свое содержание и потому они находят в самих себе случайное. В Абсолютном и с его позиции все является, напротив, полностью обоснованным.

Конечность или ограниченность Я состоит главным образом в двоякости: что Я не все знает и что Я не все может определить, т.е. не всесильно. Предложения типа "Я знаю не все" или "Я не могу все" также употребимы повседневно. Фауст тоже говорит: "Хотя я знаю много, все же хотелось бы знать все" Как в связи с этим можно понимать понятие "все"? Предположим, мы образуем предикат: "Все простые числа, которые меньше 100" Если теперь мы имеем перед нами простые числа 1, 2, 3, 5, то мы можем сказать: "Числа 1, 2, 3, 5 – это не все простые числа, которые меньше 100". Чтобы доказать данное положение не требуется приводить все простые числа до 100. Достаточно [привести] пример: создание числа 7. Подобным образом, чтобы обосновать тезисы "Я не всезнающ" и "Я не всемогущ", достаточно привести в качестве примера отношение вещей, которое я не знаю, и результат, который не подчиняется моему влиянию. И все же понятие "все" в контексте [высказывания] "Все простые числа меньше 100", с одной стороны, и в контексте [утверждений типа] "всезнающ" или "всемогущ", с другой стороны, употребляется поразному. Ибо множество всех простых чисел меньше 100 я могу создать. Общность же знаемого, напротив, я не могу ни полностью создать, ни полностью собрать.

Бесконечные множества также не могут быть ни полностью произведены, ни полностью собраны. И все-таки понятие "все" в выражениях "всезнающ" или "всемогущ" создают намного большие трудности, чем понятие "все" в выражениях "Все натуральные числа" или "Все воображаемые числа". Выше уже было показано, что данное понятие должно, прежде всего, приводить к понятию монадной вселенной. Иными словами, можно сказать: в случае, если для Абсолютного все ограниченные перспективы представлены одновременно когерентным образом, реализуется свободная от противоречия общность сущего. Однако мы уже видели выше, что концепция монадной вселенной неисполнима, потому что она ведет обратно к понятию конечной монады, которая со своей стороны уже является множеством всех множеств. Монадная вселенная также не могла бы устранить антиномию множества всех множеств, которая уже создает конечность перспективы. Итак, в качестве первого результата выходит, что, с одной стороны, должна быть постулирована абсолютная перспектива [для того], чтобы мыслить общность сущего свободной от противоречия и полностью обоснованной, но, с другой стороны, эта общность не позволяет помыслить себя таким образом, поскольку она ведет обратно к конечной перспективе.

Если хотят избежать данной апории, то должны подойти к проблеме Абсолютного с другой стороны. Необходимо поставить вопрос: откуда вообще происходят ограниченность и самопротиворечивость Я и, соответственно, монад? Мы ведь теперь знаем, что самоотношение, рефлексивность – это один из моментов, который создает антиномию. Но самоотношение выступает не только в классово-, но и в предикатно-онтологическом контексте. Ибо выше мы могли констатировать, что каждому элементу множества всех множеств соответствует предикат "(=)≠(=)" и данный предикат является самоотносящимся. Антиномия множества всех множеств ведет тогда и к структуре: "(=)=(=)" Но в нашем распоряжении уже должно быть "=", чтобы образовывать структуру "(=)=(=)", или наоборот: если мы образовали структуру "(=)=(=)", то мы можем вычленить из нее [структуру] "=", но как ей предпосланную, т.е. не созданную посредством ее. Дальше из "=" следует "(=)=(=)"[19].

Но что означает [структура] "="? Что означает [структура] "бытие, чистое бытие"? Прежде всего бросается в глаза, что "бытие" не является предложением. Следовательно, структуры, являющиеся предложениями, предполагают структуру, не являющуюся предложением. Но язык связан предложениями: без предложений мы не можем говорить. Это означает, что мы, с одной стороны, не можем говорить о структуре, не являющейся предложением. С другой стороны, мы должны говорить о такой структуре, так как обнаруживается, что всем предложениям, имеющим структуру "(=)=(=)", уже предпослана структура "=" – и данная структура не является предложением. Чтобы выразить такое понимание, мы должны использовать предложения, ибо по-другому мы вообще не можем говорить. Одновременно мы все-таки должны придерживаться того, что данные предложения не соразмерны своему содержанию: форма предложения несоразмерна содержанию [структуры], не являющейся предложением. Такое предложение мы должны были как раз формулировать, например, тогда, когда мы вводили понятие чистого бытия. Мы сказали нечто вроде: «Бытие предпослано [структуре], "бытие есть бытие"». Существуют и другие предложения такого типа, например, "бытие существует" Все эти предложения имеют понятие чистого бытия на месте субъекта и добавляют ему предикат, или же они помещают чистое бытие на место объекта, например: "Я предполагает бытие", "Мы предполагаем бытие".

Какие предикаты могут быть добавлены к [структуре] "бытие", [являющейся] субъектом предложения? При ответе на данный вопрос мы должны указать на то, что с тем, чтобы суметь превратить бытие в субъект предложения мы должны превратить бытие в самоотносящееся бытие, "=" в "(=)=(=)" Таким образом, чтобы суметь использовать бытие в качестве субъекта предложения мы должны превратить его в Я или иные конечные монады. Возможные предложения, в которых чистое бытие выступает в качестве субъекта предложения, должны, таким образом, либо высказывать, что бытие

есть монада, или Я, либо они должны как следствие из этого приписать бытию предикат, который с необходимостью причитается монадам, или Я, например, "бытие знает" или "бытие определяет". Это, стало быть, те предложения, которые схоластическая теология обозначала как via affirmationis.

Данные предложения, так сказать, возникают из превращения бытия в самоотносящееся бытие, которое стало необходимым из-за того, что мы были вынуждены выражать не являющееся предложением в несоразмерной ему форме предложения. Поэтому мы должны одновременно подвергать отрицанию высказанное в предложениях тем, что мы скажем: "Бытие не является монадой", "Бытие не есть Я", "Бытие не является знающим", "Бытие не является определяющим" и т.д. Такая группа предложений о бытии, всегда сопровождающая via affirmationis и иначе представляющая выражаемый в них смысл была, как известно, названа схоластическими теологами via negationis.

Via affirmationis и negationis составляют coincidentia oppositorum. Все высказывания о бытии имеют, следовательно, форму: "Бытие есть как *A*, так и не-*A*, оно не является ни *A*, ни не-*A*" Например: бытие существует и не существует, и бытие как ни существует, так и ни не существует.

Результатом самоотносящейся монадной структуры, структуры "Бытие есть бытие" является конечность, ограниченность. Поэтому высказывания о бытии должны отрицать ограниченность. Например, "не-всезнание" – это предикат, который свойствен Я и в котором обнаруживается его конечность. Если ссылаясь на данный предикат отрицают конечность бытия, тогда должны сказать: "Бытие не является не-всезнаемым". Предложение: "Бытие всезнаемо", собственно говоря, не допустимо. Это предложение, если оно высказывается, должно быть истолковано как короткая форма предложения: "Бытие не является не-всезнаемым". Такой способ говорить в созвучии с Гегелем мы называем отрицанием отрицания.

Некоторые полагают найти в выражении "Бытие есть ничто" выход из противоречивых выражений coinsidentia oppositorum. Этого надеются избежать благодаря ограничению предложениями via negationis. Однако понятие "ничто" употребляется в связи с этим тоже аналогичным образом: ибо абсолютное ничто мы можем точно так же мало мыслить, как и безграничное знание или безграничную власть. Ведь мы используем понятие "ничто" всегда ссылаясь на множество элементов, которому соответствует определенный предикат, например, "В коробке нет ничего" в смысле [предложения] "В коробке нет конфеты". Если все же понятие "ничто" расширяется до безграничного, то оно утрачивает свой смысл подобно понятиям знание или власть. Таким образом, имеет силу [следующее]: "Бытие как ничто, так и не ничто, и оно есть ни ничто, ни не-ничто".

Является изложенная здесь позиция теистической или атеистической? Под теизмом я понимаю тезис, [утверждающий], что Абсо-

лютное (= бытие) является абсолютным Я. Атеизм, по-моему, обобщает два тезиса. Во-первых: Абсолютное не существует, и, во-вторых: Абсолютное не есть абсолютное Я, а есть, например, ничто. Из изложенных учебных мнений относительно данных тезисов вытекает следующее.

О понятии Бога. Бытие есть как Я, так и не-Я, и оно – ни Я и ни не-Я. По вопросу существования Абсолютного. Бытие как существует, так и не существует, оно ни существует и ни не существует.

Таким образом, мы видим, что атеизм содержится в дифференцированном теизме. Ибо атеизм есть не что иное, как via negativa Я и существования как предикатов Абсолютного. Теизм же философской традиции был комплексным. Редукционистский теизм, который предикаты Я и существования формулирует исключительно via affirmationis, конечно, являлся бы противоположностью атеизму. Комплексный же теизм философской традиции, начиная с Ксенофана, содержит via affirmationis, via negationis, coincidentia oppositorum и отрицание отрицания. Таким образом, в комплексном теизме, являющемся единственно акцептабельным, редукционистский теизм и атеизм содержатся в качестве моментов, в качестве частичных тезисов.

Чтобы восстановить отношение теории Абсолютного к реальной философии, должно быть обсуждено еще то, как Абсолютное относится к теореме достаточного основания. Абсолютное уже было введено как идея полностью обоснованного бытия: все обосновано в Боге. В процессе приведенных выше рассуждений мы смогли обнаружить основания того, почему существуют определенные ступени монад, например, почему имеются звезды, живые существа, Я и т.д. Что же собственно осталось открытым, так это вопрос о наличном бытии (Dasein) и бытии таким образом (Sosein) индивидуальных монад. Почему существует данная роза? Почему существую я? Почему существуешь ты? Почему меня или тебя постигает это счастье или несчастье? Какой тип оснований является здесь определяющим?

С тем чтобы продвинуться в ответе на данный вопрос, мы должны вспомнить о том, какое отношение мы обнаружили между индивидуальной, конечной монадой, с одной стороны, и чистым бытием, Богом, с другой стороны. Мы говорили: чтобы превратить чистое бытие в субъект предложения, мы должны превратить его в самоотносящееся бытие, т.е. в конечную монаду. Другими словами: чтобы вообще быть способным говорить о Боге, мы должны мыслить его по образу конечной монады, конечного Я. Первым это сформулировал Ксенофан. Конечно, мы должны сразу дополнить появляющуюся при этом формулировку via affirmationis противоположным предложением via negationis и обе [формулировки] совместить. Но то, что мы мыслим Бога по нашему образу и подобию, должно быть обосновано тем, что мы сами и все другие монады являемся подобием Бога. Ибо "реляция" между Богом и конечными монадами должна иметь свое истинное основание в Боге, а не в конечных монадах. Подобие же в большей или меньшей степени полностью реализуемо в конечных монадах. Из тако-

го понимания следует традиционное рассуждение, которое первоначально было сформулировано в "Тимее" Платона и ясно изложено, прежде всего, Лейбницем: если Бог абсолютно совершенен и если конечные монады могут быть лишь несовершенными подобиями Бога, тогда Бог должен осуществлять ту возможную монадную вселенную, в которой конечные монады демонстрируют максимально возможное совершенство. Обоснованное в Боге бытие наличного бытия и бытия таким образом индивидуальных, конечных монад должно, следовательно, мыслиться по аналогии с божественным оптимальным управлением (Optimierungskalkuel).

Данный образ, конечно, предполагает последовательность обоснования в Боге, в котором сначала этаблируется (учреждается) всеобщее понятие монады и его различия и потом из этого Богом производится индивидуальный монадный мир в форме божественного оптимального управления. Тем не менее мы должны уметь в целостности полного обоснования мыслить последовательность обоснований, а также всякий раз и, наоборот, так, чтобы каждый момент служил бы как началом, так и концом. Тогда индивидуальные монады были бы обоснованы только в себе самих и для них было бы действительным [утверждение типа]: "Роза цветет без почему. Она цветет, потому что она цветет". Из безосновательного наличного бытия и бытия таким образом индивидуальных монад в соответствии с данным вариантом уже было бы возможным обоснование всеобщего монадного понятия[20]. В соответствии с нашими пониманиями ясно: оба варианта, т.е. как божественное оптимальное управление, так и цветение розы без почему совпадают.

Но как теперь обстоит дело с противоречивостью и соответственно свободой от противоречия Бога? – Здесь также действует coincidentia oppositorum: Бог как самопротиворечив, так и свободен от противоречия, он ни самопротиворечив и ни свободен от противоречия.

Данные положения приводят нас теперь к заключительному ответу на наш вводный вопрос: можно ли общность сущего мыслить как общность, свободную от противоречия? Или попытка помыслить это наталкивается на пункты, где противоречия не могут быть элиминированы доказуемым образом? Итак, поскольку Бог свободен от противоречия и поскольку он, как мы только что видели, должен рассматриваться в качестве основы наличного бытия и бытия таким образом конечных монад, постольку в нем разрешены все противоречия, которые создают конечные монады. Правда, тезис о совпадении самопротиворечия и свободы от противоречия Бога также выражает и тезис о том, что Бог самопротиворечив. Данный тезис осуществляется, если мы мыслим Бога как абсолютную монаду по аналогии с конечной монадой, которая является самопротиворечивой. Если, таким образом, понятие конечной монады принимается за исходный пункт аналогии, то Бог via affirmationis мыслится как нечто, что является самопротиворечивым. Правда, via negationis данное высказывание одновременно

отменяется как неадекватное и также снимается посредством операции отрицания отрицания. Если, таким образом, действительно то, что Бог ни свободен от противоречия и ни самопротиворечив, тогда это означает, что альтернатива свободы от противоречия и самопротиворечивости не соответствует Богу: ибо обе альтернативные структуры являются предложенческими структурами. Противоречие же ($p \wedge \neg p$) является структурой логики высказываний. Вопреки этому, Бог как чистое бытие не является предложением. Но так как вопрос о свободе от противоречия общности сущего в итоге приводит к данному пункту чистого бытия, то мы видим, что этот вопрос в конце концов выводит за собственные пределы. Результат, которого мы смогли добиться при попытке ответить на вводный вопрос, представляется, следовательно, двойным. С одной стороны, имеется абсолютный пункт, исходя из которого общность сущего оказывается свободной от противоречия. С другой стороны, для самого этого пункта вопрос его внутренней свободы от противоречия более неуместен.

В заключение возникает лишь еще один вопрос: если высказывания о Боге по существу ничего не высказывают – ибо что бы они не высказывали, они вновь отменяются! – в чем тогда вообще смысл данных высказываний? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить о том, что язык всегда находится в контексте действий и опыта. Таким образом, нужно было бы разработать, в каком вообще контексте опыта Я выступает вопрос об Абсолютном. Для обсуждения данной темы потребовалась бы статья. Вместо этого я укажу на уже опубликованную[21]. Во всяком случае необходимо подчеркнуть, что выражения о Боге играют роль в попытке Я снять свое самообъективирование. Все дифференцирование Я есть дифференцирование осуществлений, посредством которых Я стремиться к тому, чтобы снять самообъективирование, которым как сознание самого себя оно всегда является. Смысл выражений о Боге не в том, что они могут что-либо дать для информации – их информационная ценность равна нулю! – а в том, что они могут дать в процессе самоосвобождения Я[22].

Перевод М.Ф. Быковой

[1] *Klein H.-D.* Allgemeine Ontologie // Letztbegründung als System? Studien zum System der Philosophie / Hrsg v. K. Gloy, H.-D. Klein, W.-Schild. Bonn, 1994. Bd. 2. S. 169 ff.

[2] Ibid., S.179–180.

[3] Ibid., S. 173–178, 180–181.

[4] *Aristoteles.* De anima III, 8, 431 b 21; ср. также III, 4, 429 b30–430 a 5; III, 5.

[5] Кант, который объясняет антиномии различием мышления и воззрения, чтобы охарактеризовать данное различие, пользуется отчасти различием теории предикатов и теории множеств. В своей всеобщей онтологии (*Klein H.-D.* Op. cit.) Ahm. 1) я объяснил оба различия первоначальным различием рефлексивности и нерефлексивности (непосредственности). См.: Ibid., S. 185 ff, 190 ff., 194 (Punkt 12)., 204 ff. (ab Punkt 10).

[6] Idid., S. 196 ff.

[7] Ibid., S. 209, Punkt 42.

[8] К последующему рассмотрению см.: *Klein H.-D.* Systemtheorie und Monadologie // Systemtheorie und ihre Kontrapositionen / Hrsg. v. Karen Gloy. Bonn, 1995. Bd. 4: Studien zum System der Philosophie.

[9] *Klein H.-D.* Allgemeine Ontologie, she. Anm. 1, S. 207–209.

[10] Ibid. Anm. 9. Все данные аргументы в аспекте основополагающей модели, естественно, ведут к Фихте.

[11] По-видимому Кант предполагал не только взаимодействие между являющимися системами (системами-явлениями), но и между монадами, самими вещами в себе. См.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 22. Ибо, в отличие от Лейбница, Кант не рассматривает монады в качестве множества всех множеств. De facto в "Монадологии" Лейбниц говорит о множестве всех множеств во множественном числе, конечно, без того, чтобы обращать внимание на антиномичные последствия этого способа речи. В остальном кантовские антиномии не имеют дело или, в крайнем случае, имеют, но очень опосредованно, с антиномиями множества всех множеств. В этом пункте я отдаю предпочтение лейбницевскому пониманию безоконности монад, которые взаимодействуют друг с другом не напрямую. В противоположность этому кантовская критика лейбницевского вывода, развертывающегося от существования сложного к существованию простого, например в § 1 Монадологии, убедительна. Я согласен с Кантом в том, что Я и монады хотя и неизбежные, но все же аналогичные понятия. С Кантом нужно согласиться и в том, что существование монад, или Я, может приниматься только в качестве регулятивных принципов, как постулаты практического разума или веры. Об этом см.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit. Bd. 1. См. также: *Idem.* Anorganische Natur und Deszendenztheorie – zwei offene Fragen in Wolfgang Cramers monadologischer Fundierung der Transzendentalphilosophie Wiener Jahrbuch für Philosophie. (1989). Wien, 1990, Bd. XXI, S. 10.

[12] О понятии природного существа как монаде см.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, S. 60–73; *Idem.* Die Dialektische Methode und die Einheit des philosophischen Systems // Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie / Hrsg. v. K. Gloy, D. Schmidig. Bern, 1987, S. 211–213.

[13] См.: *Klein H.-D.* Systemtheorie und Monadologie.

[14] Таким способом мы пытаемся ответить на вопрос, который поднял Штефен Хойкинг (Stephen W. Hawking) в работе: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums. Reinbeck bei Hamburg, 1991, S. 217–218. Попытку детально развернуть натурфилософию на таком базисе я ранее предпринял в: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, S. 84–99; а также в: *Idem.* Philosophie der (anorganischen) Natur // Natur, Selbst, Bildung, Festschrift für Joachim Christian Horn. Regensburg, 1990, S. 29–37.

[15] Следующее изложение сокращенно обобщает подробные обсуждения той же темы: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, Kap. VI, S. 264 ff., см. также: S. 231–263; *Idem.* Die dialektische Methode und die Einheit des philosophischen Systems // Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie / Hrsg. v. K. Gloy, D. Schmidig, Bern, 1987, S. 216–222.

[16] Поэтому оба текста по реально-философской диалектике, которые упомянуты в сн. 15, подчеркивают необходимое возвращение к историческому и естественноисторическому опыту.

[17] Онтологический способ расширения также не является математическим продуктом и должен обращаться к фактам, которые он реконструирует. Но эти факты не являются результатами естественноисторического и исторического исследования, а есть факт успеха объективированного разума в его различных формах: факт успеха логики и математики, факт успеха физики, факт успеха системной теории, лингвистики и т.д. Кант был первым великим философом, который поставил всеобщую онтологию в контекст технического разума, являющегося частью объективированного. Как я полагаю, из этого можно сделать вывод, что всеобщая онтология как таковая еще не есть философия. Философия – это реконструкция и критика практического, исторического, естественноисторического и религиозного разума и опыта с помощью всеобщей онтологии. Без этого не может существовать никакой философии. Но всеобщая онтология как таковая еще не есть философия, а лишь дальнейшее достижение объективирующего разума при выходе из логики. Только тогда, когда

онтология ставится на службу самокритики и самопостроения духа в образах истории и религии, возникает философия. См.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 1, S. 231 ff.

[18] О проблеме начала реально-диалектической эволюции см.: *Klein H-D.* Vernunft und Wirklichkeit. Bd. 1, S. 307 ff; *Idem.* Die Dialektische Methode und die Einheit des philosophischen Systems, S. 222–227; *Idem.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 2, S. 66–83.

[19] Такие связи между "(=)=(=)" "=" были подобным образом развиты в моей статье о всеобщей онтологии: Allgemeine Ontologie, S. 187–188. И все же необходимо не оставить без внимания, что там и здесь контекст совершенно разный. Там, в рамках всеобщей онтологии, структуры выступают в качестве моментов Я, при развертывании процесса обогащения они доказывают себя как полагания Я и уже в начале являются производными от языковых структур. Здесь же в случае структуры "(=)=(=)" речь идет о беднейшей мыслительной монадной структуре, которую мы, т.е. Я, образуем при отрицании Я по аналогии с Я.

[20] См.: *Klein H.-D.* Vernunft und Wirklichkeit, Bd. 2, S. 69.1. Absatz.

[21] См.: Ibid., Bd. 1.

[22] См.: Idid, S. 203–206, 207–208.