

Ф.И. Гиренок

О ДВУХ ФИЛОСОФСКИХ СТРАТЕГИЯХ В ИССЛЕДОВАНИИ ЧЕЛОВЕКА

Исследуются две стратегии современной философии в изучении человека. Первую стратегию автор связывает с философией М. Хайдеггера, вторую – с философией Ж. Деррида. М. Хайдеггер относит человека к бытию и называет свой подход космологическим, Деррида относит человека к сфере субъективности и называет свой подход призракологикой. В статье делается вывод о том, что М. Хайдеггер определяет антропологию в качестве производной от онтологии, Ж. Деррида, напротив, определяет онтологию как зависимую от призракологии.

Ключевые слова: человек; субъективность; призрак; призракология; свобода; метафизика; антропология; время.

В философии сложились две стратегии в исследовании человека. Одна из них представлена М. Хайдеггером, другая – Ж. Деррида. Как нужно истолковывать человека? Согласно М. Хайдеггеру, истолкование человека определяется задачами метафизики. Согласно Ж. Деррида, напротив, задачи метафизики истолковываются в свете антропологии. В первом случае исследование исходит из понимания свободы как некоего качества бытия. Во втором – как свойства человека. В первом случае элиминируется понятие субъективности, во втором – вводится понятие призрачного бытия. Статья делится на две части. В первой анализируется концепт человека, изложенный М. Хайдеггером в книге «О существе человеческой свободы. Введение в философию». Во второй части исследуется подход Ж. Деррида к анализу призрачного бытия. В резюме делаются выводы о том, что современная философия приступила к исследованию чувственно-сверхчувственных предметов.

I

Работа М. Хайдеггера «О существе человеческой свободы...» фактически является онтологической антропологией. Эта антропология начинается со следующего утверждения: «...во всей совокупности сущего человек – лишь маленький уголок. По отношению к силам природы и космическим процессам это крохотное существо обнаруживает свою безнадежную бренность, по отношению к истории и ее судьбоносным перипетиям – непреодолимое бессилие, а по отношению к необозримой длительности космических процессов и возрасту истории – неудержимую скоротечность. И вот об этом крохотном, бренном, бессильном и скоротечном сущем – о человеке – мы и говорим» [1. С. 17].

Завершается онтологическая антропология М. Хайдеггера другими прямо противоположными словами: «Теперь же, когда мы смотрим на человека из самой основы его существа, из свободы, нам становится ясно нечто огромное и чудесное: человек существует как то сущее, в котором явлено бытие сущего и тем самым – оно само в целом. Он есть то сущее, в самом собственном бытии которого и в сущностной основе совершается понимание бытия. Человек так огромен, как никогда не может быть огромен Бог, потому что ему пришлось бы быть совсем иначе. Это огромное, которое мы тут действительно знаем и ко-

торое суть мы сами, может быть таковым лишь будучи самым конечным... но в этой конечности оно – экзистентная встреча друг с другом того самопротиворечивого, что есть внутри сущего, и потому – повод и возможность разламывания и взламывания сущего в его многообразии и инаковости. Здесь же лежит ключевая проблема возможности истины как раскрытости» [1. С. 169–170].

Проанализируем сказанное М. Хайдеггером и, с одной стороны, попробуем найти альтернативу сказанному, а с другой – попробуем узнать, каким же образом и за счет чего М. Хайдеггер превратил крошечного человека в огромное конечное сущее, умаляющее Бога.

Человек – «маленький уголок» сущего

В первом фрагменте мысль М. Хайдеггера строится на предположении, что человек «относится к» разным аспектам сущего и к сущему в целом. Почему его мысль строится на предположении? Потому что «отношение к» у М. Хайдеггера ниоткуда не следует, оно никак не объясняется и полагается тем, что уже дано. Между тем любое «отношение к» указывает на присутствие субъекта. Слово «присутствие» обозначает лишь то, что само отношение к чему-либо не является частью того, к чему оно относится. Чтобы отнестись к сущему, нужно перестать быть сущим. Чтобы отнестись к силам природы, нужно перестать быть силой природы. Почему М. Хайдеггер говорит о человеке как о крошечном уголке вселенной? Потому что он растворил человека в сущем. И Бог, и растение, и животное, и человек – все это есть сущее. Что это значит? А это значит, что М. Хайдеггер стирает границу между человеком и нечеловеческим и тем самым лишает человека возможности отнестись к сущему, как в частности, так и в целом. Почему это важно отметить? Потому что отношение к чему-либо возможно со стороны сознания. И ни с какой другой стороны оно невозможно.

Человек больше Бога

Во втором фрагменте конечный человек «раздувается» М. Хайдеггером до размеров вселенной. За счет чего происходит это расширение? За счет того, что М. Хайдеггер обнаруживает основу человека. Отметим, что основа – это не человек. Что же является ос-

новой человека? Основой человека, говорит М. Хайдеггер, является свобода. Что это значит? Это значит, что свобода – это не свойство и не способность человека. В мысли об основе речь идет не о том, что человек имеет свободу. Речь идет о том, что свобода как основа делает возможным многое, в том числе и человека. Свобода принадлежит не человеку. Свобода принадлежит бытию. Что из этого следует? Из этого следует, что свобода понимается М. Хайдеггером как модус природной причинности. То есть что сделал М. Хайдеггер? Он перенес свободу из мира человеческой субъективности в мир природы и объявил свободу основанием космологических процессов. Тем самым М. Хайдеггер выполнил пожелание Ф.Г. Шеллинга, сформулированное им в работе «О сущности человеческой свободы» [2].

Критика онтологической антропологии

Для М. Хайдеггера человек сам по себе ничего не значит. Сам по себе он и есть забытый Богом крохотный уголок вселенной. Он всего лишь распорядитель свободы, ему не принадлежащей. Но в свете бытия человек выполняет важную функцию. Какую? В собственном бытии человека совершается понимание бытия, понимание всего того, что есть. Возникает вопрос: почему же бытие не может совершить понимание бытия само по себе? Почему для этого ему нужен именно человек, а не какое-либо другое сущее? У М. Хайдеггера нет ответа на этот вопрос. Хотя ответ на этот вопрос прост. У бытия нет для этого никаких возможностей. Оно бессильно. М. Хайдеггер решает проблему: бытие нуждается в человеке или человек в бытии. Сущему, чтобы быть, не нужно понимать бытие. А бытие, чтобы понимать сущее, нуждается в человеке. Помимо этого, М. Хайдеггер не знает ответа на вопрос о том, почему животное не нуждается в понимании бытия, а человек нуждается в этом. От Хайдеггера ждешь разъяснение вопроса, в чем же состоит изъян человека, принужденного бытием к пониманию бытия? М. Хайдеггер уклоняется от ответов на эти вопросы, полагая, что понимание, как и свобода, принадлежит не человеку, а бытию. В человеке оно лишь показывает себя, но это не человеческое понимание.

Зачем человеку понимание бытия? Затем, говорит Хайдеггер, чтобы понимать сущее. Но если это так, то тогда надо объяснить: а какая завеса скрыла от человека это сущее? И на эти вопросы онтологическая антропология М. Хайдеггера не отвечает. М. Хайдеггер говорит, что «понимание бытия» и «бытие-в-мире» и есть как раз то, что заставляет человека относиться к миру. Но это его «бытие-в-мире» концептуально не раскрыто М. Хайдеггером. Бытие в мире не может относиться к миру. Для того чтобы это сделать, ему нужно будет выдвинуться либо в то, что Ж. Деррида назовет миром призраков, либо в ничто. Но бытие, выдвигающееся в ничто, обесмысливает бытие. Если оно выдвигается в ничто, то становится ничто. Если не выдвигается, то остается тем, что оно есть, т.е. бытием. Онтологическая антропология М. Хайдеггера не занимается исследованием при-

зрачного бытия. Поэтому она заставляет выдвигаться, как говорит М. Хайдеггер, в ничто человека. «Выдвижение в ничто» скрывает отсутствие человеческой субъективности в рассуждениях М. Хайдеггера. Принципиальный изъян онтологии М. Хайдеггера состоит в том, что она упускает из виду простой факт: прежде чем говорить, человек галлюцинирует. Прежде чем он научится смотреть, он принужден грезить. Греза – это не проблема психологи и тем более социологии, это космологическая проблема. Почему? Потому что в ней, в грезе, заканчивается действие природы и начинается деятельная история человека. Что значит галлюцинировать? Это значит выходить за пределы сущего. Выходить куда? В мир того, что существует без присутствия в мире наличного. Зачем? Затем, чтобы расширить посредством мнимостей мир природы так, чтобы в этом расширении не зависеть от природной необходимости и по своему произволу начинать новый ряд явлений, который принадлежит не бытию, а человеку. Мир грез и есть та завеса, которая отделяет человека от мира сущего. Преодолеть эту завесу помогает человеку сознание, ибо сознание – это единственный способ, посредством которого человек дает себе предметы внутреннего опыта, которые и составляют призрачное бытие.

II

В 1993 г. вышла книга Ж. Деррида «Призраки Маркса». О чем эта книга? О призраках, о том, что и не вещь в себе, и не вещь для нас, и не живое, и не мертвое, а нечто третье. Это третье и не присутствует, и не отсутствует, хотя и дано. И конечно, она о Марксе как призраке. Мысль о призрачности бытия делает эту книгу антропологически ориентированной. «Призракология» Деррида стала символическим указанием на выход из тупика, в котором оказалась европейская философия. Что это за тупик? Европейская философия, поставив вопрос о бытии, забыла, что ответ на этот вопрос зависит от ответа на вопрос, что есть человек. «Призраки Маркса» Деррида – это, на мой взгляд, некоторое движение к ответу на этот вопрос.

Пролог

Поздний Кант хотел философию повернуть к человеку, как к тому, что содержит в себе ключ к познавательному отношению к миру [3]. Но континентальная философия отклонила вопрос о человеке и решила поставить вопрос об исследовании природы такой, какой она есть сама по себе. К. Мейясу [4], Б. Латур [5], Г. Харман [6] по-разному относятся к корреляции бытия и мышления. Но никто из них не осмелился поставить вопрос об изучении человека самого по себе. Человек – незначительная часть природы, говорят они. По словам Хармана, корреляция хороша тем, что не позволяет изучать человека вне связи с миром. Но она плоха в том отношении, что мешает изучать мир сам по себе вне связи с человеком.

Ответ Деррида другой. Природа – часть человека. Если бы это было не так, то не было бы никаких условий для существования виртуальной реальности.

Призраки

«Повтор и первый раз – вот о чем, возможно, идет речь, когда мы задаемся вопросом о призраке: что такое действительность, или присутствие призрака...» [7]. Что такое действительность? Это то, в основании чего лежит действие человека. А в действии человека всегда присутствует призрак, которого иногда называют целью. Поэтому человеческая действительность всегда призрачна. О вещах можно рассуждать в бинарных терминах. О призраках можно говорить только парадоксально, как о неприсутствующем присутствии, о здесь-бытии отсутствующего. Человек вовлекается одновременно и в социокультурные процессы, которые предполагают повторяемость, и в творческие процессы, которые требуют бытия того, что может быть только в первый раз. Деррида пишет: «Повтор и первый раз, но также повтор и последний раз, поскольку уникальность каждого первого раза превращает его также и в последний раз» [7].

Дух, говорит Деррида, похож на призрак. Призрак похож на дух. В чем их сходство? Неизвестно. Почему? На этот вопрос Деррида отвечает так: мы не знаем это не по неведению, «а потому, что этот не-объект, это неприсутствующее присутствие, это здесь-бытие отсутствующего или уже исчезнувшего, не имеет отношения к знанию» [7].

Иными словами, человеческий мир фундаментально разделен. Все, что мы делаем по отношению к природе, имеет отношение к знанию, подчиняется принципам объективности, постоянства, повторяемости. А все, что мы делаем по отношению к самим себе, субъективно, выходит за пределы знания. И ученый в рамках антропологического поворота оказывается в какой-то двусмысленной ситуации: ситуации ускользающего от него не-объекта. Фигура ученого связана со знанием. Но что ему делать, если он сталкивается с ускользающим объектом, с неисследованной субъективностью? Ученый не может не верить, что есть граница между реальным и нереальным, живым и неживым, бытием и небытием. «Все, что превосходит эту оппозицию, представляет собой с точки зрения scholar всего лишь школьные гипотезы, театральный вымысел, литературу и умозрения» [7]. Но придет время другому интеллектуалу, который, превзойдя оппозицию присутствия и не-присутствия, сможет, наконец, помыслить возможность призрака, сам призрак как возможность. Он создаст новый язык и вступит в разговор с призраками. «Говорить с призраками» обозначает на языке Деррида поворот к исследованию субъективности. Тот, кто решится на этот поворот, выпадет из традиции, «будет, – пишет Деррида, – человеком вполне безумным» [7].

Конец истории

В 50-е гг. XX в. среди европейских философов обсуждался вопрос о конце истории, о конце человека, о конце философии. В нем мелькали ссылки на Гегеля, Маркса, Ницше, Хайдеггера. «Апокалиптический хлеб», пишет Деррида, питал наши разговоры. Прошло 40 лет, и в 90-е гг. в Европе вновь возник вопрос

о конце истории. Только теперь он уже возник, по словам философа, как «навевающий скуку анахронизм». Поезд ушел, а опоздавшие все еще пытались в него вскочить, чтобы не опоздать к финалу истории. Среди них был прилежный читатель А. Кожева Фукуяма, человек с наивной верой в либерализм и капитализм. Фукуяма не понял, что собственно человек – это человек, отрицающий наличное бытие. Поэтому он не понял Кожева, который писал: «Исчезновение человека в конце Истории не будет катастрофой: природный мир останется таким, каким он был от века» [8. С. 538–539].

«Призрак бродит по Европе. Призрак коммунизма», – цитирует Деррида «Манифест» Маркса [7]. В «Манифесте», по его словам, был манифестирован некий призрак, галлюцинация, отцеподобный персонаж, столь же могущественный, сколь и нереальный. Коммунизм еще не существовал, а его призрак уже бродил в умах людей. Он то, что должно быть, в отличие от того, что есть. Есть наличная реальность, а еще есть будущее, в котором поселился призрак коммунизма. Что такое революция? Это стирание границы между наличным бытием и призраком посредством попытки реализации призрака. И вся человеческая история есть не что иное, как непрерывно возобновляемая попытка стереть границу между наличным бытием и призрачным. Люди – перманентные революционеры. Но Маркс верит в существование границы. Он ученый. Маркс думает, что он знает, чем реальность отличается от призраков. Стирание границы между наличным и призрачным – это симптом пребывания человечества в долгом сновидении. Верить, что можно отличить реальность и сон, – значит ничего не понимать в человеке. Деррида говорит, если Маркс верит в существование границы – значит он не верит в революцию. Выходит, что Маркс не марксист, вернее, Маркс революционер, который не верит в революцию. Следовательно, революция заранее обречена на поражение.

После гибели СССР призрак коммунизма ушел в прошлое. Ему больше не вернуться, ибо, как скажет философ, вернуться можно из будущего. Из прошлого призрак можно вызвать только заклинанием, колдовством. «Прежде чем узнать, можно ли провести различие между призраком из настоящего и призраком из будущего, настоящим в прошедшем и настоящим в будущем, возможно, следует спросить себя, не состоит ли эффект призрачности в том, чтобы разрушить это противопоставление» [7]. И тогда то, что было социальной проблемой, станет проблемой антропологической. А это значит, что призрачность человеческой жизни принадлежит не онтологии, не размышлениям о сущем, а hantologie, т.е. призракологии.

Маркс критикует Штирнера за грязное мышление, за производство призраков индивидуализма. Деррида критикует Фукуяму за апологию США. Для Деррида будущее является проблемой мессианской. Но мессианское Деррида понимает в качестве того, что не нуждается в Мессии. Стоит заметить, что проблема Мессии состоит не в том, что его нет актуально в настоящем, а в том, что он должен прийти из будущего и его еще нужно узнать как Мессию.

Призраки Маркса – это, конечно, сам Маркс, а также коммунизм. «Отныне, – говорит Деррида, – мы будем называть “Призраками Маркса” определенные образы, которые Маркс первым воспринял, а порой описал их присутствие» [7]. Даже Маркс самоуверенно полагал, что призраки можно изгнать, рассеять. Для этого надо только изменить общество. Что же Деррида? Он призвал нас не забывать читать Маркса и понимать, что изгнать призраки, изменив общество, нельзя. Для этого надо изменить природу человека.

Отличительная черта дискурса Деррида состоит в том, что он не любит высказываться прямо. И не потому, что он чего-то боится, а потому, что он хочет пройти испытание окольного пути. Куда ведет этот путь? К символическому, к сверхчувственному, к предмету внутреннего времени. Деррида подкрадывается к предмету разговора издали, сбоку, со стороны неочевидного. И поэтому он идет к Марксу не от текста Маркса, а от Шекспира, Валери, Фукуямы, Бланшо. Деррида любит детали, маргиналии, филологические тонкости, которые не могут не утомлять толерантного читателя. Поэтому, читая его, не надо торопиться. Но и не надо ожидать, что Деррида в какой-то момент предъявит тебе значимый текст или фрагмент текста из сочинений Маркса. Никакого предъявления текста не будет. Не будет и анализа, а что же будет? А будет попытка сказать еще что-то, что может быть сказано лишь поверх того, что говорится. Вот это сверхсказанное мы находим под рубрикой, озаглавленной Деррида в книге «Призраки Маркса» как «Вступительное слово».

«Вступительное слово»

Во «Вступительном слове» Деррида сказал все, что он хотел сказать, ничего не говоря о Марксе. Он сказал то, что в нем возникло неожиданного для него самого. В дискуссии с Марионом Деррида еще осознает себя феноменологом, хотя и частично. Во вступительном слове мы видим невиданного Деррида. И десять лет спустя, когда он давал свое последнее интервью газете «Монд», он вновь повторил сказанное. В конце концов, вопрос о том, куда идет марксизм, не так важен, как вопрос о том, что же пошло не так в человеческой истории, пошло не так, как думали марксисты, направляемые идеей естественно-исторического процесса. История не является естественной, если в ней участвуют призраки. А призраки в ней участвуют. И это, говорит Деррида, ясно видно по работе «18 брюмера» Маркса. Деррида расширил список тех, кто принимает участие в истории. В ней присутствуют не только те, кто живет в данный момент времени, но и те, кто жил и уже умер, а также те, кто еще не родился. Слово «народ» объемлет и тех, и других, и третьих. Эта христианская мысль была ясно выражена в русской философии. И заново, как мне кажется, открыта Деррида в «Призраках Маркса». Осознание этой мысли заставляет его по-новому посмотреть на демократию, либерализм и перспективы существования человечества.

Дает ли нам новую оптику «призракология» Деррида? Может ли она исправить понятие «естественно-

го» в историческом процессе, который привел человечество к ситуации пата? И позволяет ли она переосмыслить время? Ответы на эти вопросы мы и пытаемся найти в «Призраках Маркса».

Гетеродидактика жизни и смерти

Деррида, как Кант, пытается выйти за пределы опыта. Выйти куда? Кант никак не обозначает новое пространство. У Канта за пределы опыта выходит разум, а у Деррида – человек. За пределами опыта для человека находятся призраки, а не ничто, как думали Хайдеггер и Сартр. Посредством призраков человек расширяет реальное и в этом расширении не зависит от него. Почему? Вещи существуют, если человек относится к ним как к чему-то действительно существующему. Поэтому расширять опыт для Деррида – значит научиться жить с призраками. Проблема состоит в том, что промежуток между жизнью и смертью, т.е. пространство существования призраков, имеется не у всех живых существ. Этот промежуток существует только у человека. Почему? Потому что животные умирают, но у них нет смерти, а человек, умирая, знает смерть. Смерть – не объективная реальность и вообще не реальность. Сознание человека – это ворота смерти. Природа не знает промежутка между жизнью и смертью. Он возникает в сознании у того, кто провел границу между внешним и внутренним. Ни жизнь, ни смерть, взятые порознь как биологическая реальность, ничему нас не научат. Деррида пишет: «...то, что разворачивается в промежутке между ними, в каком угодно «промежутке» – ибо это всегда промежуток между жизнью и смертью, есть не что иное, как беседа с некими призраками» [7]. Призрак – это не живое и не мертвое. Это территория человеческого существования. Отсутствие призраков указывает на территорию нечеловеческого, будь она органической или неорганической. Но на этом мысль Деррида не останавливается. Деррида стремится показать, что призракология – это логика более мощная, чем любая онтология или мысль о бытии.

Письмо впотьмах

«Движение последующего текста, подобно письму впотьмах – не ведающего того, что еще должно случиться...» [7]. «Письмо впотьмах» – это спонтанное движение мысли Деррида к тому, чтобы на место бытия поставить призрак.

Письмо впотьмах приводит Деррида в ту точку, где нужно ответить на вопрос: откуда у нас, у людей, появляется чувство реальности, если реальность нам не дана прямым образом? Чувство реальности может возникнуть только у того, кто может грезить. Не может быть так, чтобы у одного человека было только чувство, а у другого – только реальность. Галлюцинация нам всегда дана, но она не существует. А то, что существует, нам не дано. Поэтому под словом «реальность» имеют в виду и то, что существует, и то, что не существует, но дано. Но смешивать одно с другим нельзя. Если мы это сделаем, мы получим нелепую философию в виде «новой философии» М. Де-

ланда, объект объектной онтологии Г. Хармана, спекулятивного реализма К. Мейясу и философии гипер-объектов Т. Мортонa. Новые философы игнорируют то, что Деррида назвал сверх-жизнью, которая этим «сверх» нарушает самотождественность своей реальности. А сверхжизнь – это просто расширение жизни человека посредством мнимостей. Если же исходить из того, что мир состоит из объектов, то тогда нужно принять мысль о невозможности расширения реальности в силу ее тождества с самой собой. В таком случае возможно торжество примитивного материализма тех, кто отрицает существование духов. Духи существуют, – говорит Деррида, – и «с ними невозможно не считаться» [7].

Деррида выражает свой антропологизм при помощи того, что он называет «промежутком между жизнью и смертью» [7]. Этот промежуток «есть не что иное, как беседа с некими призраками» [7].

Беседа с призраками

«Призрак есть некая галлюцинация или симулякр, оказывающийся более реальным или действенным, нежели то, что мы называем живым присутствием» [7]. Призрак более реален, чем любое живое присутствие. Осознание этой мысли постепенно проникает в современную философию. Русский язык не связывает призраки с духом. Французский язык их связывает. Вещи не надо понимать, а призраки нам надо понимать. Почему? Потому что они никогда не присутствуют как таковые. А как же они присутствуют? Не сами по себе, не как субстанции и сущности, а как то, что указывает на то, что оно не есть. Следовательно, как некая неотъемлемая от присутствия человека мнимость. Не значит ли беседа с призраками то же самое, что и слово «мыслить»? Ведь мыслить – значит полагать несуществующим. Научиться жить нужно не с вещами, которые присутствуют, а с мнимостями, или, как говорит Деррида, с призраками, которые отсутствуют в природе, но присутствуют в глазах человека.

Почему нам нужно научиться жить с призраками? Если мы хотим сохранить не чистый разум, а человеческий взгляд на вещи, нам придется сохранить вместе с ним и призраки, потому что призраки живут внутри нас как предметы времени. Эти призраки с необходимостью воспроизводятся в нас без нашего на то согласия. Все мы принуждены жить в их сообществе. Нет никакого совместного бытия с другим без совместного бытия с призраком. Философия, которая игнорирует бытие с призраками, не имеет никакого

человеческого смысла. Тем самым Деррида предпринимает усилия по новой интерпретации времени.

Время

Все, что существует во времени, не имеет ни тела, ни места. В каждом из нас, говорит Платон в «Филебе», есть внутренний живописец. В каждом из нас живут призраки, и мы хотим дать им образ или тело. Все временное относительно, но что относительно, то не абсолютно. Что значит превосходить настоящее, о котором говорит Деррида? Призрак, возникнув во времени, разрушает направленность времени, последовательность всех его модальностей. Дело в том, что бытие вместе с призраками, т.е. человеческое бытие, имеет прошлое, которое не ведет к настоящему, и будущее, которое независимо от настоящего. То, что находится перед нами, должно нам предшествовать как начало. Это, говорит Деррида, может шокировать. Но тогда нас должны шокировать наши предки, ибо они были перед нами, а мы – после них. Нам с необходимостью потребуется понять жизнь как сверх-жизнь, следами которой являются жизнь и смерть. Настоящее без прошлого и без будущего требует преодоления присутствующей жизни.

Какой вывод можно сделать, продолжая мысль Деррида? Прошлое, которое не ведет к настоящему, это и есть наше будущее. То, что нас ожидает, не зависит от настоящего. Нарушение самотождественности всякой реальности говорит о том, что духи существуют и человек никогда не существует один. Он всегда больше одного. Что мы можем сегодня сделать? Дать приют бездомным призракам ради заботы о справедливости для тех, кого уже нет или еще нет.

Резюме

Подводя итог нашему исследованию, необходимо сказать, что современная философия совершает переход от онтологии, система понятий которой ориентирована на внешний мир, к призракологии, концепты которой ориентированы на изучение внутреннего мира человека. Она движется в парадигме, предложенной Ж. Деррида, оспаривая права фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Современную философию интересует не то, что существует, не то, что становится, не то, что возможно, а то, что невозможно. Ее волнует невообразимое. При ближайшем рассмотрении невообразимое оказывается тем, что не существует, но дано.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хайдеггер М. О существе человеческой свободы. Введение в философию. СПб. : Владимир Даль, 2018. 415 с.
2. Шеллинг Ф. Сочинения: в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.
3. Кант И. Трактаты и письма М. : Наука, 1980. 712 с.
4. Мейясу К. Дилемма призрака // Логос. 2013. № 2. С. 70–80.
5. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб. : Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006. 240 с.
6. Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле пресс, 2015. 152 с.
7. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. URL: <https://predanie.ru/book/217532-prizraki-marksa-marks-i-synovya/>
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб. : Наука, 2003. 792 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 12 июля 2020 г.

On Two Philosophical Strategies in Human Research

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 457, 66–71.

DOI: 10.17223/15617793/457/8

Fedor I. Girenok, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: girenok@list.ru

Keywords: human; subjectivity; ghost; hauntology; freedom; metaphysics; anthropology; time.

The article explores two strategies of modern philosophy for human research. The author connects the first strategy with Martin Heidegger's philosophy and the second with the philosophy of Jacques Derrida. Heidegger refers to human existence and calls this approach cosmological; Derrida relates man to the sphere of subjectivity and calls his approach hauntology. Heidegger justifies his approach as follows: Since Immanuel Kant, when discussing freedom, correlates it with causality and calls this correlation cosmological, in this approach, Heidegger sees a tendency of bringing freedom closer to nature that Kant did not implement. There is causality and necessity in nature. There is also freedom as the basis of natural causation in it. Heidegger rejects what Kant referred to as productive imagination a priori as something subjective and constructs a new concept – "understanding of being". This concept clearly shows that man has nothing to do with understanding. Understanding in Heidegger is one of the ways of unfolding being. In turn, Derrida opposes this approach. On the contrary, he speaks of the limitation of being, since Heidegger refers to it only as the present, the existing. Derrida expands the concept of being by including the absent in it. Thus, Derrida formulates, as he says, a more fundamental problem that covers both what exists and what does not exist, but is given to man. He calls a ghost something that does not exist, but is given to man. Hauntology, according to Derrida, erases, in the Hegelian sense, the theory of being and is the newest prospect in human research. The article criticizes the logic of Heidegger's reasoning, which turns a "tiny part of the universe" called "man" into a huge quantity that exceeds the size of God. The author supports Derrida's call for scientists to enter into a "conversation with ghosts". The article pays special attention to the problem of correlation of objects of internal experience with objects of feelings, and also discusses the ways in which objects of time are given to man. According to the author, the critique of Fukuyama's philosophy, as well as the interpretation of subjective time proposed by Derrida, is of undoubted interest. The article concludes that Heidegger makes anthropology a derivative of ontology, and Derrida, on the contrary, makes ontology dependent on hauntology.

REFERENCES

1. Heidegger, M. (2018) *O sushchestve chelovecheskoy svobody. Vvedenie v filosofiyu* [The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy]. Translated from German. Saint Petersburg: Vladimir Dal'.
2. Schelling, F. (1989) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 Vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl'.
3. Kant, I. (1980) *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]. Translated from German. Moscow: Nauka.
4. Meillassoux, K. (2013) Spectral Dilemma. *Logos*. 2. pp. 70–80. (In Russian).
5. Latour, B. (2006) *Novogo Vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoy antropologii* [We Have Never Been Modern. Essays on Symmetrical Anthropology]. Translated from French. Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg.
6. Harman, G. (2015) *Chetveroyakiy ob"ekt. Metafizika veshchey posle Khaydeggera* [The Quadruple Object. Metaphysics of Things After Heidegger]. Translated from English by A. Morozov, O. Myshkin. Perm: Gile press.
7. Derrida, J. (2006) *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy internatsional* [Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International]. Translated from French by B. Skuratov. [Online] Available from: <https://predanie.ru/book/217532-prizraki-marksa-marks-i-synovya/>.
8. Kojève, A. (2003) *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel]. Translated from English. Saint Petersburg: Nauka.

Received: 12 July 2020