

Полураспад светил: знание и его кризисы

ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН

Независимый исследователь, Москва, Россия,
kralechkin@gmail.com.

Ключевые слова: знание; светила; кризис;
революция Канта; Большой взрыв;
искусственный интеллект.

В статье рассматриваются условия воспроизводства самого концепта кризиса знания в ситуации, созданной революцией Иммануила Канта. Последняя понимается как жест радикального отстранения от той онтологии, в которой знание могло бы существовать как часть мира, часть наиболее привилегированная и могущественная. Тезис Канта о невозможности согласовывать наше знание с вещами скрывает в себе память о знании как уже выполненной в мире инстанции или «светиле», которое объединяло в себе три фигуры отождествления: самопознание с познанием мира, познание с основанием или фундаментом и познание с могуществом. Расщепление этих тождеств задавало направления «кризисов знания» как исторически известных, так и возможных в будущем. Самопознание и данность любого интеллекта для самого себя перестали сходиться

с познанием мира. Познание мира, в том числе научное, перестало совпадать с действительностью этого мира или логикой оснований. Наконец, знание как таковое перестало быть наиболее реальной частью этого мира. Кризис, определяемый невозможностью схождения познания и основания, стал выполняться в виде отказа от традиционной формулы «интеллект становится тем, что познает». Сегодня знание реализуется в формах, не позволяющих интеллекту становиться вещью, и именно этот запрет прочерчивает границы современного региона знания, который не может претендовать на онтологическую завершенность или даже локализуемость. Знание, как и некогда бытие, попало в зону омонимии, в которой размножение знаний уже не обещает решения принципиальных проблем его обоснования, поставленных философией Нового времени.

УЯЗВИМОСТЬ современного знания перед кризисами (среди которых кризисы оснований, глобальные кризисы науки Нового времени, кризисы воспроизводимости экспериментов и т. п.) напоминает склонность к кризису самого современного капитализма. Возможно, это та же самая тенденция — к перепроизводству, дефициту или образованию спекулятивных пузырей. С чего вообще начались кризисы и почему они так легко возвращаются?

Все началось — как всегда, с некоторых пор — с революции.

Определяя координаты новой, критической ситуации знания, Кант стремится совершить революцию, то есть не ходить по кругу, не наступать на одни и те же грабли¹. Но точно ли мы знаем, что он не зависает в вечном цикле? Мартин Хайдеггер подчеркивал позитивность революции, кружения Канта, утверждая, что тот уверенно возвращается к базовому значению греческих философских понятий², совершает консервативную революцию-возвращение, однако такое удачное замыкание не совпадает ни с интерпретацией самого Канта, ни с более поздними версиями той же революции. Революция — то, что не только кружит, но и вертит, разворачивая круг в поворот. Соответственно, само положение знания (или ответ на вопрос, что это такое) может определяться только в круговом и в то же время отклоняющемся революционном движении его пере-обоснования. Кажется, что интерпретация Хайдеггера сама возможна лишь как восстановление более широкого, птолемеевского круга: даже отклоняясь, Кант возвращается к истоку, поскольку к нему нельзя не вернуться.

1. Ханна Арендт подробно анализирует новоевропейский сдвиг в том круге, который определял негативное движение революции как замены одного другим, *mutatio rerum*: Арендт Х. О революции / Пер. с англ. И. Косича, под ред. А. Павлова. М.: Европа, 2011. С. 18 слл. Переход от одного политического режима в «революции» как круговом, циклическом движении понимался как следствие неустойчивости каждого из режимов, но в целом такое круговое движение оставалось стабильным.
2. Хайдеггер М. Шеллинг. О сущности человеческой свободы / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2023. С. 88–89.

Революционность Канта отчасти воспроизводит обычную схему «повторения» революции (или революции как повторения): чтобы случилась одна революция Канта, должны были случиться как минимум две других — Французская и коперниканская. Но вопрос не только в том, почему революция из равномерного «кругового» движения стала поворотом и срывом, но и в том, как именно возникла возможность называть то, для чего не существует прецедента, революцией. Если политические революции достаточно легко встраиваются в серию уподоблений, в которых им находятся как дурные подобию, так и достойные — позитивные и негативные заговоры, восстания и бунты, то коперниканско-кантовская «революция» (революция на двоих?) представляет собой катахрезу, то есть метафорическое именование того, для чего не существует названия, катахрезу, зажатую между отсутствием имени (что вообще делает этот Кант?) и почти буквальной революцией Николая Коперника, меняющей не что иное, как порядок, *круг движения* светил. Если считать, что обычная революция всегда отсылала к горизонту «собственного» значения — к движению светил (тогда как движение режимов было лишь его подобием), то Коперник возвращается к этому собственному, настоящему движению, истоку метафоры и смещает ее основание. Буквальное значение накладывается на «метафорическое», поскольку процедура совершается в самом основании метафорического источника. У Канта же революция становится полноценной катахрезой — описанием *через революцию* такого изменения, для которого нет имени, а потому и сама «революция» засасывается в эту безымянность. Можно сказать, что последующая история философии — и именно это определило значимость Канта — является попыткой как-то освоить эту катахрезную воронку, образованную кантовским «поворотом-революцией».

Переход от метафоры к катахрезе может быть представлен в качестве следствия деконструкции первой³, указывающей на то, что не бывает никаких «собственных» значений, которые бы циркулировали от одной вещи к другой, а потому всякая метафора уже скрывает в себе катахрезу. Коперник и новая физика добиваются до исходного ресурса метафоры и подрывают его, оставляя, на первый взгляд, все, как было. Кант не столько описывает свое занятие (как если бы он был профессиональным революционером), сколько попросту картографирует само движение от не-

3. Hillis Miller J. *Communities in Fiction*. N.Y.: Fordham University Press, 2015. P. 8, 53, 95.

известного к неизвестному, от одного несобственного к другому несобственному, от одного не-источника к другому, каковое движение и есть катахреза — и она же революция.

Такая революция нарушает гелиотропную логику метафоры⁴, или переноса собственных значений. Метафору можно считать тем, что определяло сам локус знания или же говорило об онтологическом объекте под названием «знание». Светила — это не объект знания, но *само знание* в том смысле, что они непосредственно, своим своим положением, размечают путь любого познания, будучи в той или иной, пусть даже нечеткой форме уже даны нам как знание, существующее независимо от нас, причем в полной форме. Кроме того, светила — это языческие боги: они действительно знают все, что только можно знать. Традиционно — до революции — знание понимается в качестве не столько даже адекватного описания мира, сколько некоей *части мира*. Солнечный свет, сколь бы невесомым он ни был, остается частью мира. То есть в мире есть такие части и разделы, в которых знания *больше* или в которых *только и есть* знание. Другими словами, есть такие части, которые как раз и являются его знанием. Речь не о том, что это некий отдельный «когнитивный» или «информационный» слой, а о том, что эти части, материально и содержательно в какой-то мере уподобляемые всем остальным, занимают такое место и выполняют такую функцию, в которой они и составляют, собственно, «знание» этого мира.

Эта логика применима в первую очередь к пифагорейско-му/неоплатоническому синтезу, утвердившемуся в античности и ставшему мишенью для коперниканской революции. Краткая сводка этого мира представлена, в частности, в «Сновидении Сципиона» Марка Туллия Цицерона⁵, где Публий Корнелий Сципион Старший не только читает лекцию — с того света — об истинном строении универсума, но и показывает, что универсум в определенной своей части сам *является знанием* — божественная сфера не только движет всеми остальными, но и является локусом знания, знанием как таковым. В таком мире всегда есть привилегированное место, которое является знанием в том смысле, что именно оно обеспечивает конъюнкцию устройства этого мира (например,

4. Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте // Он же. Поля философии / Пер. с фр. Дм. Кралечкина, под ред. В. Кузнецова. М.: Академический проект, 2012.

5. Цицерон М. Т. О государстве // Он же. Диалоги. О государстве. О законах / Сост. И. Н. Веселовский и др., отв. ред. С. Л. Утченко. М.: Наука, 1966. С. 81–88.

движения) и его познаваемости, но при этом еще и знает о себе как знании (как разум самодвижущийся и этим самодвижением движущий все остальное), тогда как приближение к этому месту обеспечивает всякого познающего привилегией в познании. Конечно, такая часть-знание сама истолковывается в интеллектуальных терминах — как разум, имеющий онтологический статус. Но это место является еще и основанием всякого иного сущего. Такой разум, будучи частью мира, является (1) *самопознающим*, то есть имеющим полный доступ к самому себе и одновременно обладающим неким безусловным качеством для самого себя (например, «квалиа» такого разума обычно понимались как блаженство или счастье, а не просто видовая качественность, как в формуле Нагеля «Что значит быть летучей мышью?»), (2) *интенционально разомкнутым*, то есть имеющим полный доступ ко всему остальному сущему, которое доступно для него на уровне его собственного строения, и (3) *полностью определяющим это сущее*, то есть либо производящим его в акте интеллектуального созерцания, либо поддерживающим его в самом его существовании в силу того, что в мире вообще есть такая часть (разум).

Эта схема не была полностью уничтожена коперниканской и кантовской революциями. Так, мир Сципиона достаточно четко воспроизведен, например, у идеолога сингулярности Вернора Винджа⁶: многоуровневая структура вселенной отличается наличием особых «краевых», «переходных», «вершинных» мест (*The Transcend*), в которых всякое сущее само оказывается в положении максимально могущественного знания: это и знание о том, «как оно все на самом деле», и «самопознающий ум» (в терминах Винджа — «сила»), и реальное могущество, как физическое или материальное, так и финансовое. Можно заметить, что в той или иной форме такой мир продолжает существовать в различных секулярных вариантах, например в географических и политических различиях внутри самого мира (что, собственно, подразумевалось и в античных географиях).

Светила в сципионовом мире выполняли опорную функцию, выступая одновременно метафорическим и реальным источником света, то есть залогом схождения каждой метафоры (просвещения, восхождения, познания и т. п.) к тому исключительному месту, которое не только гарантирует привилегию знания, но и *является знанием* вместе с самим его объектом. Иначе го-

6. Виндж В. Пламя над бездной / Пер. с англ. К. Фалькова. М.: Азбука-Аттикус, 2014.

воря, взойти можно лишь к тому месту, в котором самопознание совпадает с фундаментом универсума (традиционно подвешенным сверху, как потолок), образуя одновременно *наиболее реальную* часть этого универсума. Светило — название для такой тройственной привилегии (самопознания, познания всего остального и наибольшей реальности). Коперниканская и кантовская революции означали распад светил. Мы можем что-то знать, двигаясь лишь по траекториям, заданным таким полураспадом светил — полураспадом потому, что они не рухнули, но только начали расходиться. Метафорическое схождение-к-светилу для каждого акта познания и каждого познающего перестало быть гарантированным, или, говоря точнее, тем, что хотя бы намечено и предзадано (разумеется, даже в «античном» мире самопознание вовсе не является наградой для всех и каждого).

Отсутствие указанного схождения означает, *во-первых*, что самопознание перестает стыковаться с познанием, или, говоря в целом, моя личная траектория — того, кто что-то о себе знает (или думает), — может полностью разойтись с познанием мира (или даже потребовать отказа от такого познания, как у Сёрена Кьеркегора). *Во-вторых*, познание мира расходится с эффективностью фундамента, постепенно отслаивается от него, что, собственно, и было зафиксировано Кантом в понятии «вещей в себе». Познание и знание всегда оказываются не в том месте, которое является онтологическим знанием, или, что то же самое, современный познающий никогда не достигает того положения, которое было обещано Сципионом его внуку (после смерти). Конечность (понимаемая в перспективе Канта — Хайдеггера) означает прежде всего такое несовпадение с основанием, которое было оспорено — скорее, безуспешно — посткантовской немецкой философией, которую в этом плане можно представить в качестве движения реактивного и даже реакционного. Современные концепции знания (социология и история науки, STS) неизменно отправляются от такого расхождения как данности. Наконец, *третье* расхождение означает то, что знание никогда не совмещается с местом онтологического могущества, не становится тем, кто и что является безусловным властелином мира. Другими словами, та часть мира, которая является его знанием, не является ни самой сильной, ни самой важной, ни обуславливающей все остальные части. Симптоматически такое положение дел отражается в том, что наиболее фундаментальные составляющие этого мира, как они описываются современной физикой, оказываются для нас наиболее закрытыми: в определенном смысле Большой взрыв яв-

ляется метафорой не-знания, с которого все началось. В момент «до» взрыва не существует знания в том смысле, что не сохраняются физические константы и законы, а если так, то и мы никогда не можем в это место *попасть*. Важно то, что в современной риторике знания, определяющей то, что вообще опознается как знание, «взрыв» занимает место основания: если все началось со взрыва, это значит, что все началось с отмены, погашения, крушения того, что было до, но *до*, в этой логике, ничего не было.

Революционное смещение светил не было затемнением в «собственном» смысле слова; проблемой стало именно то, что такое смещение может оказаться невидным или маловажным. Знание само оказалось отделенным от светил, от четко размеченной осветительной установки мира, а раз так, оно получило возможность структурироваться только в компромиссно-экономической логике: условия знания чего бы то ни было являются условием незнания, то есть, чтобы что-то знать, нужно заведомо что-то *не знать*. Или: условия возможности (опыта, предметов и т. п.) являются условиями невозможности. Эту формулу можно назвать «трансцендентальным договором». Что записано в его условиях? Именно то, что для знания чего-то от знания *чего-то другого* придется обязательно отказаться. Это соглашение об отказе. И оно было бы совершенно непонятным для обитателя сципионова мира. В последнем светила всегда выступают точкой схождения любого света, и метафорического, и реального, — таким фокусом, который не отбрасывает никакой тени, или, что то же самое, освещает со всех сторон. Возможно, верхний уровень в таком мире функционирует для всего остального в качестве глобальной установки магнитно-резонансной томографии, а не просто потолочного освещения. Так или иначе, внутри такой установки трансцендентальный договор невозможен, но для нас он уже подписан, пусть и не нами. Впрочем, он сам стал способом скрыть распад знания по трем направлениям — самопознания (или позиции познающего), фундаментальности и могущества.

Трансцендентальный договор — положительная формулировка тройственного расхождения, отражаемого в кризисах и временно новых началах знания, а именно *расхождения самопознания с познанием, познания с основанием и познания с могуществом или силой*. Но каждое такое расхождение задает отдельную линию, выступая точкой отрыва, и на каждой из этих линий возможна ставка на возврат к дореволюционному состоянию.

Исторически известные «кризисы знания» — способы рефлексии полураспада светил, авторы которых обычно предполагали

возможность их реставрации, то есть возвращения к точке схождения метафорического и реального света, куда способен попасть и познающий. В этом отношении XX век создал первый троп кризиса, когда указал на то, что знание уже радикально разошлось с познающим, перестало иметь к нему какое бы то ни было отношение. Примечательно, что хрестоматийное представление о картезианско-кантовской линии обоснования знания как линии «субъективной» (в рамках субъективного идеализма) на деле говорит о прямо противоположном, уже случившемся отцеплении, обособлении знания (в какой угодно форме), которое, однако, требуется компенсировать своеобразным персональным ангажементом. Проблематичность этих попыток стала понятной уже в XIX веке, когда Кьеркегор сделал ставку на самопознание, принципиально расходящееся со знанием (и всем универсумом в целом, что стало философским вариантом формулы *per se mundus*).

На этой линии полураспада (или постреволюции) вопрос не столько в месте познающего в его знании, сколько *в описании изнутри знания самой возможности доступа познающего к этому знанию*. Obsessивное внимание к этому вопросу помечает само понятие кризиса (в том числе наук), как оно сформировалось в XX веке. Попытки сформулировать «кризис» (якобы способные остановить или повернуть вспять постреволюционное движение) считают *сами себя* как фигуру запаздывания или отсрочки, внутри которой нужно лишь в определенном смысле вернуться к уже случившемуся. Фигура знания как привилегированной части мира сменяется в этой логике запаздывания фигурой «уже случившегося», которое преследует самые разные интеллектуальные проекты — от психоанализа до фундаментальной онтологии. С одной стороны, в этом мире, где нет онтологического места знания, рутинно обнаруживается слишком много знаний, которые уже говорят о том, что к большинству из них никто никакого отношения не имеет. Пределом этих знаний сегодня стали большие данные — их размер говорит о том, что они «больше» любого познающего, любой инстанции, которая могла бы их присвоить, и, главное, больше самого мира. Они указывают на то, что «мира недостаточно» (*the world is not enough*), так что парадоксальным образом они грозят переполнить мир, вылиться за его пределы, как гигантский углеродный след, несовместимый с дальнейшим продолжением жизни. С другой стороны, «уже случившееся» истолковывается содержательно, как некое событие, к которому субъект должен так или иначе вернуться, совмещаясь с ним. Фигура кризиса знания систематически сдвигает случив-

шуюся некогда «революцию» в требуемый ею — постреволюционный — поворот. Последний может истолковываться как продолжение революции, ее дополнение или развитие, но также как контрреволюция, «возвращение» к тому, что осталось за горизонтом революции состоявшейся, а потому поворотные движения, представляющие себя в качестве решения кризиса, неизбежно приобретают контрреволюционный оттенок.

Но такой поворот-после-революции требует содержательной интерпретации революции в качестве уже случившегося, события, каковое в конечном счете и должно обеспечить «поворот», обещающий восстановление полураспавшегося. Например, недоступность вещей в себе истолковывается в качестве неузнанного, уже состоявшегося богатства жизненного мира, к которому надо вернуться. Сам разрыв систематически истолковывается в качестве полноты, которая просто осталась — как наследство — в каком-то более раннем моменте, за бортом, в виде события, которое определяет нас, но мы о нем ничего не знаем. Именно в таком ключе, например, прочитывал феноменологию Мераб Мамардашвили, производя трансверсальную сшивку проекта «возвращения к вещам» с греческой мифологией (мифом Эдипа) и психоанализом. Кризис — это всегда повод к повороту, то есть второй «революции», которая, продолжая или отменяя первую, разоблачает в качестве фикции прежний мир знания, но в то же время не останавливается на его полураспаде, но обещает новую содержательность, гораздо более наполненную, сатурированную, интерпеллирующую того, кто к ней способен вернуться. Разрыв становится *собственным* содержанием, но в то же время сохраняет все «критические» черты разрыва, или негативности, от которой не стоит отказываться. Соответственно, формулы таких ведущих авторов этой кризисной линии, как Славой Жижек, говорят о том, что абсолютом — лучшее от обоих миров: от мира предельной позитивности, ставшей событием разрыва (поскольку вернуться к точке «до» революции невозможно), и от мира распада, уничтожившего ложных идолов былого знания. Возникает, правда, вопрос: не слишком ли это удобно, чтобы было правдой? Характерно то, что, несмотря на ожидания политической революции, завещанной Карлом Марксом, немыслимым стало ожидание метафизической или эпистемологической революции (не считая деклараций Фридриха Ницше и Хайдеггера о том, что случится через 300 лет). Напротив, на этом векторе кризиса (1) революция истолковывается как случившееся, но (2) содержание случившегося само является не распадом, а иной позитивностью (иным началом), таинствен-

ным образом скрытым за спиной революции, но ожидающим нашего подключения. Личная причастность структурируется уже не в посмертном странствии душ, а через требование вернуться к скрытой содержательности, своего рода иному светилу, которое высвечивается затемнением традиционного.

Второе из указанных расхождений, между познанием и основанием, или между познанием и вещами (и в конечном счете между познанием и познанием), указывает на радикальный разрыв в самопонимании знания, сложившемся в античности. В базовой формулировке такое «дореволюционное» представление встречается, например, у Иоанна Скота Эриугены: «Что бы интеллект ни был способен постичь, тем он и становится»⁷. Современная, то есть постреволюционная, ситуация знания представляет собой эшелонированное отступление от такого (некогда самоочевидного) положения, причем это отступление симптоматически зависит между кризисом знания и его нормой. Иначе говоря, что бы интеллект ни постигал, он точно этим не станет. Отказ от такого становления сам был заявлен в качестве достижения, в том числе в феноменологии, в которой интенциональная открытость стала означать онтологическую закрытость и обособленность. Но если существует принципиальная разница между интеллектом как «бытием-о» и собственно постижимым, вещами, неясно, что сегодня происходит с интеллектом, когда он все же что-то познает, а отказаться от познания вообще кажется слишком «бесперспективным». Если интеллект — это *being about*, но такое бытие, что возможно только в окружении вещей, которые существуют без этого *about* (а потому и не имеют к нам никакого отношения), тогда возникает посткритическая картина двух царств, которые смешивались принципом «интеллект становится тем, что познает». Разделение этих царств предъясняется в качестве продолжения и завершения серии критических различий — чувственности и интеллекта, народа и суверена, представления и представляемого и т. д.

Эта траектория полураспада светил (отстранения от основания и самой возможности в него превратиться), безусловно, представляется наиболее позитивной, то есть если на первой траектории расхождение самопознания и познания само кодифицировалось в качестве закрытого или забытого события, к которому

7. «...*quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit*» (Periphyseon I, 450: Giovanni Scoto. Sulle nature dell'universo. Libro I. Segrate: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2012. Vol. 1. P. 24–26).

познающий, однако, может вернуться, присвоив его себе в качестве неожиданного наследства, то на этой спасение видится в самом *размножении* демаркаций, экранирования, изоляции, стерилизации. Например, в некоторых изложениях феноменологии такая изоляция провозглашалась в качестве наконец-то достигнутого прерывания неподобающего метаболизма интеллекта и мира, переваривания одного другим — так Жан-Поль Сартр⁸ старательно выводит «пищеварительную» метафору в качестве базовой для прежнего, докритического и дофеноменологического, понимания познания. Собственно, если в мире есть часть, которая уже является онтологически выполненным знанием, тогда как наш интеллект может стать тем, что познает, приближаясь таким образом к этой части, тогда не вполне понятно, кто в кого превращается. Именно это и вызвало отторжение, само ставшее позитивной версией полураспада светил. На место подозрительного метаболического смешения и сношения приходит карантин и дистанция, которая и понимается как отношение «о», направленность «на». Выгода этого решения, также основанного на трансцендентальном договоре, состоит не столько в доступе к вещам (он-то как раз оказывается под вопросом), сколько в перформативном выполнении знания *самими* критическими разделениями, то есть самой системой изоляции, изоляторов, блокировок. Знание радикально кастрируется, не может существовать в первобытном смешении с миром, но именно такая кастрация, как предполагается, устанавливает определенные границы, говорящие о структуре универсума гораздо больше, чем прежние возможности становления интеллекта тем, что он познает. Отсюда и значимость «структуры» как эффекта подобной изоляции: хотя разум уже не познает то, от чего он отделен, само отделение выполняет в себе определенное, пусть и негативное, знание, указывающее в конечном счете не на полноту, а на лакуну (или лакуны), составляющую базовое «устройство» универсума. В итоге и само понятие устройства меняется: речь уже не об оформленной материи (статуи или живого организма), но о расстановке и разрядке, которые обеспечивают разнесение одной части и другой, не-сообщаемость в самом соотнесении. Но на горизонте такой конструкции неизменно присутствует фантазм полного смешения, поглощения, переваривания одного другим, который и стал негативной версией превраще-

8. Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Он же. Проблемы метода: ст. / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: Академический проект, 2008. С. 177–180.

ния познающего в познаваемое. Защититься от такого фантазма можно только многоуровневой системой демаркаций и рубежей, вся совокупность которых обещает отбросить тень структуры (которая, возможно, всегда существует только в качестве тени не-сообщаемости).

Но если интеллект принципиально не становится тем, что познает, возникает вопрос: что с ним все же происходит, если происходит, и становится ли он чем-то? Эта элементарная посылка уже содержит в себе составляющие кризиса, то есть неразрешимости позитивности и негативности (хорошо ли, что у нас такой интеллект, или плохо?), поскольку логически есть три варианта: (1) с интеллектом ничего не происходит, (2) он становится собой, (3) он становится чем-то третьим — не собой и не вещью. Рассмотрим эти варианты подробнее.

Первый вариант — идеал модернистской изоляции и экранирования, указывающий на то, что интеллект выносится за пределы обычного становления, оказываясь своего рода слепым пятном или неподвижным глазом бури. Эта фигура — слепое пятно и глаза бури — сама указывает на уклонение от всего происходящего, грозящего смещением. Феноменологический/модернистский идеал обещает двойную выгоду: полную неприкосновенность разума, его бесконтактность, но в то же время прямое соседство с любым, сколь угодно бурным, становлением. Интеллект способен познавать что угодно потому именно, что он ничем не становится, ничему не причастен, полностью обособлен в своем нейтралитете. Преимущество этого решения не только в уже указанной структурной демаркации, являющейся его главным когнитивным дивидендом, но и в постоянном воспроизводстве сцены возвышенного, как она определялась еще у Канта: мы наблюдаем бурное море, но сами находимся на безопасном берегу, извлекая эстетическое удовольствие из самой разницы потенциалов полного уничтожения и полного спокойствия. Издержки же в том, что нейтрализация разума постепенно вымывает его из сущего: «трудная проблема сознания» говорит не только о том, что отличительный признак сознания трудно определить в контексте физических законов, но и о том, что не вполне понятно, существует ли сознание и познающий интеллект как таковые. В определенной мере познание остается, но интеллект исчезает в самом своем нейтралитете.

Второй из указанных вариантов не исключает первый — интеллект может становиться собой, в конечном счете собой оставаясь. Но в этом случае становление интеллекта самим собой само должно стать гарантией его изоляции, отстранения от мира. Имен-

но в эту фигуру укладываются попытки вписать интеллект обратно в мир на правах всего лишь одного сущего из многих, например в кибернетике, теории систем и самоорганизации. Интеллект не только теряет свои онтологические привилегии (нет такого места, которое было бы именно им), но и становится обычной вещью, которая, однако, не получает никакого дополнительного доступа к другим вещам. Соответственно, акцент кибернетики на замкнутости (или структурном замыкании) говорит о том, что попытка отменить особый статус «познания о» как безусловно выделенного онтологического региона сегодня приводит лишь к еще большей, еще более успешной изоляции, которая становится уже не прозрачной демаркацией, но слепой изолированностью вещей друг для друга, отчасти снимаемой самоорганизацией. Последняя риторически выступает компенсацией за полную непроницаемость, означающую то, что экранирование, обещавшее по крайней мере набросок структуры (самых границ), теперь оборачивается изолированностью монад, восполняющих отсутствие связи своим внутренним развитием. Познание — всегда познание внутреннего развития, эффект внутренней сложности. Делезовская *ligne de fuite* оказывается траекторией, уводящей все больше внутрь, заворачивая вещь-интеллект внутрь себя, закручивая его подобно узлу, неведомым образом связанному со всем остальным.

Итак, интеллект, который никогда не становится тем, что познает (и который, по сути, более всего этого сторонится), выступает в разных фигурах. Первые две — интеллект-экран и интеллект-вещь. Натуралистический вариант самоорганизации интеллекта приравнивает его к колонии грибов или самоорганизующимся химическим реакциям. Но само устаревание двух этих фигур говорит о том, что мы имеем дело именно с фигуральностью, а не с прогрессивным переходом ко все более обоснованным «теориям» интеллекта (или «теориям сознания»). Устаревание кибернетических моделей интеллекта произошло не из-за их несостоятельности, а из-за того, что они пытаются решить невозможную задачу — найти устойчивое именование для интеллекта, раздираемого гравитационными силами полураспадающихся, расходящихся в разные стороны светил. Другими словами, все «позитивные» трактовки познания и интеллекта (которые последние полвека неизменно проходили под рубрикой натурализма и реализма) следует понимать прежде всего как риторические трюки, кунштыки, пытающиеся определить интеллект в той онтологии, в которой у него было потеряно его собственное — и его гарантирующее — место, то есть как более или менее

удачные катахрезы (интеллект как экран, интеллект как колония грибов и т. д.).

Третья фигура не-превращения — превращение интеллекта в нечто третье, не интеллект и не вещь — добилась господства сравнительно недавно, оставив в прошлом и феноменологические (или исключительно репрезентационные), и кибернетические (сложностные) модели, поскольку такая фигура — гибридизации — пытается контрабандой вернуть становление вещью (и даже своего рода докритический гомеостаз, высмеянный Сартром), не оспаривая, однако, главный запрет — запрет на становление самой познаваемой вещью. Если стать вещью невозможно, надо стать чем-то другим, чем-то *между* вещью и интеллектом. *Знание становится областью исключительно промежутков и посредников, или, в другой версии, гибридов, метисов, химер.* В отличие от первой, структурной модели, промежутков интерпретируется не в качестве разрыва, намечающего общую схему универсума самой своей расстановкой, но в качестве заполнения того, что между, компромиссного становления, отказывающегося от самой логики «приближения». Теперь не нужно становиться познаваемым, как и приближаться к нему, — напротив, успех познания определяется по изобилию заполняемого гибридами и посредниками промежутка, по их бурлению в онтологическом и гносеологическом синапсе. «Акт познания», если о нем вообще можно в такой ситуации говорить, всегда оказывается косвенным, актом, ведущим в сторону, вбок и вкось. Это уже не излишне прямолинейное «сознание-о», которое четко держало дистанцию, но скорее процессинг, деятельность в промежутке, где вещь бесконечно отсрочивается, а благодаря посреднической деятельности сам ее мираж постепенно скрывается за горизонтом. Разумеется, мы знаем, что не экранируем мир, но точно так же мы знаем, что не превращаемся в него, да это и не нужно, если вместо мира создается многообразие *промежуточных результатов*. В отличие от второй фигуры (превращения интеллекта в себя и самоорганизации), эта указывает на максимальное размыкание, которое уже не требует сложной техники «структурного сопряжения» (*coupling*). Более того, термины «размыкание», «открытость» (открытое общество, открытый субъект, открытые границы), конечность — все они становятся невятными и маловажными в среде пролиферации микрофигур, то есть «гибридов», «посредников», «паразитов», «союзов», «химер» и т. п. Все эти вторичные фигуры претендуют на создание собственных царств, составляя друг другу конкуренцию внутри большой фигуры «становления не собой и не вещью,

а третьим». Включение третьего — вот что определяет перспективу знания, которая поглощает свой собственный кризис в качестве нормы. И именно в эту гибридность хорошо вписывается практика художественных исследований как способа производства знания.

Фигуры расхождения с основанием или не-становления разума вещь возвращают нас к третьей базовой фигуре современного знания, а именно *разделению между могуществом и знанием*. В любых моделях наподобие универсума Сципиона разум не только познает себя и — в силу занимаемого им места — знает обо всем остальном, но также и определяет все сущее. Приближаясь к основанию, он сам становится основанием. Сегодня же любые позиции агентности, основания и активности расцепляются со знанием, так что последнему остается довольствоваться положением посредника, косвенно эти позиции и локусы осваивающего. Знание не является бессилием, однако не является оно в полном смысле и силой, поскольку находится в срединной позиции, представляясь промежуточным результатом. Соответственно, наибольшее внимание привлекают те области, которые фиксируют такое расхождение знания с силой основания. Помимо уже указанной метафоры Большого взрыва, означающей то, что основание полагается в качестве принципиально внешнего любому познанию, можно заметить, что важнейшая характеристика современного знания заключается в том, что его влечет к тому, что ранее считалось не только непознаваемым, но и не слишком важным для познания, то есть таким маргиналиям, которые искажают классические принципы основательного и обоснованного знания. Так, поведенческая экономика изучает неразумность, которая, однако, не составляет радикальной оппозиции к разуму, скорее образует краевую, серую зону, в которой сила знания постепенно ослабевает. Разумеется, об этой области можно многое узнать, но это знание показывает именно что расхождение рациональных схем и эффективной действенности основания. Последнее само становится серой зоной, указывая на прерывание однородности действия разумного основания — отныне между классической рациональной экономикой и ее собственным основанием всегда будет обнаруживаться зазор. Поведенческая экономика в этом смысле внедряет Большой взрыв в обыденную реальность, показывая, что действия формируются в той зоне, где прозрачные экономические законы еще или уже не действуют.

Столь же парадоксальным образом и искусственный интеллект обрет требуемую действенность только тогда, когда программисты

сты декларативно отказались его познавать, создав искусственную серую зону эффективного основания, но не познаваемости. Соответственно, искусственный интеллект — уже не продолжение алгоритмической связности, механической прозрачности оснований разума, но бесконечная маргиналия самого интеллекта, таинственным образом претендующая на то, чтобы наконец — уже без нашего участия — вернуть себе онтологический статус разума как такового, а именно познания, самопознания и основания. Искусственный интеллект совмещает в себе все фигуры распада светил (запрета на самопознание, не-данности мира и неосновательности, оборачивающейся серой зоной) с фетишистской надеждой на восстановление онтологического разума как такового. В мире, где разум потерял место, занять его может только искусственный интеллект, но, конечно, уже без участия разума. Иными словами, искусственный интеллект — Большой взрыв, внедренный уже не в бытовое поведение, но в сам разум, то есть чисто фантазматическая, риторическая область реванша разума, отказавшегося от себя, но надеющегося на реализацию своей собственной сущности другими средствами, после своей смерти. Сингулярность и воцарение искусственного интеллекта, сопровождающееся вероятным уничтожением всего человечества, является современным аналогом античного восхождения души к интеллектуальной сфере, однако теперь гипотетическое тождество души до смерти и после отменяется: интеллект сможет утвердиться в собственном онтологическом качестве только тогда, когда откажется от нашего участия. Индивидуальная смерть как плата за возвращение к интеллекту заменяется коллективной смертью всего человечества за саму возможность искусственного, но при этом онтологически нам недоступного интеллекта.

Непознаваемость процедур самообучающегося искусственного интеллекта в этом смысле все больше напоминает музыку сфер, которую мы не можем услышать в силу нашей глухоты и тупости. Цицерон объяснял глухоту к музыке сфер своего рода защитным механизмом: мы оглохли потому именно, что иначе она бы сильно мешала. Искусственный интеллект обещает похожую ситуацию в будущем: он утвердится, потенциально, но не обязательно реально уничтожив человечество (возможно, его помиловав), тогда, когда полностью проникнет в нашу жизнь, но мы не сможем его заметить, иначе он будет слишком мешать. Но есть и отличие. Если в традиционной схеме подлунного мира мы защищены от музыки сфер самим ее вездесущим, ведь она настолько громка, что мы давно оглохли, а потому ее не замечаем, но нам это-

го и не нужно, и в этом смысле она не проникает в нашу жизнь, оставаясь в надлунной сфере, то искусственный интеллект обещает полностью освоить подлунную реальность — возможно, мы не будем его слышать, но ему это даже на руку. Хотя музыка сфер определяет глобальные качества движения, в наш мир и нашу жизнь она могла бы проникнуть только через наши уши, но они-то и потеряли чувствительность. Тогда как искусственный интеллект готов проникнуть в нашу жизнь именно потому, что он минует наш интеллект, и только это позволит ему колонизировать подлунный мир.

Кантовская революция совпала с устранением, отказом от знания, которое существует в самом мире. Именно эта посылка скрывалась в тезисе Канта о том, что не мы должны согласовываться с вещами, а вещи с нами. В мире нет никакого уже выполненного, уже состоявшегося знания, в какой бы форме оно ни существовало — высшей божественной сферы или духов и привидений. Но результатом этой революции становится то, что знание само попадает в зону катахрезы — неверного и ненадежного именованя. Говоря иначе, революция Канта не ограничилась достижением компромисса между рационализмом и эмпиризмом. На деле она, отказавшись от присутствия знания в мире, расщепила саму возможность знания-вещи, сделала знание омонимичным самому себе — с ним случилось то же, что некогда и с бытием: его можно понимать в разных смыслах и модусах, но эти смыслы не сходятся к одному источнику. Знаний много, но невозможно знать, что вообще такое знание. Существование знаний во множественном числе само стало означать невозможность синтеза такого многообразия, а потому и дальнейшее размножение омонимичных знаний. Принципиальное отличие между дореволюционной и постреволюционной ситуациями в том, что ранее место знания, даже если само знание уже не считалось существующим в надлунной сфере, все же находило тот или иной онтологический референт — чувственность, рациональность, душу, интеллект, дух. То есть знание, даже если оно не было уже само по себе вещью и субстанцией, все же могло состояться только в окрестностях четко определенных онтологических инстанций. Но революция и ситуация перманентного кризиса означали полную демократизацию этого процесса: сегодня на знание, его порождение могут претендовать любые сущности и вещи, в любых обстоятельствах, с любыми процедурами обоснования или, наоборот, их отсутствием. Знание стало бесконечным, оно принципиально интенсивнее любой вселенной, любого Большого взрыва, кото-

рый мог бы его ограничить. Не это ли имел в виду Гегель под абсолютным знанием, когда отметил, что субстанция стала наконец субъектом?

Библиография

- Арендт Х. О революции / Пер. с англ. И. Косича, под ред. А. Павлова. М.: Европа, 2011.
- Виндж В. Пламя над бездной / Пер. с англ. К. Фалькова. М.: Азбука-Аттикус, 2014.
- Деррида Ж. Белая мифология. Метафора в философском тексте // Он же. Поля философии / Пер. с фр. Дм. Кралечкина, под ред. В. Кузнецова. М.: Академический проект, 2012. С. 242–311.
- Сартр Ж.-П. Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Он же. Проблемы метода: ст. / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. М.: Академический проект, 2008. С. 177–180.
- Хайдеггер М. Шеллинг. О сущности человеческой свободы / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2023.
- Цицерон М. Т. О государстве // Он же. Диалоги. О государстве. О законах / Сост. И. Н. Веселовский, В. О. Горенштейн и С. Л. Утченко, отв. ред. С. Л. Утченко. М.: Наука, 1966. С. 7–88.
- Giovanni Scoto. Sulle nature dell'universo. Libro I. Segrate: Fondazione Lorenzo Val-la/Arnoldo Mondadori Editore, 2012. Vol. 1.
- Hillis Miller J. Communities in Fiction. N.Y.: Fordham University Press, 2015.

DMITRIY KRALECHKIN. Independent scholar, Moscow, Russia,
kralechkin@gmail.com.

Keywords: knowledge; luminaries; Kant's revolution; crisis; Big Bang;
artificial intelligence.

The article examines the conditions of so called crises of knowledge in the situation set up by Immanuel Kant's revolution. The latter is treated as a gesture of radical detachment from the ontology where knowledge could exist as a part of the world, the most privileged and powerful part. Kant's thesis of the impossibility of coordinating our knowledge with things covers up the memory of knowledge as an instance or "luminary" already present in the world, which united in itself three figures of identification: self-knowledge with knowledge of the world, knowledge with a reason or foundation, and knowledge with power. The splitting of these identities set the directions of "crises of knowledge," both historically known and possible in the future. Self-knowledge and the givenness of intellect for itself ceased to converge with cognition of the world. Cognition of the world, including a scientific one, ceased to coincide with the efficacy of the world or the logic of agency and foundation. Finally, knowledge as such ceased to be the most real part of this world. Today, knowledge is realized in forms that do not allow the intellect to become a thing, and it is the interdiction that draws the boundaries of the actual region of knowledge, which cannot claim ontological completeness or even localizability. Knowledge has slipped into a zone of homonymy where the multiplication of knowledge no longer promises a solution to the fundamental problems of its justification posed by modern philosophy.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-1-77-94

References

- Arendt H. *O revoliutsii* [On Revolution] (trans. I. Kosich, ed. A. Pavlov), Moscow, Evropa, 2011.
- Cicero. *O gosudarstve* [De re publica]. *Dialogi. O gosudarstve. O zakonakh* [Dialogi. De re publica. De legibus], Moscow, Nauka, 1966, pp. 7–88.
- Derrida J. *Belaia mifologiya. Metafora v filosofskom tekste* [La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)]. *Polia filosofii* [Marges de la philosophie] (trans. D. Kralechkin, ed. V. Kuznetsov), Moscow, Akademicheskii proekt, 2012, pp. 242–311.
- Giovanni Scoto. *Sulle nature dell'universo*, Segrate, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2012, vol. 1.
- Heidegger M. *Shelling. O sushchnosti chelovecheskoi svobody* [Shelling. Vom wesen der menschlichen freiheit], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2023.
- Hillis Miller J. *Communities in Fiction*, New York, Fordham University Press, 2015.
- Sartre J.-P. *Osnovopolagaiushchaia ideia fenomenologii Gusserlia: intentsional'nost'* [Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité]. *Problemy metoda. Stat'i* [Questions de méthode. Essais], Moscow, Akademicheskii proekt, 2008, pp. 177–180.
- Vinge V. *Plamia nad bezdnoi* [A Fire Upon the Deep], Moscow, Azbuka-Attikus, 2014.