

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК  
РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ СВЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА  
ФОНД «ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ  
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ — 4:  
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА,  
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ,  
ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Transcendental Turn in Contemporary Philosophy — 4:  
Transcendental Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Science, **Transcendental**  
Theology and Theory of Consciousness

Тезисы международного научного семинара

Abstracts of the International Workshop

Москва, 18—20 апреля 2019 г.

ГАУГН-ПРЕСС

2019

**Организационный комитет семинара:**

*В.А. Лекторский*, д. филос. н., профессор, академик РАН (Москва, ГАУГН, Институт философии РАН), *С.Л. Катречко*, к. филос. н., доц., ГАУГН, зав. кафедрой философии и теологии РПУ св. Иоанн Богослова, президент фонда «Центр гуманитарных исследований» (Москва), *А.А. Шиян*, к. филос. н., доц. (Москва, РГГУ), *Н.Н. Емельянова*, к. полит. н. (Москва, ГАУГН).

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 19-011-20157 «Научные мероприятия»)*

**Авторы:**

Н.А. Артеменко, Н.Д. Асташова, В.В. Балановский, В.Н. Белов, М.А. Белоусов, Ф. Бергхофер (P. Berghofer), Н.А. Блохина, А.Ю. Вязьмин, Д.Э. Гаспарян, А.А. Гребенников, Н.В. Данилкина, Н.Ф. Державина, М.Д. Евстигнеев, Ю.Р. Егорова, Н.Н. Емельянова, Е.Х. Земмури, Л.А. Калининков, М.И. Категор, С.Л. Катречко, С.М. Климова, К. Колька (С. Kolka), А.В. Кольцов, С.А. Коначева, Л.Э. Крыштоп, Н.И. Кузнецова, С.М. Кускова, А.В. Лаврентьев, В.А. Лекторский, А.В. Логинов, А.В. Лызлов, В.Т. Мануилов, А.А. Мёдова, М.Д. Мирошниченко, П.А. Мишагин, В.И. Молчанов, И.Г. Морозов, О.М. Мухутдинов, И.Д. Невважай, Н.В. Николина, С.В. Панов, А.Б. Паткуль, Д.Н. Попов, В.И. Пржиленский, И. Рёмер (I. Romer), М.В. Ровбо, И.С. Роджественская, Т.М. Рябушкина, А.М. Свердлик, М.Е. Соболева, С.П. Солнцева, А. Стефенсон (A. Stephenson), Н.В. Сторчеус, Е.А. Счастливецца, А.С. Ушенина, Л. Форджионе (L. Forigione), А.В. Фролов, Д. Хоган (D. Hogan), Д.С. Хомутова, А.С. Цыгуров, Е.Т. Шамарина, И.З. Шишков, А.А. Шиян, А. Шнелль (A. Schnell).

**Ответственные редакторы:**

к. филос. н., доц. С. Л. Катречко; к. филос. н., доц. А. А. Шиян

**Рецензенты**

д. филос. н., профессор В.В. Васильева, д. филос. н., профессор Л.И. Тетюев

**Трансцендентальный поворот в современной философии (4): трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания.** Сборник тезисов международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (Москва, 18–20 апреля 2019 г.) / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. — М.: изд-во ГАУГН–Пресс, Фонд ЦГИ, 2019. — 366 с.

**Т 65** В сборнике представлены материалы четвертого ежегодного московского международного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания», посвященного обсуждению как теоретического базиса трансцендентальной философии в ее кантовском и феноменологическом модусах (метафизика, эпистемология), так и ее прикладных аспектов (философия науки, философия сознания, философия языка, теология и философия религии, этика, право). Издание ориентировано на исследователей, интересующихся философскими проблемами онтологии, теории познания, философии и методологии науки, философии сознания, философии языка, философии религии и др.

The volume presents proceedings of the fourth international scientific workshop «*Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: transcendental metaphysics, epistemology and philosophy of science, transcendental theology and theory of consciousness*» dedicated to the discussion of the «general idea and main features of the transcendental philosophy in the aspects of its main modern modalities: Kantian philosophy, neo-Kantianism, phenomenology, Post-Kantian transcendentalism, etc. The volume is for researchers concerned in philosophical problems of ontology, epistemology, philosophy and the methodology of science and philosophy of consciousness, philosophy of language, theology and philosophy of religion, ethics and law. The volume is meant for researchers, preoccupied with philosophical problems of ontology, theory of perception, philosophy and methodology of science, philosophy of consciousness, language and so on.

УДК 1/14 (091)

ББК 87.2+87.1

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ, договор №2796-12/2016К от 14.12.2016).

The information about published articles is given to the system of Russian science citation index (contract №2796-12/2016K; 14.12.2016).

Все статьи рецензируются и публикуются в авторской редакции. За содержание и достоверность статей ответственность несут авторы. Мнение редакторов может не совпадать с мнением авторов статей. При использовании и заимствовании материалов ссылка на издание обязательна.

© Авторы, 2018 © ГАУГН, 2019

© Фонд «Центр гуманитарных исследований», 2019

# Содержание

## Content

Оглавление (Table of contents) . . . . .	3–8
О трансцендентальном семинаре	
Вступительное слово (акад. В.А. Лекторский) . . . . .	9
<i>On the Transcendental Workshop</i>	
Раздел 1. <i>Трансцендентальная метафизика (Кант)</i> . . . . .	15
Transcendental metaphysics (Kant)	
Раздел 2. <i>Развитие и критика трансцендентализма у Н. Гартмана</i> .	69
Development and critic of transcendentalism of N. Hartmann	
Раздел 3. <i>Кантовский проект дескриптивной метафизики</i> . . . . .	86
Kantian project of descriptive metaphysics	
Раздел 4. <i>Трансцендентальная метафизика (Гуссерль)</i> . . . . .	97
Transcendental metaphysics (Husserl)	
Раздел 5. <i>Трансцендентальная философия сознания</i> . . . . .	143
Transcendental philosophy of consciousness	
Раздел 6. <i>Феноменологическая теория сознания</i> . . . . .	159
Phenomenologic theory of consciousness	
Раздел 7. <i>Трансцендентальная эпистемология и философия науки</i> . . .	209
Transcendental epistemology and philosophy of science	
Раздел 8. <i>Трансцендентальная теология и этика</i> . . . . .	251
Transcendental theology and ethics	
Раздел 9. <i>Трансцендентальная философия: от предыстории к современным рецепциям</i> . . . . .	288
Transcendental philosophy: from prehistory to modern adoptions	
Раздел 10. <i>Приложения</i> . . . . .	325
Appendixes; Reference materials; Information	

Владислав Лекторский Приветственное слово. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ . . . . .	11
--	----

*Раздел 1. Трансцендентальная метафизика (Кант)*

<i>Hogan D. (Хоган Д.) Kant's system of idealist arguments (Кантовская система идеалистических аргументов; пер. с английского А. Цыгурова; под ред. С.Л. Катречко) . . . . .</i>	15
<i>Stephenson A. (Стефенсон А.) Realism or idealism, but still not both (Реализм или идеализм, но все еще не оба; пер. с английского М.Д. Евстигнеева; под ред. С.Л. Катречко) . . . . .</i>	24
<i>Асташова Н.Д. Пространство как форма сознания . . . . .</i>	32
<i>Болотов И.В. Кантовская революция в метафизике и ее научные корни</i>	35
<i>Евстигнеев М.Д. «С каким видом трансцендентального идеализма несовместим эмпирический реализм?» — П.Ф. Стросон о «главной ошибке» Канта . . . . .</i>	39
<i>Калинников Л.А. Природа и особенности трансцендентальной философии Канта . . . . .</i>	42
<i>Катречко С.Л. Является ли кантовский трансцендентализм идеализмом? . . . . .</i>	47
<i>Кускова С.М. Идеальные объекты с трансцендентальной точки зрения . . . . .</i>	53
<i>Николина Н.В. Метафизические и трансцендентальные аргументы априорных форм чувственности и их критика . . . . .</i>	59
<i>Ровбо М.В. Кантовский трансцендентальный субъект в контексте разграничения вещи в себе и явления . . . . .</i>	63
<i>Счастливецва Е.А. Феноменология Канта: некоторые штрихи к методу</i>	66

*Раздел 2. Развитие и критика трансцендентализма  
у Н. Гартмана*

<i>Peterson K. (Петерсон К.) Transcendent and Transcendental in Nicolai Hartmann (Трансцендентное и Трансцендентальное у Николая Гартмана; пер. с английского А.С. Ушениной; под ред. А.Б. Паткуля). . . . .</i>	69
<i>Паткуль А.Б. Критика трансцендентального идеализма И. Канта в работе Н. Гартмана «По эту сторону идеализма и реализма» . . . . .</i>	77
<i>Обсуждение: Н. Данилкина, С.Л. Катречко, М.В. Ровбо . . . . .</i>	81

Раздел 3. Кантовский проект дескриптивной метафизики

С.Л.Катречко, О.М.Мухутдинов, И.Д.Неважай, А.А.Шиян Кантовский проект дескриптивной метафизики . . . . .	86
--	----

Раздел 4. Трансцендентальная метафизика (Гуссерль)

<i>Kolka С. (Колька К.)</i> «Ich bin in Wahrheit transzendentes ego, aber dessen nicht bewußt» («Я являюсь, в действительности, трансцендентальным эго, но не осознаю этого»; пер. с немецкого О.М. Мухутдинова, А.А. Шиян) . . . . .	97
<i>Römer I. (Рёмер И.)</i> Die Welt und ihr Unendliches. László Tengelyi über das Problem phänomenologischer Metaphysik (Мир и бесконечность. Ласло Тенгели о проблеме феноменологической метафизики; пер. с немецкого А.А. Шиян) . . . . .	112
Обсуждение феноменологической метафизики Л. Тенгели: М.А. Белюсов, С.Л. Катречко, С. Kolka, А.М. Свердликов, А. Фролов, А.А. Шиян . . . . .	115
<i>Schnell А.</i> Transzendente Phänomenologie und phänomenologische Metaphysik (Трансцендентальная феноменология и феноменологическая метафизика; пер. с немецкого А.А. Шиян) . . . . .	121
<i>Мёдова А.А.</i> Модус и феномен . . . . .	125
<i>Молчанов В.И.</i> Коммуникация и метафизика. Различие реального и не-реального как основа коммуникативной практики . . . . .	128
<i>Паткуль А.Б.</i> Понятие наброска в контексте трансцендентального понятия мира у Хайдеггера . . . . .	132
<i>Свердликов А.М.</i> Космологическая критика онтоотеологии . . . . .	136
<i>Фролов А.В.</i> Жизненный мир и мезокосмос: феноменология Гуссерля и Мерло-Понти vs. натуралистическая эпистемология . . . . .	138

Раздел 5. Трансцендентальная философия сознания

<i>Forgione L. (Форджионе Л.)</i> Kant, 'I think', and the problem of self-knowledge (Кант, «Я мыслю, и проблема самознания; пер. с английского Н.Ф. Державиной; под ред. С.Л. Катречко) . . . . .	143
<i>Гребенников А.А.</i> От самосознания к самопознанию: перспектива трансцендентальной теории сознания . . . . .	148
<i>Категов М.И.</i> Антиципации восприятия и поиск антропологического измерения «Критики чистого разума» Канта . . . . .	152

<i>Соболева М.Е.</i> Кантовская теория сознания: единство трансцендентальной апперцепции и объективная реальность . . . . .	156
---	-----

*Раздел 6. Феноменологическая теория сознания*

<i>Berghofer P. (Бергхофер Ф.)</i> Transcendental phenomenology and the natural sciences: A priori insights and empirical evidence teaming up (Трансцендентальная феноменология и естественные науки: объединение априорных идей и эмпирических данных; пер. с английского Н.Ф. Державиной; под ред. С.Л. Катречко) . . . . .	159
---	-----

<i>Артеменко Н.А.</i> Тематизация сферы пассивности в феноменологии Э. Гуссерля и проблема интерсубъективного мира . . . . .	163
--	-----

<i>Белоусов М.А.</i> К вопросу о данности в трансцендентальных теориях сознания . . . . .	167
---	-----

<i>Вязьмин А.Ю.</i> Усмотрение всеобщей сущности у Э. Гуссерля и неоплатоников . . . . .	170
--	-----

<i>Мухутдинов О.М.</i> Феномен трансцендентальной субъективности и идея феноменологии в трансцендентно-практическом смысле . . . . .	176
--	-----

<i>Попов Д.Н.</i> Анализ априорных структур чистого сознания Э. Гуссерля	180
--	-----

<i>Рябушкина Т.М.</i> Идея «живого знания» всеединства С.Л. Франка в контексте трансцендентально-феноменологических исследований оснований сознания . . . . .	184
---	-----

<i>Хомутова Д.С.</i> Структура темпорального поля присутствия . . . . .	191
---	-----

<i>Шамарина Е.Т.</i> Трансцендентальная субъективность как проблемное поле феноменологического анализа . . . . .	196
--	-----

<i>Шиян А.А.</i> Сознание в познавательной установке. К проблематике трансцендентального сознания у Эдмунда Гуссерля . . . . .	202
--	-----

*Раздел 7. Трансцендентальная эпистемология и философия науки*

<i>Гаспарян Д.Э.</i> Нативизм как преформизм и нативизм как трансцендентализм . . . . .	209
---	-----

<i>Державина Н.Ф.</i> О перспективах трансцендентальной эпистемологии	212
---	-----

<i>Кузнецова Н.И.</i> Трансцендентализм и проблема «реализм vs. конструктивизм (антиреализм)» в современной философии науки . . . . .	216
---	-----

<i>Мануйлов В.Т.</i> Философия естествознания Канта . . . . .	220
---	-----

<i>Мирошниченко М.Д.</i> Ничто, мыслимое никем: трансцендентальные горизонты энактивизма и обсервационной философии . . . . .	224
<i>Неважай И.Д.</i> Трансцендентальные основания физической теории . . . . .	229
<i>Пржиленский В.И.</i> От теории познания к посттеоретической философии науки: в поисках нового понимания трансцендентального . . . . .	233
<i>Солнцева С.П.</i> Корреляционизм как парадигма трансцендентальной философии . . . . .	237
<i>Филатов В.П.</i> О роли мысленных экспериментов в философии сознания . . . . .	240
<i>Шишков И.З.</i> Концепция трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля . . . . .	244

### *Раздел 8. Трансцендентальная теология и этика*

#### Т р а н с ц е н д е н т а л ь н а я т е о л о г и я :

<i>Катречко С.Л.</i> Как возможна теология как наука? (вступительное слово) . . . . .	251
<i>Кольцов А.В.</i> Феноменология переживания как сущностное обоснование религии в религиозно-философских разработках А. Райнаха . . . . .	255
<i>Коначева С.А.</i> Бог как условие раскрытия трансцендентального горизонта: трансцендентальный томизм в диалоге с онтологией позднего Хайдеггера . . . . .	258
<i>Лаврентьев А.В.</i> Марешаль и Кант: уровни трансцендентального . . . . .	262
<i>Морозов И.Г.</i> Место догматики в трансцендентальном экзистенциализме Кьеркегора. Теология «движения веры» . . . . .	264
<i>Пылаев М.А.</i> Трансцендентально-антропологическое обоснование откровения у К. Райнера . . . . .	268
<i>Рождественская И.С.</i> Трансцендентальный метод как источник обновления католической теологии первой половины XX века . . . . .	271

#### Т р а н с ц е н д е н т а л ь н а я э т и к а :

<i>Крыштоп Л.Э.</i> Трансцендентальный идеализм как основа кантовской этикологии . . . . .	272
<i>Логинов А.В.</i> Философия религии Макса Шелера: трансцендентализм или антитрансцендентализм? . . . . .	276
<i>Мишагин П.А.</i> Феноменологическое прочтение практической свободы в системе трансцендентального идеализма И.Канта . . . . .	279
<i>Ушенина А.С.</i> Взаимосвязь свободы воли и трансцендентности . . . . .	284

---

*Раздел 9. Трансцендентальная философия:  
от предыстории к современным рецепциям*

**Предыстория трансцендентализма:**

<i>Земмури Е.Х.</i> Возникновение трансцендентальной проблематики в античной философии .....	288
--	-----

**Современники и последователи:**

<i>Белов В.Н.</i> Критический реализм против критического идеализма: критика когеновского идеализма В.Э. Сеземаном .....	292
<i>Лызлов А.В.</i> Трансцендентальное сознание vs. трансцендентальность языка: Кант и Гамаи .....	295
<i>Сторчеус Н.В.</i> В Виндельбанд: философия как общее исследование высших ценностей .....	299

**Современные рецепции трансцендентализма:**

<i>Балановский В.В.</i> Некоторые аспекты функционирования трансцендентальной рефлексии у судей .....	302
<i>Блохина Н.А.</i> Трансцендентальное в понимании Э.В. Ильенкова и Дж. Серла .....	306
<i>Данько С.В.</i> Экзистенциализм и свобода .....	310
<i>Егорова Ю.Р.</i> Трансцендентальные теории сознания в свете аксиологии и герменевтики .....	311
<i>Емельянова Н.Н.</i> Идея вечного мира И.Канта в контексте современных глобальных трансформаций .....	314
<i>Климова С.М.</i> Мамардашвили М.К.: символ-трансцендентальность-трансцендентность .....	317
<i>Панов С.В.</i> Трансцендентализм в свете антропобиологии культуры ...	321

*Раздел 10. Приложения (справочные материалы; информация)*

Аннотации (Annotations/Abstracts; in English) .....	325
Наши авторы (Authors) .....	<b>350</b>
Authors (in English) .....	356
Content (in English) .....	361



---

## Отрансцендентальном семинаре

Восходящая к Канту, трансцендентальная философия предполагает [трансцендентальный] сдвиг от изучения предметов к анализу априорных условий возможности их познания (Критика чистого разума; [A11–2], [B25]). Этим полагается новая методологическая стратегия (или трансцендентальная перспектива), которую Кант именует «измененным методом мышления» (КЧР, ВХVIII, ВХХII), в соответствии с которой, если мы спрашиваем о возможности познания а priori, то исходим не из вещи, а из трансцендентальных условий [A 106], которые делают ее предметом [возможного] познания. Тем самым Кант совершает «коперниканский переворот» и задает трансцендентальный поворот в современной философии (метафизике).

Целью семинаров «Трансцендентальный поворот в современной философии», является изучение как наследия самого Канта, задающего трансцендентальную парадигму и стиль философствования, так и современной трансцендентальной философской традиции (прежде всего, феноменологии). Каждый из таких семинаров предполагает тематическое обсуждение определенных аспектов и проблем трансцендентальной философии.

Первым из них выступил круглый стол «Возможна ли современная трансцендентальная философия?» на VII Российском философском конгрессе (г. Уфа, 09.10.2015). По результатам его работы был издан сборник материалов в электронном журнале «Радио.ru» №16(2016); (см. второе (переработанное) издание сборника: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30030483>), а на YouTube выложена его видеозапись: <https://youtu.be/PKI3HDntpZc>.

22–23 апреля 2016 г. был проведен первый тематический семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания (?)», приуроченный ко дню рождения И. Канта 22.04.1724 г. (см. его программу <https://phil.hse.ru/trans>). Задачей семинара было обсуждение трансцендентального поворота в философии, в лице трех главных «трансцендентальных» традиций: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), аналитического кантианства и трансцендентальной феноменологии. Название семинара выражает общую проблематику обсуждения, а именно: что представляет собой трансцендентальный поворот в философии; это — новая метафизика, теория опыта/опытного познания (что соответствует современной философии науки) или теория сознания? Темой первого заседания семинара было второе «переоткрытие» Канта во второй пол. XX в. в рамках аналитической философской традиции и обсуждение основополагающего кантовского

---

концепта вещи-самой-по-себе, «без которой нельзя войти в кантовскую философию» (Ф. Якоби). Второе заседание семинара было посвящено теме феноменологии как одному из модусов трансцендентальной философии. Записи докладов участников, обсуждение на заключительном «круглом столе» семинара размещены на Интернет-ресурсе YouTube (см.: <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY> и др.).

27–29 апреля 2017 г. был проведен второй семинар серии «Трансцендентальный поворот в современной философии: кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус» (см. его программу <https://phil.hse.ru/plc/trans2017>). Его задачей было обсуждение специфики трансцендентального идеализма, природы кантовского явления в рамках основополагающей для трансцендентализма концептуальной [трансцендентальной] триады: вещь-сама-по-себе (Ding an sich) — явление (Erscheinung) — представление (Vorstellung). Первое заседание было проведено в формате «круглого стола». Темой второго заседания была «Проблема феномена/явление у Канта, Гуссерля и их последователей». Еще одной важной задачей семинара была терминологическая работа над основными понятиями «Критики чистого разума» в частности, различение таких понятий как «объект» (нем. das Objekt) и «предмет» (нем. der Gegenstand).

19–22 апреля 2108 г. состоялся третий по счету ежегодный московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии: *природа (специфика) трансцендентальной философии*» (см. его программу: <https://gaugn.ru/en-us/faculties/philosophy/seminar>). Его задачей было обсуждение общей «идеи» и специфики трансцендентальной философии в лице ее основных современных модусов: собственно кантианской философии (как развитие трансцендентализма Канта), неокантианства, феноменологии, пост-кантовский трансцендентализма и др.

Как уже было сказано выше, краеугольным для трансцендентализма выступает различение «вещь-сама-по-себе vs явление» (ср. с приведенной выше *трансцендентальной триадой* «вещь-сама-по-себе — явление — представление»). Эта дифференциация существенным образом изменяет границу между объективным и субъективным, что предполагает развитие новой трансцендентальной метафизики и теории сознания, а кантовский трансцендентальный сдвиг к изучению нашего «способа познания» задает новый модус эпистемологии и философии науки. Вместе с тем трансцендентальный метод может рассматриваться не только в качестве общей методологии для естествознания и математики («Критика чистого разума»), но и для широкогкокласса гуманитарных наук и [трансцендентальной] теологии (философии религии). Данное различение и задает основные темы обсуждения трансцендентального семинара 2019 г.

---

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ

*Владислав Лекторский,*

д. филос. н., профессор, академик РАН, декан философского факультета ГАУГН,  
главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва (Россия)

**Аннотация:** Автор обсуждает разный смысл трансцендентализма в философии Канта, неокантианцев и в феноменологии Гуссерля. В тексте показано, что в современной аналитической философии после работ П. Стросона и Х. Патнэма трансцендентальный аргумент используется для защиты позиций эпистемологического реализма, который в некоторых случаях соединяется с особым образом понятым трансцендентализмом и получает название трансцендентального реализма. В этой связи автор ссылается на разработанную им концепцию конструктивного реализма, которая с его точки зрения позволяет плодотворно обсуждать многие проблемы современной эпистемологии, философии науки и когнитивной науки.

**Ключевые слова:** *Трансцендентализм трансцендентальный аргумент феноменология эпистемологический реализм конструктивный реализм.*

Я не уверен, что можно говорить о «трансцендентальном повороте» в современной философии. В недавнем прошлом говорили о «лингвистическом повороте» в аналитической философии, затем о «натуралистическом повороте». Сегодня многие специалисты в эпистемологии и философии науки говорят о «реалистическом» и «онтологическом повороте». Эта проблематика сегодня широко обсуждается (мы тоже недавно выпустили книгу о современном эпистемологическом реализме — «Перспективы реализма» 2018). Об этом же пишут исследователи в области STS (изучение науки и техники). На смену популярному до недавних пор в Европе (особенно во Франции) релятивистскому постмодернизму приходит «спекулятивный реализм» и «спекулятивный материализм» (Meilassoux Q. 2008). Так что, скорее всего, речь идёт о повороте к реализму, который иногда соединяется с особым образом истолкованным трансцендентализмом — это может называться трансцендентальным реализмом.

Что касается трансцендентализма и его наследия, то я хочу заметить, что он имеет разный смысл у самого Канта и у некоторых его последователей. Для Канта это исследование априорных условий опыта. При этом априорное понимается как коренящееся в Трансцендентальном (т.е. внеэмпирическом) Субъекте. Иными словами, это понимание познания с «позиции первого лица» — неда-

---

ром Кант считает, что все наши познавательные акты сопровождаются мыслью (не обязательно сознаваемой) «Я думаю». Трансцендентальная феноменология Гуссерля (в отличие от других вариантов феноменологии, как, например, в Мюнхенской и Геттингенской школах, у Н. Гартмана и М. Шелера, в т.н. реалистической феноменологии) — это, как и философия Канта, трансцендентальный идеализм, исследование сознательного опыта с «позиции первого лица».

Иной смысл имеет трансцендентализм у неокантианцев начала XX в. Для них он означает исследование условий возможности культуры в разных её формах: науки, права, искусства. Т.е. в данном случае априори понимается не как коренящееся в структуре Трансцендентального Субъекта, а как некое конституирующее условие возможности научного познания, морального действия, правовой регуляции и т.д. В некотором смысле неокантианская эпистемология, хотя и является трансцендентальной, обходится без понятия субъекта — как впоследствии Поппер назвал свою концепцию «эпистемологией без познающего субъекта». С этой точки зрения априорное — не некая структура в познании, осуществляемом индивидом, а глубинное основание различных культурных форм. И поскольку сама культура, в том числе, такая её часть, как научное познание, исторически меняется, то и априорное, понимаемое в этом смысле, тоже может меняться, т.е. существует как историческое (Кассирер 2002).

В современной аналитической философии в течение последних 40 лет, по крайней мере со времени публикаций П. Стросона и Х. Патнэма, обсуждается т.н. трансцендентальный аргумент. Речь идёт об интерпретации кантовской трансцендентальной дедукции в «Критике чистого разума». Кант писал о «скандале в философии», имея в виду «догматический идеализм» Беркли и «проблематический идеализм» Декарта. Тот и другой утверждают несомненность «внутреннего опыта» и либо невозможность, либо проблематичность опыта «внешнего», нацеленного на вещи вне сознания индивидуального субъекта. Получается, что субъект имеет дело только с миром собственного сознания. Существование внешнего мира оказывается под вопросом. Трансцендентальный аргумент в кантовском понимании исходит из существования некоего несомненного факта и состоит в поиске условий его возможности. Кант показывает, что, если признавать несомненность внутреннего опыта, то в качестве трансцендентального условия его возможности нужно признать несомненность также и внешнего опыта. Получается, что для каждого познающего индивида внешний мир эмпирически реален. Правда, с точки зрения Канта этот мир всё же «трансцендентально идеален», так как конституирован Трансцендентальным Субъектом (Lektorsky 2008).

В современной аналитической философии, которая обходится без понятия Трансцендентального Субъекта, кантовский трансцендентальный аргумент был использован для доказательства правомерности эпистемологического реализма. Такой позиции придерживался и П. Стросон, который дал аналитиче-

---

скую интерпретацию «Критики чистого разума» (Strawson 1966) и Х. Патнэм в значительной части своей философской карьеры: он был основоположником научного реализма в философии науки, а в последние годы жизни пришёл к принятию идей «прямого», или наивного реализма (Putnam 1990). Р. Бхаскар разработал концепцию трансцендентального реализма (Bhaskar 1975). Такой же позиции придерживается современный влиятельный английский философ К. Кассам (Cassam 2007).

Я во многом разделяю позиции трансцендентального реализма. Правда, в этой связи появляется одна проблема. Она связана с тем, что можно и нужно считать несомненными фактами, трансцендентальные условия возможности которых отыскиваются с помощью трансцендентального аргумента (в своё время Дж. Мур в знаменитой работе «Доказательство существования внешнего мира» считал такими фактами простейшие утверждения здравого смысла). В своих работах я пытаюсь показать, что такие несомненно реальные факты выявляются в мире посредством деятельности и в этой связи разрабатываю эпистемологическую концепцию деятельностного, или конструктивного реализма (Лекторский 2009, Лекторский 2017, Lektorsky 2008, Lektorski 2017). Я считаю, что в рамках этой концепции можно плодотворно обсуждать многие проблемы современной эпистемологии, философии сознания и когнитивной науки, в частности, проблему так называемого «воплощённого познания» (embodied cognition). При помощи этой концепции решаются проблемы истины, отличия иллюзорного и реального опыта, понимание природы ментальных репрезентаций, так называемой феноменальной природы сознания, характера субъекта и субъективности и многие другие. Это соединение эпистемологического реализма с идущим от Канта и последующей немецкой философии принципом деятельности.

### **Литература:**

1. Кассирер Э. 2002. Философия символических форм. В 3 томах. СПб.: Университетская книга.
2. Лекторский В.А. 2009. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке. //Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон-плюс.
3. Лекторский В.А. 2017. Познание, деятельность, реальность. // Вопросы философии. 2017, № 9.
4. Перспективы реализма в современной философии. 2018. Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон-плюс, 2018.
5. Bhaskar R. 1975. A Realist Theory of Science. London: Verso.
6. Cassam Q. 2007. The Possibility of Knowledge. Oxford: Oxford University Press.

- 
7. Lektorsky V. 2008. Kant, radikaler Konstruktivismus und Konstruktiven Realismus in der Epistemologie Nelly Motroshilova, Norbert Hinske (Hrs). // Kant im Spiegel der Russische Kantforschungen Heute. Fromman Holzbus. Stuttgart-Bad Cannstatt.
  8. V.A. Lektorski. 2017. Realism as the Methodological Strategy in the Cognitive Science // Varieties of Scientific Realism. Objectivity and Truth in Science. Ed. by E. Agazzi. Springer. Cham, Switzerland. 2017.
  9. Meilassoux Q. 2008. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency / Continuus.
  10. Putnam H. 1990. Realism with a Human Face. Cambridge. Mass. Harvard University Press.
  11. Strawson P. 1966. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen.

## Раздел 1

### Трансцендентальная метафизика (Кант)

#### KANT'S SYSTEM OF IDEALIST ARGUMENTS

*Hogan Desmond*

доцент философии, Принстонский университет (Принстон, США)

**Abstract:** Kant's doctrine of transcendental idealism rests on an apparently heterogeneous collection of arguments; these include an argument from a priori knowledge in geometry and 'the general theory of motion', an indirect argument from the Antinomy of Pure Reason, a supposed 'good confirming ground of proof' detected in properties of incongruent counterparts, and a 'useful confirmation' based on the relational character of spatial and temporal properties. Debates regarding the basic meaning of Kant's idealism reflect disputes about the proof-structure and relation of these idealist arguments. The paper examines the prospect of a unified reading conspicuously lacking in the literature—one confirming Kant's neglected pronouncements regarding the origin and meaning of the critical philosophy.

**Keywords:** *Kant, transcendental idealism, idealist arguments, antinomies, freedom.*

The analysis of space and time in the Transcendental Aesthetic of Kant's *Critique of Pure Reason* begins with the simple question: "What are space and time?" It tables three possibilities: an absolutist or substantialist position on which space and time are "real existences"; a realist relational view treating both as properties or relations of things, "but such as would remain even if [the things] were not intuited"; finally, the view that space and time, "belong only to the form of intuition, and therefore to the subjective constitution of our mind, apart from which they could not be ascribed to anything whatsoever" (B 37–8). Kant's analysis settles on the third alternative, which is also the fundamental thesis of transcendental idealism. According to it, "space represents no property at all of any things in themselves nor any relation of them to each other", moreover, "time is not something which exists of itself, or which inheres in things as an objective determination ... [it is no] determination or order inhering in things themselves" (A 26/B 42, A 32–3/B 49). Kant summarizes his view as requiring "the demotion [*Abwürdigung*] of space and time to mere forms of our sensory intuition" (Prolegomena 4:285). An-

other formulation underlines the metaphysical character of this claim: “If we remove our own subject or even only the subjective constitution of the senses in general, then all constitution, all relations of objects in space and time, indeed space and time themselves would *disappear*” (A 42/B 59).

No less striking is Kant’s insistence that his idealism is “indubitably certain,” “no mere hypothesis,” “demonstrated truth,” and a view “against which not the least ground of uncertainty can be raised” (A 48/B 66; *Progress*, 20:267; Bxxiii; *Prolegomena* 4:289). Such language makes it impossible to accept Bird’s suggestion that Kant argues only that, “on balance it is *more plausible* to say [things in themselves] cannot be spatiotemporal than that they can” (Bird 2006, 491). Many readers have however agreed that Kant could not claim more. After all, his doctrine of noumenal ignorance holds that the thing in itself ‘cannot be known at all’ (A 30/B 45, 44/B 62). If the claim, ‘*p* and *p* is unknowable’ strains norms of assertion, ‘*p* is indubitably certain and *p* is unknowable’ looks like flat inconsistency.

Speaking generally, one expects an argument concluding to the non-spatiotemporal character of things in themselves to proceed from premises regarding space and time, as well as premises regarding things in themselves. Kant holds that we possess secure knowledge of a wide variety of properties of space and time. Given noumenal ignorance, one does not expect a similar variety of serviceable premises concerning things in themselves. Yet Kant does offer a plurality of arguments for his idealist conclusion. As well as the Aesthetic’s direct argument, these include the Dialectic’s indirect arguments from the ‘Antinomy of Pure Reason’, a supposed ‘good confirming ground of proof’ detected in properties of incongruent counterparts, and a further ‘useful confirmation’ appealing to the exclusively relational character of spatial and temporal properties. On the charitable assumption that Kant’s arguments do not involve gross errors, one might reasonably expect repeated use of a serviceable premise regarding things in themselves — even if it remains unclear what this could be.

Where do interpreters stand on this issue? One influential approach holds that Kant is not deserving of our charity. Vaihinger and Kemp Smith find him in violation of critical strictures in arguing from dogmatic theses. Evidence is seen in *Prolegomena* 13’s appeal to “things as they are in themselves and as the *pure Verstand* would cognize them”; the Antinomies’ use of its ‘synthetic supreme principle of reason,’ viz. “if the conditioned is given, then the whole sum of conditions, and hence the absolutely unconditioned, is also given” (A 409/B 436)”; as well as Kant’s reference to the “ideality of space with respect to things when considered in themselves by reason” (A28/B44). A more sympathetic variant suggests that Kant’s arguments proceed from premises reflecting his own historical path from dogmatism to idealism. On this reading, the critical epistemology undermines its own dogmatic premises, without being dislodged from the conclusions drawn from them.



Another strategy seeks to reconstruct Kant's arguments using analytic and so epistemologically unobjectionable premises regarding things in themselves. It is characteristic of anti-metaphysical readings, including that of the Marburg school. Cohen glosses Kant's claim that space and time do not apply to things in themselves as meaning merely that both have a necessary relation to an experience in which thought plays a constitutive role — there is no commitment to unknowable non-spatiotemporal things. Allison's early work proposes that Kant's definition of 'thing in itself' entails his non-spatiotemporality thesis. The analyticity strategy has also been proposed by scholars accepting a metaphysical reading. Van Cleve reconstructs Kant's argument from incongruent counterparts as resting on the reducibility of relations among things in themselves — a premise he thinks Kant regards as analytic (Van Cleve 1999, 50). Appealing to Kant's claim that monadism is valid 'according to mere concepts,' Adams (1997, 811) and Allais (2015, 238) suggest that Kant justifies the existence of a monadic substratum as analytic.

Both antimetaphysical and metaphysical versions of the analyticity strategy face serious problems. The former tend to substitute for the details of Kant's proofs 'short arguments' to idealism—to use Ameriks' apt label. Non-deflationary versions can be met by the objection that Kant either does not subscribe to the premise in question, or does not view it as analytic. In the second case, the problem posed by epistemic strictures returns. In addition, such proposals do not lead to a unified reading, insofar as they leave untouched the problem of metaphysical premises in a range of idealist arguments.

My intention is to contribute here to a unified reading, one furnishing a general solution to the problem discussed above. I set out from Kant's indirect proof of the ideality of space and time in the Antinomy of Pure Reason, that 'scandal of the apparent contradiction of reason with itself.' On the assumption that space and time are real, he argues, reason falls 'unavoidably' into conflicts between 'what appear to be dogmatic cognitions' (A 420/B 448) — insofar as certain inconsistent claims 'can be established through equally evident, clear, and incontestable proofs' (*Prolegomena* 4:340). This furnishes an indirect proof of the ideality of space and time, 'insofar as internal contradictions follow from the contrary' (R 5962; cf. A 506/B 534). Kant's proof faces however an old and influential objection: his conflict does not appear unavoidable for the realist even by his own lights, given the acknowledged dialectical basis of the antinomy. I claim that Kant distinguishes dogmatic and critical versions of the antinomial conflicts. The latter are unavoidable for the realist by Kant's lights. This result explains apparent textual anomalies in his presentation of the indirect proof. Drawing on work done elsewhere (see (Hogan, 2009) and others), I argue the finding connects Kant's indirect argument to the arguments from synthetic a priori knowledge, from incongruent counterparts, and from the relational character of spatiotemporal properties. The interpretation strongly confirms Kant's claim that his theory of freedom is, "the key-

stone of the whole structure of a system of pure reason, even of speculative reason” (CPrR 5:3–4). It also supports his assertion that “the system of the *Critique of Pure Reason* turns on two cardinal points as a system of nature and of freedom, from which each leads to the necessity of the other: the ideality of space and time and the reality of the concept of freedom” (R 6353).

### Literature:

1. Adams, Robert Merrihew. “Things in Themselves.” *Philosophy and Phenomenological Research* 57, no. 4 (1997): 801–825.
2. Allais, Lucy. *Manifest Reality: Kant’s Idealism and His Realism*. Oxford University Press UK, 2015.
3. Allison, Henry E. *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
4. Ameriks, Karl. *Interpreting Kant’s Critiques*. Clarendon Press, 2003.
5. Bird, Graham, ed. *A Companion to Kant*. Blackwell Companions to Philosophy 36. Oxford: Blackwell Pub, 2006.
6. Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Ferd. Dümmler, 1871.
7. Hogan, Desmond. “Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves.” *Journal of the History of Philosophy* 47, no. 3 (2009): 355–382.
8. Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. Palgrave Macmillan, 2003.
9. Vaihinger, Hans. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Vol. 2. W. Spemann, 1892.
10. Van Cleve, James. *Problems From Kant*. Oxford University Press, 1999.

## КАНТОВСКАЯ СИСТЕМА ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ АРГУМЕНТОВ

*Пер. А. Цыгурова*

стажер-исследователь НУЛ трансцендентальной философии НИУ ВШЭ;

*под ред. С.Л. Катречко*

**Аннотация.** Учение Канта о трансцендентальном идеализме основывается на ряде гетерогенных, на первый взгляд, аргументов; сюда входит аргумент от знания *a priori* в геометрии и в «общей теории движения», косвенный аргумент от противного из «Антиномии чистого разума», предположительно «надежное подтверждающее основание для доказательства», обнаруживаемое в свойствах неконгруэнтных подобий, и «превосход-

ное подтверждение», основанное на том, что пространственные и временные свойства имеют характер отношений. Споры об основном значении кантовского идеализма отражают разногласия по поводу структуры доказательства и соотношения этих идеалистических аргументов. В данном исследовании рассматривается возможность их комплексного прочтения, которого явно не хватает в литературе — прочтения, подтверждающего оставленные без внимания высказывания Канта по поводу происхождения и значения критической философии.

**Ключевые слова:** *Кант, трансцендентальный идеализм, идеалистические аргументы, антиномии, свобода*

Анализ пространства и времени в «Трансцендентальной эстетике» «Критики чистого разума» Канта начинается с простого вопроса: «Что такое пространство и время?». Таким образом возникают три альтернативы: позиция абсолютизма или субстанциализма, согласно которой пространство и время — это «реальные сущности [*real existences*. — прим. пер.]»; реалистически-реляционная точка зрения, рассматривающая пространство и время в качестве свойств или отношений вещей, «но таких, которые сохранились бы, даже если бы [вещи] не созерцались»; наконец, точка зрения, утверждающая, что пространство и время «присущи одной только форме созерцания и, значит, субъективному свойству нашей души, без которого эти предикаты не могли бы быть приписаны ни одной вещи» (В 37–38). Проведенный Кантом анализ останавливается на третьей альтернативе, являющейся одновременно основополагающим тезисом трансцендентального идеализма<sup>1</sup>. Согласно данному тезису, «пространство вовсе не представляет свойства каких-либо вещей самих по себе, а также не представляет оно их в их отношении к друг другу», более того, «время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение ... [оно не есть] определение или порядок,

---

1. Заметим, что можно выделять также четвертую «упущенную альтернативу (*neglected alternative*)», согласно которой пространство и время суть одновременно и свойства вещей самих по себе, и априорные формы чувственности, без которых ни одна вещь не могла бы нам являться. Аргумент “упущенной альтернативы” был эксплицирован А. Тренделенбургом (F.A. Trendelenburg), см. *Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft; Band II. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921, S. 133–151*), хотя он встречался и ранее. Известность аргумент приобрел благодаря полемике А. Тренделенбурга (учителя Г.Когена) с К. Фишером, позже перешедшей в нео-кантианский лагерь и получившей новое раскрытие в последней четверти XX в. при непосредственном участии Г. Эллисона, П. Гаера и Г. Берда. Данная альтернатива имплицитно содержится в рассматриваемых Хоганом ниже позициях интерпретаторов по поводу кантовского трансцендентального идеализма (поэтому ее в принципе можно специально не рассматривать), причем ни одну из них Д. Хоган не считает удовлетворительной. — *здесь и далее прим. пер.*

присущий самим вещам» (А 26/В 42, А 32–3/В 49). Кант обобщает свою точку зрения требованием «сведения [*Abwürdigung*] пространства и времени к одним лишь формам нашего чувственного созерцания» (*Prolegomena* 4:285<sup>2</sup>). Другая формулировка подчеркивает метафизический характер данного требования: «И если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов, все отношения их в пространстве и времени, и даже само пространство и время исчезли бы» (А 42/В 59).

Не менее поразительно настойчивое утверждение Канта о том, что его идеализм является «несомненно достоверным», «не просто гипотезой», «доказанной истиной» и такой точкой зрения, «не допускать которую нет ни малейшего основания» (А 48/В 66; *Progress*, 20:267<sup>3</sup>; ВХХІІІ; *Prolegomena* 4: 289). Принимая во внимание такое словоупотребление, невозможно согласиться с предложением Бёрда<sup>4</sup>, согласно которому Кант утверждает лишь, что «в общем и целом будет *более оправданно* сказать, что [вещи сами по себе] не могут быть пространственно-временными, чем то, что могут» (Bird 2006, 491). Однако многие читатели Канта все же приходят к выводу, что он не мог бы утверждать большего. В конце концов, из его учения о непознаваемости ноуменов следует, что вещь сама по себе «вообще не может быть познана» (А 30/В 45, 44/В 62). Если даже утверждение «*p* и *p* непознаваемо» пренебрегает правилами образования суждений, то «*p* несомненно достоверно и *p* непознаваемо» выглядит как прямое логическое противоречие.

Вообще можно было бы ожидать, что доказательство, из которого следует, что вещи сами по себе не обладают пространственно-временным характером, должно осуществляться исходя из посылок относительно пространства и времени, а также из посылок относительно вещей самих по себе. Кант полагает, что мы обладаем достоверным знанием о широком спектре свойств пространства и времени. Предполагая непознаваемость ноуменов, нельзя ожидать такого же разнообразия надежных посылок относительно вещей самих по себе. И все же Кант предлагает ряд аргументов в пользу своего идеалистического вывода. Помимо прямого аргумента «Эстетики», сюда входит также косвенный аргумент «Диалектики» из «Антиномии чистого разума», предположительно «надежное подтверждающее основание для доказательства», обнаруживаемое в свойствах

---

2. Здесь и далее в формате «том: стр.» даются ссылки на академическое «Полное собрание сочинений Канта (*Kants Gesammelte Schriften*)». В данном случае на кантовские «Прологомены».

3. Ссылка на работу Канта «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа?», представляющую собой в оригинале три рукописи, которые впервые были изданы в 1804 г. уже после смерти Канта Фридрихом Теодором Ринком, объединившем их в один текст. Русский перевод см.: *Кант И.* Собрание сочинений в 8 тт. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 377–459.

4. Bird, *Graham*.

неконгруэнтных подобий, и, в дополнение к этому, «превосходное подтверждение», апеллирующее к тому, что пространство и время имеют исключительно характер отношений. Даже если благожелательно предположить, что аргументы Канта не содержат грубых ошибок, можно было бы ожидать от него многократного использования надежной посылки относительно вещей самих по себе — хотя бы и оставалось неясным, чем они могли бы быть.

Какова позиция интерпретаторов по данному вопросу? Согласно одному влиятельному подходу, Кант не заслуживает нашего великодушия. Файхингер<sup>5</sup> и Кемп Смит<sup>6</sup> обвиняют его в нарушении критических ограничений за аргументацию из догматических положений. Доказательства обнаруживаются в содержащемся в § 13 *Прологомен* обращении к «вещам, каковы они сами по себе и какими бы их познавал чистый рассудок»; в «высшем синтетическом принципе разума», применяющемся в «Антиномиях», а именно в принципе «если дано обусловленное, то дана и вся сумма условий, стало быть, абсолютно безусловное» (А 409/В 436); а также в ссылке Канта на «идеальность пространства в отношении вещей, если они рассматриваются разумом сами по себе» (А 28/В 44). Более доброжелательная точка зрения предполагает, что аргументы Канта отправляются от посылок, отражающих его собственный путь от догматизма к критицизму. Согласно такому прочтению, критическая эпистемология опровергает свои собственные догматические предпосылки и не отказывается при этом от выведенных из них заключений.

Другая стратегия состоит в попытке реконструировать аргументы Канта, опираясь на аналитические и, следовательно, эпистемологически неоспоримые посылки относительно вещей самих по себе. Такой подход характерен для антиметафизических прочтений [*deflationary readings*. — прим. пер.]<sup>7</sup>, включая интерпретацию Марбургской школы. Коген<sup>8</sup> трактует утверждение Канта о неприменимости пространства и времени к вещам самим по себе как означающий лишь, что как то, так и другое имеют необходимое отношение к опыту, в котором конститутивную роль играет мышление — отсюда не следует обязательство допускать непознаваемые, не обладающие пространственно-временным харак-

---

5. *Veihinger, Hans.*

6. *Smith, Norman Kemp.*

7. Пояснение Десмонда Хогана (из переписки с редакторами сборника) по поводу «*deflationary readings*», дефляционных или антиметафизических (как мы переводим, исходя из данного пояснения) прочтений кантовского трансцендентального идеализма: «Под дефляционными прочтениями я понимаю прочтения, отрицающие, что его учение о субъективном характере пространства и времени подразумевает метафизическое утверждение о том, что вещи сами по себе суть сущности вне пространства и времени или, иначе, что если устранить все конечные сознания, пространство и время просто исчезнут».

8. *Cohen, Hermann.*

тером вещи. В ранней работе Эллисона<sup>9</sup> делается предположение, что кантовская дефиниция «вещи самой по себе» влечет за собой отрицание за ней пространственно-временного характера. Стратегия использования аналитических посылок была предложена также исследователями, принимающими метафизическую интерпретацию. Ван Клив<sup>10</sup> реконструирует кантовский аргумент от неконгруэнтных подобий, утверждая, что он основывается на редуцируемости отношений в вещах самих по себе — данную посылку, как он полагает, Кант считает аналитической (Van Cleve 1999, 50). Отсылая к заявлению Канта о том, что монадизм имеет силу «согласно одним лишь понятиям», Адамс<sup>11</sup> (1997, 811) и Эллайс<sup>12</sup> (2015, 238) предполагают, что Кант обосновывает аналитичность существования монадического субстрата.

Как метафизическая, так и антиметафизическая версии установки на принятие аналитических посылок сталкиваются с серьезными проблемами. Первая в большинстве случаев заменяет содержание кантовских доказательств «короткими аргументами» в пользу идеализма, пользуясь метким обозначением Америкса<sup>13</sup>. Антиметафизические версии становятся целью возражения, что Кант либо вообще не принимает посылку, о которой идет речь в данном случае, либо не рассматривает ее как аналитическую. Во втором случае возвращается проблема, возникающая в силу эпистемических ограничений. К тому же такие предположения не ведут к комплексному прочтению, поскольку не затрагивают проблему метафизических предпосылок в различных идеалистических аргументах.

Мое намерение состоит в том, чтобы способствовать комплексному прочтению, обеспечивающему в общем виде решение очерченной проблемы. Я отправляюсь от косвенного кантовского доказательства идеальности пространства и времени в «Антиномии чистого разума», которая представляет собой «скандал кажущегося противоречия разума с самим собой». Как утверждает Кант, при предположении реальности пространства и времени разум «неизбежно» впадает в противоречия «догматических по виду познаний» (A 420/B 448) — так как определенные непоследовательные утверждения «можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами» (*Prolegomena* 4:340).

Этим обеспечивается доказательство идеальности пространства и времени от противного, «так как из противоположного следуют внутренние противоречия» (R 5962; ср. A 506/B 534). Доказательство Канта сталкивается, однако, с давним весомым возражением: даже согласно самому Канту, при условии признания диалектического основания антиномии, данный конфликт не является, по-видимому, неизбежным для реалиста.

---

9. Allison, Henry E.

10. Van Cleve, James.

11. Adams, Robert Merrihew.

12. Allais, Lucy

13. Ameriks, Karl.

Я утверждаю, что Кант различает догматическую и критическую версии антиномических конфликтов. Последние, согласно Канту, неизбежны для реалиста. Данный вывод поясняет наблюдаемые текстуальные аномалии в его изложении косвенного доказательства. Ссылаясь на представленные в другом месте исследования<sup>1</sup>, я утверждаю, что данный вывод связывает косвенное доказательство с аргументами от синтетического знания *a priori*, от неконгруэнтных подобий и от реляционного характера пространственно-временных свойств. Данная интерпретация убедительно подтверждает заявление Канта о том, что его теория свободы является «ключевым, замковым камнем свода всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума» (CPrR 5: 3–4<sup>2</sup>). Также она поддерживает утверждение Канта о том, что «система *Критики чистого разума* основывается на двух кардинальных точках как система природы и свободы, и в случае с обеими одна приводит к необходимости другой: идеальность пространства и времени и реальность понятия свободы» (R 6353<sup>3</sup>).

---

1. См. Hogan, 2009.

2. Кантовская «Критика практического разума».

3. Кантовские *Рефлексии*.

## REALISM OR IDEALISM, BUT STILL NOT BOTH

*Andrew Stephenson,*

doctor, Lecturer in Philosophy University of Southampton, UK.

**Abstract:** In an influential new interpretation of transcendental idealism, Lucy Allais attempts to make good on Kant’s claim to be both an idealist and a realist. Allais’s central interpretive claim is that the possible properties of appearances are those that can be manifest in perception. But how are we to distinguish the actual properties of appearances? This paper argues that answering this question requires Allais’s Kant to give up either his idealism or his realism.

In *Manifest Reality: Kant’s Idealism and his Realism* (OUP, 2015)<sup>1</sup> Lucy Allais presents an influential new interpretation of Kant’s transcendental idealism. Her aim, as the subtitle of the book suggests, is an account that fully respects Kant’s claim to be both an idealist and a realist (e.g. at A28/B44, A35–6/B52). In the course of criticising extant interpretations that she thinks fail in this regard—either because they are too strongly idealist or because they are too strongly realist—she lays down her desiderata for a fully adequate interpretation of Kant’s signature doctrine: ‘To make sense of Kant’s position we need an account of mind-dependence that does not involve existence in the mind, and which is compatible with thinking that mind-dependent appearances are grounded in the way things are in themselves’ (p. 16). The core of Allais’s proposal is that the possible properties of appearances are those that can be manifest in perception, and that this allows us to walk Kant’s notoriously unstable ‘tightrope’ (p. 17). But how are we to distinguish the actual properties of appearances? This paper argues that answering this question requires Allais’s Kant to give up either his idealism or his realism. Allais’s balancing act fails and her interpretation leaves Kant as either a realist or an idealist, but still not both.

We begin by briefly outlining the relevant aspects of Allais’s interpretation. We then raise some general problems for this interpretation by way of laying the groundwork for what we regard as its central flaw—that it leaves Kant with a view that is unable to distinguish the possible from the actual properties of appearances without collapsing into either a strong form of idealism that leaves little room for realism or a strong form of realism that leaves little room for idealism.

The heart of Allais’ interpretation of Kant’s transcendental idealism is her account of what she calls ‘essentially manifest qualities’. These are ‘qualities of things which can be present in perceptual experience, and which do not present us with qualities things have as they are in themselves, independent of their percep-

---

1. All in-text page references are to this book, except references to Kant’s *Critique of Pure Reason*, which take the standard A/B format.



tually appearing to us' (p. 124). The model here is a relationalist theory of colour on which colours are 'features of the way objects appear to us and nothing but such features' (p. 117). This kind of theory is supposed to respect the objective character of colours—they are features of the way *objects* appear—while at the same time respecting their subjective character—they are features of the way objects *appear*—and indeed their essence as such— they are *nothing but* such features.

Allais's innovation is to generalize this kind of view to cover all those features of reality that we could possibly cognize and thus mobilize it as a model for Kant's transcendental idealism, for it seems to provide just the kind of balancing act we need. According to Allais, the possible properties of Kantian appearances are one and all essentially manifest qualities.

Essentially manifest qualities are relational properties, and the view is in many ways similar to Rae Langton's interpretation of transcendental idealism in *Kantian Humility* (OUP, 1998). But Allais wants to do a better job of acknowledging Kant's idealism, and her essentially manifest properties are also supposed to qualify as suitably mind-dependent. This is because, although they do not exist in the mind and are grounded in the way things are in themselves, the possibility of their being 'present in perceptual experience'—the possibility of their being perceptually 'manifest' or 'given'—is no accident, but rather an essential feature of their nature (pp. 122–3).

Allais's identification of the possible properties of Kantian appearances with properties that could be manifest in perception seems relatively straightforward for properties like colour and shape. But what about properties that do not fit so easily into this picture? Such properties fall into different categories. For example: (i) properties that, as a matter of fact, we have no ability to perceive, like those of magnetic matter and attractive force; (ii) properties that do not seem especially perceptual, like being born in the U. S. A., being made in Italy, or being the book I am thinking about right now; and finally (iii) properties that seem in some essential way precisely non-perceptual, like that of existing unperceived or that of remaining forever unperceived. These and many others look like counterexamples to Allais's account — properties that could be had by appearances but which could not be perceptually manifest. They throw up different challenges and would require different treatments.

Allais deals explicitly with (i) by allowing for variance in the contingent aspects of our senses. We *could*, in the relevant sense, perceive magnetic matter and attractive force, for we *could*, in the relevant sense, have 'finer' senses (pp. 47–8, pp. 142ff.). One might worry about the complexity that starts to creep into Allais's modal notions at this point, and we return to this issue below. But in outline this approach seems exactly right and is certainly supported by the texts, (ii) and in particular (iii), however, are much harder, and Allais does not deal with them. Some reductive analysis in terms of perceptual properties might be available but is by no means obvious.

The property of remaining forever unperceived is especially difficult. On the face of it, this is a property that Allais wants to be able to attribute to appearances. She appeals to Kant's apparent avowal of such a possibility at A496/B524 in the course of her criticisms of phenomenalist readings (p. 47), and it is required for the realism in her own reading. Notably, it seems unproblematic for Langton, whose account is crucially more permissive in the kind of relational property it allows. But how would Allais's more demanding, specifically perceptual analysis run?

According to Allais, 'an object is coloured only if there is a way it would appear to subjects who are suitably situated and suitably receptive' (pp. 123–4). This is meant to be an account of *what it is to be* coloured, where the specific way an object would appear is meant to play a role in explaining or accounting for which specific colour it has. Now substitute in the case at hand: 'An object remains forever unperceived only if there is a way it would appear to subjects who are suitably situated and suitably receptive'. What could this mean? To be clear, there may well be ways such an object would appear. After all, the object might be coloured. And Allais's framework can account for this. The problem is not properties that remain forever unperceived though they could be perceived. The problem is the property of remaining forever unperceived itself. What specific way in which an object would appear could play a role in explaining or accounting for its remaining forever unperceived? Surely none.

But then no such property can be attributed to appearances on Allais's account, and it starts to look far more idealist than she wants.

We suspect that this problem is also solvable. One general response to examples like those in (ii) and (iii) might run along the following lines. In modern parlance we tend to call these 'properties', but they are not accidents that inhere in substances—they are not *magnitudes*, like colour and shape—and so perhaps they simply do not come under the scope of the proposed account. Again, there would seem to be various resources in Kant for such a solution, starting with his distinction between logical and real predicates and his distinction given and derived concepts. Still, at the very least, the details need filling in.

However, there is another, more intractable problem in the vicinity. If the possible properties of appearances are the properties possibly manifest in perception, what then are the *actual* properties of appearances? What, on Allais's account, is the criterion of the empirically *real*? The answer cannot be that the actual properties of appearances are the properties actually manifest in perception. That would be to lapse into the kind of 'extreme' idealism that Allais is at such pains to eschew. Instead, Allais introduces a notion she calls 'actual possibility' (pp. 142ff.). This, Allais claims, is the notion of possibility at work in the connections Kant draws between actuality or empirical reality and 'possible experience' (e.g. at A225–6/B272–3 and A493–4/B521–2). Thus, according to Allais, the actual properties of appearances are those properties actually possibly manifest in a perception like

ours. But how are we to make sense of this notion of actual possibility? The matter is far more complex than Allais appreciates, for in order to determine the extent of the actually possible, it seems like we would already need to have fixed the extent of the actual. Therefore the notion cannot be used, as Allais claims Kant uses it, to explain what it means to be actual.

A salient way to put the problem is in terms of Allais's guiding theme. If determining what properties are actually possibly manifest in a perception like ours would require already having determined what properties are actual, then it is far from clear what remains of the idealism at this stage. Things seem just as they are for Langton. In connecting empirical reality to possible experience, Kant's point is not that things are thus and so because we would experience them as thus and so but rather that we would experience things as thus and so because they are thus and so. Allais thinks this direction of fit far too realist (p. 139). But unless she tips back towards the other, too idealist extreme of having empirical reality fully determined by what is actually perceived, it is just what her own view reduces to. In which case, one wonders whether the brand of idealism Allais attributes to Kant is really so 'robust' and 'radical' (p. 17, p. 133, p. 135)). Either way, it looks like what we have here is realism or idealism, but still not both.

### Literature:

1. Allais, L. (2015) *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford: Oxford University Press.
2. Kant, I. (1996) *Critique of Pure Reason*, edited and translated by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
3. Langton, R. (1998) *Kantian Humility*, Oxford: Oxford University Press.

## РЕАЛИЗМ ИЛИ ИДЕАЛИЗМ, НО ДО СИХ ПОР НЕ ОБА

*Перевод с английского Евстигнеев М.Д.*  
стажер-исследователь НУЛ трансцендентальной философии НИУ ВШЭ;  
*под. ред. С.Л.Катречко*

**Аннотация.** Люси Эллайс в новой влиятельной интерпретации трансцендентально-го идеализма пытается удовлетворить оба кантовских притязания: быть идеалистом и реалистом одновременно. Центральное утверждение интерпретации, которую представляет Эллайс, заключается в том, что возможные свойства явлений это те, которые могут быть обнаружены в явлении. Но как мы распознаем актуальные свойства явлений? Данный доклад доказывает, что отвечая на этот вопрос, Кант Эллайс должен отказаться либо от идеализма, либо от реализма.

В своей книге «Обнаруживаемая реальность: кантовский идеализм и его реализм» («*Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*»<sup>1</sup> [1]) Люси Эллайс представляет новую влиятельную интерпретацию кантовского трансцендентального идеализма. Ее цель, как то явствует из названия книги, это позиция, которая полностью соответствует кантовскому притязанию быть одновременно идеалистом и реалистом (напр. А28/В44, А35–36/В52). По ходу критики существующих интерпретаций, которые, как она считает, не удовлетворяют этому притязанию — либо потому, что они излишне идеалистичны, либо потому, что излишне реалистичны — она восполняет пробел в полностью адекватной интерпретации сигнатурной доктрины Канта: “Для того чтобы понять позицию Канта, нам требуется такой вид зависимости от ума (*mind-dependence*), который не включает существования в нем и, кроме того, является несовместимым с мыслью, что зависящие от ума явления, фундированы также, как и вещи сами по себе” (с. 16). Ядро предположения Эллайс заключается в том, что возможные свойства явлений — это те свойства, которые могут быть обнаружены в восприятии и что это позволяет обойти печально известное зыбкое “неустойчивое положение” (*tightrope*) (с. 17). Но как мы распознаем актуальные свойства явлений? Данный доклад доказывает, что, отвечая на этот вопрос, Кант Эллайс должен отказаться либо от идеализма, либо от реализма. Попытка Эллайс балансировать оборачивается неудачей, и ее интерпретация оставляет Канта либо идеалистом, либо реалистом, но до сих пор не тем и другим вместе.

Для начала, кратко отметим релевантные аспекты интерпретации Эллайс. Далее, обозначим некоторую общую проблему этой интерпретации, обозначив основания того, что мы считаем ее центральным недостатком: то, что она оставляет Канта на позиции, согласно которой невозможно разделить возможные и действительные свойства явлений без того, чтобы не впасть либо в сильную форму идеализма, который оставляет мало места для реализма, либо, наоборот, в сильную форму реализма, оставляющего мало места идеализму.

Сердцем интерпретации трансцендентального идеализма, предпринятой Эллайс, является ее позиция в отношении того, что она называет «необходимо обнаруживаемыми качествами». Это “качества вещей, которые могут быть представлены в перцептивном опыте, и которые не представляют нам качеств вещей самих по себе, независимых от их перцептивного явления нам” (с. 124). Моделью здесь является реляционистская теория цвета, согласно которой цвета являются «свойствами того способа, которыми объекты являются нам и ничем более» (с. 117). Предполагается, что эта теория учтет объективный характер цветов — они являются свойствами (*features*) способа, которым *объекты* являются — с другой стороны, учитывая их субъективный характер, — они

---

1. Все ссылки внутри текста, кроме ссылок на *Критику чистого разума*, которые даются в стандартном формате А/В, даются на эту книгу.

свойства способа, которым объекты *являются* — и действительно, их сущность такова — они *ничто кроме* этих свойств.

Нововведение Эллайс заключается в том, чтобы обобщив этот взгляд, покрыть все свойства (features) реальности, которые мы имеем возможность познать и, тем самым, подготовить модель для кантовского трансцендентального идеализма; кажется, этот тот вид баланса, в котором мы нуждались. Согласно Эллайс, возможные свойства кантианского явления это те, и только те, которые являются необходимо обнаруживающимися в явлении.

Необходимо обнаруживающиеся качества — это реляционные свойства (*relational properties*); такой взгляд во многих аспектах схож с интерпретацией Рэй Лангтон в книге «Kantian Humility (Кантианское смирение)» [2]. Однако Эллайс хочет предложить лучшую интерпретацию кантовского идеализма и ее необходимо обнаруживающиеся качества также квалифицируются как соответственно зависящие от ума. Поскольку они не существуют в уме и фундированы тем, как существуют вещи сами по себе, возможность их «представления в перцептивном опыте» — их возможность быть «обнаруживающимися» или «данными» — это не случайный факт, а скорее необходимое свойство их природы (с. 122–123).

То, что Эллайс идентифицирует возможные свойства кантовского явления, как те, которые могут быть обнаружены в восприятии, кажется не вызывает проблем для таких свойств, как цвет и очертание. Но как обстоят дела с теми свойствами, которые не так просто вписываются в эту картину? Эти свойства можно разбить по разным категориям. Например: (i) свойства, которые мы не имеем возможности фактически воспринимать, вроде магнетизма и силы притяжения; (ii) свойства, которые не кажутся сугубо перцептивными, вроде, быть рожденным в США, быть сделанным в Италии, или быть книгой, о которой я думаю прямо сейчас; наконец, (iii) свойства, которые кажутся некоторым существенным образом неперцептивными, вроде существовать невоспринимаемым или оставаться навсегда невоспринимаемым. Приведенные примеры, как впрочем, и многие другие, выглядят как контрпримеры к позиции Эллайс — свойства, которыми могут обладать явления, но которые не могут быть перцептивно обнаружены. Они ставят различные проблемы и будут требовать различных трактовок.

Эллайс непосредственно работает с (i), посредством допущения вариативности в случайных аспектах наших чувств. Мы *можем*, в допустимом смысле, воспринимать магнетизм и силу притяжения, так как мы *можем*, в допустимом смысле, иметь «утонченные» (*finer*) чувства (с. 47–48, 142). Можно быть обеспокоенным сложностью, которая начинает просачиваться в модальные понятия Эллайс — мы вернемся к этой проблеме позднее. Тем не менее, в общем, этот подход выглядит совершенно верным и определенно подтверждается текстом. Однако (ii) и, в особенности, (iii), намного сложнее и Эллайс с ними не рабо-

тает. Некоторый редукционистский анализ в терминах перцептивных свойств может быть допустимым, однако далеко не очевидным.

Свойство, остающееся навсегда невоспринятым, создает особые сложности. Судя по всему, это то свойство, которое Эллайс хочет иметь возможность приписать явлениям. Она обращается в ходе критики феноменалистского прочтения (с. 47) к собственному кантовскому признанию такой возможности в A496/B524 и это подтверждает реализм в ее собственном прочтении. Примечательно, но это не проблема для Лэнгтон, поскольку его позиция принципиально более снисходительна к видам допустимых реляционных свойств. Но как обстоят дела с более требовательным перцептивным анализом Эллайс?

Согласно Эллайз «объект является цветным только в том случае, если существует способ, посредством которого он будет являться субъекту, который подходящим образом расположен и обладает подходящей рецептивностью» (с. 123–124). Это должно быть ответ на вопрос *что значит быть* цветным (*what it is to be coloured*), где специфический способ, которым объект будет являться должен играть роль в объяснении или отчете о том, каким специфическим цветом он обладает. Теперь сменим аспект рассмотрения: «Объект остается навсегда невоспринятым только в том случае, если существует способ, которым он может являться подходящим образом расположенному и обладающему подходящей рецептивностью субъекту». Что это может значить? Поясню, вполне могут быть способы, посредством которых объект будет являться. Более того, объект может быть цветным. И теоретический каркас (*framework*) Эллайс учитывает это. Проблема заключается не в свойствах, которые могут оставаться навсегда невоспринятыми, хотя и могут быть восприняемыми. Проблема заключается в самом свойстве оставаться навсегда невоспринятым. Какой специфический способ, посредством которого объект имеет возможность являться, может послужить для объяснения (*explaining or accounting*) того, что он остается навсегда невоспринятым. Вероятно, никакой. Поскольку, согласно Эллайс, такое свойство не может быть приписано явлению, ее интерпретация начинает выглядеть много более идеалистической, нежели она того хочет.

Мы полагаем, что это проблема, тем не менее, решаема. Общий ответ примерам из (ii) и (iii) может быть представлен так. В современном словоупотреблении мы склонны называть свойства из (i) и (ii) «свойствами», но они не являются акциденциями, присущими субстанциям — они не *величины* вроде цвета или формы — и поэтому, возможно, они просто не подпадают под предложенное описание. Повторюсь, у Канта могут быть разные средства для такого решения, начиная с различия на логические и реальные предикаты и разделения на данные и выведенные понятия. Тем не менее, по крайней мере, детали требуют работки.

Однако неподалеку есть другая трудноразрешимая проблема. Если возможные свойства явлений это свойства, обнаружение которых возможно в восприя-

тии, что тогда является *действительными* свойствами явлений? Каков, согласно Эллайс, критерий эмпирически *реального*? Ответ не может быть таким, что действительные свойства явлений это те свойства, которые действительно обнаруживаются в восприятии. Это будет поворот в сторону “крайнего” (*extreme*) идеализма, который Эллайс пытается с таким трудом избежать. Вместо этого, она вводит понятие, которой она называет «действительной возможностью» (с. 142). Это, как уверяет Эллайс, является понятием возможности, присутствующей во взаимосвязи между действительной или эмпирической реальностью и «возможным опытом», которую обозначает Кант (напр. A225–6/B272–3 и A493–4/B521–2). Следовательно, согласно Эллайс, действительные свойства явлений это те, которые действительно возможно обнаруживаются в восприятии, подобном нашему. Но как понять, что значит действительная возможность? Вопрос намного более сложный, чем полагает Эллайс, поскольку чтобы определить объем действительно возможного, кажется, мы должны до этого уже определить объем действительного. Следовательно, это понятие не может быть использовано (Эллайс полагает, Кант использует его) для того, чтобы объяснить, что такое действительное.

Характерен способ постановки проблемы в терминах кардинальной линии (*guiding theme*) Эллайс. Если определение того, какие свойства являются действительно возможно обнаруживающимися в восприятии, подобном нашему, включает действительные свойства, как уже определенные, то совершенно не ясно, что остается от идеализма на этом этапе. Похожим образом проблема стоит и для Лэнгтон. Устанавливая соединение эмпирической реальности и возможного опыта, Кант утверждает не то, что вещи такие то и такие то потому что мы воспринимаем их такими то и такими то, а, скорее то, что мы будем воспринимать вещи такими то и такими то, потому что они такие то и такие то. Эллайс полагает, что такая стратегия слишком реалистическая (с. 139). Пока она склоняется то в одну сторону, то в другую, ее собственная позиция редуцируется к крайней идеалистической, согласно которой эмпирическая реальность полностью определяется тем, что в действительность воспринимается. В таком случае, уместно спросить, действительно ли тот вид идеализма, который Эллайс приписывает Канту, так “основателен” и “крепок” (с. 17, 133, 135). В любом случае, это выглядит так, будто здесь остается реализм и идеализм, но до сих пор не оба.

## ПРОСТРАНСТВО КАК ФОРМА СОЗНАНИЯ

*Асташова Надежда,*  
к. филос. н., ассистент кафедры философии, ННГУ им. Лобачевского,  
г. Нижний Новгород (Россия).

**Аннотация:** Доклад посвящен анализу проблемы пространства в философской концепции И. Канта. Актуальной задачей исследования является выявление представлений человека о мире как результата и следствия конструирующей активности разума. В этой связи, особая роль отведена определению пространства в качестве особой формы сознания, несвязанной с пониманием времени. В докладе рассматриваются примеры биологических исследований, подтверждающих догадки Канта о сущности категорий пространства и времени. Делаются выводы о том, что существование вещей в мире означает присутствие их в сознании человека как созданных им же конструкций. Принципиальной трудностью в осознании пространства выступает полная научная неясность вопроса о том, что такое сознание. По всей видимости, как только появится ясность понимания сознания, мы сможем точно определить категорию пространства. На данном же этапе развития научной мысли «пространство» остается внутренней структурой сознания — идеальной, трансцендентальной, а значит принципиально непознаваемой.

**Ключевые слова:** *пространство, Кант, сознание, трансцендентальный, идеальный, принципиальная непознаваемость.*

Понимание проблемы пространства относится к числу основных философских задач, формирующих облик научного и обыденного мышления на протяжении многих столетий. Хотя проблема пространства в философии имеет довольно долгую историю, теоретическое осмысление отношений между пространством и человеком по-прежнему недостаточно. В попытках избавиться от путаницы в этом вопросе наиболее действенным остается обращение к столпам философии, таким как И. Кант, глубина мысли которого по-прежнему остается актуальной для осмысления сложных философских категорий.

Начатое Р. Декартом обоснование необходимости существования обобщенных схем мышления как главного условия формирования понятий, получает развитие в философии Канта. В его концепции представления человека о мире не просто отражение в сознании некоей действительности, а результат и следствие конструирующей активности человеческого разума. Этот процесс определяет совокупность особых форм, которые в современной терминологии принято называть «категориальной структурой сознания», во многом определяющей наши знания о мире.

Прогрессивность теории Канта состоит в том, что именно он разъясняет механизмы упорядочивания хаоса чувственных ощущений при помощи катего-



риальных форм пространства и времени, выступающих в качестве предельно абстрактных обобщений. Так, в одну и ту же форму может вкладываться различный понятийный материал, опыт, однако, но сама пространственно-временная схема, находящаяся в основе любого представления, остается неизменной. Тем не менее, важно отметить, что пространство и время не отделены от человека и не обладают автономией по отношению к его мышлению.

Рассуждая о теории Канта гораздо более правильно говорить именно о пространстве, поскольку он описывает в «Критике чистого разума» [2] только пространственную категорию, которая становится формой человеческой чувственности, при этом время не вводится как отдельное понятие, а лишь упоминается в рассуждениях о пространстве. На время автоматом перенося все свойства априорности пространства. И если в работах Канта мы встречаем лишь некую неясность отношений пространства к времени, из которой, по всей видимости, выросла философская традиция связывать понимание пространства с характеристиками времени, то современные биологические исследования утверждают обратное: участки мозга, отвечающие за пространственную и временную ориентацию, функционируют отдельно и независимо друг от друга [4]. Таким образом, именно конструкт пространства выступает главным условием фиксации явлений в области чувственного опыта в кантовской теории.

Следует подчеркнуть, что, несмотря на то, что категория пространства (а по аналогии с ней и времени) выступает предпосылкой любого знания, происхождение ее остается не ясным, то есть она однозначно непознаваема и как не имеющая эмпирической основы отделена от вещественного мира.

Ученые-биологи из Лондонского университетского колледжа (Wills et al.) и Норвежского университета естественных и технических наук в Тронхейме и Сент-Эндрюсского университета в Шотландии (Langston et al.) [6, 7] независимо друг от друга обнаружили, что у млекопитающих восприятие пространства является врожденным. Оказалось, они уже рождаются с активными «клетками направления и места», то есть функции запоминания точек пространства и направления независимы от жизненного опыта. Тем самым подтверждается гениальная догадка Канта об априорности понятия пространства [5].

Все это дает основания определить «пространство» как форму сознания, в структуре которой и происходит упорядочивание наших представлений о мире. Необходимо признать, что существование вещей в мире означает присутствие их в сознании человека как созданных им же конструкций. Понятия о предметах не черпаются из природы, а приписываются ей нашим сознанием, которое образует непреодолимую завесу между неким миром и нашими представлениями о нем.

Принципиальной трудностью в осознании пространства выступает полная научная неясность вопроса о том, что такое сознание, как следует из обзора основных проблем сознания [1]. Современная наука не смогла приблизиться к

внятному пониманию, чем на самом деле является сознание, и так же как во времена Канта по-прежнему не в состоянии ответить на вопрос, почему «рассудок упорядочивает материал ощущений именно так, а не иначе» [3, с. 731–732]. Таким образом, пространство (время) остается трансцендентальной категорией, как и сознание.

Можно сделать выводы о том, что даже поверхностный анализ проблемы пространства показывает ее связанность с вопросами сознания. По всей видимости, как только появится ясность в понимании сознания, одновременно с этим мы сможем точно определить категорию пространства. На данном же этапе развития научной мысли абстракция пространства остается для нас внутренней структурой сознания — идеальной и принципиально непознаваемой.

### Литература:

1. Дубровский Д.И. Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей // Проблема сознания в философии и науке. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 472 с.
2. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 8-ми томах. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
3. Рассел Б. История западной философии. Санкт-Петербург: Азбука, 2001. 956 с.
4. Хотеева А. Определены зоны мозга, отвечающие за понимание времени // URL: [http://www.vokrugsveta.ru/news/308200/?utm\\_source=vk.com&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=uchenye-iz-kaliforniyskogo-universiteta-v](http://www.vokrugsveta.ru/news/308200/?utm_source=vk.com&utm_medium=social&utm_campaign=uchenye-iz-kaliforniyskogo-universiteta-v) (дата обращения: 16.01.2019)
5. Linda Palmer, Gary Lynch. A Kantian View of Space // Science. 2010. V. 328. P. 1487–1488.
6. Rosamund F. Langston, James A. Ainge, Jonathan J. Couey, Cathrin B. Canto, Tale L. Bjercknes, Menno P. Witter, Edvard I. Moser, May-Britt Moser. Development of the Spatial Representation System in the Rat // Science. 2010. V. 328. P. 1576–1580.
7. Tom J. Wills, Francesca Cacucci, Neil Burgess, John O’Keefe. Development of the Hippocampal Cognitive Map in Preweanling Rats // Science. 2010. V. 328. P. 1573–1576.

## КАНТОВСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В МЕТАФИЗИКЕ И ЕЕ НАУЧНЫЕ КОРНИ

Иван Болотов,

аспирант НИУ Высшей школы экономики, Москва (Россия).

**Аннотация:** Философское наследие И. Канта разделяют на два периода: докритический и критический. Подобный подход не позволяет проникнуть в целое кантовской мысли. Однако, сквозное прочтение не вполне еще самостоятельных произведений и КЧР показывает творческий путь мыслителя иначе. На примере этих работ видно, что уже в студенчестве Кант был обеспокоен отсутствием в философии надежного метода. Надежность, при этом, он понимает как обоснованность, хотя в ранние годы — это глубоко понятийная обоснованность, тогда как в зрелые — обоснованность самого опыта. Кантовское требование равнозначно призыву сделать философию наукой. К моменту публикации КЧР оно обретет конкретный образ ньютоновской физики, который Кант и попытается перенести на реформированную им метафизику, получившую имя аналитики опыта. Сказанное не исчерпывает кантовскую революцию. Оно справедливо лишь для теоретической ее стороны. Вместе с тем, Кант всегда стремился удержать науку и метафизику вместе, сохраняя возможность смотреть на вещи с двух сторон: природы и свободы. В этой связи важно снова задуматься, в чем или откуда (в какой способности) берет начало сама критика?

**Ключевые слова:** Кант, история метафизики, коперниканский поворот, трансцендентальная философия, Критика чистого разума.

Вклад И. Канта, вместе с неизменной привлекательностью его мысли в самых разных контекстах, представляется возможным понять из фундаментального различия на феномен (*phaenomenon*) и ноумен (*noumenon*)<sup>1</sup>. Это различие лежит замковым камнем в основании системы, однако не одна только ответственность занимаемой им позиции вызывает интерес, но и тот факт, что различие оставляется Кантом неснятым, производя, вероятно, одну из наиболее выдающихся черт этой системы — ее позитивную антиномичность.

Приведенный сюжет множество раз попадал во внимание кантоведов и всех, кто находил Канта созвучным собственным мыслям. Здесь и далее меня волнует несколько иной аспект: указанное различие, по-видимому, восходит к очень ранней обеспокоенности мыслителя, выросшей затем в путеводный мотив. Отмечу сразу и наперед: обсессивность кантовского мышления дает о себе знать в постоянном возвращении к продумыванию связи между метафизикой и

---

1. Я оставляю за скобками связанную с указанными различием пару вещь-в-себе— явление, также как и некоторые другие, например: трансцендентальный субъект/ объект — субъект и объект или объект X / субъект X.

наукой, если быть точнее — непосредственно к напряжению, имеющему место между первой и второй.

Оно притягивало, как я покажу ниже, молодого Канта еще в бытность студентом университета Альбертины. В своем первом сочинении «Мысли о природе живых сил» Кант касается, во-первых, ставшего впоследствии ведущим для него вопроса о методе, благодаря чему это еще незрелое произведение, как впрочем и его *opus magnum*, он требует «...рассматривать единственно и исключительно как продукт указанного метода» [2, с. 73]. Суть метода убежденный в его актуальности Кант артикулирует достаточно просто, вместе с тем в отлитой формулировке угадывается будущий вопрос о легальности или обоснованности (*quid juris*): он [столь насущный метод] призван хранить «настроение убедительности» [2, с. 57] за выдвигаемыми на суд публики учениями, следя за их выводимостью из тех посылок, на которых они зиждятся [2, с. 72]. Что звучит веселее там же — для Канта невнимательность к методологической осторожности представляется как «...тирания ложных воззрений над человеческим разумом, длившаяся иногда веками...» [2, с. 74]. Методические размышления, как это видно на примере, а ровным счетом так же и в будущих текстах, будут раз за разом увязываться с рефлексией над историческим положением философии.

Уже отмеченная в качестве решающей в кантовском наследии тема относительности метафизического и сугубо научного взгляда на мир тоже поднимается в обсуждаемом сочинении. Утверждение о неполноте научных и метафизических объяснений мира подается в облике фактической темы текста — вопросе об истоке движения. В движение приводят, согласно наиболее авторитетным точкам зрения того времени — Картезия и Г.В. Лейбница, — либо механические, либо так называемые «живые силы» (*lebendigen Kräfte*). В отношении этих крайних позиций Кант предпочитает остаться скромным, но в определенном смысле самостоятельным. Свое рассмотрение он завершает промежуточным выводом: «Все дело в том, что существуют свободные движения, которые оставались бы непрерывными и неубывающими, если бы не встречали никакого сопротивления» [2, с. 81]. Отчасти правы оба: тела природные приводят к движению сами из себя, но сталкиваясь с существующими наряду с ними механическими силами, тормозят и в конце концов останавливаются [2, с. 79]. Свобода и необходимость соседствуют друг с другом в мире.

Не имея возможности в формате тезисов остановиться на докритических сочинениях Канта более пространно, я сразу же перейду к Критике чистого разума. Я обращусь, притом, только к обоим предисловиям. В центре внимания главного труда Канта — метафизика, обретшая в нем проблематичность чуть ли не в первые со времен Аристотеля. Проблема метафизики в Критике ставится с трех знакомых по докритическому периоду сторон: 1) метода, 3) истории, 3) науки. Дело не обстоит таким образом, что эти три в сумме дают целое, на-

против — они уясняются в свете проблемы метафизики, высвечивая ее в ответ под разными углами.

В самом деле, первые же строки предисловия к первому изданию начинаются с определения метафизики как поступательного движения разума от опыта к выходящим за пределы всякого опыта положениям. А в другом месте Кант наречет ее естественной склонностью (*der Naturanlage*). Так или иначе, но сделать из метафизики проблему возможно лишь в исторической ситуации вдруг возникшего к метафизике безразличия, что «...есть результат не легкомыслия, а зрелой способности суждения нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием...» [1, АХІІ]. Само безразличие, стало быть, возникает из зрелости способности суждения (*der Urteilskraft*), возмужавшей, как выясняется, все в той же исторической обстановке.

Остается задать Канту вопрос: каким он видит то время, в котором находит себя? Оно характеризуется в глазах Канта основательностью научного знания и отсталостью метафизики, порождающей на контрасте у любого равнодушно-го к науке то самое безразличие и скептицизм [1, ВХІІ]. Критерий основательности, замечу отдельно, взят Кантом из научной практики: он идентичен тому, насколько результативно продвижение в разработке предмета. Метафизика не будет основательной, т.е. результативной в смысле устойчивости и необходимости производимых ею суждений, пока не станет наукой. Но если это так, значит — метафизику должно начать осуществлять научно, а не так как это происходило прежде.

Описанные обстоятельства составляют ландшафт кантовского призыва к критике. Метафизика не станет наукой, покуда не будет действовать научно. Но содержание метафизики — сам разум, она его склонность. Выходит сперва разум должен сделаться ясным сам себе «...в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта...» [1. АХІІ], чтобы быть способным вынести «...решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение как источников, так и объема и границ метафизики на основании принципов» [1, АХІІ]. И даже пропедевтика к ней должна быть исполнена научно, иначе все предприятие попадает под угрозу.

Таким образом, вопрос о методе с помощью которого можно было бы довести метафизику до научного статуса не обнуляется призывом разума раскритиковать себя. Необходимо еще понять, в чем различие самой критики с предшествующими догматическими усилиями школ утвердить то или иное мировоззрение. Об этом мы узнаем из второго предисловия; те же самые строки приносят понимание, что по существу критика и есть искомая и найденная Кантом в его собственном окружении научная философия, осуществляемая в согласии с научным стандартом. Второе предисловие обстоятельно высказывается на этот счет. Успех наук — результативность и кумулятивный прогресс — обеспечены одной исторической счастливой догадкой (*das gluckliches Einfall*).

А именно — математикам и естествоиспытателям удалось осознать, «... что разум видит только то, что сам создает по собственному плану...» [1, XVII]. Выражаясь другими словами, в научном подходе к вещам господствует конструкция: науки заранее размечают свой предмет, как бы предвосхищая то, что они могут встретить в опыте. Отсюда — из этого сознательного контроля опыта — проистекают известные черты науки: воспроизводимость, всеобщность, необходимость.

Метафизике, если ее желают принимать всерьез, придется в текущей исторической ситуации подражать наукам (*nachzuahmen*). У Канта даже имеется проект. Поскольку метафизика — это склонность самого разума, и он сначала должен стать прозрачным — опредметится, то, следуя предложенным методологическим правилам, пропедевтическое введение в метафизику осуществит набросок разума как предмета (*der Gegenstand*). Здесь имеется в виду не построение абстрактных понятийных конструкций, но обоснование выдвинутых понятий тем, что они доказываются необходимыми для свершения опыта. «Следовательно, этот метод, подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом» [1, VXIX].

### Литература:

1. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: «Чоро», 1994.
2. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 1. М.: «Чоро», 1994.

**«С КАКИМ ВИДОМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА  
НЕСОВМЕСТИМ ЭМПИРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ?» — П.Ф. СТРОСОН  
О «ГЛАВНОЙ ОШИБКЕ» КАНТА**

*Максим Евстигнеев.*

студент Школы философии ФГН НИУ ВШЭ, стажер-исследователь НУЛ  
трансцендентальной философии ФГН НИУ ВШЭ, Москва (Россия).

**Аннотация:** На вопрос о «главной ошибке Канта» Стросон отвечал, что она заключалась в убежденности Канта в совместности и идентичности доктрин трансцендентального идеализма и эмпирического реализма. Согласно Стросону же, доктрина трансцендентального идеализма не только избыточна, но и противоречит “правильной” концепции эмпирического реализма. В докладе планируется проанализировать строновскую парадигму рассмотрения проблемы трансцендентального идеализма, сделав акцент, в первую очередь, на проблеме несовместности доктрин. Таким образом, будет реконструирована доктрина эмпирического реализма и будет показано, с каким видом трансцендентального идеализма эта доктрина несовместима. Предполагается, что существуют способы рассмотрения трансцендентального идеализма без угрозы для эмпирического реализма, что позволяет лимитировать валидность аргументов Стросона к одной специфической форме трансцендентального идеализма.

**Ключевые слова:** *П.Ф. Стросон, И. Кант, трансцендентальный идеализм, эмпирический реализм, трансцендентальный аргумент, скептицизм, метафизическая интерпретация.*

В книге «100 этюдов о Канте» на вопрос о «главной ошибке Канта» П.Ф. Стросон отвечал: «Его главной ошибкой была неспособность осознать, что корректная доктрина эмпирического реализма несовместима с его ошибочной убежденностью в реальности и непознаваемости вещей самих по себе, т. е. с трансцендентальным идеализмом» [4, с. 173]. Стросон, тем самым, ставит под сомнение правомерность центрального тезиса *Критики чистого разума*, согласно которому эмпирический реализм не только совместим с доктриной трансцендентального идеализма, но и неотделим от нее, т.е., трансцендентальный идеализм есть в тоже время эмпирический реализм (В53) [3].

Реплика Стросона имплицитно содержит два тезиса, обсуждению которых и будет посвящен доклад. Поскольку Кант считал эмпирический реализм и трансцендентальный идеализм единой доктриной, для того, чтобы утверждать несовместимость доктрин необходимо показать, что их можно отделить друг от друга. Тем самым, тезис (1): эмпирический реализм независим (или, что то же самое, отделим) от трансцендентального идеализма. И второй, более сильный

тезис (2): доктрины эмпирического реализма и трансцендентального идеализма не только независимы, но и несовместимы.

Тезис (1) Строссон обсуждает посредством идиомы «двух лиц» *Критики чистого разума*. Он пишет, что «главная проблема в понимании *Критики* определено заключается в том, чтобы отделить все, что навешено на эту (*трансцендентального идеализма* — я) доктрину от аналитических аргументов, независимых от нее» [2, с. 16]. Выделение двух доктрин в критике чистого разума не случайно, а основано на двух интерпретациях *a priori*. Строссон различает *строгую* интерпретацию *a priori* и интерпретацию *трансцендентального идеализма*. Согласно строгой интерпретации «концепт или часть (элемент) может быть назван априорным элементом, если он является структурным элементом всякой концепции опыта, которую мы можем сделать интеллигибельной для себя» [2, с. 68]. Вторая интерпретация *a priori* связана непосредственно с «Коперниканским поворотом», т.е., с представлением, согласно которому «*a priori* в вещах мы можем познать лишь то, что вложили до этого сами» (В XVIII) [3]. Это положение является одной из фундаментальных посылок трансцендентального идеализма, поскольку позволяет перейти от логического статуса *a priori*, как всеобщего и необходимого, к метафизическому, как «вложенного субъектом».

Согласно Строссону, необходимой связи между логическим и метафизическим *a priori* нет, соответственно, необходим дополнительный аргумент, посредством которого можно установить, что нечто может быть *a priori* в логическом или строгом смысле, не будучи *a priori* в значении трансцендентального идеализма. *A priori* в строгой интерпретации является результатом аналитических аргументов, которые в случае Строссона носят название трансцендентальных. Их задача сводится к тому, чтобы путем демонстрации некоторой необходимой структуры наших мыслей о мире, показать бессмысленность скептицизма в отношении тех или иных предметов.

Избыточность трансцендентального идеализма Строссон демонстрирует на основании того, что главные посылки критики чистого разума независимы от него. Главные посылки *критики*, согласно Строссону, это 1) дуализм партикулярный и репрезентирующих их универсалий (Кант истолковывает это в идиоме познавательных способностей субъекта) и 2) так называемый, принцип значения (*The principle of significance*), согласно которому любое суждение имеет значение лишь постольку, поскольку оно соотнесено с возможным опытом [2, с. 14]. Поскольку трансцендентальный идеализм не может быть сформулирован помимо этих посылок, то, следовательно, он находится в зависимости от них, но получен он может быть из этих посылок лишь при определенной интерпретации *a priori* — той, которая может быть джастифицирована *только* при допущении трансцендентального идеализма.



Однако помимо избыточности доктрины трансцендентального идеализма, Стросон указывает на ее несовместимость с эмпирическим реализмом. С одной стороны она противоречит принципу значения, поскольку предполагает знание, выходящее за пределы возможного опыта. С другой стороны, трансцендентальный идеализм лишен гибкости в отношении возможности кардинального изменения характера опыта (которое логически возможно); догматизация Евклидова пространства также накладывает ограничения на естествознание и применение математики в нем. В этом смысле трансцендентальный идеализм зависим от Ньютоновского естествознания и современного Канту представления о природе математики. В таком случае, трансцендентальный идеализм оказывается фундирован частично устаревшими взглядами на природу математики и устаревшей моделью естествознания.

Однако стросоновская интерпретация трансцендентального идеализма является не единственной возможной. Стросон предлагает сильную формулировку трансцендентального идеализма, согласно которой трансцендентальный идеализм это доктрина, утверждающая реальность и непознаваемость вещей самих по себе. Согласно такому прочтению трансцендентального идеализма, Кант утверждает существование двух вещей или двух миров, что ведет за собой множество проблем для интерпретации (среди которых «щекотливый вопрос аффицирования», проблема «упущенной альтернативы» и т.д.). Однако является ли такое прочтение единственным? История развития пост-стросоновского кантоведения показала, что нет. Один из ведущих современных кантоведов, Г. Эллисон предложил идею эпистемического прочтения *Критики*, заключающаяся в том, что утверждения о вещи самой по себе следует понимать как утверждение о другом аспекте *той же самой* вещи. В последние годы начали появляться более метафизические интерпретации (напр. Л. Эллайс предлагает умеренную метафизическую интерпретацию, см. [1]), которые полагают, что и крайне эпистемическая (Эллисон) и крайне идеалистическая (Стросон) не вполне верно интерпретируют трансцендентальный идеализм.

В связи с этим, я обозначу несколько не ключевых пунктов, определяющих «прочтение» Стросона, при этом, не являющимися бесспорными. (i) «The principle of significance» и дуализм партикулярий и их репрезентаций не были само собой разумеющимися в эпистемологии XVIII в. Таким образом, по крайней мере, исторически, трансцендентальный идеализм может быть оправдан. (ii) Есть основания думать, что в основе *Критики* лежит не эпистемологический дуализм партикулярий и универсалий, а метафизически-психологическая интуиция двух познавательных способностей. Наконец, (iii) сама возможность предложить иную когерентную интерпретацию *Критики*, показывает, что, по крайней мере, тезис 2) может быть оспорен. Обсуждение тезиса 1) требует уже конкретной интерпретации трансцендентального идеализма, что остается за пределами данного выступления.

### Литература:

1. Allais L. Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism / L. Allais, New York: Oxford University Press, 2015.
2. Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason / P.F. Strawson, London: Routledge, 2006.
3. Кант И. Т.2: Критика чистого разума: в 2ч. Ч.1 под ред. Б. Бушлинг, Н. Мотрошилова, Москва: Наука, 2006.
4. 100 этюдов о Канте под ред. В.В. Васильев, Москва: КДУ, 2005.

## ПРИРОДА И ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

*Леонард Калининков,*

доктор филос. наук, профессор, профессор-консультант Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И.Канта, г. Калининград (Россия).

**Аннотация:** Система трансцендентальной философии Канта уникальна в истории мировой философии, поскольку является трансцендентальной антропологией, исходящей из принципа материального единства мира и закономерности разумной жизни во Вселенной. Она опирается на принцип деятельности как способ существования разумной жизни, а поэтому рассматривает сознание в качестве трифункционального, выполняющего функции оценки, познания и установления норм и правил. Наличие субъекта в качестве части мира и объекта как мирового целого делает процесс познания сложно-диалектическим, а всю систему состоящей из двух частей: из критической части и части доктринальной.

**Ключевые слова:** *трансцендентальная антропология; принцип материального единства мира; трифункциональность сознания; критика и доктрина.*

Философская система Канта уникальна в истории мировой философии, поскольку она заключает в себе все свойства подлинной философии, какой она должна и может быть. Она соответствует идеалу философии, могущему быть усовершенствованным в частях, но не в целом.

Во-первых, это система трансцендентальной антропологии. Кант сам выразил эту необходимую черту всякой действительной и действенной философии, обобщив все ее проблемы коротким вопросом: «Что такое человек?» Я бы выразил это еще более по-кантовски: как возможен человек? Как возможна разумная жизнь в том мире, в котором мы себя обнаруживаем.

Во-вторых, фундаментальным свойством этой системы как подлинно философской является принцип материального единства мира. Природа, когда мы вкладываем в это слово понятие мира как абсолютного целого, одна и единственна. Она непременно образует единое целое Кант развивал и все более обстоятельно аргументировал этот принцип на протяжении всего творческого пути, от первых докритических работ (фактически от «Мыслей об истинной природе живых сил», где совсем еще юный Кант если и говорит о деизме, то всегда в ироническом смысле, всегда стремясь выразить свою мысль так, чтобы подвергнуть его сомнению в сознании читателя) до «*Opus'a postumum*». Классически этот принцип выражен в «Критике чистого разума» третьей аналогией опыта.

Из принципа материального единства мира следует, согласно Канту, что не только жизнь, но и сознательная жизнь — это естественное свойство мира, проявляющееся всегда и везде, где и когда материя достигает в этой области мира необходимых для функционирования сознания условий. Сознательное существование может иметь различную материально-субстратную основу, предполагающую однако при всех возможных различиях наличие универсальных закономерностей бытия. Сознание (или душа в терминологии Канта) не существует без тела, оно есть свойство высокоорганизованных тел, даже свойство системы взаимодействующих таких тел.

Сознательная жизнь — это необходимо жизнь деятельная, протекающая в условиях социума, то есть системы относительно независимых и взаимодействующих на основе универсальных морально-практических законов членов этого социума. К сожалению, нам известна, как была и Канту, только одна такая система — человечество.

В-четвертых, деятельность представляет собой процесс преобразования среды и приспособления ее к потребностям системы сознающих, или разумных, существ, то есть процесс активный. Появление активных систем сразу же разделяет мир на активную и пассивную части, на субъект и объект.

Категории субъект и объект в их современном смысле вводятся именно Кантом в качестве важнейших философских понятий. До Канта традиционный смысл латинских слов *object* и *subject* был противоположным кантовскому: *object* — деятельная, подчиняющая, побеждающая сторона взаимодействия, а *subject* — страдательная, подчиненная, побежденная сторона в столкновении двух скорее лиц, чем вещей. Возникновение субъекта в кантовском смысле привело его к введению понятий мира явлений и мира вещей в себе. Явления — та часть мира в его целом, с которой субъект (сознающая система) непосредственно чувственно взаимодействует, с миром же вещей в себе такого взаимодействия нет. Поскольку мир един и все в нем связано более или менее универсальными отношениями, субъект обладает способностью и мир вещей в себе постепенно, какими-то его частями, проявлять, то есть превращать в явления, расширяя

тем самым этот явленный мир. И процесс этот бесконечен, поскольку бесконечен мир вещей в себе.

В-пятых, важным отличием трансцендентально-критической системы Канта, определяемой делением природного мира на объект и субъект, оказывается удвоение мира на субъективный, мир сознания субъекта, и объективный мир как он есть сам по себе. Это удвоение не отменяет материального единства мира, поскольку картина мира в сознании субъекта имманентна объективному миру. Догматическая метафизика отвергает это удвоение вместе с принципом материального единства мира, в то же время деля его на природный и сверхприродный, трансцендентный, мир. Для философии объективно-идеалистической мир природы и мир человеческого сознания актуально тождественны, так как «порядок и связь вещей — тот же самый (*idem est*), что порядок и связь идей», как выразил этот догматический монизм Спиноза, как полностью совпадают вещь и идея вещи. Однако в таком случае совершенно не понятными становятся зло и ложь, приводящие к неразрешимости теодицеи.

Согласно Канту, картина мира в человеческом разуме всегда лишь относительно истинна, так как истинны лишь явления, подтвержденные опытом. Мир же вещей в себе познаваем по мере перехода из потенциальной «совокупности всего возможного опыта» в опыт действительный, однако как вся такая совокупность всегда остается непознанным и в этом смысле непознаваемым.

Отсюда для системы Канта возникает задача «критики» мира сознания, критического исследования его функций, познавательных возможностей и способностей человека, условий и обстоятельств соответствия субъективного сознания объективному миру. Докантовская философия не знает такой проблемы. Поэтому она ограничивается доктринальной (теоретической) задачей познания и все проблемы философии сводит к гносеологии.

В-шестых, Критическая философия Канта исходит из жизнедеятельности субъекта, сознание которого служит средством обеспечения деятельности. Человек по своей природе деятель, и деятельность его может быть только сознательной и активной. Она осуществляется на двух уровнях: на первом уровне все ее операции совершаются в сознании, где происходит идеальное моделирование всех процессов деятельности в душе человека, а на втором уровне происходит воплощение, овеществление идеальных действий сознания, реализация мыслительных моделей.

Именно постольку, поскольку сознание есть средство, служащее деятельности, строение сознания соответствует структуре деятельности. Деятельность же есть система, состоящая из а) цели деятельности, в) предмета, перестраиваемого соответственно цели, и с) средства, потребного для преобразования предмета. Сознание оказывается системой из тех же трех элементов: оно обязано построить модель цели, идеальную модель предмета и столь же идеальную модель средства. Первого рода модели — это ценности, второго рода модели — знания,

а третьего рода — нормы. Докантовская философия все это сводила к знанию, и ценности, и нормы отождествлялись ею со знанием как единственным содержанием сознания. И по этой причине оказалась необходимой «критика» разума. Она должна была содержать три части и потребовала от Канта трех его великих *Критик*. Эта триадическая структура — аксиология, гносеология и праксиология — стала обязательной для любой последующей претендующей на системность философии.

Отсюда следует уникальная особенность трансцендентализма Канта: он должен состоять из двух частей: из критической части — исследования субъект-объектных отношений и из доктринальной, или научно-теоретической, части как философско-научного исследования строения мира в качестве условия деятельного существования человека. Наличием критики она отличается от догматической метафизики, а наличием доктринальной своей части она существенно отлична от трансцендентального идеализма всех его видов, выросших из критической философии самого Канта и отказавшихся от доктринальной части целостной его системы. Трансцендентальный идеализм отказывается от объективной реальности и пытается отыскать все содержание мира и сам мир в трансцендентальном субъекте, пытается «выковырять» его, говорит Кант, из субъекта. Сделать это не удалось в свое время ни Фихте, ни Шеллингу с Гегелем, как позднее не удалось ни Гуссерлю, ни Хайдеггеру, ни многочисленным их продолжателям уже сейчас.

Поэтому значимой особенностью трансцендентальной философии Канта является принцип относительности и науки. Система Канта представляет собою единство, относительное тождество критической своей части, заключающейся в вопросе «Что такое человек?», и доктринальной части, сводящейся к вопросу «Как возможна философия как наука?» Как возможен человек в качестве предмета не только философии, но и науки в их единстве? Научное объяснение должны получить все проблемы не только доктринальной части системы, но и критической ее части — мир субъекта и мир объекта един и строится на одной и той же материально-субстратной основе. Согласно этому принципу философ обязан следить за тем, чтобы употребляемые им категории и особенно идеи всегда оставались в пределах трансцендентальной логики и не переходили научных границ в мир трансценденции. Принцип заключается в том, что даже самые абстрактные идеи философии все же имеют научный смысл, не становятся потусторонними для мира природы.

Выполнив в 1790 г. задачу разработки философии как критики, кенигсбергский профессор приступил к осуществлению доктринальной части системы. Однако слишком грандиозную задачу возложил на себя Кант, сил на полное ее решение уже не хватило. «*Opus postumum*», на подготовку которого он потратил почти столько же сил и времени, как и на «Критику чистого разума», остался в предварительных материалах и набросках. Осуществить создание из них си-

стемной научной картины мира в целом ему не удалось. Он явно рассчитывал на силу своего мозга конституировать априорные теоретические модели, но сам же понимал что истинными они могут быть при подсказке, а затем и проверке и подтверждении экспериментом; однако что же за эксперименты тут понадобятся, какие средства и интеллектуальные усилия будут необходимы, помимо априорного конституирования теоретических идей, — этого не мог предвидеть даже гений из гениев. Тот факт, что современная наука — наука XXI в. — обнаруживает, что во всех своих гипотезах Кант был на правильном пути, не может не поражать нашего воображения. Кант смог предугадать многие идеи пост-классической науки на пути создания научной картины мира.

Трансцендентальная критическая философская система Канта сохраняет все свои потенции. Максимально последовательный реализм, осуществленный гением Канта, сохраняет качества образца. Недаром Вл. Соловьев сравнивал философа с Богом. Система остается действенной в интеллектуальных условиях нашего времени и до сих пор не знает соперников в своей эвристической силе.

## ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ИДЕАЛИЗМОМ?<sup>1</sup>

*Сергей Катречко,*

к. филос. н., доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), зав. кафедрой философии и теологии РПУ св. Иоанна Богослова, президент фонда «Центр гуманитарных исследований»  
г. Москва (Россия).

**Аннотация.** Трансцендентальная философия И. Канта представляет собой теорию возможного опыта, связанную с решением [семантической] проблемы соответствия, поставленной Кантом в письме к М. Герцу (21.02.1772). Можно выделить два пути решения этой проблемы, но сам Кант развивает третий путь, который он называет «коперниканский переворот». Анализ внутренней структуры коперниканского переворота показывает, что в нем можно выделить два вектора: эмпирический и ноуменальный. Наличие эмпирического вектора говорит о том, что кантовская теория опыта является *эмпирическим реализмом* [А 370–1], а *трансцендентальный идеализм* представляет собой метауровневую (рефлексивную) надстройку над *эмпирическим реализмом*. Это позволяет говорить о *реалистическом характере* кантовского трансцендентализма.

**Ключевые слова.** Кант, трансцендентальная философия (трансцендентализм), коперниканский переворот, теория «двух аспектов», эмпирический реализм, трансцендентальный идеализм.

Свою *трансцендентальную философию* И. Кант характеризует в качестве *трансцендентального идеализма*. Однако является ли кантовский трансцендентализм идеализмом в общепринятом смысле данного слова? Попробуем показать, что это не так. Ниже я приведу ряд антиидеалистических контраргументов (реалистических аргументов) в пользу кантовского реализма против различных трактовок идеализма<sup>2</sup>.

### § 1. Ведет ли кантовский коперниканский переворот к идеализму?

1. Основополагающей для кантовского трансцендентализма выступает следующая [семантическая] *проблема соответствия*, о которой как главном замысле своей философии Кант пишет в письме к М. Герцу (21.02.1772): «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что... я упустил из виду и что в действительности составляет ключ

1. Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

2. Замечу, что здесь, говоря о различных трактовках идеализма, мы, тем самым, снимаем тезис об общепринятом понимании идеализма, которое представляет собой достаточно размытое понятие типа «семейного сходства».

ко всей тайне метафизики<sup>3</sup>... Я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*» [1, VIII, с.487]. На важность этой проблемы указывает и то, что в последующих кантовских *Критике* и *Пролегоменах* она трансформируется в «главный трансцендентальный вопрос» о возможности априорных синтетических суждений [1, IV, с.33–34]<sup>4</sup>, разрешение которого составляет основную задачу (суть) трансцендентальной философии: «*вся трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь [трансцендентального] вопроса [«как возможны синтетические суждения априори?»] только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, так что до сих пор еще не было никакой трансцендентальной философии*» [1, IV, с.32]. При этом Кант осуществляет сдвиг проблемы: из внешне–семантической, как соответствие предмета и представления, — она становится внутренне–синтаксической, как соотношение субъекта и предиката [априорно-синтетического] суждения<sup>5</sup>. Тем самым Кант преобразует метафизику в «научную» когнитивно–эпистемологическую *трансцендентальную философию*<sup>6</sup>, для которой он развивает «*измененный метод мышления*» [ВXVIII]<sup>7</sup> как способ решения проблемы соответствия и которую он соотносит с *коперниканским переворотом*: «Задача этой критики... состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» [ВXXII].

2. Кантовская революция в метафизике связана с преодолением *наивного реализма* (эмпиризма), который можно задать посредством следующей системы аксиом: (1) объективно существуют предметы (вещи), которые (2) воздействуют на нас [этим задается вектор познания «от предметов к представлениям»], а (3) наше знание предопределяется этим воздействием, оно изоморфно вещам<sup>8</sup>.

С точки зрения Канта серьезным [методологическим] недостатком подобных эмпиристских теорий является то, что они просто постулируют изоморфизм между предметами и представлениями и не ставят вопрос об *основании*

---

3. Под метафизикой Кант, вслед за А.Г. Баумгартеном (1714–1762) и И.Н. Тетенсом (1736–1807), понимает «науку о первых принципах человеческого знания» [B871], развивая, тем самым, эпистемологический модус метафизики.

4. См. также название разделов *Пролегомен* [1, IV, с.34].

5. Функцию предмета при этом выполняет *субъект* [суждения], который соотносится с *предикатом*, причем в априорно-синтетических суждениях предикат *подчиняет* себе субъект.

6. Подробнее об этом см. [2].

7. Ссылки на стр. кантовской «Критики чистого разума» будем давать в общепринятой международной пагинации.

8. Заметим, что в основе подобного *изоморфизма* лежит концепция *репрезентационизма*, в рамках которой наш ум понимается как набор *образов* предметов (Декарт) или *отпечатков их форм* в душе (Аристотель).



такого соответствия, который тем более важен, поскольку научное знание является не *описательным*, а *нормативным*, т.е. содержит в своем составе аподиктические принципы для той или иной области явлений: например, законы физики или аксиомы математики. А никакой опыт не может гарантировать необходимость (априорность) подобных принципов. В *Пролегоменах* Кант пишет: «В самом деле, если опыт должен учить меня *законам*, которым подчинено существование вещей, то эти законы, поскольку они касаются вещей самих по себе, должны были бы *необходимо* быть присущи этим вещам и вне моего опыта. Между тем, опыт хотя и учит меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не научает тому, что это необходимо должно быть так, а не иначе...» [I, IV, 51]<sup>9</sup>. Другими словами, любое теоретическое знание содержит аподиктические *законы*, которые не могут иметь эмпирического происхождения, т.е. невозможен генезис *априорных форм* посредством их абстрагирования из *содержания* опыта [B118–119 и далее].

3. Метафора *коперниканского переворота* вводится Кантом при обсуждении двух возможных путей решения проблемы соответствия в *Предисловии* к 2-му изд. *Критики* [BXVI–XIX]<sup>10</sup>. Однако впервые о «двух путях, на которых можно мыслить *необходимое* соответствие опыта с понятиями о его предметах: или опыт делает эти [априорные] понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным» [B 166] и выборе второго из них Кант говорит в *трансцендентальной дедукции категорий*: фр. [A92/B125–7] — [A127–9/B166–7]. Причем второй из них соответствует *эпистемологическому конструктивизму*<sup>11</sup>: «мы а priori познаем о вещах [*Dingen*] лишь то, что вложено нами самими» [B XVIII]. Однако кантовское трансцендентальное решение отличается от этих двух способов и представляет собой как бы средний путь между эмпиризмом и конструктивизмом (см. фр. [B 167]). Вместе с тем надо учитывать то, что в данном случае Кант говорит не о *вещах-самих-по-себе*, а *предметах опыта* (явлениях), и поэтому трансцендентализм Канта не есть современный конструктивизм. Соответственно, представленную систему аксиом следует дополнить следующим трансцендентальным различием [п. 4] *вещей-спс* и *явлений*, а п. 3\* уточнить так: [только] вещи-дн «подчиняются» нашему рассудку, его

9. Ср. с фр. [A129] из 1-го изд. *Критики*.

10. Заметим следующее. Во-первых, Кант использует выражение «коперниканский переворот» лишь как *аналогию* по сравнению с астрономической революцией Коперника [B XXII прим.]. Причем Кант совершает, скорее, птолемеевскую контр-революцию, ставя человека в центр мира. Во-вторых, более значимым для трансцендентализма выступает не столько *гипотеза* Коперника (его «коперниканский переворот»), сколько *теория* гравитации Ньютона, которая доказывает гипотезу Коперника [см. B XXII прим.]. Ньютоновская *гравитация* выступает ноуменальной вещью-самой-по-себе для наблюдаемых явлений (это более точный пример соотношения явления и вещи сама по себе, чем кантовская эмпирическая аналогия «радуга vs. капли дождя» из фр. [B 63]).

11. Подробнее см. [3].



шего созерцания, а не данные сами по себе определения или условия объектов как вещей в себе [А 369]<sup>14</sup>. См. также дефиницию *ТИ* из *Пролегомен*: «необходимо различать два вида идеализма — трансцендентальный и эмпирический. Мой... идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода: он опровергает обычный идеализм и благодаря ему всякое априорное познание, даже геометрическое, впервые получает объективную реальность, которая без этой мною обоснованной идеальности пространства и времени не могла быть доказана даже самыми ревностными реалистами» [1, IV, 143]<sup>15</sup>. Тем самым *трансцендентализм* постулирует лишь идеальный характер априорных *форм* познания, но Кант не отвергает тезис эмпиризма о существовании реальных предметов, т.е. выступает «сторонником эмпирического реализма» [А 370; 371]. При этом Кант противопоставляет *ТИ трансцендентальному реализму*, т.е. *идеализму* платоновского типа, который «превращает... модификации нашей чувственности [*представления*] в вещи сами по себе...» [А 491/В519]<sup>16</sup>. А в 2-м изд. Кант добавляет особую главу «Опровержение идеализма» [В 274–9]<sup>17</sup>. В отличие от *трансцендентального реализма* Кант (resp. его *ТИ*) не расширяет область возможного опыта за счет введения новых ноуменальных (идеальных) сущностей, а лишь перераспределяет области объективного и субъективного, относя пространство и время к области априорно-субъективного. Тем самым кантовский трансцендентальный идеализм является ни субъективным идеализмом (типа Беркли), ни объективным идеализмом (типа Платон), а является мета-уровневой надстройкой над *эмпирическим реализмом*. Схематически соотношение

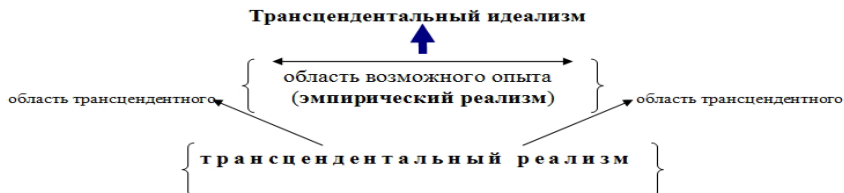
14. Эта дефиниция повторяется в гл. «Трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики» *Критики* [А 491/В 519]. Во 2-м изд. Кант добавляет к ней поясняющую сноску: «Иногда я называл это учение также *формальным* идеализмом, чтобы отличить его от *содержательного*, т.е. обыкновенного, идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его» [В 519 прим.].

15. И далее он продолжает, характеризуя свой идеализм как *формальный*: «Итак, да будет мне позволено называть его впредь... формальным или — еще лучше — критическим идеализмом в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического — Картезия» [1, IV, 143] (см. также [1, IV, 99]).

16. О *трансцендентальном реализме* (как антипode *ТИ*) в *Критике* говорится дважды. В *Четвертом паралогизме* из 1-го изд. *Критики* Кант говорит, что *трансцендентальный реализм* рассматривает «пространство и время как нечто данное само по себе (независимо от нашей чувственности)..., [а] внешние явления как вещи в себе, [как] существующие независимо от нашей чувственности» [А 369]. Г. Эллисон обращает внимание на фр. [В 80–1] и говорит д о том, что *трансцендентальный реализм* неправоммерно расширяет предикаты пространства и времени на сферу *вещей вообще*, тогда как *трансцендентальный идеалист* ограничивает применение этих предикатов лишь предметами опыта (см. его статью [4]).

17. Заметим, что кантовское «опровержение идеализма» имплицитно присутствует в 1-м изд. *Критики*: фр. [А 375 и далее].

эмпирического реализма, трансцендентального реализма и трансцендентального идеализма можно представить так:



**Подведем итог.** Анализ структуры кантовского коперниканского переворота и его размышлений о природе (специфики) трансцендентального идеализма показывает, что трансцендентализм Канта — это не прямой переход от реализма к идеализму, а представляет собой двухуровневый синтез *эмпирического реализма* (базовый уровень) и *трансцендентального* [формального] *идеализма* как рефлексивной мета-уровневой надстройки над ним, прежде всего как исследования [возможности] нашего [априорного] способа познания предметов [В 25; В 80]. Тем самым можно говорить о *реалистическом характере* кантовского трансцендентализма (в этом смысле мы солидарны с трактовкой кантовского трансцендентализма Л.Эллайс из [5]).

### Литература:

1. *Кант И.* Собрания сочинений в 8-ми тт. М.: Чоро, 1994.
2. *Катречко С.Л.* Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике //Вопросы философии, 2012, №3. С.3–15 ([http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=489](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=489)).
3. *Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии //Вопросы философии, 2005. № 8, С.11–21.
4. Allison H.E. From Transcendental Realism to Transcendental Idealism. The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn'6 2015.
5. Allais L. *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford: Oxford University Press Uk, 2015.

## ИДЕАЛЬНЫЕ ОБЪЕКТЫ С ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Светлана Кускова,

к. филос. н., Московский институт психоанализа, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Статья посвящена анализу понятия трансцендентально идеального. Один и тот же предмет идеален по отношению к одной познавательной способности человека и реален по отношению к другой. Кроме пространства и времени трансцендентально идеальными и эмпирически реальными оказываются предметы Кантовских категорий Отношения и Количества. Эти категории структурируют чувственные данные до того, как они станут предметом суждения. Прежде, чем вынести суждение о явлении, надо установить его строение. В классификации Канта каждое явление есть компонент либо одноместных отношений, либо двухместных либо многоместных. Тогда субстанция, причина и взаимодействие частей в составе целой системы есть трансцендентально идеальные объекты. Они эмпирически реальные, так как любое явление подпадает под одну из этих категорий. Пространство и время обеспечивают индивидуальную идентичность явлений, категория отношения показывает внутреннюю структуру явления, а категория количества относит явление к соответствующему типу.

**Ключевые слова:** *трансцендентально идеальное, эмпирически реальное, структура явления, категории, отношения.*

Противопоставление идеального реальному основано не только на способах данности умопостигаемых и эмпирических объектов, но также на логической структуре этих объектов.

И. Кант считал пространство и время трансцендентально идеальными, но эмпирически реальными. Своеобразие кантовских понятий идеального и реального в том, что они фиксируют не два противостоящих мира, а обращённость к разным компонентам познавательной ситуации: к субъекту или к объекту. Нечто реально не само по себе, а в рамках установленной предметной области. Быть реальным — значит, принадлежать множеству, относиться к типу, взаимодействовать с чем-то, принятым за реальное по дефиниции. Категория реального — относительна, выражается двухместным предикатом «А реально в модели М» или «А реально по отношению к В». Идеальное понимается как относящееся к познавательной способности субъекта. Оно характеризуется трехместными отношениями с познавательными способностями, феноменом и репрезентацией, а также отсылает к онтологическим типам, от которых не зависит. Идеальное обуславливает познание области реального, области только феноменального, области только ноуменального, не образуя особого мира или типа предметности.

Идеальное — это необходимое, а не просто фактически реализованное.

Примером трансцендентально идеального и эмпирически реального служат пространство и время. «Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений» [2, с. 130]. Как субъективное условие чувственности, пространство трансцендентально идеально. Как условие организации явлений, расположенных одно подле другого, пространство объективно значимо, то есть, эмпирически реально. Идеальность пространства, подчёркивал Кант, нельзя смешивать со статусом субъективных ощущений цвета, вкуса, звука как материи ощущений.

Время как форма внутреннего созерцания неотъемлемо от деятельности сознания вообще, которая не однообразна, а меняет характер и направленность. Одно сознание в противоположных состояниях возможно только в разное время. Перемена противоположных свойств у одного внешнего объекта без его самопротиворечивости производна от изменения во времени самого субъекта, поэтому время главным образом трансцендентально идеально, и во вторую очередь эмпирически реально. «Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания... и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно» [2, с. 139].

Нас интересуют вопросы: есть ли трансцендентально идеальное кроме априорных форм чувственности? Обязательно ли второе измерение трансцендентально идеального ограничено только эмпирической реальностью?

П. Стросон в работе «Проблема реализма и а priori» выделяет в теории познания Канта трансцендентальный идеализм и трансцендентальный реализм. Первый совместим с эмпирическим реализмом, второй — избыточен. Стросон несомненно принимает априорный характер категорий рассудка, но требует обосновать априорность пространства и времени, потому что категории необходимы для суждения, а пространственно-временные явления кажутся необходимыми для того, чтобы мы выносили суждения. В первом случае объекты подводят под категорию, предшествующую опыту. Во втором случае объекты конституируются как объекты с пространственно-временными характеристиками, а не подводятся в виде хаотического материала ощущений под форму пространства и времени. Стросон пишет: «То, что является необходимым условием любого эмпирического суждения, само не является продуктом какого-то такого суждения, то есть априорным» [3, с. 121]. Стросон показывает не просто фактичность, а необходимость кантовских пространства и времени тем, что эти

априорные формы выполняют индивидуальное различение предметов, подпадающих под понятие.

Пространство позволяет разными способами различить предметы, обладающие одинаковыми свойствами. В одном смысле различными считаются два предмета, только потому, что они занимают разные места. Во втором смысле различными будут предметы, которые нельзя наложить друг на друга, то есть, перевести друг в друга движением в пространстве. В первом случае две одинаковые левые перчатки — это два разных предмета. Во втором случае две одинаковые левые перчатки — это один предмет, а левая и правая — два разных предмета. Топологические преобразования отождествляют все тела с одинаковым числом разрывов: куб и шар — это одно, а тор — иное.

Пространство выступает условием отнесения явлений к тому же самому и к иному. Исходным положением считается различие предметов, а свойства пространства устанавливают правила их отождествления.

Время обуславливает самостоятельность предмета в разных состояниях, когда он обретает или утрачивает разные свойства. Например, в разном возрасте тот же человек — не такой, как раньше: был низкого роста, стал высокого, был молодым, стал старым.

Так, пространство и время достаточны для установления в многообразии двух типов фактов. 1) Это и то — два разных явления, или одно. 2) Это сейчас и тогда такое же, или другое.

Пространство и время выступают двумя формами отождествления и различения объектов. Наш опыт организован так, что мы видим рядом два разных статичных предмета: ▲ и ■ но не плавное перетекание треугольника в квадрат и обратно, и не совмещение их в одну фигуру, показывающую в себе также всего содержимого фона. Мы не имеем опыта, выразимого фразой «Всё есть одно», а имеем опыт разделённых тем или иным способом предметов. Они уже обработаны для подведения под понятие, например, геометрической фигуры. Поэтому пространство и время более реальны, чем эмпирические явления, и сами выступают условиями того, чтобы нечто стало явлением.

Пространство и время, согласно Канту, не свойства предметов, а свойства чувственности, способа данности предметов субъекту. Эти внелогические структуры проецируются на материал, ставя его в отношении к нашим познавательным способностям. Поэтому они трансцендентально идеальны.

Трансцендентально идеальное не ограничивается формами чувственности. На наш взгляд, процедуры, адаптирующие явления к мыслительной деятельности, подобным образом ведут к идеальным конструкциям. Например, определение понятия через род и видовое отличие имело для Аристотеля цель не просто уточнить смысл термина, но выявить сущность предмета. Для этого достаточно двух типов информации: под какой род подпадает объект, и каков его отличительный признак. В сложной процедуре выделения подкласса

по признаку использованы условия отождествления и различения индивидов. Это деятельность человека, а не готовое разнообразие природы. Результат этой дологической деятельности (установления сущности, представленного в процессе формирования понятия), набрасывается на эмпирическое многообразие и образует естественный вид. Он эмпирически реален, так как всякий его экземпляр обладает установленными свойствами. Но он трансцендентально идеален, так как относится к нашей способности конструирования понятий. Для кантовской философии такой предмет естествознания — это не сущность сама по себе, независимая от познавательной способности, а конструкт чувственности и рассудка. Прежде, чем вынести суждение о чём-то, его надо представить как предмет: указать многообразие, которому он принадлежит, и отграничить его от остального. Эмпирическим коррелятом этой процедуры служит установление места явления в пространстве и интервала времени его существования.

На наш взгляд, подготовка предмета к познанию, а не суждение о предмете, находит выражение в таких языковых формах, как определение понятия, например, «Отрезок есть часть прямой, ограниченная двумя точками», и указания вида «Здесь и теперь холодно». Из дефиниций можно получить суждения аналитические *a priori*, а из индексальных выражений путём фиксации места и времени можно получить суждения синтетические *a posteriori*. Таким образом, предмет суждения, чувственного или рассудочного, конструируется двумя актами. Эмпирический предмет различается от других в пространстве и отождествляется с собой во времени. Рассудочный предмет относится к классу эквивалентности и исключается из остальных классов, на которые разбито многообразие. В обоих случаях мы строим предмет из чего-то, что не является предметом, посредством отождествления и различения. По отношению к сформированному предмету доопытные формы данности реальны, но, не будучи параметрами вещей самих по себе, трансцендентально идеальны.

Сходство действий априорных форм чувственности и рассудка в создании предмета познания описывал Кант в «Критике чистого разума»:

«Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется пространство, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объема все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно *a priori* пребывает в нашей



познавательной способности» [2, с. 109]. Априорные формы пространства и субстанции — условия того, чтобы нечто вообще могло быть дано как предмет для нас.

По нашему предположению, третья группа категорий «Отношения» не только выделяет акты образования суждений (по Канту — категорических, гипотетических и разделительных), но прежде всего, акты формирования предметов суждений. Предметы характеризуются элементами и связывающими их отношениями: одноместными, двухместными и многоместными. Категория Отношения содержит три типа структур явлений: монады, обладающие свойствам, упорядоченные последовательности и системы взаимодействующих элементов. Лежащие в их основе фундаментальные отношения субстанции и акциденции, причинной обусловленности и общения трансцендентально идеальны, так как они суть категории рассудка, а не структуры вещей самих по себе. Но они могут быть реальны относительно соответствующих типов метафизики. Например, монадологии, где мир состоит из вещей, а не из фактов. Для детерминистской концепции, в которой каузальность — частный случай общего отношения обусловленности. Для общей теории систем независимо от эмпирической природы систем.

Инструменты построения предметов сами не являются предметами данного уровня, например, эмпирическими или рассудочными.

Первое отношение субстанции и акциденции выражается в категорическом суждении, например, «Все тела делимы». В.Н. Брюшинкин отмечает, что это суждение имеет более высокий статус, чем результат обращения «Некоторое делимое есть тело». Он объясняет это ограничениями трансцендентальной логики, налагаемыми на выводы логики формальной. Второе суждение выводится из первого по закону формальной логики. Но первое обосновывается не логической процедурой вывода, а подведением данных эмпирического созерцания под категорию. Поэтому то, что обозначает данное созерцание, играет роль субъекта суждения, а обозначение признака играет роль предиката [1, с. 7–8]. С нашей точки зрения акт, подводящий созерцание под категорию, не есть акт суждения. Мы не утверждаем, что предмет обладает свойством до того, как положим возможность предмета обладать свойством. Сначала задан такой тип элементов, как субстанции, обладающие свойством. А затем на основе опыта мы судим (истинно или ложно), что субстанция обладает свойством.

Подобный порядок установления типа предмета и вынесения суждения о нём характерен и для отношений большей местности. Бывают ряды и системы элементов — это априорная форма представления данных. А факт, что пара событий образует причинный ряд, или части взаимодействуют в составе целого — это уже простые суждения рассудка, основанные на возможности рядов и систем.

Отсюда видно, что приписывание формам представления данных объективной реальности, независимой от познавательных способностей субъекта, ведёт к той же ошибке, что и постулирование абсолютного пространства и времени.

Три фикции разума, выходящего за пределы возможного опыта: первый субъект, который не может быть предикатом, безусловное начало всех обусловленных явлений и абсолютная целостность — содержат идею актуальной бесконечности так же, как и абсолютное пространство и время.

Для избежания антиномий надо принять, что три формы представления предметов трансцендентально идеальны, но относительно предметных областей реальны. Причём предметные области не обязательно эмпирические. Категория отношения у Канта, помимо роль, общей для всех категорий — определять функции рассудка в суждении, играет и другую роль, подобную пространству и времени. Априорные формы чувственности формируют предметы как те же самые или различные. А форма отношения налагает на предметы опыта структуру, представимую одноместными, двухместными и трёхместными отношениями.

Поэтому мы усматриваем градуализм кантовских априорных форм в зависимости от порядка действий над эмпирическим материалом.

1. Сначала материал представлен в пространстве и времени как множество явлений.

2. Устанавливается внутренняя структура явлений подведением под категорию отношения.

3. Предметы относятся к типам индивидов или классов посредством категории количества.

4. Сформированные предметы подвергаются суждению того или иного качества.

5. Достоверность суждения для сознания показывает категория модальность.

Априорные формы чувственности и рассудка не противостоят друг другу, а рассматриваются в порядке деятельности сознания, формирующего объекты так, чтобы рассудок мог выносить о них суждения. Те категории, которые продолжают дело априорных форм чувственности — созидают предметы суждения — отражают трансцендентально идеальное бытие, реальное для соответствующих, не обязательно эмпирических, предметных областей.

### **Литература:**

1. Брюшинкин В.Н. Логика Канта и метафизика Стросона // Кантовский сборник. 2011. Выпуск №3(37). С.7–17.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6-и тт. М.: «Мысль», 1966. Т. 3.

3. Стросон П. Проблема реализма и *a priori* / Пер. с англ. В.А. Чалого. Выполнен по изданию Strawson P.F. Entity and identity and other essays. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 244–251 // Кантовский сборник. 2008. Выпуск №2 (30). С. 119–124.

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ АРГУМЕНТЫ АПРИОРНЫХ ФОРМ ЧУВСТВЕННОСТИ И ИХ КРИТИКА

Надежда Николина,  
магистрант НИ ТГУ, методист ОГБПОУ «КИПТСУ», г. Томск (Россия)

**Аннотация.** В статье раскрываются априорные формы чувственности: пространство и время. В доказательство того, что пространство и время являются априорными формами, И. Кантом было предложено два типа аргументов: метафизические и трансцендентальные, которые, по сути, являются геометрическими. Рассматриваются последовательно все аргументации и критикуются с позиции аналитической традиции. Характеристика философских идей Канта со стороны аналитической философии определяет перспективу развития современной трансцендентальной эпистемологии.

**Ключевые слова:** *трансцендентализм, аналитическая философия, пространство, время.*

В основу данной статьи положено произведение Б. Рассела «История западной философии». Целью исследования является рассмотрение метафизических и трансцендентальных аргументов Канта и интерпретация этих аргументов Расселом, основателем аналитической философии.

В конце XX в. произошло второе открытие трансцендентализма И. Канта, основанные на концептуальных изменениях в интерпретации трансцендентализма и эпистемическом прочтении [1]. Однако, в том же XX в. с возрастанием популярности аналитических исследований, в отношении философии И. Канта высказываются критические замечания. Уже с первых строк Рассел высказывает сомнения в том, что Кант является величайшим философом Нового времени, но не отрицает огромного вклада в развитие философской мысли. После описания основных трудов Рассел переходит к анализу теории пространства и времени. «Чтобы доказать, что пространство и время являются априорными формами, Кант выдвигает аргументы двух классов: аргументы одного класса — метафизические, а другого эпистемологические, или, как он называет их, трансцендентальные. Аргументы первого класса извлекаются непосредственно из природы пространства и времени, аргументы второго — косвенно, из возможности чистой математики. Аргументы относительно пространства изложены

более полно, чем аргументы относительно времени, потому что считается, что последние, по существу такие же, как и первые» [2, с. 341–342].

Метафизические аргументы пространства:

Пространство — не эмпирическое понятие, которое можно вывести из внешнего опыта. Представление о пространстве должно быть заранее дано, для того, чтобы можно было представить предметы «вне меня», находящиеся в различных местах. Поэтому внешний опыт — результат представления о пространстве.

Критика Рассела:

Трудна для понимания фраза «вне меня», то есть объекты, которые воспринимаются мной — различные объекты в разных местах. Для образности Рассел приводит пример гардеробщика, «который вешает разные пальто на разные крючки; крючки должны уже существовать, но субъективность гардеробщика приводит в порядок пальто. Что заставляет меня расположить объекты восприятия так, как это делаю я, а не иначе? Почему, например, я всегда вижу глаза людей над ртами, а не под ними?» [2, с. 344].

Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому, пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений [3, с. 130].

Критика Рассела:

Серьезный аргумент, по мнению Рассела, не может быть основан на том, что можно себе представить, а что нельзя. Вы можете представить себя смотрящим на темное облачное небо, но тогда вы сами находитесь в пространстве и вы представляете тучи, которые не можете видеть [2, с. 345].

Пространство — чистое созерцание, а не дискурсивное понятие об отношениях вещей. Пространство едино. Части пространства не могут определять пространство в целом, так как ограничены. Поэтому пространство есть созерцание.

Критика Рассела:

В случае релятивистской интерпретации аргумент аннулируется, так как пространство и части пространства не могут рассматриваться как субстанции.

Пространство — бесконечная данная величина. Части бесконечного пространства существуют одновременно. Первоначальное представление пространства — чистое созерцание.

Критика Рассела:

Этот аргумент был бы принят человеком, который живет в равнинной местности, но не для человека, живущего в горной. Часть пространства, которая дана, — это часть, заполненная объектами восприятия.

Трансцендентальный аргумент выводится из возможности геометрии как априорного синтетического знания. Пространство — форма всех явлений внешнего опыта, чувств.

Критика Рассела: существует два вида геометрии: априорная и не синтетическая (Евклидова геометрия), и синтетическая и не априорная (физическая геометрия), что аннулирует трансцендентальный аргумент.

Метафизические аргументы времени по сути такие же, как и аргументы пространства, поэтому кратко перечислим:

Время — не эмпирическое понятие, которое можно вывести из внешнего опыта.

Время есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний.

На этой априорной необходимости основывается также возможность аподиктических основоположений об отношениях времени или аксиом о времени вообще. Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно) [3, с. 137].

Время — чистое созерцание, а не дискурсивное понятие об отношениях вещей.

Время — бесконечная данная величина.

Так как метафизические аргументы времени похожи на аргументы пространства, Б. Рассел не останавливается на их критике подробно. Он пишет, что со временем дело обстоит сложнее в формулировке трансцендентального аргумента, который выводится из арифметики.

Трансцендентальный аргумент времени: время — формальное априорное условие всех явлений. В отличие от пространства, время ограничено не только внешними явлениями, но и внутренними.

Критика Рассела: главная претензия высказана в отношении словосочетания «друг после друга» — отношения «предшествования»: «вы слышите говорящего человека, вы отвечаете ему, и он слышит вас. Его речь и его восприятия вашего ответа, оба в той мере, в какой вы их касаетесь, находятся в невосприимчивом мире... Кроме того, его речь предшествует вашему восприятию звука в объективном мире физики... Ясно, что отношение «предшествует» должно быть тем же самым во всех этих высказываниях. В то время как, следовательно, существует важный смысл, в котором перцептуальное пространство субъективно, не существует смысла, в котором перцептуальное время субъективно» [2, с. 348–349].

Противоречия в метафизических и трансцендентальных (или, как их называет Рассел, эпистемологических), на которые указывает Рассел, привели в итоге к тому, что последователи Канта и трансцендентальной философии вы-

нуждены были развиваться либо в эмпирическом, либо в абсолютистском направлении, вплоть до философии Г.В.Ф. Гегеля.

Логико-аналитический метод, который применял Рассел для анализа аргументов Канта, широко используется в современной философии, и в ряде случаев является доминирующим. Тезисы, которые нередко можно встретить в научных статьях и интервью с современными философами, о том, что современная философия — аналитическая философия, и бессмысленно разделять эти понятия, приводят к увеличению числа исследований, направленных на логико-аналитический анализ аргументов философов предшествующих периодов. С точки зрения логики, аргументы Канта, по выражению Рассела, выглядят слабыми. Учитывая, современную направленность философии с позиции аналитической философии, развитие трансцендентальной философии кажется не перспективной. Однако возникает вопрос: можем ли мы мерить философскую мысль XVIII–XIX вв. рамками современности? Или же нам необходимо найти новый способ применения или анализа теорий в современном философском пространстве?

#### **Литература:**

1. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования/ С.Л. Катречко // Кантовский сборник. — №2(48). — 2014. — С. 10–25.
2. *Рассел Б.* История западной философии [В 2 т.] Т. II. — М.: Из-во АСТ, 2017. — 512 с.
3. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Литература, 1998. — 960 с.

## КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ В КОНТЕКСТЕ РАЗГРАНИЧЕНИЯ ВЕЩИ В СЕБЕ И ЯВЛЕНИЯ

*Маргарита Ровбо,*

*аспирант кафедры философии культуры факультета философии  
и социальных наук Белорусского государственного университета, г. Минск (Беларусь)*

**Аннотация:** Цель доклада — раскрыть место трансцендентального субъекта в общей тематизации субъективности в теоретической философии И. Канта. Для реализации поставленной цели производится, во-первых, экспликация важного для Канта разведения трансцендентального субъекта и единства сознания, особенно проявившегося во втором издании «Критики чистого разума». Специфический статус трансцендентального субъекта — одного из самых неоднозначных понятий кантовской философии — продемонстрирован самим мыслителем в разведении не столько эмпирического и трансцендентального субъектов, сколько трансцендентального субъекта и единства сознания. Во-вторых, будет установлено, какие позиции занимает как трансцендентальный субъект, так и единство сознания относительно пары «вещь в себе» — «явление». Новизна исследования состоит в привлечении теоретико-методологического потенциала разграничения «вещи в себе» — «явления» для выявления открывающегося в таком ракурсе места трансцендентального субъекта в теоретической философии Канта.

**Ключевые слова:** *трансцендентальный субъект, вещь в себе, ноумен, единство сознания, «Я мыслю», представление.*

Одним из вызовов для критического Канта стало выявление заблуждений рациональной психологии и их успешное избежание в собственном проекте. При этом базовым заблуждением, лежащим в основе диалектической видимости рациональной психологии, является смещение своего мыслящего Я, функционирующего для возможности опыта, с субстанцией Я, существующей самостоятельно вне опыта. Настаивая на данном различии, Кант не устраняет субстанциальную основу Я, а производит ее переосмысление — в достаточно проблематичной для критики фигуре трансцендентального субъекта.

Во втором издании «Критики чистого разума» немецким философом будет проводиться мысль, что в самосознании, доведенном до границ мыслимого, последний уровень, который может быть достигнут, — это уровень единства сознания, лежащий «в основе всякого определения как одной лишь формы познания» [1, с. 543]. Благодаря существованию такого единства многообразие, воспринимаемое посредством чувственности, получает «область» для своего объединения. Познающему же кажется, что он при этом мыслит так называемый трансцендентальный субъект — нечто субстанциальное в себе.

Трансцендентальный субъект характеризуется Кантом как непознаваемое «нечто вообще», поскольку ни одна из категорий не находит в нем условий для своего применения. Превосходя пределы опыта, данный субъект не может быть явлением (хотя и выступает субъектом всех явлений [1, с. 635]). Однако означает ли это, что раз трансцендентальный субъект — не явление, то его следует считать вещь в себе? Для ответа на поставленный вопрос нужно выяснить, обладает ли трансцендентальный субъект теми же чертами, которые характеризуют вещь в себе: как непознаваемую (1), существующую вне и независимо от сознания (2), аффицирующую чувственность (3). Первые два признака действительно можно отнести к трансцендентальному субъекту: И. Кант неоднократно упоминает о его непознаваемости, независимость же от сознания реализуется благодаря такой характеристике трансцендентального субъекта, как «субстанциальность». «Субстанциальное», в отличие от категории субстанции — есть «понятие о самостоятельно существующем предмете вообще, поскольку в нем мыслят лишь трансцендентальный субъект без всякого предиката» [1, с. 559]. Вынесение же суждения о воздействии трансцендентального субъекта на органы чувств познающего выглядит весьма сомнительной, потому как трансцендентальный субъект принципиально не дан как предмет чувственного опыта и не может быть продемонстрирован с помощью предметов внешнего мира.

Итак, приходится все же признать, что считать трансцендентальный субъект вещь в себе можно только с натяжкой. Для фиксации особенного статуса трансцендентального субъекта продуктивным является обращение к предложению Т.И. Ойзерманом разграничению вещи в себе и ноумена. Вещь в себе хотя и не является познаваемой, но «аффицирует чувственность», в то время как ноумены — мысленные сущности, не имеющие никакого отношения к чувственности, а значит, и к опыту познания [3].

В силу самого определения понятия трансцендентального Кантом трансцендентальный субъект легко принять за субъект познания, однако относительно первого философ не пишет ничего, что свидетельствовало бы в пользу его обладания априорной структурой, обеспечивающей знанию всеобщность и необходимость. Трансцендентальный субъект также достаточно легко спутать с единством Я, потому что, как пишет Кант, первый *представлен в Я*, или *обозначается Я* [1, с. 517; 2, с. 449]. Приблизиться к пониманию того, что это значит, можно, если принять во внимание многоуровневый характер Я в философии Канта. Для обыденного сознания единственным Я остается то, которое дано в эмпирической апперцепции — во внутреннем взгляде на жизнь «души» изнутри — и знакомо нам как набор конкретных душевных состояний, сменяющих друг друга во времени и поддающихся описанию. Кроме эмпирической апперцепции существует апперцепция чистая, которая раскрывается Кантом в Я, сопровождающем все наши представления и выступающем для нас как одно и то же сознание [1, с. 203]. Статус его у Канта достаточно непроясненный.



С одной стороны, оно приближается к полюсу явлений, будучи обозначенным немецким философом как представление. С другой стороны, вне того, что сопровождает собой Я, нельзя сказать, чем же оно является. Я напоминает своего рода ньютоновское пространство — только вместителище для того, что может в нем оказаться.

Чистая апперцепция порождает представление «Я мыслю», которое сам И. Кант не относит ни к явлениям, ни к вещам в себе. Истина о собственном существовании, содержащаяся в представлении «Я мыслю», весьма смутно обрисовывается философом как «неопределенное эмпирическое созерцание». «Существование» здесь не является результатом приложения категории существования и обозначает только «нечто действительно существующее», «нечто реальное, данное лишь для мышления вообще», к чему больше нельзя ничего добавить [1, с. 539]. Потому «Я мыслю» нельзя назвать явлением. «Я мыслю» также ничего не говорит о способе моего существования как субстанции или акциденции [1, с. 535]. Эмпирическим же данное представление называется потому, что без эмпирических представлений о внешних предметах оно не могло бы иметь места — а значит, оно не обладает той самостоятельностью, которая нужна для вещи в себе.

Таким образом, трансцендентальный субъект заявлен Кантом как абсолютно самостоятельный и предельно глубинный аспект в многоуровневом существовании субъективности. Данный субъект составляет ноуменальную перспективу нас самих, в перспективе необходимую для возможности мира нравственности и утверждения особого статуса человека в философии Канта. Несмотря на кажущееся сближение трансцендентального субъекта с единством сознания и его порождением — «Я мыслю», они, в отличие от трансцендентального субъекта, не являются ноуменами.

### Литература:

1. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Часть 1. 2-е издание (В). 1787. М., 2006.
2. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Часть 2. 1-е издание (А). 1787. М., 2006.
3. *Ойзерман Т.И.* Явления, вещи в себе и ноумены // Теория познания Канта. М., 1991. С. 65–115.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАНТА: НЕКОТОРЫЕ ШТРИХИ К МЕТОДУ

Елена Счастливецва,  
д. филос. наук, профессор ВятГУ, г. Киров (Россия)

**Анотация:** В статье раскрываются некоторые черты феноменологии Канта, которые позволили ему совершить «коперниканский переворот» в философии. Отталкиваясь от идеи Юма, философ приходит к вопросу модальности суждения. Юм полагал, что, предметно связываясь в реальной жизни, понятия не могут связываться в нашем восприятии путем причинной зависимости, поэтому они связаны в нем силой привычки. Кант устанавливает категорию возможности для суждений и понятий нашего опыта, что дает философу способность конструирования предмета. Кант считал, что объект отношений между представлением и предметом остается неизвестен. На этот вопрос должна дать ответ трансцендентальная дедукция. Кант определяет два условия, при которых возможно познание предмета: во-первых, посредством созерцания предметы даются только в качестве явлений; во-вторых, предмет мыслится посредством понятия, то есть чистой формы созерцания. Эти чистые формы трансцендентальной дедукции признает в качестве принципа априорными условиями возможного опыта. Речь идет в первую очередь об априорных понятиях пространства и времени. Пространственные формы являются условиями всякой геометрии как науки, а время является условием причинности как необходимой связи явлений. Согласно Канту, если объект является нам как объект эмпирического созерцания, то в этом случае пространство и время по отношению к нему являются чистыми созерцаниями, а priori содержащими условия возможности предметов как явлений. И особенно эта картина наблюдается в геометрии: понятия пространства в ней определяются лишь в отношении внешнего чувственно воспринимаемого мира. Из этого можно сделать вывод, что если пространство есть чистая форма созерцания мира, в которой всякое геометрическое познание имеет свою очевидность, то понятие чистого созерцания применимо к категории пространства. Другие категории как понятия также могут выступать условиями возможного опыта. В то же время можно сказать, что пространство и время являются первоначальными формами чувственности. Категории, как и любые другие представления в сознании, даны a priori, то есть до всякого опыта как условия синтеза всякого схватывания, это означает их созерцательную чистоту в качестве форм возможного опыта.

**Ключевые слова:** *чистые формы, созерцание, понятие, категории, явление, схватывание.*

По Канту, чтобы воспринимать вещь, надо предварительно знать, что существует особый способ восприятия вещи. И этот способ состоит в том, что нам оказываются доступными только те представления, которые образуются в нас [с. 79]. Мы не можем до конца познать вещи, а только приближаемся к ним с разной степенью отчетливости. Механизм чувственного познания, который предполагался до Канта, философ объявляет несостоятельным. Он говорит: с

помощью чувственности мы вообще не познаем вещи [1, с. 80]. Чтобы обосновать свою концепцию восприятия вещи, Кант создает несколько трансцендентальных разделов (эстетика, логика, аналитика, диалектика) и объединяет их в общий труд «Критика чистого разума».

Кант имеет дело с трансцендентальным предметом. Прежде всего, мы должны выяснить, что он понимает под этим трансцендентальным предметом. Кант утверждает, что это прежде всего область отношений между представлением и предметом, который все-таки остается нам неизвестен [1, с. 81].

Свои рассуждения Кант предваряет замечанием относительно всеобщих необходимых положений, которые суть общие суждения, например, «слоны плавают» и относительно индивидуальных представлений, которые суть наши чувственные субъективные данные, например: «мне холодно». По существу вопроса, как думает Кант, эти всеобщие суждения должны познаваться априорным созерцанием (как бы мы сказали, интеллектуальным чистым созерцанием [или рациональным мышлением] — удалить в []) К таким суждениям, согласно Канту, принадлежат некоторые положения математики, касающиеся геометрических фигур, например, треугольника, прямых, поскольку они исходят из наших представлений о пространстве и времени, являющихся всего лишь идеальными (чистыми) формами нашей чувственности. Для Канта все явления обладают идеальностью как объекты внешних и внутренних наших чувств [1, с. 84]. И если представление, существующее до всякого суждения, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания (там же). Таковыми формами созерцания и являются пространство и время. Пространство есть такая чистая форма созерцания, в которой всякое геометрическое познание, как основанное на априорном созерцании, имеет свою очевидность. То самое нельзя сказать о причинности, поскольку ее априорность не самоочевидна, или по-другому, доказательство должно быть объективно a priori, как в случае с пространством и временем, поскольку они как формы чувственности идеальны. Почему причинность не может быть идеальной формой чувственности? Все-таки причинность как некая последовательная связь явлений имеет место не только в сознании [1, с. 121].

Кантовский принцип трансцендентальной дедукции гласит: априорные понятия следует признать априорными условиями возможности опыта (будь то возможность созерцания в опыте или возможность мышления). Кант утверждает два условия, при которых возможно понятие предмета. Первое: созерцание, посредством которого предмет дается только как явление; второе: понятие, посредством которого предмет мыслится. Именно поэтому понятия необходимы. Они служат объективными основаниями возможности опыта. Но зачем Канту нужен этот возможный опыт? Кант начинает с того, что критикует Юма в том, что Юм не смог объяснить, как возможно, чтобы рассудок должен мыслить с необходимостью связанные предметами понятия, сами по себе не связанные в

рассудке. Юм, по мнению Канта, не натолкнулся на мысль, что рассудок с помощью понятий может быть творцом всякого опыта. И поэтому вынужден был выводить эти понятия из опыта, а именно из привычки, которая в конце концов ошибочно принимается за объективную необходимость [1, с. 124]. Эта, по сути, революционная мысль Канта и совершила то, что принято называть «коперниканским переворотом» в философии.

Но ответили ли мы на вопрос, зачем Канту нужен возможный опыт? Дело в том, что возможный опыт — это и есть способность конструирования предмета в созерцании, по Канту, или при помощи понятия в опыте мышления.

### **Литература:**

1. Кант И. Собр. соч. в 8 томах. Т. 3. М., 1994.

## Раздел 2

### *Развитие и критика трансцендентализма у Н.Гартмана*

#### TRANSCENDENT AND TRANSCENDENTAL IN NICOLAI HARTMANN

*Keith Peterson,*

Associate Professor Department of Philosophy Colby College, Waterville (USA).

The paper will clarify Hartmann's use of the terms "transcendental" and "transcendent," particularly in the context of his discussion of Kant's so-called "supreme principle," and will explain the way that his interpretation of this principle leads to his mature theory of categories.

As in Kant's work, the terms transcendent and transcendental have a conceptual connection to the concept of "critique." Hartmann deliberately called his approach a "critical ontology." A "critical" approach affirms the Kantian lesson that we cannot dogmatically take thought's relation to reality for granted. Although we apparently possess some *a priori* knowledge, according to Hartmann, the world is not necessarily completely intelligible to us. Critical ontology, in this sense, is distinguished from a dogmatic metaphysics that assumes it can grasp the essence of entities directly, and it defines its stance "this side" of all metaphysical "standpoints" (including realism and idealism). Hartmann's self-conscious retention of the term "category" to designate ontological principles is also a "critical" element of his approach. The term "category" is meant to remind us that the *concept* of an ontological principle and the *principle itself* are not identical, and its use affirms that we often cannot decide in advance whether the content of the category belongs only to our understanding or also to the world. Critical ontology begins "this side" of the idealism-realism debate, and aims to grasp substantive structures of all kinds, while the question of their origin initially remains secondary (Hartmann 1940, 14). Categories thus provide both the substantive content as well as embody the "critical" element of Hartmann's ontology. Hartmann holds that Kant's critique was not critical enough of its own historically transmitted presuppositions. This is why he separates what is historical or "standpoint-bound" and what is "transhistorical" and perennially valuable in Kant's philosophy. He contrasts Kant's "transcendental idealist" interpretation of his "supreme principle" with an innovative realist interpretation that avoids Kant's own "dogmatic prejudice."

Before explaining his reinterpretation of Kant's principle, the way the terms "transcendent" and "transcendental" are used requires comment. If critique does not take the relation of thought to reality for granted, the relation between consciousness and objects of inquiry must be specified. "Transcendence" names this relation, and it is a relation of separation or division. For instance, Hartmann claims that "[c]onsciousness and external world (object) are and shall remain distinct, *transcendent* to one another, irreducibly opposed" (Hartmann 1924, 303). He claims that the "problem of cognition" concerns "the question about how it is possible for a subject to grasp an entity *transcendent* to it; or, what is the same thing, how an entity can become an object for a subject. It is [supposedly] necessary to bridge the *relation of transcendence*" (Hartmann 1965, 17). Cognition is interpreted as a "transcendent act," as opposed to an act that produces or constructs its objects. Reality is "given" through various and interlinked "transcendent acts." "Transcendent acts are those which establish a relation between a subject and an entity that itself does not first arise through that act, or, they are acts that make something transobjective into an object" (Hartmann 1965, 146). Cognition is one transcendent act among others. Cognition is a "grasping" that is primarily receptive, where the subject is affected by something that exists; there is also a spontaneity in the cognitive act, but this only consists in the creation of an image, concept, or representation of "what is" (Hartmann 1965, 148–149). This interpretation of cognition incorporates the phenomenon of "natural realism," "the captivating life-long conviction that the sum total of things, persons, occurrences, and relations, in short, the world in which we live and which we make into our object by means of cognizing it, is not first created by our cognizing it, but exists independently of us" (Hartmann 1965, 49). The notion of a gap—a relation of transcendence—between knower and known is a primary feature of the phenomenon of cognition. The consequence of eliminating it through typical idealist means are serious. "If we eliminate this opposition, then we also eliminate the phenomenon of cognition; the cognitive relation consists in the grasping of a transcendent object ("empirically real" in Kant's terms) by a subject; whoever posits the identity of subject and object, taking both as a whole, leaves room for no relation at all" (Hartmann 1924, 303).

In contrast to "transcendent," "transcendental" (following Kant) means related to, but not the product of, experience. It also describes a relation, but a relation between categories of experience and the experience as such, similar to the logical relation between universal and particular. Transcendental idealism (Kant), transcendental realism (Bhaskar), or transcendental empiricism (Deleuze) are variations that "locate" the domain of the transcendental differently relative to experience, while the function of determination between condition and conditioned remains consistent across them (although claims as to whether this is cognitive, ontological, or both, vary). Thus, for both Kant and Hartmann, categories are tran-

scendentals, but the “location” of the transcendental differs based on how Kant’s “supreme principle” is interpreted.

Hartmann develops his contrarian reading of Kant’s “supreme principle” early in his career, but the consequences of this reinterpretation reverberate throughout his entire corpus. Recall Kant’s principle: “the conditions of the possibility of experience in general must at the same time be the conditions of the possibility of the objects of experience” (Kant 2007, A158/B197). Hartmann insists that the principle itself is entirely “this side” of the distinction between idealism and realism, and can be interpreted in the direction of placing the conditions of experience inside the subject (Kant’s solution) or *both* within *and* beyond the subject in the world. Hartmann claims that Kant’s idealistic interpretation, which makes these conditions internal to the cognizing subject, results from his own “dogmatic prejudice.” Instead, Hartmann proposes that the principles or conditions of experience should be located within the wider reality of which both subject and object are parts. Hartmann construed this as a “restricted identity thesis.”

Evidently, a subject can only know about the determinations of an object heterogeneous to him if the inner principles upon which this knowledge rests correspond with the principles of the object. In the phenomenon of *a priori* knowledge, therefore, there lies an extraordinarily valuable starting point for the orientation of category research: a certain identity must exist between subject and object, and we cannot be dealing with two completely heterogeneous systems of categories (Hartmann 2012, 341).

The cognitive and ontological categories are neither completely identical nor completely different. The at least partial identity between subject and object which conditions the possibility of knowledge results from the fact that both subject and object are determined by some shared ontological principles. Cognitive and ontological categories cannot be substantively identical if the relation of transcendence evident in the phenomenon of cognition is to be respected. “[I]t is necessary to hold that consciousness and the world of objects remain separate, but that in this separation something identical underlies it that produces the relation” (Hartmann 1924, 303). These “transcendental” categories are not lodged in the minds of experiencers, but permeate the world of which experiencers are also a part. These categories cannot be interpreted as mere “concepts of the understanding.” This means, however, that many ontological principles are not known *a priori* at all, but have to be investigated historically, empirically, and fallibly, as much as any other object of cognition (Hartmann 1953, 14, 19–20).

Technically, this means that cognitive categories belonging to the subject are understood to be *recurrences*, in the cognitive sphere, of ontological categories that pre-exist the cognitive relation, in the same way that the human being comes to take its place in an already pre-existing world (Hartmann 1940, 158). Hartmann’s late philosophical anthropology makes it clear that human knowers are embodied and

embedded in an encompassing world, and that the conditions of human cognition include the ontological features of this world as well as the structure of the human being. This entails that many cognitive categories are recurrences (in the stratum of spiritual acts) of fundamental and special ontological structures. Kant's formula asserted the complete *identity* of cognitive and object-categories, but Hartmann claims this goes too far. If all categories of things were also cognitive categories, then nothing in the world would be unknowable. Therefore, there must be only a partial identity between cognitive and ontological categories. The range of a priori knowledge must correspond exactly to the degree of the identity between cognitive and ontological categories (Hartmann 1955, 146). Discovering this boundary, however, requires a "differential categorial analysis," where we find out which categories, or even parts of single categories, are identical cognitively and ontologically.

Finally, Hartmann's critical ontology gives him an anthropological view of epistemology: "[S]een anthropologically, cognition generally is to be understood as adaptation of the human being to the pre-existing world, into which he develops as a late-coming member. [...] Here cognition is the means of his *orientation* in the world [...]" (Hartmann 1955, 162). Self-orientation through cognition takes place by means of cognitive categories, the range of which can expand to embrace more and more of the structure of the real world. The question of "categorial identity" is, therefore, also important when considering the historical expansion of knowledge, including that of the sciences. Hartmann examines categorial change throughout history as a gradual process of learning to orient ourselves in the world, with a general tendency toward growth of knowledge and its increased adequacy, but with no guarantee of progress.

Cognition is a transcendent act that involves transcendental categories, but these can be "in the world" as well as "in the mind," depending on the categories in question. This is Hartmann's way of avoiding the idealist interpretation of Kant's supreme principle.

### Literature:

1. Hartmann, N. (1940): *Der Aufbau der realen Welt: Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin: de Gruyter.
2. Hartmann, N. (1924): "Diessseits von Idealismus und Realismus". In: Hartung, G. / Wunsch, M. (Eds.) (2014): *Nicolai Hartmann: Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie*. Berlin: de Gruyter. 19–70.
3. Hartmann, N. (2012): "How is Critical Ontology Possible?" Trans. Peterson, K. *Axiomathes* 22, 315-354.
4. Hartmann, N. (1953): *New Ways of Ontology*. Trans. Kuhn. Chicago: Henry Regnery Company.



5. Hartmann, N. (1965): *Zur Grundlegung der Ontologie*. 4. Aufl. Berlin: De Gruyter.
6. Hartmann, N. (1955) "Erkenntnis im Lichte der Ontologie." In: *Kleinere Schriften I*. 122–180. Berlin: De Gruyter.
7. Kant, I. (2007) *Critique of Pure Reason, Second Edition*. Trans. Kemp Smith et al. London: Palgrave Macmillan UK.

## **ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ И ТРАНСЦЕНЕНТАЛЬНОЕ У НИКОЛАЯ ГАРТМАНА**

*Перевод с английского Ушениной А.С. (ГАУГН);  
под ред. А.Б. Паткуля.*

Этот доклад прояснит гартмановское использование терминов «трансцендентальный» и «трансцендентный», в частности в контексте дискуссии кантовского так называемого высшего основоположения и объяснить, почему кантовская интерпретация этого принципа приводит к зрелой теории категорий.

Как и в кантовской работе, термины трансцендентность и трансцендентальность обладают концептуальной связью с концептом «критики». Гартман намеренно называл свой подход «критической онтологией». «Критический» подход подтверждает кантианское учение о том, что мы не можем догматически принимать отношение к мысли реальности как должное. Несмотря на то что, по-видимому, мы обладаем некоторым априорным знанием, согласно Гартману, мир не обязательно совершенно понятен для нас. В этом смысле критическая онтология отличается от догматической метафизики тем, что она полагает, что может понять эссенцию сущностей напрямую и определяет свое положение «этой стороны» всех метафизических точек зрения (включая реализм и идеализм). Гартман осознанно сохраняет термин «категория», чтобы обозначить онтологические принципы. Это также является «критическим» элементом его подхода Термин «категория» должен напоминать нам, что понятие онтологического принципа и сам принцип не идентичны, и это подтверждает, что мы часто не можем решить заранее, принадлежит ли содержание категории только нашему пониманию или же еще и миру. Критическая онтология начинает «эту сторону» в дебатах идеализма и реализма и стремится охватить существенные структуры всех видов, в то время, как вопрос об их происхождении изначально остается вторичным (Hartmann 1940, с. 14). Категории, таким образом, представляют и существенное содержание, и воплощают «критический» элемент онтологии Гартмана. Гартман считает, что критика Канта не была достаточно критична относительно его исторических предпосылок. Именно поэтому он от-

делает то, что исторично или «привязано к точке зрения» и то, что «трансисто-рично» и вечно ценно в кантовской философии. Он проводит контраст между кантовской «трансцендентально-идеалистической» интерпретацией его «высшего основоположения» при помощи инновационной реалистической интерпретации, которая избегает кантовского «догматического предубеждения».

Прежде чем объяснить гартмановскую реинтерпретацию кантовского принципа, следует прокомментировать то, как используются термины «трансцендентальный» и «трансцендентный». Если критика не воспринимает относительность мысли и реальности как должное, отношение между сознанием и объектами исследования должно быть уточнено. «Трансцендентность» дает название этому отношению и является отношением разделения или отделения. Например, Гартман утверждает, что «сознание и внешний мир (объект) являются и останутся разделенными, трансцендентными друг для друга, неизменно противоположными» (Hartmann 1924, с. 303). Он утверждает, что «проблема познавательной способности» затрагивает «вопрос о том, как возможно для субъекта схватить сущность трансцендентную ему; или что есть одно и то же, как сущность может стать объектом для субъекта. Это [предположительно] необходимо, чтобы преодолеть отношение трансценденции (Hartmann 1965, с. 17)». Познавательная способность интерпретируется как «трансцендентный акт», в отличие от акта, который создает конструкты или объекты. Реальность «дана» через различные и связанные между собой «трансцендентные акты». «Трансцендентными актами являются те, которые устанавливают отношение между субъектом и сущностью, самой по себе не возникающей из этого акта, или акты, которые делают нечто трансобъективное объектом» (Hartmann 1965, с. 146). Познавательная способность — это трансцендентный акт среди трансцендентных актов. Познавательная способность — это схватывание того, что первично воспринимается, а субъект подвергается воздействию того, что существует; в когнитивном акте также присутствует спонтанность, но оно состоит только в создании образа, концепта или репрезентации «того, что есть» (Hartmann 1965, с. 148–149). Эта интерпретация познавательной способности включается в феномен «естественного реализма», «пленительное убеждение в том, что общая сумма всех вещей, личностей, событий и отношений — или мира, в котором мы живем и который мы делаем объектом, через познание, не создается через наше познание, но существует независимо от нас» (Hartmann 1965, с. 49). Идея о пропасти — отношении трансцендентности — между знающим и знанием — это основная особенность познавательного акта. Последствия ее устранения через обычные идеалистичные методы серьезны. «Если мы устраняем эту противоположность, мы также устраняем сам феномен познания; познавательное отношение состоит в схватывании трансцендентного объекта («эмпирически реального», говоря языком Канта) субъектом; тот, кто ставит в основу тожде-

ство субъекта и объекта, рассматривая обоих как целое, не оставляет места для относительности (Hartmann 1924, с. 303).

В противоположность «трансцендентному», «трансцендентальное» (по Канту) означает связь с продуктом опыта, но не сам продукт опыта. Оно также описывает отношение, но отношение между категориями опыта и опыт как таковой, схоже с логическим отношением между общим и частным. Трансцендентальный идеализм (Кант), трансцендентальный реализм (Бхаскар/ Bhaskar) или трансцендентальный эмпиризм (Делез) — это вариации, которые «располагают» сферу трансцендентального относительно опыта по-разному, тогда как функция детерминации сохраняется во всех них в качестве консистентной (хотя различается то, являются ли они познавательными, онтологическими или теми и другими вместе). Таким образом, и для Канта, и для Гартмана, категории трансцендентальны, но «положение» трансцендентального различается в зависимости от того, как интерпретирован о кантианское высшее основоположение.

Гартман разрабатывает свою противоположную трактовку кантианского «высшего основоположения» в начале своей карьеры, но последствия этой реинтерпретации проходят сквозь все его труды. Вспомним принцип Канта: «условия возможности опыта в целом, должны быть в то же время условиями возможности объектов опыта» (Kant 2007, A158/B197). Гартман настаивает, что этот принцип сам по себе всецело «по эту сторону» различия между идеализмом и реализмом и может быть интерпретировать в направлении размещения условий опыта внутри субъекта (решение Канта) или одновременно внутри и вне субъекта в мире. Гартман утверждает, что кантовская идеалистическая интерпретация, которая делает эти условия внутренними для познающего субъекта, происходит из его «догматической предвзятости». Вместо этого Гартман предлагает, что принципы и условия опыта должны быть найдены внутри более широкой реальности, частями которой являются субъект и объект. Гартман истолковал это как «ограниченный тезис тождества»

«Очевидно, субъект может знать только устремления объекта гетерогенно для него, если внутренние принципы, на основании которых это знание зиждется, согласуется с принципами объекта. «В феномене знания a priori, стало быть, находится экстраординарная, значимая начальная точка для ориентации категориального исследования: известного рода тождество субъекта и объекта, так что мы не способны иметь дела с двумя гетерогенным системами категорий». (Hartmann 2012, с. 341)».

Познавательные и онтологические категории не являются совершенно тождественными или совершенно разными. По крайней мере частичное тождество между субъектом и объектом, которое обуславливает возможность знания, происходит из того факта, что субъект и объект определяются некоторыми схожими онтологическими принципами. Познавательные и онтологические катего-

рии не могут быть по существу идентичными, если отношение трансценденции, очевидно, должно быть признано в феномене познания» «Необходимо принять, что сознание и мир объектов остаются разделенными, но в этом разделении присутствует нечто общее, что подчеркивает связь» (Hartmann 1924, с. 303). Эти «трансцендентальные» категории не размещены в разумах тех, кто испытывает опыт, а являются составной частью мира, частью которого являются те, кто испытывает опыт. Эти категории не могут быть интерпретированы просто как «понятия понимания». Это значит, однако, что многие онтологические принципы не известны априори, но должны быть познаны исторически, эмпирически и через ошибки, так же, как и любой другой объект познания (Hartmann 1953, с.14, 19-20).

Технически, это означает, что познавательные категории, принадлежащие субъекту — это повторения, онтологических категорий в познавательной сфере, которые предшествуют познавательному отношению так же, как человек занимает свое место в уже существующем мире (Hartmann 1940, с. 158). Гартмановская поздняя философская антропология ясно говорит, что человеческие субъекты познания воплощены и вставлены в окружающий мир и что условия человеческого познания включают онтологические качества этого мира, как и устройство человеческого существа. Это ведет к тому, что многие познавательные категории являются повторениями (в *stratum* / звене духовных актов) фундаментальных и особых онтологических структур. Кантовская формула утвердила полное тождество познавательных категорий и категорий объекта, но Гартман утверждает, что это заходит слишком далеко. Если все категории вещей также были бы категориями познания, тогда ничего в мире не было бы не познано. Следовательно, должно существовать лишь частичное сходство между познавательными и онтологическими категориями. Размах априорного знания должен «точно соответствовать степени тождества между познавательным и онтологическими категориями» (Hartmann 1955, с. 146). Обнаружение этих границ требует, впрочем, «дифференциального категориального анализа», который позволит узнать, какие категории, или даже части одной категории, тождественны познавательной и онтологически.

Наконец, гартмановская критическая онтология дает ему антропологический взгляд на эпистемологию. «С антропологической точки зрения, познание обычно воспринимается как адаптация человека к уже существующему миру, в котором он развивается как вновь прибывший. [...] В данном контексте познание является средством ориентации в мире [...]» (Hartmann 1955, с. 162). Сама ориентация через познание происходит при помощи познавательных категорий, размах которых может расширяться, чтобы охватывать больше и больше структуры реального мира. Вопрос «категориального тождества», следовательно, также важен, когда берется в расчет историческое преумножение знания, как постепенный процесс обучения ориентированию в мире, с общей тенденци-

ей к росту знания и его возрастающей достоверности, но без гарантий прогресса.

Познание — это трансцендентный акт, который включает в себя трансцендентальные категории, которые могут быть как «в мире», так и «в уме», в зависимости от категорий, поставленных под вопрос. Таким образом, Гартман избегает идеалистической интерпретации кантианского «высшего основоположения».

## **КРИТИКА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА И. КАНТА В РАБОТЕ Н. ГАРТМАНА «ПО ЭТУ СТОРОНУ ИДЕАЛИЗМА И РЕАЛИЗМА»**

*Андрей Паткуль,*

старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет,  
г. Санкт-Петербург (Россия).

**Аннотация:** В докладе говорится об основных идеях, изложенных в статье Н. Гартмана «По эту сторону идеализма и реализма», которые связаны с его интерпретацией и оценкой философии Канта. Основное внимание сосредоточено на той критике, которую Гартман адресует кантовскому трансцендентальному идеализму. Сам Гартман считает, что философия Канта не нуждается в такой установке, как трансцендентальный идеализм, а многие из ее положений нейтральны по отношению к нему. В заключении здесь перечисляются основные моменты, которые, по мысли Гартмана, свободны у Канта от трансцендентального идеализма и являются в его философии непреходящими.

**Ключевые слова:** *трансцендентальный идеализм, трансцендентальный субъект, априори, вещь сама по себе, явление, Иммануил Кант, Николай Гартман.*

Статья «По эту сторону идеализма и реализма. К разведению исторического и свехисторического в кантовской философии» является одной из программных среди корпуса работ Н. Гартмана, условно говоря, посвященных истории философии. Она подготовлена на основе прочитанного 13 декабря 1922 г. в Кантовском обществе в Берлине доклада и увидела свет в 29 томе *Kant-Studien* за 1924 г. Статья состоит из шести разделов, которые были существенно расширены по сравнению с докладом, последний же, шестой добавлен.

Сам Гартман предварительно заявляет, что в этой работе он будет говорить о Канте не как историк, а как систематик. Иными словами, он «должен не интерпретировать то, что думал Кант, а извлечь то, в чем он опередил нас и будущие времена». [1, с. 278]. В методологическом плане это оказывается возможным, поскольку Гартман проводит разделение между историческим и свер-

историческим в философии Канта. Историческое — это то, что связано с позицией Канта, что обусловлено его временем и интеллектуальными установками; сверхисторическое — то, что идет от самих проблем, являясь вследствие этого инвариантным для любых позиций, эпох и установок. Оно, как выражается автор статьи, находится «по эту сторону» таковых. Для его достижения нужно выполнить своеобразное «эпохе» по отношению к ним.

С этим различием у Гартмана связано и другое важное различие — различие между систематическим и апоретическим способами мыслить. Систематический способ мыслить, согласно Гартману, догматичен — в том смысле, что он исходит из заранее заданной позиции. Главное для него построение завершенной концепции, которая оправдывала эту позицию. Подлежащие рассмотрению и решению проблемы также подбираются здесь, исходя из этой концепции. То, что не согласуется с ней, отвергается. Напротив, апоретический способ мыслить исходит из самих проблем, из затруднений. Поэтому в нем нет и претензии на создание всеобъемлющей завершенной системы.

Мнение Гартмана в этой связи состоит в том, что систематический способ мыслить фиксирует историческое и преходящее, тогда как апоретический способ высвечивает то сверхисторическое содержание, которое воспроизводится в последовательности самих проблем. Обе эти тенденции — исторически-систематический и сверхисторически-апоретический — находят свое место и в мышлении Канта, причем последняя из них оказывается преобладающей. И это, кстати говоря, отличает Канта от его (действительных или мнимых) последователей: представителей классического послекантовского идеализма и неокантианцев. Одной из черт кантовской философии, которая сформирована как раз исторически преходящей, так сказать, системотворческой стороной его мышления, и является трансцендентальный идеализм. На гартмановской критике данной позиции здесь и стоит остановиться.

Итак, с одной стороны, Гартман признает, что «Кант обозначил свою позицию как трансцендентальный идеализм» [1, с. 279]. Но при этом, с другой стороны, он настаивает на том, что «трансцендентальный идеализм является только некоторой позицией среди других. Он имеет свои сильные и слабые стороны. Наше время — больше не его время, он принадлежит истории. Для историка он по-прежнему должен будет выступать исходным пунктом интерпретации. Для систематического исследователя, который видит в Канте могущественного предшественника, он не может иметь значения такового...» [1, с. 279]. Более того, автор «По эту сторону» утверждает: «Не все тезисы Канта нуждаются в трансцендентальном идеализме. Некоторые относятся к нему индифферентно, ничего не привнося в него, — таковые изначально возвышаются над позициями ('по эту сторону'). Другие прямо или косвенно противоречат ему». [1, с. 280]. И в этом не нужно видеть непоследовательности, которая дает о себе знать, если смотреть на кантовскую мысль исключительно как на систематическое начи-

нение. Это мнимое противоречие себе самому — только знак верности Канта проблемной стороне философского исследования.

Что же именно у Канта может быть нейтральным по отношению к трансцендентальному идеализму или даже противоречить ему?

Гартман считает, что кантовский тезис о том, что субъект сообщает объекту его определенность, обусловлен сугубо его исторически сформированной систематической позицией. Однако, согласно Гартману, априорное, которое обеспечивает всеобщность и необходимость познания, — «это вообще не функция, тем более не функция субъекта, а нечто предметное, которое везде, где мы его встречаем, осуществляется только как определенность объекта» [1, 285]. Причем это касается как пространства и времени, так и категорий, и основоположений и даже нравственного закона.

Критике Гартмана подвергается также само понятие «трансцендентального субъекта», «субъекта вообще»: «...понятие субъекта вообще сформировано по аналогии с эмпирическим субъектом. Он является только спроецированным на великое, всеобщее, сверхэмпирическое человеческим субъектом» [1, с. 286] «Субъект вообще» — это чистая фикция некоей позиции» [1, с. 288].

Далее эта критика переносится на т.н. «закон ограничения», являющийся следствием дедукции чистых понятий рассудка. «Этот закон гласит, что категории имеют силу (*Geltung*) только для предметов возможного опыта; их значимость, стало быть, ограничена тем, что доступно созерцанию» [1, с. 287]. Но он основан на признании той метафизической схемы, которая нашла свое выражение в двух предыдущих пунктах.

Гартман не согласен также с тем, что различие явления и вещи самой по себе, которое является нередуцируемым, трактуется как различие познаваемого и непознаваемого. Явление — это всегда явление являющегося, и это отличает его от видимости. Но это было бы невозможно, если поместить являющееся словно бы «за» явление в качестве изолированной вещи самой по себе. «Ибо вещь сама по себе — это являющееся в явлении, таким образом, невозможно, чтобы она в этом своем явлении тем не менее оставалась бы сокрытой, т.е. не являлась бы», [1, с. 289] — пишет Гартман.

Автор «По эту сторону» считает, что такие характеристики кантовского учения, как интеллектуализм и формализм, также не являются неотъемлемыми от него. Такое прочтение Канта было окончательно опровергнуто некоторыми современниками Гартмана, прежде всего, представителями феноменологической философии. А именно опровергнутым является то, что априорное является (а) делом мышления и суждения, вообще субъекта и (б) то, что априори может быть только формальным, тогда как оно может быть также и материальным, в том числе в сфере этического.

Наконец, Гартман считает также учение Канта о примате практического разума, вследствие которого «трансцендентальный идеализм перетекает в

трансцендентальный волюнтаризм» [1, с. 291] также переходящим и обусловленным исключительно исторически.

В последующих частях работы Гартман пытается показать, как именно можно понять сверхисторическое содержание философии Канта, освобожденное посредством критики от чисто исторических моментов, обусловленных систематическим интересом в его мышлении. Гартман говорит даже в этой связи феноменологических мотивах в философии великого кёнигсбержца, прежде всего, о феноменологии суждений (аналитические — синтетические, априорные — апостериорные) и приверженности Канта «эмпирическому реализму». Значительный интерес представляет в связи с критикой трансцендентализма у Канта анализ Гартманом различия значения первой и второй формулировок высшего основоположения для кантовской философии. Гартман также дает более подробную экспозицию проблемы вещи самой по себе, к редукции которой ведет как раз трансцендентальный идеализм, в связи с проблемой познания. Наконец, он на основании разбора сущности категорического закона нравственности и антиномии свободы, показывает, что проблема свободы в том виде, в каком ее сформулировал Кант, не требует чисто идеалистического решения, как это полагалось предшествующими интерпретаторами.

### Литература:

1. *Hartmann N.* Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie. In: *Hartmann N.* Kleinere Schriften. Bd. II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1957. S. 278–322.



## ОБСУЖДЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ Н. ГАРТМАНА

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА И «ПО ТУ СТОРОНУ ИДЕАЛИЗМА И РЕАЛИЗМА» Н. ГАРТМАНА

Сергей Катречко

В своей статье «По эту сторону идеализма и реализма. К разведению исторического и сверхисторического в кантовской философии»<sup>1</sup> Н. Гартман представляет свой оригинальный опыт прочтения (трактовки) кантовского трансцендентализма.

С исторической точки зрения данная статья интересна тем, что 1924 г., а это год 200-летия Канта, знаменует собой переход от эпистемологической (методологической) — неокантианской — интерпретации Канта, господствующей на протяжении последних пятидесяти лет, к новой — метафизической (онтологической) — интерпретации кантовского трансцендентализма, представленной в эти и последующие годы работах Гартмана, Х. Хаймсота, Фр. Паулсена, В. Вундта<sup>2</sup> и др. Собственно, на это указывает название статьи Гартмана, в котором выражен основной лейтмотив гартмановской интерпретации Канта<sup>3</sup>: кантовский трансцендентализм — это не реализм или идеализм, а попытка синтеза эмпирического реализма и трансцендентального идеализма, сочетание реалистической и идеалистической точек зрения [А369–371]. В этой связи Гартман задает вопрос: «Как могут одни и те же самые предметы быть одновременно реальными и идеальными?», а предлагаемый им ответ позволяет прояснить кантовский синтез реализма и идеализма: «идеальность и реальность объектов зависит вовсе не от свойств объекта как такового, но единственно от своего положения по отношению к субъекту». Тем самым трансцендентализм представляется, по Гартману, не онтологическую, а рефлексивную мета-эпистемологическую позицию, выработку нового трансцендентально-метафизического метода, состоящего в том, чтобы «одни и те же предметы могла рассматриваться с двух

1. Статья подготовлена Гартманом на основе его доклада от 13.12.1922 г., а опубликована в *Kant-Studien* в 1924 г.

2. См., например, его книгу «*Как как метафизик*», изданную в том же 1924 г.

3. Основанием для подобной интерпретации выступает гартмановское различие между систематическим и аподетическим способами мышления. По Гартману, Кант не систематик, а *аподетик* и *методолог*, поскольку его *Критика* «есть трактат о методе, а не система [метафизики]» (ВХХII), а «задача [его Критики] состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию...» (*там же*).

различных сторон [или «двойкой точки зрения»]: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим» [ВХІХ прим.]<sup>4</sup>.

Обратим внимание также на другой, выделяемый Гартманом, синтетический компонент кантовской концепции, а именно на неразрывную связь основополагающих для Канта дуальных концептов явления и вещи самой по себе, поскольку «невозможно, чтобы познавалось только явление без вещи самой по себе» (ср. с [ВХХVI–VII]; теория являющегося). В этом смысле Гартман развивает реалистическую интерпретацию кантовского трансцендентализма.

В то же время Гартман обращает внимание на ряд методологических недостатков (терминологической неточностей и смешения) кантовского изложения своей концепции. В настоящее время это, с одной стороны, является общим местом современного кантоведения, а, с другой стороны, приводит к многочисленным, порой даже несовместимым между собой, интерпретациям кантовского наследия, например к проитвостоянию теорий «двух миров» и «двух аспектов». Краеугольным камнем для кантовского трансцендентализма выступает «эпистемологическое» различие апостериорного (эмпирического) и априорного<sup>5</sup>, однако Кант нередко подменяет его, по Гартману, более частным «когнитивным» различием чувственного (чувственности) и рассудочного (рассудка). Соответственно, надо иметь в виду, что в «Критике “чувственность и рассудок” [часто] стоит там, где должно стоять “a posteriori и a priori». Это различие позволяет уточнить кантовский тезис о совместной работе в ходе познания двух «основных стволов человеческого познания» — чувственности и рассудка, ибо не любое понятие является «пустым» (таковым может быть только нечто априорное) и не любое созерцание является «слепым» (таковыми не являются априорные формы пространства и времени).

Достаточно интересным выступает также отмечаемая Гартманом связь теоретического и практического кантовского учения о ноуменах, указывающая на цельность кантовской системы.

Таким образом, гартмановская интерпретация кантовской концепции не только интересна, оригинальна и хорошо вписывается в дискурс исследований о Канте, но и представляет собой одну из реалистических трактовок кантовского трансцендентализма, которая в современном кантоведении выходит на первый план (см. тезисы из первого раздела данного сборника).

---

4. Ср. с современной интерпретацией «двух аспектов», вариант **ко** торой Н.Гартман, по сути, развивает.

5. Соответственно, кантовский трансцендентализм выступает как обоснование его априоризма, т.е. возможности использования априорного в опыте: см., например, кантовскую трансцендентальную дедуцию категорий.

## **CAN WE KNOW HUMANS BETTER? SEARCHING ON THE EDGE OF METAPHYSICS WITH NICOLAI HARTMANN**

*Natalia Danilkina  
(Наталья Данилкина)*

Real world evidence is persuasive: there is a disagreement between the real and the ideal. They do not coincide. But apart from marking the difference, suggesting possible routes of communication between them is of high importance for Nicolai Hartmann. In the course of his investigation, he finds a number of connections between the ideality (as a mode of being) of values and the reality of human being. We can hardly say that the set of the relations taken to the research lab of humanities would be able to provide us with an exhaustive knowledge of human being. There will always be an “irrational remainder” that we are not able to comprehend. Nonetheless, some results can be attained. Let us take a closer look to Hartmann’s contribution to philosophical anthropology.

Hartmann distinguishes between the ontological subject (mostly discussed as the epistemic subject) and the ethical subject (personality). Both of them belong to real being, although to different hierarchically ordered strata within it. Personality is the upper level, which rests upon the lower ontological subject and cannot exist without having it as a foundation. The notion of “person” exceeds the scope of subjectivity. Human being is conceived in it as the carrier of specific valuational contents that used to be known to the ancients as virtues.

The term “subject” implies that the human is the agent of different transcendent acts. As ideal entities or “essences,” values exist a priori and are indifferent to human acts. Moreover, they create the individual’s personality in the sense that their commandments accompany every step in her life. The individual herself does not create anything new, but actualizes in the real world what already exists in the ideal. The thesis “the values make the personality” is regarded as the irreversible relation within the scope of ethics.

The knowing subject may vary the direction of her intention, while approaching being with the reflective mechanism of cognition. But the epistemic nexus is derivative; it has no effect on the order of being. The knowing subject in this relation is purely receptive; the ideal moral values are not a product of the human mind. Hartmann’s knowing subject is not akin to the transcendental subject deprived of its ontological objectivity, which is discussed in some prominent philosophical theories. It is not at all an abstract theoretical one, but can be experienced as a real existent. It is the “natural” ontological foundation for the upper level of subjectivity, the personality.

The practical (ethical) subject is able to sense values. She possesses the moral consciousness which, in contrast to knowing, is acting, willing, and striving. She is the only carrier of moral values that actualizes them in her moral conduct (ethos), outward and inward, constructive or destructive. Moral values as absolute ends cannot be set or created by the individual, but it is up to her as the practical subject to reveal them by means of the sense of values. At the stage of primary discernment of the values, the determination issues from values to the subject. But only the individual herself can transform the perceived values into her personal ends, her Ought-to-Do. Hence, the inverse relation of dependence takes place: in this world, the actualization of values depends on humans. The freedom of the subject plays the key role here: whether a value will be actualized, i.e., whether the *finalistic* human-value nexus will work or not, depends only on the person's free decision.

The explication of how values transcend their ideality, according to Hartmann, does not fit within the limits of rationality. But there is an array of phenomena (e.g. conscience) which prove that it happens. To what extent Hartmann's reference to this or that "phenomenon" is legitimate and the argument is persuasive is a separate question. Hartmann sticks to phenomena as long as possible and uses the methodological investment in phenomenology in order to keep a distance from metaphysics. At the same time, he admits that the real advancement in the ontological and axiological investigation is always threatened with crossing the boundaries of rationality, and allows his theory the "metaphysical minimum." Among such "unavoidable" metaphysical issues, one may find the fundamental connection of interdependence between the ideal and the real, which is defined by Hartmann as the "*metaphysical* nexus." This form of unity, he states, lies beyond human understanding.

## IMMANUEL KANT'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION IN RELATION TO NICOLAI HARTMANN'S DIFFERENTIATION OF COGNITIVE AND ONTOLOGICAL CATEGORIES

*Margarita Rovbo (Маргарита Ровбо)*

The separation between cognitive and ontological categories in N. Hartmann's critical ontology can be considered in connection with a problem which in Kant's philosophy is formulated as "transcendental deduction". The essence of this separation is that cognitive categories are within a subject, ontological categories are beyond a subject, in the external world. Whereas Kant's problem of transcendental deduction is a problem of a priori application of categories (belong to a subject) to

objects. The solution of this problem is proposed by Kant more than once, over the years of consideration of his critical project and preparing the second edition of *Critique of Pure Reason*.

Hartmann's thematization of categories is rather similar to an initial Kant's version of solving the transcendental deduction problem, which is reached by I. Kant in the pre-critical period, in the 1770s. According to this decision, although the correlation of representations with an object is nothing other than the representation of their connection in consciousness, for their connectedness in consciousness it is absolutely necessary that they relate to a certain givenness, i. e. to an object of the external world (transcendental object). Their correlation is maintained by the philosopher as possible on the basis that both subject and the transcendental object are things in themselves. Subsequently, Kant could not further hold this view, since a fundamental moment for him was the rejection of substantial status of I and the transformation of thinking Self only into the unity of consciousness.

This, early, version of the solution reflects in Kant's initial use of notion "transcendental subject", in which it is hard to recognize features of a cognizing subject (epistemological subject). This fragment (R 4676, S. 654–655, Bd. 17) in the drafts related to the 1773–1775, where Kant prescribes a distinction between analytical and synthetic judgments, is a dark enough.

If we reveal the meaning of the distinction considered in this fragment, we can come to the following interpretation: in the case of an analytical judgment, in a process of comparing of two non-interchangeable predicates, they directly relate to each other, although nothing objective is cognized. In the case of a synthetic judgment (due to which the objective knowledge can be gained), both predicates must be correlated to a certain  $x$  (substantive), and through it to each other. Such  $x$  Kant calls "transcendental subject". Characterizing it, the philosopher writes that transcendental subject must be given to sensibility and be the condition, the substrate of "the subject in general, in which all perceptions are defined". It is clear that the philosopher in this passage interprets the transcendental subject not so much as a subject, but as an object in which it is important, first of all, that it exists as a substance uniting all perceptions.

Thus, in accordance with this Kant's view, the deduction on a subject's side is supported from an object's side. In the first version of transcendental deduction solution Kant puts both these sides, objective and subjective, "on an equal footing": they mutually presume one another. At the same time, in Hartmann's conception ontological categories are recognized as primary, a subject can discover them in a course of its life. Although in light of subsequent Kant's accentuation of a subject in the solution of transcendental deduction problem Kant's and Hartmann's positions seem as even more distanced.

## Раздел 3

### Кантовский проект дескриптивной метафизики

#### КАНТОВСКИЙ ПРОЕКТ ДЕСКРИПТИВНОЙ МЕТАФИЗИКИ: ИСТОРИЯ И СОВЕРМЕННОЕ РАЗВИТИЕ <sup>1</sup>

*С.Л. Катречко, И.Д. Невважай, О.М. Мухутдинов, А.А. Шиян*

*Катречко С.Л.*

**Кантовский трансцендентализм как проект дескриптивной метафизики.** «Дескриптивная метафизика довольствуется описанием... структуры нашего мышления о мире... [и стремится] раскрыть наиболее общие черты [его] концептуальной структуры» [4, с. 9–10]. Хотя определенные предпосылки к развитию дескриптивной метафизики можно найти уже в Античности, однако свое решающее развитие она получает в кантовской трансцендентальной философии, в которой «гордое имя онтологии... [заменяется] скромным именем простой аналитики чистого рассудка» [3, В304]. «Скромность» кантовской трансцендентальной — дескриптивной — метафизики состоит в том, что она, в отличие от классической метафизики, не претендует на описание реального мира, или мира вещей самих по себе, а относится к описанию «нашего способа их познания» [3, В25] (ср. с «категориальной сеткой» (Коллингвуд 1940), или «концептуальной схемой» (Дэвидсон 1974/1986)). При этом задаваемый Кантом в [3, В25] трансцендентальный поворот (сдвиг), или развиваемый им «измененный метод мышления [в метафизике]» [3, ВХVIII] (ср. с кантовским «коперниканским переворотом»), не предопределяет концептуальное содержание той или иной метафизической системы, а выступает как метод и парадигма для широкого класса современных философских (метафизических) концепций, сущностным ядром которой выступают «трансцендентальные» онтология, эпистемология, философия науки и философия сознания. В своей несколько провокационной книге о Канте «25 лет философии» Э. Фостер [6] развивает тезис о том, что под термином «[современная] метафизика» мы должны понимать заявленную Кантом в письме к М. Герцу (21.02.1772) как «ключ ко всей тайне метафизики» так называемую проблему соответствия,

---

1. Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

которую Кант формулирует в виде вопроса «Продумывая теоретическую часть [трансцендентальной философии]... поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас к предмету?» [2, с. 487]. Соответственно, кантовское решение этой проблемы, т.е. развитие его трансцендентальной метафизики, связана с вводимым им различением вещей-самих-по-себе (далее: вещь-с.п.с.) и явлений, без которого нельзя «войти в кантовскую философию» (парафраз максимы Ф. Якоби), или введением им трансцендентальной триады: «предмет (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) — явление (предмет опыта; *Erscheinung*) — представление (*Vorstellung*)», — в которой, за счет появления нового члена — явления, происходит преобразование определяющей для Нового времени различения (диады) «предмет [объект] — представление [субъект]» и решение поставленной выше проблемы соответствия.

Парадигмальный характер кантовского трансцендентализма отмечает О. Хоффе, который начинает свою книгу о Канте [10] с максимы А. Шопенгауэра о том, что кантовская Критика является величайшей книгой по философии из когда-либо написанных в Европе. Хоффе пишет о ре-трансцендентализации (*Re-Transcendentalising*) современной философии, к которой можно отнести феноменологию Гуссерля, прагматизм Пирса, трактат «Бытие и время» Хайдеггера, «Логико-философский трактат» Витгенштейна, концепцию раннего Рассела и Поппера, а также «аналитические» концепции Селларса, Стросона, а затем Куайна, Дэвидсона, Патнэма и др. Схожим образом Т. Рокмор в своей книге «На волне Канта» [18] рассматривает кантовский трансцендентализм как претечку таких (главных) философских течений XX в. как американский прагматизм (Дьюи, Пирс, Рорти), марксизм, неокантианство, (не) томизм, современной континентальной философии (феноменология Гуссерля и его последователи) и англо-американской аналитической философии (Рассел, Мур, Куайн, Патнэм, Дэвидсон). М. Фуко в своей лекции «Порядок дискурса» [5, с. 87] характеризует трансцендентализм Канта не просто как одну из оригинальных философских концепций, а как новый «тип [философского] дискурса». Вторит им и Р. Ханна, который пишет, что XX в. — в лице двух своих главных традиций: аналитической и континентальной философии — может быть назван пост-кантианским столетием [9, р. 150–203].

**«Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие».** В рамках предлагаемого проекта будут исследованы две взаимосвязанные и дополняющие друг друга линии. С одной стороны, понимание дескриптивной метафизики предполагает историко-философскую проработку двух основных систем трансцендентальной философии: трансцендентализма Канта и трансцендентальной феноменологии Гуссерля, — с целью выработки их наиболее адекватных интерпретаций. Это позволит точнее определить трансцендентальный поворот (или вектор ре-трансцендентализации) современной

философии и, тем самым, «встроить» в общий проект дескриптивной метафизики такие современные философские концепции как «трансцендентальный эмпиризм» Ж. Делеза, грамматологию Ж. Дерриды, спекулятивный реализм К. Мейясу и Г. Хармана, трансцендентально-феноменологические метафизические концепции Л. Тенгели и А. Шнелля и др. С другой стороны, проект нацелен не столько на экспликацию, сколько на современное развитие дескриптивной метафизики. Здесь, в свою очередь, можно выделить три линии. Во-первых, это развитие [современной] методологии и философии современной науки, что соотносится с трансцендентальной (кантовой и гуссерлевой) теорией опыта, нацеленной на обоснование объективной значимости используемых в ходе познания априорных принципов нашего ума. Во-вторых, это исследование самого человеческого ума, как системы познавательных способностей, что в настоящее время может быть соотнесено с областью [трансцендентальной] философии сознания и современных когнитивных исследований. Вместе с тем развитие как трансцендентальной теории опыта, так и трансцендентальной теории сознания/когнитивистики предполагают исследование природной склонности человека к метафизике, исследованию феномена его [трансцендентальной] свободы и морального закона (на основе кантовских «Критики практического разума» и «Критики способности суждения»), т.е. исследование трансцендентального способа существования человека в мире. Общей методологией (методом) проекта выступает уже упомянутый выше трансцендентальный метод, который Кант определяет как «измененный метод мышления [в метафизике]» [КЧР, ВХVIII].

*Неважай И.Д.*

**О моем видении проекта дескриптивная метафизика.** Проект нацелен на более глубокое понимание трансцендентализма Канта и на развитие дескриптивной метафизики в свете современных тенденций в философии и науке.

В конце XX — начале XXI вв. наблюдается ренессанс философской онтологии. Появилось различие классической и неклассической онтологий. Фундаментальной задачей, на которую направлен проект, является определение смысла философской онтологии в контексте кризиса классической онтологии.

Дескриптивная метафизика есть возможный путь развития современной философии в условиях критики классической метафизики как описание объекта вне условий его познания и знания. Главный результат этой критики — отрицание представления о себестождественности бытия. Метафизика объективного бытия утратила прежний смысл из-за того, что не может быть как-то фиксирован ее предмет. Философская ситуация похожа на ту, которую в свое



время фиксировал Сократ, отмечая, что мы не можем знать, что является первоэлементом и как объективно устроен мир. Но мы можем познать самих себя.

В то же время в современной философии существуют попытки «спасти» главную интенцию классической метафизики — веру в объективную реальность — обращаясь к анализу трансцендентальных структур, которые как будто «выводят» нас непосредственно в объективную реальность (см., например, работы Ларюэля, Мейясу, Хармана). Критически оценивая эти проекты, я считаю, что они на самом деле не реанимируют классическую метафизику — метафизику «найденного», наличного, — а предлагают метафизику «сделанного». Тогда объективная реальность должна толковаться не классически как что «внешнее» и предметное, а как то, что не будучи «вне» человека определяют деятельность разума объективно, то есть независимо от того, знает об этом разум, или нет. Речь идет не о законах объективного внешнего мира, а о законах человеческого разума. Но это «сделанная» объективная реальность не есть результат опредмечивания разумного плана, а есть фундаментальное онто-гносеологическое различие, в котором не являются первичными ни объект, на который направлено сознание, ни сознание, направленное на объект, а первично отношение различия, которое порождает, с одной стороны, обозначающее, а с другой — обозначаемое, которые являются показателем возникновения сознания как отношения к предметам действительности как знакам, которые обладают предметным значением. В этом отношении знание и сознание неотделимо от языка. Первоначало коренится в акте возникновения мысли как акте возникновения знака / значения. Предварительный анализ ряда классических и неклассических физических теорий показывает, что в структуре научной физической теории присутствуют такие структурные элементы, которые не могут иметь референтов в объективном мире, их природа имеет трансцендентальный характер, который нельзя определять как чисто субъективный. Эти трансцендентальные существования двойственны: они как бы существуют во внешнем физическом мире, но в то же время они не должны там существовать. Свойственная им амбивалентность указывает на символический характер трансцендентальных предметов разума.

Я вижу в таком подходе к пониманию трансцендентальных структур разума продолжение развития тенденций современных теорий познания, которые связаны с концепциями аутопозиса, радикального конструктивизма, и энактивизма. В качестве теоретических источников указанного подхода я бы назвал оригинальную трансцендентальную философию Г. Файхингера, в которой рассматривается онтологический статус трансцендентальных *«as if»* существований, а также философию символических форм Э. Кассирера. Опираясь на идеи Г. Файхингера и Кассирера, мы можем найти в современной неклассической постметафизической философии путь, на котором не отрицается метафизика и идея первоначала. В частности, последнее может быть понято совершенно

по-новому. Как показали Ж. Деррида и Ж. Делез, первоначало мыслится как различие, которое не является чем-то тождественным себе и наличным, данным. На мой взгляд, данный подход можно реализовать, если рассматривать трансцендентальные существования как существования символические и поэтому амбивалентные.

Трансцендентальные условия познания и знания есть предмет трансцендентальной философии. Дескриптивная метафизика есть описание сферы разума, деятельность которого связана с созданием нового знания: новых представлений о мире и условиях познания его. Моя интерпретация трансцендентального как символического существования дает возможность понимать дескриптивную метафизику как теорию построения пустых понятий, несуществующих предметностей (деонтических модальностей), как своего рода теория построения объективного законодательства в сфере разума.

Идея построения законодательства в сфере разума принадлежит Канту. Предметом философии является свобода как сфера человеческого бытия, как способ существования человека, как основа и цель человека. Но этот абстрактный тезис может быть наполнен конкретным содержанием, если мы вспомним, что человек, как отмечал еще Кант, творит законы свободы, которые Кант называл также моральными. Свобода, понимаемая как произвол, который допускает все, означает беззаконие. Оставаясь на не религиозной позиции и следуя Канту, мы можем сказать, что свобода дана человеку для того, чтобы создавать новые законы, законы человеческие, законы для людей. Идея закона, правила здесь является ключевой. Находясь в природе, человек подчиняется ее законам с необходимостью. Становясь свободным, человек делает свое существование независимым, создавая мир культуры. Но, создавая этот новый мир, человек строит его по правилам, которые сам же и изобретает. Строительный элемент, на котором держится человеческий мир, — это правило. Поэтому о философии можно говорить как об учении о правах человеческого разума, о его законодательной функции, учении о генезисе норм, формировании нормативных систем, развитии законов «для себя», «для других» и «для всех» (вместе с другими).

*Мухутдинов О.М.*

**Трансцендентальная философия Канта и дескриптивная метафизика.** Понятие дескриптивной исследовательской программы является достаточно популярным в истории европейской философии: Э. Гуссерль использует понятие «дескриптивной психологии» в качестве формального определения идеи феноменологии «Логических исследований» (возможно ли в этом случае использовать понятие дескриптивной феноменологии?), П. Стросон обращается к идее

«дескриптивной метафизики». Не пытаясь догматически интерпретировать понятие дескриптивной метафизики в отношении трансцендентальной традиции мышления Канта, Гуссерля и Хайдеггера, я хотел бы наметить основные цели трансцендентально-феноменологического исследования в рамках проекта «Кантовской дескриптивной метафизики».

Метафизика является основополагающим исследованием истины сущего в целом. Кантовский проект обоснования метафизики связан с построением метафизики природы и метафизики нравов. Часть метафизики природы, содержащая принципы априорного познания (формы чувственности и категории), называется трансцендентальной философией (онтологией). Возникновение чистых онтологических предикатов (категорий рассудка) и априорных синтетических суждений связано с идеей трансцендентальной субъективности (теоретической способности познания). Соответственно, следует предположить, что в основании «метафизики нравов» точно так же находится практическая трансцендентальная философия (онтология практического существования), содержащая систему чистых практических априорных синтетических суждений и функционирующих в этих суждениях категорий свободы; при этом источником происхождения этих категорий также является феномен трансцендентальной субъективности. Формальный анализ принципов априорной конституции тематической предметной области метафизики природы и метафизики свободы посредством категорий природы и категорий свободы является приоритетной задачей настоящего исследования.

*Шиян А.А.*

**Трансцендентальная феноменология и дескриптивная метафизика.** Для Гуссерля любое учение о действительности можно назвать метафизикой. Он, однако, выступает против традиционной догматической метафизики, поскольку говорить о действительности в феноменологии можно, лишь исходя из ее данности в нашем опыте. У Гуссерля нет отдельных специальных работ, посвященных созданию феноменологической метафизики, метафизическая проблематика всплывает фрагментарно в опубликованных при жизни работах и лекциях позднего периода, хотя некоторые наметки можно найти и в более ранних текстах.

Однако «дескриптивной метафизикой» в стросоновском смысле как «описанием структуры нашего мышления о мире» Гуссерль занимался на протяжении всего своего творчества. Только под «мышлением о мире» в случае Гуссерля «раннего периода» нужно понимать познающее внешнюю действительность сознание, исследованию сущностных структур которого посвящена большая

часть его текстов. После так называемого «трансцендентального поворота» Гуссерль стал все чаще вместо сознания говорить о трансцендентальной субъективности, посредством которой нам дан мир и которая включает в себя не только опыт сознания, но и опыт коммуникации, деятельности, совместного со-существования с Другими. Именно учение о трансцендентальной субъективности Гуссерль называет первой философией [13], а мы, с полным правом, можем назвать дескриптивной метафизикой в кантовско-строссеновском смысле. В отличие от кантовского проекта «дескриптивной метафизики» Гуссерль исходит из наличия «материального априори» различных регионов действительности, которые конституируются трансцендентальной субъективностью [14; 12].

В текстах Гуссерля можно найти также еще один вариант дескриптивной феноменологической метафизики, которую Гуссерль называет наукой о трансцендентальных фактах, или метафизикой фактичности. Впервые эта тематика появляется в последних параграфах «Картезианских медитаций» [1]. Задача этого типа метафизики — исследовать априорную структуру жизненного мира, мира нашего повседневного опыта, в основе которой лежат трансцендентальные пра-факты нашего опыта, соединяющие в себе необходимость и случайность. К трансцендентальным пра-фактам Гуссерль в явном виде относит: существование мира, существование Я и Другого, факт хюле (ощущений), факт историчности [15; 16; 17]. Однако, если рассмотреть штудии Гуссерля с точки зрения трансцендентальной фактичности, то количество трансцендентальных пра-фактов можно увеличить [11]. Трансцендентальные пра-факты можно считать своеобразной «категориальной сеткой» нашего опыта, которая обеспечивает возможность познания априорной структуры жизненного мира. В соответствии с этим задачу исследования можно уточнить так: обоснование необходимости гуссерлевского учения о трансцендентальных пра-фактах, выявление пра-фактов в гуссерлевской феноменологии и их роли в познании действительности, соотношение двух пониманий метафизики фактичности у Гуссерля. Гуссерлевская метафизика фактичности получила развитие в современных немецкоязычных феноменологических исследованиях. Речь идет, прежде всего, о философии Лацло Тенгели [20; 21].

Другой вариант развития гуссерлевской метафизики фактичности можно найти в работах современного немецкого феноменолога А. Шнелля [19]. Шнелль основывается, в основном, на прочтении Гуссерля французской феноменологией. Шнелль исходит из того, что предметность мира вписана в субъективность благодаря смыслу как некой промежуточной инстанции. Метафизика Шнелля — это метафизика смысла, который развивается по своим собственным закономерностям, в определенной мере, навязывая их трансцендентальной субъективности. Соответственно задачей проекта являются теперь следующие: исследование развитие метафизического подхода Гуссерля в работах Л. Тенгели и его

последователей, сравнение феноменологической метафизики с философией так называемого «нового реализма» в Германии [7; 8].

Свое развитие кантовский трансцендентальный метод получает в феноменологической концепции Гуссерля и его последователей, который в самом общем виде может быть назван дескриптивным анализом (ср. с названием проекта «дескриптивная метафизика»). В нашем исследовании мы будем применять феноменологический эйдетический метод усмотрения сущностей (в том числе, процедуру варьирования), то есть нахождение принципиальных и существенных моментов в концепциях феноменологической метафизики, и при рассмотрении удерживать эти моменты и демонстрировать их роль в конкретных исследованиях. Мы также будем использовать метод феноменологической редукции и эпохэ, которые можно понимать как развитие кантовского метода выявления априорных условий собственного исследования. Но в феноменологическом подходе речь идет не только о выявлении и фиксации предпосылок, относящихся к субъекту (предпочтений исследователя, его собственной исходной установки, определенном категориальном каркасе и др.), но и о предпосылках «материала» (то есть существующих концепциях феноменологической метафизики), которые мы принимаем и учитываем.

### Литература:

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
2. Кант И. Избранные письма разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч. 1 (2-е (В) изд.); Т. 2. Ч. 2 (1-е (А) изд.), 2006.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч. 1 (2-е (В) изд.); Т. 2. Ч. 2 (1-е (А) изд.), 2006.
4. Стросон П. Ф. Индивиды. Очерк дескриптивной метафизики. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.
5. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1996.
6. Förster Eckart The Twenty-Five Years of Philosophy (A Systematic Reconstruction) (trans. by V. Bowman), Harvard, 2012; this book is an English translation of Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion. 2011.
7. Gabriel M. (Hsgb) Der Neue Realismus. Suhrkamp, 2015.
8. Gabriel Markus; Olay, Csaba; Ostritsch, Sebastian; [Ed.] Welt und Unendlichkeit — ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam Laszlo Tengelyi. Freiburg/M nchen: Karl Alber, 2017.
9. Hanna R. 2008, Kant in the twentieth century (In *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* (<https://pdfs.semanticscholar.org/1f70/127a05a9aebb4a0c-09f45665506afa59849a.pdf>)).
10. Höffe O. Kant's Critique of Pure Reason: the Foundation of Modern Philosophy. Dordrecht: Springer, 2010.

11. *Husserl E.* Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1939). Husserliana, Bd. XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.
12. *Husserl E.* Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana, Bd. XXXV. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002
13. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana, Bd. VIII. Den Haag, 1959.
14. *Husserl E.* Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana, Bd. XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
15. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28. Husserliana, Bd. XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
16. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35. Husserliana, Bd. XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973
17. *Husserl E.* Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935). Husserliana, Bd. XXXIV. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
18. *Rockmore T.* In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century. London: Wiley Blackwell, 2006.
19. *Schnell (Hrsb)* Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.
20. *Tengelyi L.* Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinem Nachfolgern. Dordrecht: Springer, 2007.
21. *Tengelyi L.* Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Karl Alber, 2014.

## Раздел 4

### Трансцендентальная метафизика (Гуссерль)

#### ICH BIN IN WAHRHEIT TRANSZENDENTALES EGO, ABER DESSEN NICHT BEWUSST<sup>1</sup>

*Constance Kolka, M. A.,  
Frankfurt am Main, Deutschland*

**Abstract:** Ziel des Textes ist es, eine in der Sekundärliteratur einseitig betonte idealistische Wendung Husserls zum Transzendentalen zu korrigieren und aufzuzeigen, dass Husserl Transzendentalität in einem sehr erweiterten Sinn versteht. Transzendentalität eröffnet nicht nur die Dimension des Transzendentalen im Kontrast zur lebendig erfahrenen Lebenswelt, in der interessegeleitete Menschen „verschossen“ auf die Einheitspole hin“ (Hua VI: 179) objektive Wahrheiten formulieren. Sondern die Wendung der Blickrichtung auf die leistende Subjektivität erschließt das Gegenwartsbewusstsein der natürlichen Einstellung als ein Moment des „Weltens“ (Hua XXXII). Ohne das standhaltende Moment, („immerfort [ist] Welt in Seinsgeltung“ (Hua VI: 468) hätte die leistende Subjektivität kein „Gegebenes“, welches es in und zu Welt verfügen könnte. Husserl antwortet mit der Wiedergewinnung des sinnstiftenden Bewusstseins zugleich auf die dritte Idealisierungsphase — die Arithmetisierung der Geometrie —, deren Folge (Digitalisierung) die Auflösung der sinnlich erfahrbaren Gestalt in reines Zahlenwerk ist.

**Schlüsselwörter:** *Bewusstseinsleistung, Horizont, Sinnstiftung, phänomenologische Reduktion, Transzendentalphänomenologie, phänomenologische Einstellung, Arithmetisierung*

Im Folgenden werde ich mich hauptsächlich auf zwei Schriften Husserls berufen, die als Husserliana VI 1954 erstveröffentlichte Krisis-Schrift [1] und auf die im Sommersemester 1927 gehaltene Natur-und-Geist-Vorlesung [3], die 2001 als Husserliana XXXII erschien.

In der Krisis-Schrift warnt Husserl vor dem Verlust der Lebenswelt, die zwar der Boden der neuzeitlichen Wissenschaft ist, deren Leistungen aber ohne die Rückbindung an die „universale letztfungierende Subjektivität“ [1, 115] unverstänlich sind.<sup>2</sup> In der Vorlesung aus dem Sommersemester 1927 klärt Husserl den Sachver-

---

1. Hua VI: 209

2. Wenn die objektive Wissenschaft „nach der Möglichkeit ihrer objektiven Leistung unverstänlich geworden [ist] [...], so müssen wir aus ihrem eigenen Betrieb heraustreten und einen Standort über ihr einnehmen“ [1, 125].

halt, dass wir unsere Lebenswelt zwar als diese objektive Bestandswelt erfahren, von der transzendentalen Position aus ist sie aber unsere Sinnstiftung.

Das Thema der Transzendentalität war schon zu Husserls Zeiten „überholt“. Husserl ist gleichwohl trotz der allerstärksten Proteste und Einwände seiner Schüler und der philosophischen Fachwelt bis zum Schluss Transzendentalphänomenologe geblieben. Als Husserl sich 1905 radikal dem Transzendentalen zuwandte und 1912 diese Wendung in den Ideen I öffentlich machte, wird er von seine Göttinger Schülern, den vehementen Vertretern „zu den Sachen selbst“, bereits nicht mehr verstanden. Davon ist Husserl unbeeindruckt geblieben — auch Heideggers konnte ihn zu keiner Korrektur bewegen.

Fragt man nach dem Grund dieser Unbeirrbarkeit, dann liegt dieser meiner Ansicht nach darin, dass Husserl als Mathematiker Einsichten in die Entwicklung der Physik hatte. Denn diese hatte es seit Cantor mit keiner sachhaltigen Mathematik mehr zu tun, sondern mit der reinen Analysis. Husserl befürchtete die Einschränkung unserer Lebenswelt in reines Zahlenwerk. Zwar wären wir dann immer noch sinnstiftend, denn der Mensch hört nach Husserl nie auf, Gegebenes in und zu Welt zu verfügen — Welt ist das „Gebilde einer universalen letztfungierenden «... Subjektivität»<sup>3</sup> — der Mensch...» hätte aber kein Bewusstsein mehr von seiner Sinnstiftungskraft. Der Horizont der Subjektivität, genauer: Der Zugang zur Subjektivität hätte sich ihm verschlossen. Husserl arbeitet seit 1905 daran, Zugänge zum Transzendentalen zu schaffen. Der bekannteste ist die transzendente Reduktion.

Warum aber, so lautet die allererste Frage, konnte Husserl erkennen, dass dieser Horizont sich verschloss und warum können wir nicht verstehen, wieso uns nicht jegliche Sphäre ohne Weiteres zugänglich ist. Denn wir gehen doch selbstverständlich davon aus, dass dem Denkenden nichts verschlossen ist.

### **Zeit der Weichenstellungen. Der Streit der Fakultäten**

In Husserls Lebenszeit fällt der Streit um die eine grundlegende Wissenschaft. Aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts sind als Autoren vereinheitlichender Modelle auch die Mitglieder des Wiener Kreises und Dilthey (1833–1911) zu nennen.

Nicht sollten die Geistes- und Naturwissenschaften gleichberechtigt mit grundsatzverschiedenen Erkenntnismodellen nebeneinanderstehen, sondern die eine sollte sich der anderen unterordnen, um der Idee willen, dass eine Welt auch nur eine Form haben könne. Aus der Sicht der Geisteswissenschaft ist das Gegebene Ausdruck eines sich bekundenden Geistes, den sie allein zu deuten versteht. Die Naturwissenschaft, so ihr disqualifizierendes Urteil, könnten das Gegebene nur

---

3. „Wir werden es verstehen lernen, daß die ständig für uns im strömenden Wandel der Gegebenheitsweisen seiende Welt ein universaler geistiger Erwerb ist, [...] Gebilde einer universalen letztfungierenden Subjektivität.“ [1, 115].



zergliedern, um es im Naturkausalen als dem einzigen Weltzusammenhang, den sie kennt, zusammenzufügen.

Aus der Sicht der Naturwissenschaft war umgekehrt nur mathematisch Quantifizierbares wissenschaftsfähig. Man arbeitete an einem für alle Wissenschaften geltenden Begriffssystem. Diese Variante ist heutzutage auch in der Philosophie verbreitet. Ich denke u. a. an die Extrem-Position von Thomas Metzinger, Professor für theoretische Philosophie in Mainz, der in seinen Forschungen zu dem Ergebnis kommt, dass das Bewusstsein ein Epiphänomen elektronischer Entladungen sei.

Über diesen Streit schrieb Husserl 1927:

„Wir werden nun sehr bald vor den gewaltigen und erst in unserer Zeit so recht zum Durchbruch gekomme/nen Probleme stehen, die unerkannt im Streit über Ziel-sinn und Methode der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ihre Rolle spielen und die, weil sie nicht zur prinzipiellen Klarheit gebracht wurden, auch die philosophischen Versuche, ihn zu enden, ohne ernstliches Ergebnis beließen“ [3, 66f]<sup>4</sup>.

Nicht zur Klarheit gebracht wurde die Selbstverständlichkeit einer vorausgesetzten Bestandwelt. Husserl nennt sie „Realitätenwelt“ [3, 76]. Es ist diese Realitätenwelt, die sich ab der Renaissance aus einer lebendig erfahrenen und für wahr gehaltenen Natur in eine „real abgeschlossene Körperwelt“ [1, 61] verwandelt mit der Zielstellung, diese Körperwelt vollständig in eine Naturkausalität einzubinden, „in der alles Geschehen eindeutig und im voraus determiniert ist“ [1, 61].

Man sollte sich die Umbrüche in der Mathematik zu Husserls Zeiten klarmachen, und wissen, dass Husserl zu dem Personenkreis gehörte, der diese Umbrüche mitvollzog. So sei daran erinnert, dass Husserl zwischen 1878 und 1881 Weierstraßschüler in Berlin war und somit mit der Arithmetisierung der Geometrie vertraut. Später lernte Husserl in Halle Cantor kennen, der über seine Mannigfaltigkeitslehre die Zahlen aus Unendlichkeitsreihen neu begründet hatte. Nach Göttingen wurde Husserl höchstwahrscheinlich durch Fürsprache der dort lehrenden Mathematiker David Hilbert und Felix Klein berufen, die sich von Husserl Hilfe bei mathematischen Problemlösungen versprochen. Fragt man sich aber, warum Husserl schon in den 1880er Jahren von der Mathematik zur Philosophie wechselte, dann fällt mir nur die Antwort ein, dass Husserl als Intuitionist unter den Mathematikern die Erkenntnis tief erschüttern musste, dass die Mathematik sich durch die Arithmetisierung der Geometrie vollständig entsinnlicht hatte.<sup>5</sup> Und diese Entsinnlichung der ursprünglich lebendig erfahrenen Sinngebilde in reines

---

4. Vgl. auch [3, 9–11].

5. Husserl ergänzt ganz im Sinne der phänomenologischen Einsicht, dass zum Gegebenen eine Sinnstiftung gehört: „Denn bei allem Neuen verbleibt doch, wie mir scheint, das prinzipiell Wesentliche: die an sich mathematische Natur, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst heraus zu interpretierende.“ (Hua VI: 53, Sperrsatz im Original)

Formelwerk, nennt Husserl die Extremgestalt bzw. die Erfüllung der von Galilei eröffneten Sphäre idealer Gegenstände.

„Diese Arithmetisierung der Geometrie führt wie von selbst in gewisser Weise zur Entleerung ihres Sinnes. Die wirklich raumzeitlichen Idealitäten, so wie sie sich unter dem üblichen Titel ‚reine Anschauungen‘ im geometrischen Denken originär darstellen, verwandeln sich sozusagen in pure Zahlgestalten, in algebraische Gebilde [1, 44].

Für Husserl waren die Folgen der reinen Mathematik absehbar. Die Physik hatte in ihren Idealisierungen die Mathematik schon angewandt und aus „ursprünglich lebendiger Sinnbildung“ [1, 57] eine rationale Theorie gemacht, sie hatte den Horizont einer objektiven Welt ohne Menschen geschaffen. In diesen Überzeugungshorizont hinein, in dem ursprünglich lebendige Sinngebilde mathematisch rational erschienen, aber noch als „raumzeitliche Idealitäten“ [1, 44] musste der Umsturz innerhalb der Mathematik (Arithmetisierung der Geometrie) Folgen haben: Es ist mit einer entsinnlichten, in reines Zahlenmaterial aufgelösten Gegenständlichkeit der Naturwissenschaft zu rechnen, welche mit einer ins Unendliche gehenden Themenvielfalt zusammenfällt. Husserl spricht in diesem Zusammenhang bereits von einem „sinnentleerten technischen Denken und Tun“<sup>6</sup>. Wir verstehen das 1936 formulierte Szenario einer entsinnlichten Welt sehr gut, da wir uns bereits in der Umsetzungsphase vom Analogen ins Digitale befinden.

Für Husserl war die Evidenz der Wahrheitsausweis und evident war nur das, was sich von der originären Anschauung her, zeigte. Anzunehmen, Wahrheiten könnten sich aus rein formalen Operationen ergeben, war für Husserl unmöglich.

### **Husserls Transzendentalphilosophie**

Ich lese Husserls Transzendentalphänomenologie als Antwort auf Cantors Mengenlehre. Der Radikalität Cantors Mathematik, die in der Anwendung die idealisierten Gebilde der galileischen Gesetzeswelt gänzlich entsinnlicht, korrespondiert die Radikalität der husserlschen Phänomenologie. Diese hatte sich zur Aufgabe gemacht, der europäische Menschheit<sup>7</sup> und mit dieser der Menschengemeinschaft insgesamt mittels Rückbesinnung auf die Urstiftung der modernen Physik (Galilei-Kapitel in der Krisis-Schrift) und der Gegenabstraktion (phänomenologische Reduktion) den Zugang zur Transzendentalität aufzuzeigen.

Husserl problematischer Teil ist zugleich der phänomenologisch wichtigste. Denn es kommt alles darauf an, dass wir uns die Transzedentalität mittels phäno-

---

6.[1, 57]; grammatikalisch angepasst. Sobald die „Physik“ nicht mehr nach dem „Ursprungssinn“ ihrer Sinngebilde und Methoden zurückfragen kann, sobald „die Unendlichkeit ihrer Thematik nur durch Unendlichkeiten der Methode [...] und diese Unendlichkeiten auch nur durch ein sinnentleertes technisches Denken und Tun“ beherrscht wird, ist sie nicht mehr sinnhaft. [1, 57].

7. Siehe Buchtitel: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.

menologischer Reduktion<sup>8</sup> so erschließen können, wie die Naturwissenschaft die Objektwelt mittels Einklammerung des Subjekts.

Wenn Husserl die Existenzgeltung einklammert, dann „zwingt“ er seinerseits das intersubjektive Verfügungsgeschehen sich zu zeigen. Auf dieses ist die „universale Selbstbesinnung“ [5, 161] gerichtet, um eben die Welt, deren Existenz uns (vorübergehend, solange wir transzendental eingestellt sind) gleichgültig ist, „wiederzugewinnen“ [5, 161].

Ich schlage vor, statt der Existenzgeltung, die Präsenzsphäre<sup>9</sup> einzuklamern und probeweise durchzuspielen, was geschieht. Nach Husserl sollte sich das strömende Leben in der transzendentalen Einstellung als eben dieser Lebensfluss zeigen, von dem ich meine, dass das Fließgeschehen als Mitgerissenwerden nur da erfahrbar wird, wenn jeglicher Halt ausgeschaltet ist.

Wenn es uns gelänge, diesen Horizont zu eröffnen, dann erführen wir den Bewusstseinsstrom, denn die haltgebende Sphäre spielte keine Rolle mehr. Wir würden das zurück- und vorspringende Bewusstsein erfahren, welches die Sphäre vergangener Sinnstiftungen eröffnet und den Erwartungshorizont aufschlägt. Dann hätten wir die phänomenologisch geforderten Evidenz aus dem lebendigen Erfahren selbst erbracht.

Nach der phänomenologischen Intentionalanalyse (1927) geschieht beim Wahrnehmen einer Sache oder eines Sachverhalts erst der Rücksprung zum Typus (rückwärtige Induktion), dann die Prognose (vorspringende Induktion), wobei das Vergangene nicht im Bestand ist, sondern im passiven Zusammenschluss mit der Urstiftung immer wieder neu geschöpft wird. Induktion im Wahrnehmungsgeschehen ist rückwärtige und antizipierende Induktion. Rückwärtige Induktion bezeichnet den Rücksprung zum Urtypus des aktuell Wahrgenommenen, um sich von ihm das Muster vorgeben zu lassen, wie es weitergeht<sup>10</sup>. Diese Wiedererweckung eines Typus aus Ähnlichkeit berechtigt zugleich Husserls steile These, die Vergangenheit liege nicht objektiv vor, derart, dass wir sie uns durch Recherchen zugänglich machen könnten, sondern sie konstituiert sich immer wieder neu — „ob wir das wollen oder nicht“ [2, 210].

---

8. „Dahin gehört eines jeden Selbstapperzeption mit dem Sinn der Geltungen, den Habitualitäten, den Interessen, den Gesinnungen usw., die jeder sich selbst jeweils zuspricht, den jeweiligen Erfahrungen, Urteilen, die er jeweils vollzieht usw., jeder in der Weise, wie er sich selbst erscheint, vermeint ist, aber auch zugleich vermeint ist als in der Welt seiend; <all das > ist zu reduzieren“ [1, 256].

9. Phänomenologisch ist die immanente Zeit keine der Wahrnehmung unterlegte Schicht ist, sondern in Wechselwirkung konstituiert. Das ist das alles unterscheidende Merkmal der husserlschen Phänomenologie auch zu Kants reinen Formen der Anschauung, die als Raum und Zeit unsere Vermögen sind. Sie konstituieren sich nicht, sondern sie sind als Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis vorausgesetzt.

10. Dieser Abschnitt ist eine Zusammenfassung der intentionalen Wahrnehmungsanalyse in der Hua XXXII. In ihr leitet Husserl die physikalischer Grundbegriffe Induktion, Kraft und Objektivität aus dem Wahrnehmungsvollzug ab.

Wahrnehmen ist ein Geschehen und keine Momentaufnahme. Eine Momentaufnahme bringt die Wissenschaft zustande, deren höchstes Ziel, wenn man so will, die Auffindung des kleinsten artgleichen Teilchens ist.

Dass die positive Wissenschaft überhaupt in eine gegenwartsbezogenen Bestandswelt hineinforschen kann, verdankt sich nach Husserls immanenter Zeitanalyse dem Umstand, dass Zeit sich dehnt. Die Retention extendiert das „Jetztbewußtsein“<sup>11</sup>, und verschafft dem Gegenwartsbewusstsein Spanne. Präsenz ist beliebig dehnbar und kann problemlos über Jahrhunderte gehen.

Husserl hat nach eigenem Bekunden in die transzendente Sphäre gefunden und spricht von einem nachfolgenden Wesenswandel. Das mundane Ich, welches in der transzendentalen Reduktion die Erfahrung gemacht hat, dass es weltkonstituierend, also sinnstiftend ist, bleibt dauerhaft davon beeindruckt. Es rettet die in der transzendentalen Sphäre gemachten Einsichten in die mundane Welt. Husserl deutet am Ende des §35 der Krisis-Schrift diesen Wesenswandel an. Das Leben ist immer noch dasselbe, aber es wird anders verstanden.

„Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“ [1, 140].

Konsequent gedacht liegt der Unterschied zwischen einem Phänomenologen und einem Physiker darin, dass letzterer sich über seine Konstitutionsleistungen keine Rechenschaft geben kann. Das verhindert seine Überzeugung, er bewege sich in einer subjektunabhängigen Bestandswelt.

„Erkenne dich selbst“, „im Menschen wohnt die Wahrheit“ sind die Zitate aus dem noch vor- und außerwissenschaftlichen Leben, mit denen Husserl seine Cartesianischen Meditationen abschließt. Er bezieht sich dabei auf die transzendente Reduktion, die Welt einklammert, um Welt „in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen“ [5, 161]. Auch wenn man auf die Reduktion völlig verzichtet und Husserl nach der „Grammatik“ auslegt, dann ist Husserl immer noch radikale theoria, die in der Ersten-Person-Perspektive die Genese der Dritten-Person-Perspektive aufzeigt und das Leben in seinem Vollzug als solches thematisch macht.

### **Zusammenfassung in Thesen**

„Ich bin in Wahrheit transzendentales ego, aber dessen nicht bewußt“ (Hua VI: 209)

These 1: Husserl antwortet auf die vollständige Entsinnlichung durch die Arithmetisierung der Mathematik.

---

11. Husserl spricht im Zusammenhang mit der Retention von „der primären Erinnerung, welche das Jetztbewußtsein extendiert“ [4, 45].

These 2: Der Zugang zur sinnstiftenden Bewusstseinsleistung beginnt sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts zu verschließen.

These 3: Husserls Phänomenologie ist radikale *theoria*, insofern sie als Wissenschaft vom Ganzen die Welt als ihr Korrelat hat.

Husserls Transzendentalphänomenologie (Konstitutionsphänomenologie) ist durch die Entsinnlichung der sachhaltigen Geometrie in reines Zahlenwerk motiviert. Für Husserl ist die Umwandlung der Geometrie in reine Analysis die Konsequenz der zweiten Idealisierungsphase, das ist eine dynamische, sich nach den Gesetzen der Kausalität zeigende Natur. Ich verstehe die Arithmetisierung der Geometrie als einen Neuansatz, der zur Digitalisierung führt. Daher ist sie für mich die dritte Idealisierungsphase. Galilei (prototypisch für die neuzeitliche Wissenschaft) hat der Forschergemeinschaft bereits den Horizont einer sich gesetzmäßig zeigende Natur eröffnet. In diesem Horizont stehen wir immer noch und sehen auf die Natur mit den Augen Galileis. Die dritte Idealisierungsphase ist phänomenologisch betrachtet ein ebensolches Stiftungsgeschehen wie die beiden vorhergehenden. Die dritte Phase eröffnet den Horizont für das Erscheinen einer „arithmetisierten“ Natur.

Mit einer solchen Horizonteröffnung wird zugleich der Horizontzugang zur menschlichen Leistung verschlossen. Immer wieder wechseln nach Husserl in der Geschichte der Philosophie Strömungen objektivistischer Weltauffassung mit subjektivistischer Weltauffassung ab. Letztere sucht eine Antwort auf die Unverständlichkeit dieser Objektivität, indem sie nach den Möglichkeiten solcher Erkenntnis fragt. Wenn die objektive Wissenschaft, so Husserl, „nach der Möglichkeit ihrer objektiven Leistung unverständlich geworden [ist] [...]“, so müssen wir aus ihrem eigenen Betrieb heraustreten und einen Standort über ihr einnehmen“ [1, 125].

Genau dies tut Husserl ab 1905, in dem er die Wissenschaftsmethode der Subjekteinklammerung der Idee nach übernimmt. Statt des Subjekts klammert Husserl „Objektivität“ ein. In der *Krisis*-Schrift nennt Husserl diese Übernahme Gegenabstraktion. So wie dem neuzeitlichen Naturwissenschaftler eine in Formeln fassbare Natur erscheint, so erscheint Husserl in der phänomenologischen Reduktion das „erfahrende Leben“. Wir haben es jetzt mit der Schwierigkeit zu tun, dass wir die phänomenologische Reduktion nicht nachvollziehen können, solange wir im abständigen Wissenschaftsdenken verbleiben. Husserl verlangt das „Nacherleben“, den „Nachvollzug“, das „Sicheinlassen“. „Die außerordentlichen Schwierigkeiten, die die Phänomenologie dem Anfänger bietet, beruhen vor allem auf der völlig neuen Einstellung [...]. Es gehört ein eigenes intellektuelles Training dazu, um die natürliche Blickrichtung und die natürliche Weltbetrachtung auszuschalten [...]“ [Hua Mat. VII, 166].

Die Einstellungsänderung von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung ist ein Sprung, sie kann nicht schrittweise vollzogen werden. Wegen

der „außerordentlichen Schwierigkeiten“ greift die Sekundärliteratur auf eine Formulierung aus der Grammatik zurück. Die Dritte-Person-Perspektive ist die abständige Perspektive der objektbezogenen Wissenschaft, die Erste-Person-Perspektive die mitvollziehende Perspektive der Phänomenologie. Wobei zu sagen ist, dass die Phänomenologie aus der Ersten-Person-Perspektive nicht nur die Konstitutionsleistung des Bewusstseins, sondern auch die Genese der Dritten-Person-Perspektive „sichtbar“ macht.

Husserls Phänomenologie ist radikale theoria. Sie eröffnet nicht nur den Horizont, in dem das leistende Bewusstsein erscheint und hält nur dieses für wahr. (Idealismusvorwurf) Husserl rettet vielmehr die Erkenntnis eines zur Welt gehörenden sinnstiftenden Bewusstseins in die „mundane“ Welt, so dass er sagen kann, dass das Gegebene zugleich das sinnvoll in und zu Welt Verfügte ist.

### Literatur

1. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana, Bd. VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
2. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner. 1999.
3. *Husserl E.* Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927. Husserliana, Bd. XXXII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
4. *Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana, Bd. X. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
5. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

### «Я ЯВЛЯЮСЬ, В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬ-НЫМ ЭГО, НО НЕ ОСОЗНАЮ ЭТОГО»<sup>1</sup>

*Перевод с немецкого Мухутдинова О.М, Шиян А.А.*

**Аннотация:** Цель статьи заключается в том, чтобы скорректировать односторонне подчеркиваемый в комментаторской литературе идеалистический поворот Гуссерля к проблеме трансцендентального и показать, что Гуссерль понимает трансцендентальность в очень широком смысле. Трансцендентальность не только открывает измерение трансцендентального в противоположность живому опыту мира жизни, в котором руководствующиеся интересами и «стремящиеся к полюсам единства» [3, S. 179] люди форму-

---

1. [3, s. 209].

лируют объективные истины. Взгляд, направленный на действующую субъективность, раскрывает сознание настоящего в естественной установке в качестве одного из модусов «стиля мира» [3]. Без этого момента устойчивости («мир всегда существует в действительности бытия» [3, S. 468], действующая субъективность не обладала бы «данным», которым она могла бы располагать в существовании в мире и в отношении к миру. Ответ Гуссерля состоит в возвращении к утверждающему смысл сознанию и одновременно к третьей фазе идеализации — арифметизации геометрии — следствием чего является растворение чувственного эмпирического образа в цифровом механизме (дигитализация).

**Ключевые слова:** *действие сознания, горизонт, утверждение смысла, феноменологическая редукция, трансцендентальная феноменология, феноменологическая установка, арифметизация.*

В дальнейшем я опираюсь на два текста Гуссерля: опубликованный в 1954 г. в VI т. Гуссерлианы «Кризис» [3] и на прочитанную в летнем семестре 1927 г. лекцию о природе и духе, опубликованную в 2001 г. в XXXII томе [6].

В «Кризисе» Гуссерль предостерегает от утраты мира жизни, который является фундаментом новоевропейских наук, чьи усилия, однако, вне обратной связи с «предельными действиями универсальной субъективности» [3, S. 114] остаются непонятными<sup>2</sup>. В лекции летнего семестра 1927 г. Гуссерль разъясняет, что хотя наш опыт в отношении мира жизни является опытом объективных состояний мира, с трансцендентальной точки зрения мир является результатом нашей деятельности утверждения смысла.

Тема трансцендентальности была «преодолена» уже в эпоху Гуссерля. Тем не менее, несмотря на протесты и возражения своих учеников, Гуссерль до конца оставался верным трансцендентальной феноменологии. Геттингенские ученики Гуссерля, сторонники исследовательской программы «К самим вещам», перестали понимать его с тех пор, как Гуссерль обратился к радикальной трансцендентальной проблематике в 1905 г. и явно продемонстрировал этот поворот в «Идеях I». Даже Хайдеггер не мог повлиять на Гуссерля.

Причина этой непоколебимости заключается в воззрениях Гуссерля как математика на развитие физики. Физика со времени Кантора не имела отношения к содержательной математике, а занималась формальным анализом. Гуссерль опасался исчезновения границ между миром жизни и цифровым механизмом. Мы не перестали бы утверждать смысл — по Гуссерлю, человек никогда не прекращает распоряжаться данным в мире и в отношении к миру, ибо «мир есть

---

2. Когда объективная наука «стала непонятной в возможности ее объективного действия [...], мы должны выйти из вашей собственной деятельности и занять место над ней» [3, s. 125].

образ предельно действующей универсальной субъективности»<sup>3</sup>, — но человек больше не имел бы представления о способности утверждения смысла. Горизонт субъективности, а точнее: подход к субъективности был бы ему закрыт. С 1905 г. Гуссерль работает над тем, чтобы создать подход к субъективности. Наиболее известным подходом является трансцендентальная редукция.

Почему Гуссерль сумел понять, что этот горизонт оказался закрытым и почему мы не можем понять, что доступность каждой сферы не является для нас само собой разумеющимся фактом? Мы исходим из того, что для мыслящего ничто не является закрытым.

### **Время поиска путей развития. Спор факультетов**

В это время возникает спор о фундаментальной науке. Здесь следует упомянуть таких авторов, как члены Венского кружка и Дильтей (1833–1911).

Науки о духе и науки о природе не следует рассматривать как равноправные модели познания, одни должны быть подчинены другим. С точки зрения наук о духе, данное всегда является выражением духа и только он понимает, как истолковать это данное. Естествознание способно лишь расчленить это данное, для того, чтобы соединить его по известным ему законам естественной причинности, лежащим в основании взаимосвязи мира.

С точки зрения естествознания только математически квантифицируемое является предметом научного знания. Это направление сегодня распространено и в философии. Крайняя позиция профессора теоретической философии Метцингера (Майнц) заключается в том, что сознание является эпифеноменом электрических разрядов.

Об этом споре Гуссерль писал в 1927 г.:

«Нам вскоре придется столкнуться с огромными, возникшими в наше время проблемами, которые неведомым образом оказывают влияние на спор о методе и целях естественных и гуманитарных наук, поскольку эти проблемы не были доведены до принципиальной ясности и поскольку философские попытки прекратить этот спор остались безрезультатными» [6, S. 66f]<sup>4</sup>.

Не было достигнуто ясности в отношении само собой разумеющегося представления о предполагаемом мире состояний. Гуссерль называл этот мир «миром реальностей» [6, S. 76]. Со времени эпохи Возрождения этот мир превратился в «реально замкнутый мир тел» [3, S. 61]. Цель заключалась в том, чтобы интегрировать этот мир в естественную причинность, в которой «все происходящее однозначно и заранее детерминировано» [3, S. 61].

Следует ясно представлять себе перелом, произошедший в математике в эпоху Гуссерля и знать, что Гуссерль принадлежал к кругу тех людей, которые

---

3. «Мы научимся понимать, что постоянно существующий для нас в потоке изменений способ данности мир является универсальным духовным произведением, [...] образом предельно действующей универсальной субъективности» [3, s. 115].

4. Vgl. auch [6, 9–11].



осуществляли этот перелом. Можно вспомнить, что между 1787 и 1881 гг. Гуссерль был учеником Вейерштрасса в Берлине и был знаком с работами по арифметизации геометрии. Позднее в Галле Гуссерль познакомился с Кантором, который занимался обоснованием бесконечных рядов чисел с помощью теории множеств. Высока вероятность того, что в Геттинген Гуссерль был приглашен благодаря стараниям математиков Давида Гильберта и Феликса Кляйна, обещавших Гуссерлю помощь в решении математических проблем. Если спросить, почему Гуссерль в 1880-е обратился от математики к философии, то ответ заключается в том, что Гуссерль, как интуитивист был потрясен открытием, что арифметизация геометрии лишает математику смысла<sup>5</sup>. Превращение первоначально живого опыта чувственных образов в формальный механизм Гуссерль называет предельным образом открытой Галилеем сферы идеальных предметов.

«Эта арифметизация геометрии в некотором смысле приводит к опустошению нашего чувства. Действительные пространственно-временные идеальности, как они непосредственно были представлены под обычным названием чистых созерцаний в геометрическом мышлении, превращаются, так сказать, в чистые числовые формы, в алгебраические образы» [3, S. 44].

Гуссерль предвидел последствия этого процесса для чистой математики. Физика применила математику в своих идеальных конструкциях и создала рациональную теорию из «первоначальных живых чувственных образов» [3, S. 57], создала горизонт объективного мира без человека. В этом горизонте, в котором первоначальные живые чувственные образы становились математически рациональными «пространственно-временными» [3, S. 44] идеальностями, должны были проявиться последствия переворота в математике (арифметизации геометрии): здесь приходилось иметь дело с утратившей смысл, растворенной в чистом цифровом материале предметностью естественных наук, совпадающей с уходящим в бесконечность многообразием тем. В этой связи Гуссерль говорит об «утративших смысл технических мышлении и деятельности»<sup>6</sup> [3, S. 57]. Мы хорошо понимаем смысл этого написанного в 1936 г. сценария, поскольку мы находимся в фазе перехода от аналогового к цифровому.

Для Гуссерля очевидность была достоверностью истины и очевидным было то, что можно было обнаружить в непосредственном созерцании. Предположе-

---

5. Гуссерль дополняет феноменологическое понимание того, что к данному принадлежит утверждение смысла: «ибо при всем новом, как мне кажется, остается принципиально существенное: сама по себе математическая природа, данная в формулах, интерпретируемая из формул» [3, 53].

6. Как только «физика» перестанет запрашивать «первоначальный смысл» своих чувственных образов и методов, как только она подчинит «бесконечность своей тематики бесконечности метода [...], а бесконечность метода – бесконечности бессмысленного технического мышления и делать», она больше не имеет смысла.

ние, что истины могут возникнуть из чисто формальных операций, было для Гуссерля невозможно.

### Трансцендентальна философия Гуссерля

Я читаю трансцендентальную феноменологию Гуссерля как ответ на теорию множеств Кантора. Радикальность математики Кантора, которая становится чувственно-конкретной в случаи применения к идеализированной области галилеевского мира законов природы, соответствует гуссерлевской феноменологии. Она ставит перед собой задачу посредством осмысления происхождения современной физики (глава о Галилее в «Кризисе...») открыть всему человеческому сообществу доступ к трансцендентальному.

Гуссерль проблематизирует заголовок «Кризиса ...»<sup>7</sup> и одновременно нечто феноменологически важное. Поскольку все зависит от того, как мы можем раскрыть трансцендентальность посредством феноменологической редукции, таким образом, как естественные науки раскрывают объектный мир посредством исключения субъекта.

Заключая в скобки значимость существования мира, Гуссерль вынуждает проявиться intersubjectivному «распорядительному событию» (*Verfügungsgeschehen*) в мире. На это событие направлено «универсальное самоосмысление» [2, S. 161], чтобы заново получить тот же мир [2, S. 161], чье существование нам безразлично (в то время, пока мы в трансцендентальной установке).

Я предлагаю, вместо значимости существования заключать в скобки сферу настоящего (Präsenzsphäre<sup>8</sup>) и в тестовом режиме разыгрывать, что происходит. По Гуссерлю поток жизни должен раскрыться в трансцендентальной установке так образом, что все события в этом потоке стали бы «увлекающими нас за собой» (*Mitgerissenwerden*). Это происходит только тогда, когда исключены все прежние установки по отношению к ним. Тогда мы получаем требуемую феноменологическую очевидность из самого живого опыта.

Если нам удалось открыть этот горизонт, тогда нам дается сам поток сознания, поскольку сдерживающая сфера больше не играет никакой роли. Тогда мы можем узнать прошедшее и будущее сознание, которое открывает сферу прошлых учреждений смысла и раскрывает горизонт ожиданий.

В соответствии с феноменологическим интенциональным анализом (1926) при восприятии вещей и положений дел происходит возврат к типам (воз-

---

7. См. название работы – «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

8. С феноменологической точки зрения имманентное время не является слоем, лежащим в основании восприятия, оно конституируется во взаимодействии. Это один из решающих признаков гуссерлевской феноменологии также по отношению к чистым формам созерцания Канта, которые в качестве пространства и времени являются нашими способностями. Они не конституируются, а предполагаются как условия возможности всякого познания.

вратная индукция), потом — прогноз (проектирующая индукция), при этом прошлого нет в наличии, но оно снова и снова заново производится в пассивном слиянии с его учреждением. Индукция в событии восприятия является возвратной и антиципирующей индукцией. Возвратная индукция обозначает возвращение к пра-типам актуально воспринятого, чтобы позволить им установить образец того, как все будет идти дальше<sup>9</sup>. Это новое пробуждение типов из похожего одновременно оправдывает смелый тезис Гуссерля о том, что прошлое не является объективным, так что мы могли бы сделать его доступным посредством исследований, а оно конституируется заново «хотим мы этого или нет» [4, S. 210]. Восприятие является событием, а не моментальным снимком. Моментальный снимок создает науку, чьей высшей целью является, если хотите, открытие мельчайших подобных частиц.

То, что позитивная наука, вообще, может исследовать что-то в современном наличном мире, происходит, в соответствии с гуссерлевским имманентным анализом времени, благодаря тому обстоятельству, что время может растягиваться. Ретенция растягивает момент сознания «сейчас» и создает сознание настоящего. Настоящее произвольно растяжимо и может беспроблемно продолжаться веками<sup>10</sup>.

Гуссерль, по собственному признанию, оказавшись в трансцендентальной сфере, пережил личное сущностное изменение. Мунданное Я, которое осуществляет опыт трансцендентальной редукции, занимаясь при этом конституированием мира и также его смыслоучреждением, остается под впечатлением этого перехода длительное время. Оно спасает результаты, поученные в трансцендентальной сфере, перенося их в мунданный мир. Гуссерль указывает в § 35 «Кризиса...» на это сущностное изменение. Жизнь всегда остается той же самой, но по-другому понимается.

«Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохэ прежде всего по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [1, S. 187].

Соответственно, различие между феноменологом и физиком состоит в том, что последний не может дать себе ответ в конститутивных результатах сознания. Этому мешают его убеждения, согласно которым он возвращается в независимом от субъекта мире.

---

9. Этот раздел есть резюме интенционального анализа восприятия из [6]. В этом томе Гуссерль выводит основные физикалистские понятия – индукция, сила и объективность – из анализа восприятия.

10. Гуссерль говорит в связи с ретенцией о «первичном воспоминании, которое растягивает сознание момента «сейчас» [7, s. 45].

«Познай самого себя», «в человеке живет истина» — это цитаты из до и вне научной жизни, которыми Гуссерль завершает свои «Картезианские медитации». Он соотносится при этом с трансцендентальной редукцией, которая заключает мир в скобки, чтобы в универсальном сомнении его заново обрести [2, S. 161]. Если полностью отказаться от редукции и толковать Гуссерля чисто «грамматически», тогда у Гуссерля, по-прежнему, останется радикальная теория, согласно которой в «перспективе первого лица» обнаруживается генезис «перспективы третьего лица», и таким образом осуществляется тематизация жизни.

### Резюме

Гуссерлевская трансцендентальная феноменология (конститутивная феноменология) мотивируется утратой чувственно-конкретного содержания в вычислительных геометрических операциях. Для Гуссерля превращение геометрии в чисто численный анализ является следствием второй фазы идеализации, которая является динамической, основной на законах каузальности природы. Я понимаю арифметизацию геометрии как новое начало, которое привело к цифровизации, которая является третьей фазой идеализации. Галилей (характерный представитель нововременной науки) открыл исследовательскому сообществу новый горизонт науки. В этом горизонте мы находимся до сих пор и смотрим на природу глазами Галилея. Говоря феноменологически, третья фаза идеализации является таким же фундаментальным событием, как и обе предыдущие. Она открывает горизонт для явления «арифметизированной» природы.

С открытием этого горизонта одновременно закрывается доступ к человеческим достижениям. Снова и снова чередуется в истории философии фазы объективистского и субъективистского понимания мира, как это уже показал Гуссерль. В последней субъективистской фазе опять ищется ответ относительно универсальности объективности, для чего она вопрошается о возможности своего познания. По Гуссерлю, если объективная наука «перестала быть понятной в отношении возможности объективных результатов ее работы, «то мы должны покинуть ее собственной предпринятие и занять позицию над ней» [1, S. 158].

Так действовать Гуссерль начинает с 1905, когда он идейно перенимает научный метод заключения в скобки субъекта, однако вместо субъекта Гуссерль исключает «объективность». В «Кризисе...» это заимствование он называет «контр-абстрагированием». Если нововременному ученому является природа, схваченная в формулах, то Гуссерлю в феноменологической редукции является «жизнь, данная в опыте» (*erfahrende Leben*). Но здесь возникает сложность, связанная с тем, что, мы не можем осуществить полную феноменологическую редукцию, поскольку мы укоренены в застывшем научном мышлении. Гуссерль требует повторного переживания, повторного осуществления и самоосмысления («*Sich einlassen*»). «Величайшие сложности, которые предлагает

феноменология начинающему исследователю, касаются, прежде всего, полностью новой установки... Необходима личная интеллектуальная работа, чтобы исключить естественный взгляд на вещи и естественное рассмотрение мира» [4, S. 166].

Смена установки с естественной на феноменологическую есть прыжок, и эта смена не может происходить постепенно. Из-за «величайшей сложности» в секундерлитературе при разъяснении смены установки используются грамматические формулировки. «Перспектива третьего лица» является жесткой, устоявшейся перспективой объектно соотносенной науки, «перспектива первого лица» — перспектива феноменологии. При этом необходимо сказать, что феноменология не только делает видимым конститутивные результаты сознания, но также — и генезис «перспективы третьего лица».

Гуссерлевская феноменология является радикальной теорией, поскольку она как наука о целом имеет дело с миром, как своим коррелятом. Она не только открывает горизонт, в котором является конституирующее сознание и только его считает истинным. Кроме этого, Гуссерль спасает познание смыслоучреждающего, принадлежащего миру сознания путем помещения результатов этого познания в «mundанный» мир таким образом, что они становятся значимыми в мире и для мира.

### Литература:

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб: Владимир Даль, 2004.
2. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
3. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana, Bd. VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
4. Husserl E. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909. Husserliana, Materialienband 7. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005.
5. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner. 1999.
6. Husserl E. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927. Husserliana, Bd. XXXII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
7. Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana, Bd. X. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

## DIE WELT UND IHR UNENDLICHES. LÁSZLÓ TENGELYI ÜBER DAS PROBLEM PHÄNOMENOLOGISCHER METAPHYSIK

Inga Römer,

Professor of Philosophy, Department of philosophy, University of Grenoble, France

Contemporary philosophy is currently experiencing a renaissance of the problem of metaphysics. In analytic philosophy, we have such different tendencies as speculative metaphysics, inspired by Saul Kripke and David Lewis, and metaphysics of science, developed within the realm of a philosophy of science, inspired by Carnap and the positivistic tradition. More recently, there is a growing movement of “new realism”, in very diverse fields of philosophy and even reaching beyond the boundaries of academic philosophy. In France, where Heidegger’s thesis of the “end of metaphysics” had a large influence, historians of metaphysics come to see more and more that not all metaphysics has an ontotheological structure (as Heidegger claimed), but that there are non-ontotheological forms of metaphysics in the history of philosophy. This opens up the question of the possibility of a non-ontotheological metaphysics for our time.

László Tengelyi situates his work in the French current, when he asks the question of the possibility of a phenomenological metaphysics. His book *World and Infinity. Concerning the Problem of Phenomenological Metaphysics* is carefully sketching the perspective of such a position. In my talk, I will elaborate on seven theses that Tengelyi defends in his book [1]:

Phenomenology is a phenomenology of the world and its infinite.

Reflection upon the problem of phenomenological metaphysics can be grounded in considerations of a metaphysics of originary facts and in methodological as well as metontological transcendentalism.

A metaphysics of originary facts contains five elements: the I, the world, the intentional intersubjective intertwinement, a historical teleology, the appearing of what appears.

Within the realm of a methodological transcendentalism, the categories are merely tendencies towards concordance of experience; they can be understood as “experientials”.

A metontological transcendentalism is based upon the transcendence of the thing towards the world.

Phenomenological metaphysics is not ontotheology.

Idealism and realism are merely world-views (*Weltanschauungen*), and as such they do not have a place in a phenomenological “working” philosophy.

### Literature:

1. *Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Karl Alber, 2014.

## МИР И БЕСКОНЕЧНОСТЬ. ЛАСЛО ТЕНГЕЛИ О ПРОБЛЕМЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Перевод с немецкого Шиян А.А.

**Аннотация:** В центре внимания тезисов — феноменологическая метафизика Ласло Тенгели, которую развивает новый тип метафизики, отличный от онтотеологии, и которую можно назвать «метафизикой опыта мира». В докладе будут выделены ее основные черты. При этом будет подчеркнуто, что в развиваемой Л. Тенгели метафизике нашли творческое осмысление классическая философская традиция, трансцендентальный подход Канта (так называемый («методологический трансцендентализм») и современные феноменологические исследования.

**Ключевые слова:** *метафизика, феноменология, опыт, мир, методологический трансцендентализм, Л.Тенгели.*

Ласло Тенгели в своей последней книге «Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики» [1], которая соотносится им с французской феноменологической традицией, задается вопросом о возможности феноменологической метафизики. Эту перспективу можно охарактеризовать двумя основными чертами. Во-первых, Тенгели выдвигает тезис, что феноменология делает возможным новый тип метафизики, который не связан с *онтологией*. При этом он движется в русле диагноза времени, который формулируется в поле более молодого французского исследования истории метафизики, как, например, об этом идет речь в книге Фр. Куртин в «Конце «конца метафизики»». Во-вторых, Ласло Тенгели привязывает свой подход к тому, что он называет «вупертальской традицией», традицией, основанной К. Хельдом, в которой феноменология как таковая понимается как «феноменология мира». Тенгели, однако, отклоняется от «основного положения» Хельда. В то время, как Хельд отдает предпочтение феноменологии конечности, инспирированной Хайдеггером, у Тенгели идет речь о реабилитации «Гуссерлевской мысли о бесконечности». Эти две основные черты связываются у Тенгели в феноменологии мира и его бесконечного, которая понимается как обновление метафизики с помощью специфических феноменологических средств. Тенгели находит источник своих разработок, в первую очередь, в Гуссерле и Хайдеггере, а также во французской феноменологии, Сартре и Левинасе, Ришире и Марионе. С другой стороны, он соотносит феноменологическую метафизическую традицию с метафизикой Аристотеля и Дунса Скотом, а также с концепциями Канта, Шеллинга и Риккерта.

Основными положениями метафизики опыта Л. Тенгели являются следующие:

- феноменология является феноменологией мира и его бесконечного;
- разъяснение проблемы феноменологической метафизики может опираться как на представления метафизики пра-фактов, так и на методологический трансцендентализм;
- метафизика пра-фактов включает следующие пять моментов: Я, Мир, интенциональное взаимодействие с Другим (*intentionales Ineinander*), телеологию истории, явление являющегося;
- для методологического трансцендентализма категории являются исключительно категориями тенденции согласования опыта, эти категории можно обозначить как категории опыта (*Experientialien*);
- методологический трансцендентализм основывается на переходе от вещей к миру;
- феноменологическая метафизика не может иметь онтотеологический образ;
- идеализм и реализм являются типами понимания мира, и им нет места в феноменологической «рабочей философии» (*Arbeitsphilosophie*).

Более подробное изложение эксплицированных выше основных тезисов метафизики опыта Л. Тенгели и его методологического трансцендентализма дано в моих статьях [2] и [3], перевод последней будет опубликован в сборнике материалов данного семинара.

### Литература:

1. *Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik.* Karl Alber, 2014.
2. *Römer I. From Kant to problem of phenomenological metaphysic. In memory of László Tengelyi* [Рёмер И. От Канта к проблеме феноменологической метафизики. Памяти Ласло Тенгели] // *HORIZON. Феноменологические исследования.* Том 5, №1 (2016), s. 115–132.
3. *Römer I., László Tengelyi 'Die Welt und ihr Unendliches' in: Handbuch „Phänomenologie und Metaphysik der Welt“ (Arbeitstitel), hg. Tobias Keiling* (в печати).



## ОБСУЖДЕНИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ Л. ТЕНГЕЛИ

М. А. Белоусов, Катречко, С. Колка, А. М. Свердликов, А. В. Фролов,  
А. А. Шиян

### Бесконечность мира и феноменологическая метафизика

Михаил Белоусов

В книге Ласло Тенгели «Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики» бесконечность мира интерпретируется как изначальный факт, на котором может строиться феноменологическая метафизика. В ее основе — методологический трансцендентализм и идея различения бесконечности мира и замкнутой тотальности природы. В своем выступлении я намерен наметить еще одну возможность феноменологического преобразования метафизики, которую открывает идея бесконечности мира.

Традиционная метафизика исходит из удвоения мира на феноменальный и трансцендентный. Это удвоение может получать как натуралистическое истолкование, так и трансцендентальную интерпретацию (в кантовском различении явления и вещи самой по себе). Принцип бесконечности мира делает возможным преодоление этого удвоения, поскольку он показывает, что опыт является принципиально незавершенным и поэтому *выходит за свои собственные пределы*, отсылая к *иному, возможному опыту*, а не к тому, что находится по ту сторону опыта вообще. Поэтому этот принцип позволяет заменить удвоение миров на внутреннее раздвоение феноменального мира: не трансцендентный мир находится по ту сторону феноменального, а феноменальный мир как бесконечный *трансцендентен самому себе*. В этом случае можно было бы говорить о феноменологической метафизике «самотрансценденции» мира.

При этом бесконечность касается не только «сущности», но и существования мира, которое всегда подвешено между бытием и видимостью, или, точнее говоря, есть не что иное, как нестабильность вещей и смысловых образований.

### Комментарий к «Миру и бесконечности» Л. Тенгели

Сергей Катречко

Свой комментарий к книге Тенгели «Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики» я оформлю в виде двух развернутых вопросов к И. Рёмер (к ее докладу).

Насколько я могу судить, Тенгели наследует не онтологическую традицию метафизики (Аристотель, Плотин, Ф.Аквинский, Дунс Скот, М. Хайдеггер<sup>1</sup>), а развивает метафизику кантианского типа, т.е. метафизику (теорию) возможного опыта. Соответственно, свою методологию он называет *методологическим трансцендентализмом*. В этой связи обращу внимание на то, что в современном кантоведении со-существуют две конкурирующие между собой интерпретации кантовского трансцендентализма: теория «двух миров», сближающая кантовский трансцендентализм с феноменализмом Беркли, и теория «двух аспектов», имеющая методологический и реалистический характер (феноменальная теория явлений vs. реалистическая теория являющегося). Соответственно, я хотел бы задать следующий двоякий вопрос, ответ на который позволит прояснить специфику (сущность) метафизического проекта Тенгели: 1. Насколько феноменологическая метафизика опыта (мира) Л.Тенгели развивает гуссерлевский *реалистический* тезис «Назад к самим вещам!»; 2. Можно ли говорить о соответствии развиваемой Тенгели феноменологической метафизике опыта и реалистической интерпретации кантовского трансцендентализма (которую я кратко обозначил выше как «теорию являющегося»)? Или же реалистическая метафизика Л.Тенгели скорее соотносится с современным «спекулятивным реализмом», который постулирует себя в качестве критики кантовского корреляционизма<sup>2</sup>?

Если первый вопрос был связан с понятием (*resp. идеей разума*, по Канту) «Мир», то второй вопрос будет связан с понятием «Бесконечности», точнее его релевантности относительно кантианской метафизической перспективы. Насколько я понимаю кантовский трансцендентализм (как теорию возможного опыта), то познающий субъект (человек) находится внутри мира, а не вне его (различие трансцендентального и трансцендентного), хотя стоит скорее на «границе» Мира (различие трансцендентального и эмпирического). Но, находясь «внутри мира, не являясь по отношению к *Миру* «внешним наблюдателем»

---

1. Мой список представителей онтоологии отличается от Л.Тенгели. Термин онтология вводит Кант в своей *Критике* [КЧР, В660], в XX его активно использует Хайдеггер и др. (например, Ж.Л. Марион). Мы используем термин «онтология» в расширительном смысле как некий синоним метафизики, предметом которой выступает Бытие (Сущее) и Бог.

2. Особый разговор о том, как соотносится кантовский трансцендентализм и корреляционизм, как основной предмет критики спекулятивных реалистов. Так если понимать под корреляционизмом следующий тезис (аргумент): «Корреляционизм основан на аргументе, одновременно простом и сильном, который можно сформулировать следующим образом: не может быть никакого X без данности X, и никакой теории об X без полагания X. Если вы рассуждаете о чем-то, то корреляционист скажет, мол, вы говорите о том, что дано вам и полагается вами» (<http://gefter.ru/archive/7657>), — то это не имеет прямого отношения к Канту, т.к. Кант развивает теорию являющегося, а не теорию явлений (реалистическая трактовка кантовского трансцендентализма).

(в отличие от наблюдения вещей), познающий субъект не может ставить вопрос о его конечности или бесконечности, точнее не может однозначно ответить на него (см. первую кантовскую антиномию). Поэтому второй вопрос таков: учитывает ли Л.Тенгели эту кантовскую критику познаваемости Мира?; и каким образом он (Тенгели) преодолевает ее? (тот же К. Мейясу пытается преодолеть ее, но, как мне представляется, не совсем удачно).

Кажется, можно поставить и третий (общий) вопрос. А вообще, при чем здесь (в метафизической концепции Тенгели) *трансцендентализм*, особенно в его особенном кантовском смысле?

## **Husserls Phänomenologie und Tengelyis Metaphysik**

*Constance Kolka*

Tengelyi erschließt in seinem 2014 posthum erschienenen Buch „Welt und Unendlichkeit“ eine Interpretationsvariante der husserlschen Phänomenologie, wobei er auf die transzendente Reduktion (Einklammerung der „Existenzgeltung“) völlig verzichtet. Statt sich auf das lebendige Erfahren der sinnstiftenden Leistung des Bewusstseins zu berufen, welches das „Gegebene“ sinnvoll zu Welt verfügt, bindet Tengelyi die husserlsche Phänomenologie an die Philosophiegeschichte. Er bindet sie nicht an den klassischen Idealismus, in dem das Subjekt u.a. die Bedingung für das Erscheinen des Gegenstands ist. Bei Aristoteles bis Schelling findet Tengelyi Hinweise dafür, dass nicht das Mögliche sich in der Welt realisiert, sondern dass das „Gegebene“, das in Welt einfallende „Faktische“, zuerst da ist. Wäre da nicht die „Einstimmigkeitstendenz“ des Horizonts, das Faktische hätte keine Möglichkeit sich sinnvoll in die Welt zu verfügen. Während Tengelyi alles tut, die „offene Unendlichkeit“ im Sinne eines Wesens-Schöpfungsraum für das Faktische zu eröffnen — als diakritische Differenz zwischen Totalität (die Gesamtwirklichkeit der Welt) und Unendlichkeit (das Immer-schon-Darüberhinaussein) —, geht die Seite des Bewusstseins verloren.

## **Финковская космология и феноменология мира**

*Антон Свердликов*

В контексте обсуждения темы мира в феноменологии уместно рассмотреть проект философской космологии Финка. Во многом вдохновляясь философией Хайдеггера, Финк пытается сделать понятие мира — а именно, понятие целостности всего сущего, не имеющей, в свою очередь, статуса сущего — центральной темой своей философии и, исходя из него, интерпретировать всю западную

метафизику. Одной из центральных задач становится при этом различение «экзистенциального» и «космического» понятий мира: так, согласно Финку, западная метафизика в качестве онтоологии имеет тенденцию связывать космическую целостность с неким внутримирно сущим: с Божественным сущим (начиная с Аристотеля и вплоть до Нового Времени) или, что еще более важно для Финка, с субъектом (начиная с Декарта и, главным образом, с Канта). Финк называет экзистенциальным понятием мира такое, в котором мир — т.е., целостность внутримирного сущего — рассматривается в соотношении с конечным человеческим субъектом и, в определенном смысле, оказывается подчинен экзистенции этого субъекта. Помимо Канта, у которого мир рассмотрен как идея разума, Финк также считает экзистенциальным понятие мира в фундаментальной онтологии (а именно, мир как экзистенциал) и в феноменологии Гуссерля (Финк главным образом рассматривает понятие горизонта). Наоборот, космическое понятие мира должно рассматривать последний вне соотношения с каким бы то ни было сущим, что также означает — вне соотношения с опытом, и, таким образом, в каком-то смысле, нефеноменологически — такое понятие Финк пытается найти в ранней греческой философии, а также, в несколько измененном виде, у Гегеля и позднего Хайдеггера. В связи с этим хотелось бы обсудить связь между феноменологией мира (понимающей мир как *Urtatsache* и тематизирующей опыт мира) и финковской критикой всякого ограничения мира на опыт мира или доступ к миру. В какой мере эта критика релевантна по отношению к проекту Тенгели? Можно ли считать понятие мира как *Urtatsache* ограничением мира на экзистенцию? И, если нет, то, как бы докладчик охарактеризовал отношение между понятием мира в феноменологической метафизике и в космологии Финка?

### **A brief remark concerning Inga Römer's interpretation of the last book of László Tengelyi**

*Alexandr Frolov (Александр Фролов)*

This remark relates to the first Römer's assumption, “the phenomenology be a phenomenology of the world and its infinitude”. Is the world really *the only* subject of phenomenology? Can there not be a phenomenology of subjectivity, a phenomenology of *φαντασία*, a phenomenology of the Other, or a phenomenology of religious phenomena? Those fields don't coincide with what is called “the world” in the phenomenological tradition. Or does “the world” mean here something else, like everything existent and non-existent, possible and impossible, etc.? But this conception of the world has nothing to do with phenomenology. So my point is that prof. Römer's assumption implies some kind of ideology: while assuming that the world

with its infinitude alone should be the subject of phenomenological investigation, we adopt a kind of phenomenological pantheism, i.d. phenomenological world-adoration. And maybe this attitude is already present in László Tengelyi's thinking.

### **Феноменологическая метафизика Ласло Тенгели и проблема «идеализм — реализм»**

*Анна Шиян*

Я бы хотела остановиться на вопросе соотношения феноменологической метафизики Тенгели и дилеммы «реализм — идеализм». Тенгели исходит не из какого-либо понимания мира как особой реальности и не из утверждения его определенных свойств, а, прежде всего, ставит вопрос, на чем основывается его понимание мира. Это означает, что Тенгели фиксирует предпосылки, исходя из которых будет осуществляться рассмотрение мира. И это отличает метафизику Тенгели от реалистической позиции, представители которой изначально фиксируют определенное понимание мира и занимаются конкретизацией этого понимания. К предпосылкам, обуславливающим понимание мира в рамках феноменологической метафизики Тенгели, относится существование категорий повседневного опыта, в которых нам дан мир, и пра-фактов, которые определяют наш повседневный опыт. Если бы у Тенгели речь шла только о категориях, то его позицию можно было бы отнести к теоретикопознавательному идеализму Кантовского типа: категории опыта, присутствующие в сознании, определяют наше знание о мире. Однако понимание мира у Тенгели определяется также и пра-фактами, которые являются изначально реальными событиями в мире и имеют вовсе не идеальную природу.

И категории, и пра-факты не являются раз и навсегда заданными для всех времен и народов, они могут варьироваться и изменяться. Соответственно, могут существовать и разные понимания мира, и поэтому Тенгели говорит о мире как проекте, в рамках которого любое понимание мира является гипотетически возможным.

На мой взгляд, у Тенгели все же присутствует один момент в понимании мира, который не следует ни из метафизики пра-фактов, ни из категорий опыта и является незафиксированной предпосылкой Тенгели в духе реалистической позиции. Речь идет о том, что Тенгели понимает мир как то, что выходит за рамки вещей и простирается в бесконечность.

Итак, как мне представляется, можно сказать, что Тенгели занимает по отношению к миру познавательную установку: исходя из определенных, большей частью зафиксированных им предпосылок, он предлагает понимание мира как совокупности различных проектов, каждый из которых определяется опреде-

ленным набором пра-фактов и категориями опыта. В рамках познавательной установки вполне уместен вопрос об истине, говоря феноменологически, об очевидности того или иного знания. Мой вопрос заключается в следующем. Предлагает ли Тенгели критерий истины / очевидности для того или иного проекта мира? Если да, то — какой? Если нет, то, как решается Тенгелевском варианте метафизики вопрос об адекватности определенного понимания мира?

## Transzendente Phänomenologie und phänomenologische Metaphysik

Alexander SCHNELL,

PhD, Professor, Bergische Universität Wuppertal, Deutschland

Es soll in diesem Vortrag aufs Neue die „Begründungsfrage“ in der Phänomenologie aufgeworfen werden. Diese Frage lässt sich auch als die nach der „Wissenschaftlichkeit“ der Phänomenologie bezeichnen. Dabei geht es gerade *nicht* darum, die Phänomenologie irgendwie in Konkurrenz zu den positiven Wissenschaften zu setzen, sondern das transzendentalphilosophische Problem des Wissens- und Erkenntnisanspruchs bzw. seiner/ihrer jeweiligen Einlösung zu stellen.

**These:** die Phänomenologie hat eine genuine Form der „Transzendentalität“ gezeitigt. Damit wird weder dem Kantischen Transzendentalismus (= regressive Aufweisung der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis), noch dem Fichteanschen Transzendentalismus (= Aufstellung von Synthesis-Setzungen, die deduzierte Sätze *in intellektueller Anschauung* an ein Prinzip zurückbinden, bzw. daraus hervorgehen lassen) das Wort geredet.

Wie ist nun dieser *phänomenologische* Transzendentalismus eigens zu fassen? Die entscheidende Grundvoraussetzung dafür besteht darin, den Status des „Prinzips“ bzw. — genauer — der „Prinzipialität“ zu ermitteln und zu bestimmen.

Ich sehe in der Phänomenologie fünf mögliche Hinsichten, fünf Weisen, wie Zurückführbarkeit auf eine Stufe der „Prinzipialität“ durchgeführt und dargestellt werden kann:

A) Transzendentalphänomenologische Reduktion auf „transzendente Subjektivität“ (Vermittlung von Eidos Ego und faktischem Ego) (Husserl, *Cartesianische Meditationen*)

B) Aufscheinenlassen eines „asubjektiven“ Feldes (Patočka, Artikel zur „asubjektiven Phänomenologie“ von 1970 und 1971)

C) Feststellung von „Urtatsachen“ (Ego, Welt, Intersubjektivität, Geschichtlichkeit und „Erscheinen qua Erscheinen“ (Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*)

D) Aufweisung der Zeit als „aporetisches Phänomen“, das eine Urspaltung in eine „schlicht anschauliche“ und eine „präkategoriale Dimension“ aufweist und Tengelyis „Pluralität von Urtatsachen“ insofern zugrunde liegt, als es qua „aporetisches Zeitgeschehen“ „den Vollzug der Urtatsachen prägt“ (Römer, „Ist die Zeit eine Kategorie? Zum kantischen Erbe einer phänomenologischen Metaphysik“)

E) Aufweisung eines „Grundgeschehens“ oder einer „transzendentalen Matrix“ (Heidegger (*Grundbegriffe der Metaphysik*), Richir (*Recherches phénoménologiques, Phénomènes, temps et êtres*, Schnell, *Was ist Phänomenologie?*)

Diese „Instanzen“, „Felder“ usw. können nicht von der genuinen Begründungsform, die sie jeweils mitbestimmen, losgelöst werden. Welche Begründungsformen gibt es da jeweils?

A) Transzendente Reduktion + Evidenz

B) lautere Evidenz der Erscheinungsdimensionen *am* Erscheinenden (= Radikalisierung der Husserlschen Perspektive, sofern die transzendente Subjektivität nicht anschaulich ist und die anschauliche Evidenz gerade die Voraussetzung für legitime phänomenologische Beschreibungen ist)

C) „methodologischer“ bzw. „metontologischer“ Transzendentalismus (bei dem die „reflektierende Urteilskraft“ maßgeblich ist)

D) „Architektonik“ (dieser Begriff entstammt zwar Richir, wird aber auch bei Römer zur Anwendung gebracht)

E) 1) verdoppelnde „Ermöglichung“ (Heidegger, *Sein und Zeit, Grundprobleme der Phänomenologie, Grundbegriffe der Metaphysik*), 2) „Retrojektion“ (Richir, *Recherches phénoménologiques* 1), 3.) „anagologisches Argument“ bzw. „kategoriale Hypothetizität“ (*Wirklichkeitsbilder* (Kapitel IV) bzw. *Was ist Phänomenologie?* [1, Kapitel V und VI]. Hierzu kann folgendes näher ausgeführt werden:

1.) Heideggers (an Fichte erinnernde, nicht aber explizit daran anschließende) Grundbestimmung der Transzendentalität besteht in der Einsicht, dass die Möglichmachung (der Erkenntnis, des Erscheinens usw.) das Ermöglichen dieses Möglichmachens selbst (mit)impliziert. Diese Einsicht zieht sich von *Sein und Zeit* bis zur Darstellung der „Lichtung“ hin durch.

2.) Richir versucht zu erweisen, dass das Fassen der Apriorizität sich nur im transzendentalen Scheinen (bzw. Schein) davon zu vollziehen vermag — und zwar lediglich a posteriori und das heißt: durch eine *Retrojektion*. Die Phänomenalisierung zeitigt daher unvermeidlich eine „phänomenologisches Simulakrum“.

3.) These: der phänomenologische Transzendentalismus geht mit dem Projekt einer „phänomenologischen Metaphysik“ Hand in Hand. Wenn die Erkenntnis- und Seinsfrage zum „phänomenologischen Phänomen“ gemacht wird, dann verlangt das danach, Korrelationalität, Sinnhaftigkeit und Reflexivität in ihrer systematischen Verflochtenheit zu bestimmen. Das lässt sich durch die „transzendente Matrix des Korrelationismus“ darstellen und erläutern, in der im „archaischen Register“ die „Präimmanenz“, die „Generativität“ und die „Reflexibilität“ zum Tragen kommen und in begründungstheoretischer Hinsicht die „kategoriale Hypothetizität“ im Zentrum steht.

## Literatur.

1. Schnell A. Was ist Phänomenologie? Klostermann Verlag, 2019.



## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА

Перевод с немецкого А.А. Шиян

Александр Шнелль,

доктор философии, проф., Бергский университет г. Вупперталь (Германия).

### Основные тезисы:

В данном докладе будет намечен заново «вопрос об обосновании» в феноменологии. Этот вопрос может быть также обозначен как вопрос о «научности» феноменологии. При этом речь вовсе не идет о том, что феноменология как-то конкурирует с позитивными науками, а ставится трансцендентально философская проблема притязания на знание и познание и, соответственно, предлагается ее решение.

Тезис: феноменология выявляет подлинную форму «трансцендентальности». При этом речь не идет ни о кантовском трансцендентализме (регрессивном обнаружении условий возможности познания), ни о фихтеанском трансцендентализме (установлении синтезов-полаганий, которые связывают в интеллектуальном созерцании дедуктивные полагания в один принцип)

Как можно, в общем схватить этот феноменологический трансцендентализм? Основная решающая предпосылка для этого состоит в том, чтобы определить и разъяснить статус «принципа» или, точнее, «принципиальности».

Я вижу в феноменологии пять возможных соображений, пять способов, как это можно сделать:

А) Трансцендентально-феноменологическая редукция на «трансцендентальную субъективность» (при посредничестве эйдоса Его и фактического Его) (Гуссерль «Картезианские медитации»);

В) Проявление «а-субъективного» поля (Паточка, статьи по «а-субъективной феноменологии» 1970–1971);

С) Установление «пра-фактов» (Его, мир, интерсубъективность, историчность и «явление являющегося» (Тенгели «Мир и бесконечность»);

Д) Выявление времени как «апоретического феномена», который выявляет пра-расщепление» в «простом созерцательном» и «пра-категориальном размере» и постольку лежит в основании тенгелевской «плюральности пра-фактов», поскольку феномен времени посредством «апоретического временного события» «обеспечивает осуществление пра-фактов» (Ремер «Является ли время категорией? К кантовскому основанию феноменологической метафизики»);

Е) Раскрытия «фундаментального события» или «трансцендентальной матрицы»: Хайдеггер («Основные понятия метафизики»), Ришир («Феноменоло-

гические исследования», «Феномены», «Время и бытие»), Шнелль («Что такое феноменология?»);

Эти «инстанции», «поля» и т. д. не могут быть отделены от собственных форм обоснования, которые они соответственно определяют. Какие же формы обоснования существуют?

А) Трансцендентальная редукция + очевидность;

В) чистая очевидность размера явления в являющемся (= радикализация гуссерлевской перспективы, поскольку трансцендентальная субъективность не является созерцательной и созерцательная очевидность как раз является предпосылкой для легитимных феноменологических описаний);

С) «методологический» или «метаонтологический» трансцендентализм (у которого «рефлектирующая способность суждения» является определяющей);

Д) «Архитектоника» (это понятие произошло от Ришира, но также используется Рёмер);

Е) 1) удвоение «возможности» (Хайдеггер «Бытие и время», «Основные проблемы феноменологии», «Основные понятия метафизики»), 2) «ретроекция» (*Retrojektion*) (Ришир «Феноменологические исследования»), 3) «аргумент необходимости» (*anagkologisches Argument*) или «категорическая гипотетичность» [1]. Здесь можно провести следующие разъяснения:

1) Хайдеггеровское (напоминающее Фихте, но не эксплицитно из него следующее) основное определение трансцендентальности состоит в том, что «осуществление возможности» (*Möglichmachung*) (познания, явления и т. д.) само имплицитно подразумевает возможность этого осуществления. Эта точка зрения проходит от «Бытия и времени» до «просвета».

2) Ришир пытается доказать, что схватывание самой априорности может осуществляться только в трансцендентальной видимости — и только апостериори, и это означает, что через ретроекцию (*Retrojektion*). Отсюда феноменологизация оказывается неизбежно «феноменологическим симулякром».

3) Тезис: феноменологический трансцендентализм идет рука об руку с проектом «феноменологической метафизики». Если вопросы о познании и бытии становятся «феноменологическими феноменами», то тогда требуется определить коррелятивность, осмысленность и рефлексивность в их систематическом переплетении. Оно может быть представлено и разъяснено посредством «трансцендентальной матрицы» корреляционизма, в которой в «архаическом регистре» осуществляются «пра-имманенция», «генеративность» и «рефлексивность» и в теоретико-обосновательном смысле «категорическая гипотетичность» стоит в центре.

### Литература:

1. Schnell A. Was ist Phänomenologie? Klostermann Verlag, 2019.

## МОДУС И ФЕНОМЕН

*Мёдова Анастасия,*

профессор Сибирского университета науки и технологий, г. Красноярск (Россия)

**Аннотация:** Рассматривается вопрос о статусе феномена в феноменологической онтологии. В решении вопроса о том, что считать феноменом, имеются существенные расхождения. Феномены могут пониматься как результаты процедур редукции, как «слепые» гилетические содержания, обретшие явленность благодаря оформляющей силе интенции, или же, напротив, как чистая феноменальность «в «как» ее изначальной феноменализации» (М. Анри).

С целью уточнения онтологической природы феномена предлагается рассмотреть последний как модальный объект, т.е. как объект, имеющий модусы. Модус есть форма существования или явленности объекта, тождественно-различная другим формам его данности. Важнейшей особенностью модального объекта является голоморфность — наличие двух онтологических измерений, т.е. возможность его усмотрения «изнутри» и «снаружи» его онтологической организации.

**Ключевые слова:** *онтология, феноменология, модальный объект, инверсия, голоморфность.*

Трансцендентальная метафизика в ее феноменологическом ключе организуется вокруг понятия феномена. Однако вопрос о том, что такое феномен как объект феноменологических исследований, остается открытым. Гуссерль определяет его как особый вид «трансцендентально очищенных» явлений [5, с. 21], как нечто, возникающее в результате «феноменологического выключения» мира. Хайдеггер, напротив, понимает феномен как встречу с тем, что само себя показывает [8, с. 15], то есть момент специфической открытости мира сознанию. Деррида, Левинас и Ришир, напротив, исследуют не-данные, ускользающие от данности феномены. Ж.-Л. Марион и М. Анри открыли сверх-данные феномены — идол, икону, плоть, событие, откровение.

При всем этом остается очевидным, что феноменология по своей идее нацелена на феноменальность как таковую и в том виде, в котором последняя «дает себя» сознанию. Поэтому Анри определяет феноменологическую субстанцию как то, что делает возможным аффект или как непосредственность перепревания: жизнь «сама есть ни что иное как эта претерпеваемая страдательность и, таким образом, сама феноменальность в «как» ее изначальной феноменализации» [3, с. 9].

Версии понимания феномена группируются вокруг двух полюсов: феномен как результат применения определенного метода и феномен как непосредственная данность сознания. Изменится ли что-то, если посмотреть на эту проблему

с чисто онтологических позиций, безотносительно методологии, производящей редукцию к данности? В феномене очевидно проступают два слоя: слой «бытийный» (непосредственная данность) и слой феноменализации (возможность данности или ее «как»). Эти слои частично соответствуют гуссерлевским гилетическому и ноэтическому измерениям феноменального [3, с. 19].

Если уловить, каким образом нечто выводится в феноменальную данность, — это значит уловить его «как», то феномен следует понимать как модус. Модус есть онтологический принцип инобытия, когда нечто существует в другом и представляется через другое [7, с. 361]. Модус — это и есть «как» вещи, то есть бытие определенным образом, допускающее и другие способы бытия той же самой сущности или данности. Очертим некоторые особенности модального объекта, проливающие свет на организацию того, что феноменология обозначает как феномен.

Прежде всего, следует отметить, что модальный объект — это всегда конкретная, уникальная, единственная числом вещь или сущность. Это может показаться идущим вразрез с обобщенным представлением о феномене как таковом, однако, феномен демонстрирует два измерения: конституированной предметности и непосредственной данности в опыте. Если первое измерение претендует на универсальность, то второе, напротив, требует уникальности всех феноменальных данных.

Объекты, понимаемые как модусы какого-то объекта или сущности, тоже уникальны. Онтология модального объекта такова, что его модусы не имеют никаких общих качеств, поскольку они есть один и тот же предмет, но наблюдаемый из разных «измерений» [6, с. 99]. Феномен понимается как нечто, постоянно расщепляемое в модусы, об этом свидетельствуют многочисленные феноменологические дескрипции. Так, только в «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерля фигурируют беспрецедентное количество различных модусов и модальностей. Они принадлежат временности как модусы истечения и предвосхищения (*Ablaufmodus, Flußmodus, Modus der Soeben-Abgeflossenheit, Modus des Vorhin, stetigen Modus der Zurückschiebung*), а также это предметные модусы презентификации, презентации вещи в восприятии, внимания, изображающего представления и т.д. [2].

Показательно, что модусы феномена фиксируются даже в тех феноменологических программах, где под феноменом «данность без данного», или не-данность. Отсутствие непосредственного данного как такового не исключает, согласно Мариону, положительной феноменальной данности, просто последняя дает себя в других модусах: как данность сверхданного, избыточно данного, отсутствующего, нехватки, данность отрицаемого [8, 80]. Мы убеждаемся в том, что феномен есть нечто, схваченное феноменологическим мышлением в момент его «распада» на онтологический или интенциональный спектр модусов.

Модальный объект самореферентен, то есть самосоотнесен, обращен на себя. Модальные отношения зачастую маркирует инверсия, то есть симметричное зеркальное обращение модусов [6]. Эта зеркальность обращает на себя внимание в классических феноменологических описаниях. Как соотносятся, к примеру, ноэза и ноэма у Гуссерля? Основания для их выделения — это различие между «физическими феноменами» как материальными моментами (данными ощущения) и «физическими феноменами» как предметными моментами (цвет, форма вещей и т. п.) [5, с. 271]. В обоих случаях речь идет об одних и тех же физических феноменах, но наблюдаемых «с разных сторон», при этом онтологический интерес представляет вопрос: с разных сторон чего?

Продолжением инверсии как свойства модальных отношений является голоморфность — онтологическая или эпистемологическая «двусторонность» модального объекта. Голоморфность проявляется в наличии взаимобратимых измерений. Голоморфность с точки зрения феноменологии демонстрирует, к примеру, бимодальность слышания звука. С одной стороны, звук есть нечто внешнее, его источник находится в окружающей материальной среде. Но звук как таковой мы не слышим. Колебания материальных волн сами по себе, при выключении воспринимающего сознания из описываемой системы, вообще не предполагают какого-либо эффекта типа «звук». Таким образом, звук есть только как нечто *услышанное*, и как услышанное он располагается изнутри сознания. Здесь налицо феноменологическая ситуация: звучащий звук есть услышанный звук, способ данности и есть само данное.

Феноменальные данности региона эмоций голоморфны еще более очевидно. Таковы феноменальные данные «радоваться / радовать», «любоваться/быть объектом любования», «страдать / сострадать». Это «не симметричные» опыты, поскольку их инверсия дана нам не в непосредственном переживании, а как бы отраженно, преломляясь о наши представления о бытийственной данности другого, но от этого они не менее интенсивны. Очевидно голоморфны высшие духовные и этические переживания, такие как ложь и любовь. Их феномены всегда открываются в прямом и обратном измерениях, как опыт любви к людям и любви людей к себе, опыт «лгать / быть обманутым». Голоформная структура феномена иллюстрируется словами Жюстина Бенуа: «хотя по ту сторону феномена ничего нет, у феноменов есть другая сторона» [1, р. 120].

### Литература:

1. Benoist J. Autour de Husserl: l'ego et la raison. Paris: Virn, 1994.
2. Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). The Hague, Netherlands : Martinus Nijhoff, 1969.
3. Анри М. Материальная феноменология. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

4. Белоусов М. Термин «трансцендентальный» у Канта и Гуссерля // Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус. Сб. материалов междунар. научн. семинара М.: Фонд ЦГИ, Изд-во РГГУ, 2017.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009.
6. Мёдова А.А. Онтология модального объекта // Современная онтология VIII: Модусы бытия. Сб. докладов междунар. научн. конф. СПб.: ГУАП, 2018.
7. Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. Т. 1. / М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957.
8. Ямпольская А. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013.

## **КОММУНИКАЦИЯ И МЕТАФИЗИКА. РАЗЛИЧИЕ РЕАЛЬНОГО И НЕ-РЕАЛЬНОГО КАК ОСНОВА КОММУНИКАТИВНОЙ ПРАКТИКИ**

*Виктор Молчанов,*

д. филос. н., профессор, гл. научный сотрудник РГГУ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Коммуникация рассматривается как основной и нейтральный в отношении ценностей феномен человеческого мира. Основным конститутивным различием человеческого мира и необходимым условием коммуникации является различие реального и не-реального. Вводится основной критерий различия между реальным и не-реальным. Выделяются виды не-реального. Проводится различие между реальным и существующим и между не-реальным и иллюзорным. Суждение определяется как иерархия различий и как условие возможности переключение установки с реального на не-реальное и с не-реального на реальное. В свою очередь, это переключение рассматривается как основная характеристика человеческого существования.

**Ключевые слова:** *коммуникация, реальное, не-реальное, мир, существующее, значение, смысл, суждение.*

Коммуникация — основная структура человеческого мира. В широком смысле слова коммуникация — это не только обмен информативными сообщениями и знаниями, но и передача и восприятие чувств, эмоций, настроений, пожеланий, предположений и т.д. Два основных вида коммуникации — между индивидами в определенном сообществе и между сообществами предполагает наличие основного элемента коммуникативной практики — суждение.

Средства коммуникации всегда реальны — от жеста до электронных систем. Однако является ли само передаваемое в коммуникации реальным? Достаточно ли таких характеристик человеческого мира, как предметность, действие и взаимодействие для постановки проблемы коммуникации и описания основных структур коммуникативной практики? Играть ли ведущую роль при постановке проблемы коммуникации термины и понятия существования и бытия? Во всяком случае, проблема коммуникации побуждает искать иные конституенты мира, не отказываясь от вышеуказанных. Таковыми являются прежде всего различие, суждение и пространство, а из многообразия различий и противопоставлений — различие реального и не-реального. «Реальное» и «не-реальное» вводятся в данном исследовании как термины, значение которых будет уточняться в ходе проводимых различий. Первое уточнение состоит в том, что не-реальное — это не отрицание реального, но его дополнение, и написание через дефис указывает на это. «Нереальное» обычно употребляется как синоним фантастического, иллюзорного. Как раз проведения различия между ними составляет одну из задач исследования.

Различие — метафизическая структура мира; через различие определяют два фундаментальных коррелятивных феномена человеческого мира: суждение и пространство. Суждение предполагает следующие базисные различия: реального и не-реального, истины и заблуждения, части и целого, анализа и интерпретации. Пространства человеческого мира реализуются через суждения и соответствующие различия. Любое пространство предполагает различие как границу, любое пространство конституируется как пространство между различенными. Любое «между» — результат различения, любое различение — исток значения.

Не-реальное не только один из фундаментальных элементов любого человеческого мира, но и основа сравнения не-реального и реального. Только в не-реальном может быть соотнесено реальное и не-реальное. В этом смысле — различие как результат и коррелят различения не-реально, но, тем не менее, не является продуктом воображения.

Рассмотрим различие реального и не-реального на примере. Кентавр не существует как живое существо в реальном пространстве, где значения соотносятся как с актами сознания, которые всегда реальны, так и с реальными — телесными и индивидуальными — предметами. Однако кентавр существует как мифологическое существо в мифологическом пространстве — в одном из не-реальных пространств, в которых значения также соотнесены с актами сознания, но непосредственно соотносятся с другими значениями и только косвенным образом могут (не обязательно) соотноситься с реальными предметами. Иначе говоря, кентавр не существует как нечто реальное, но существует как нечто не-реальное. При этом кентавр как мифологическое существо имеет свое мифологическое происхождение, свой характер и образ жизни, а также со-

ответствующее отношение к другим мифологическим существам, в том числе и героям, в соответствующих мифологических событиях. Кентавры вступают в коммуникацию, и эта коммуникация, поскольку происходит в мифологическом пространстве — не-реальна, хотя и считана с коммуникации реальной, человеческой — в нейтрально-оценочном смысле. Чем эта не-реальная коммуникация отличается от реальной? Примером не-реальной коммуникации может быть не только мифология, но и любое литературное произведение, где герои вступают в коммуникацию. Не-реальная коммуникация уже состоялась: кентавр Хирон уже не может отказаться от воспитания Геракла, Татьяна уже не может не написать письмо Онегину. Они уже не могут не встретиться, так же как не могут не соотноситься катеты и гипотенуза треугольника. Говоря формально: не-реальное — это многообразные системы значений, каждая из которых внутренне непротиворечива, относительно завершена, в которой нет и не сможет быть случайностей и которая требует для своего существования таких реальных предметов, как знаки, символы, образы.

Очевидно, что коммуникация в человеческом мире, которую, как кажется, можно было бы назвать реальной (опять-таки в нейтральном, безоценочном смысле) имеет в качестве своей предпосылки множество нереальных коммуникаций. Это иллюзия, что можно жить только в реальном мире. Эту иллюзию создают «непроницаемые» реальные предметы, отсылая к другим реальным предметам и скрывая тем самым свою не-реальную составляющую. Жилище, утварь, одежду кто-то спроектировал и создал — по чертежам и лекалам и т.д. Эти чертежи и лекала указывают на то значение, на ту значимость, которую должны иметь эти и другие предметы. Значение этих предметов становится нам известным благодаря опыту и обучению. Кроме того, все системы значений, начиная со сказок и элементарных знаний, формируют не только различные предпосылки наших действительных коммуникаций, но и основную общую предпосылку: действительная коммуникация между людьми и сообществами предполагает постоянный переход от реального к не-реальному и от не-реального к реальному. Эта постоянная возможность смены установки, вернее, постоянная установка на различие и корреляцию основных изменений мира есть глубинная возможность коммуникации, которая осуществляется благодаря суждению.

Не все реальное создано человеком, но все не-реальное — мифы, абстракции, художественные образы, фикции и т.д. имеют свой исток в человеческом мире. Любые различия реального и не-реального имеют в своей основе различие реальных и не-реальных пространств. И здесь как раз критерий реальности Шелера уместен: реальное пространство содержит прямо или косвенно человеческое тело, или же человеческое тело служит явно или неявно точкой отсчета для конституирования реальных пространств. Если утверждается, что человек не может существовать в том или ином пространстве, скажем на



Луне, без специальных средств, то это означает, что окологрунное пространство истолковывается по меркам земного, где такие спецсредства (пока) не нужны. В то же время телесность — источник не-реального, если угодно, его свидетель. Но даже в человеческой телесности реальное и не-реальное не могут совпадать, хотя становятся иногда практически неразличимыми: например в производстве первых орудий труда как продолжения тела, когда изготавливаются вещи, тождественные своей значимости и функции, в танце, когда роль сообщения в коммуникации сведена к минимуму. Однако и здесь само орудие и навык его изготовления находятся в разных измерениях, также как исполнение танца и его значение.

В заключение отметим основные критерии различия реального и нереального: в сфере не-реального нет места иллюзорному, потому что в сфере не-реального нет места принципиальной неопределенности и контингентности реального мира.

## ПОНЯТИЕ НАБРОСКА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПОНЯТИЯ МИРА У ХАЙДЕГГЕРА<sup>1</sup>

Андрей Паткуль,

старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет,  
г. Санкт-Петербург (Россия).

**Аннотация:** В докладе показано, что понятие мира в онтологии Хайдеггера является трансцендентальным. Для этого можно усмотреть, по меньшей мере, два основания. (1) Мир принадлежит трансценденции как фундаментальной структуре бытия *Dasein*. (2) Мир составляет трансцендентальное условие возможности вхождения в него сущего. В этой связи здесь обсуждается хайдеггеровское понятие фундаментального события мирообразования. При этом тематизируется также его понятие наброска, выделяется структура набрасывания, очерчивается затруднение, имплицитированное в содержании данного понятия.

**Ключевые слова:** мир, бытие-в-мире, трансценденция, мирообразование, набросок, Хайдеггер.

В онтологии М. Хайдеггера понятие мира является одним из центральных. Это видно уже по тому, что то сущее, раскрытие структуры бытия которого предоставляет, с точки зрения философа, доступ к смыслу бытия вообще и его онтологической концептуализации, характеризуется им как бытие-в-мире. Отвлекаясь здесь от реконструкции многих конкретных черт, которые приписываются Хайдеггером феномену мира, равно как и от возможной взаимосвязи хайдеггеровской концепции мира с предшествовавшими ей в истории онтологии концепциями такового, мы будем утверждать, что *в онтологии Хайдеггера понятие мира является трансцендентальным*. Он сам декларирует это следующим образом: «Мир, поскольку он как таковой принадлежит трансценденции, является трансцендентальным понятием в строгом смысле» [4, S. 218].

На наш взгляд, в такой характеристике мира можно различить два тесно взаимосвязанных друг с другом момента. (1) Мир мыслится как принадлежащий тому, что Хайдеггер называет трансценденцией *Dasein*, базовую структуру бытия которого таковая и составляет. Трансценденция трактуется этим мыслителем как всегда уже свершающееся *превосхождение*, но превосхождение не того или иного сущего, а сущего как такового. Роль же мира в структуре трансценденции такова: «Мы именуем то, *к чему* трансцендирует присутствие так таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как бытие-в-мире» [2, с. 94].

---

1. Работа подготовлена в рамках исследовательского проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, грант № 18-011-00912.

Исходя из этого становится видным, что мир как онтологический феномен, по мысли Хайдеггера, обязан своим «присутствием» тем, что сущее, моментном бытийной структуры которого он является, уже экзистирует. Отметим, что именно в этом пункте оказывается заметной преемственность хайдеггеровского онтологического понятия мира от космологического понятия мира у Канта. У Канта мир — это не явление среди явлений, и даже не простая их сумма; мир у него — это идея разума, такая «целокупность», которая может «иметь место» постольку и лишь постольку, поскольку имеет место конечный человеческий разум; «мир как идея тотальности сам обязан своим истоком конечному разуму...» [5, S. 289]. Аналогично и у Хайдеггера мир — это не сущее, пусть даже и взятое в целом, но «целокупность» (а именно целокупность взаимных отсылок), которая имеет место лишь поскольку человеческое *Dasein* экзистирует.

(2) Понятие мира является трансцендентальным у Хайдеггера еще и в том смысле, что оно в качестве априорной структуры (целокупности) выступает универсальным *условием возможности*. А именно оно выступает условием возможности того, что философ называет *вхождением сущего в мир* (*Welteingang*). Данная функция мира, безусловно, укоренена в первом из выделенных моментов. А именно событие превосхождения сущего в направлении мира и составляет, по мысли Хайдеггера, априорное условие возможности того, что сущее того или иного способа бытия вообще может выступить в мире. Трансцендируя сущее в направлении мира, *Dasein* всегда уже оказывается при сущем — при себе самом, при других *Dasein*, при подручном и наличном сущем. Но мир в этом смысле и является тем, из чего *Dasein* оказывается встречаемыми различными сущим как такие-то и такие-то, бытийствующие так-то и так-то: как экзистирующее, как сопresentствующее, как подручные или как наличные. Хайдеггер, в частности, считает, что сущее как «природа в широчайшем смысле, никаким способом не могло бы раскрыться, не найди оно *повода* войти в некий мир» [2, с. 113]. Стало быть, именно *Dasein* как экзистирующее трансцендирующим образом выступает предельным условием возможности вхождения сущего в мир: «Ибо, таким образом, и *Dasein*, метафизически увиденное из бытия-в-мире, как фактически экзистирующее — это не что иное, как сущая возможность *вхождения сущего в мир*. Только если в тотальности (*Allheit*) сущего сущее становится более сущим в экзистенции *Dasein*, т.е. если временится временность, тогда настает час и день для вхождения сущего в мир. Вхождение в мир в свою очередь означает возможность выхождения сущего на свет» [4, S. 249].

В силу сказанного, можно привести следующее определение мира в качестве итогового для данного периода рассуждения: мир — это «...то, идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться» [2, с. 111].

*Dasein* поэтому интерпретируется Хайдеггером как *мирообразующее* (*weltbildend*) сущее. В качестве такового оно противопоставляется (1) наличным

вещам как безмирным и (2) животным как обделенным миром. В этой связи философ также говорит о «*фундаментальном событии мирообразования*» [3, с. 528]. К этому событию, по мысли философа, принадлежат три момента: (1) устремленность навстречу связуемости («как»), (2) дополнение до целого и (3) приоткрытие бытия сущего, т.е. его до-логическая раскрытость. Ср. также: [1, с. 148–160].

Сказанное подводит исследование к тому понятию, которое способно прояснить то почему трансцендирующий характер бытия *Dasein* обуславливает возможность формирования онтологически понятого мира, который со своей стороны выступает условием возможности явленности сущего вообще. Этим понятием является понятие *наброска (Entwurf)*. О нем философ говорит: «*Набросок как первоструктура названного события есть основоструктура мирообразования*» [3, с. 545].

В статье «О существе основания» характер наброска конкретнее описывает им так: «Это-перед-самим-собой-несение мира есть исходный набросок возможностей присутствия, коль скоро оно должно внутри сущего уметь относиться к этому последнему» [2, с. 113].

По данному определению видно, что у *Хайдеггера* понятие наброска *напрямую коррелирует с понятием возможного*. Более того, он характеризует исходный набросок мира как *делающее возможным (das Ermöglichende)*; т.е., по его словам, «...набросок *привязывает* — не к возможному и не к действительному, а к деланию возможным». [3, с. 546]. Апеллируя к Шеллингу, Хайдеггер характеризует набросок как «просвет в возможное-делающее-возможным вообще» [3, с. 548]. Выполняющий такую функцию набросок заключает в себе, по крайней мере, два структурных момента: (1) набрасывающе-выбрасывание прочь от него самого и (2) поворот, выбрасывающий к нему самому. Именно «это унесение-прочь выбрасывающего набрасывания есть высвобождение в возможное...» [3, с. 546].

Но как раз эта корреляция наброска и возможного, а именно мыслимая понята как делание возможного возможным в самом набрасывании и представляет собой серьезную онтологическую проблему. Судя по тому, что Хайдеггер говорит о *Dasein* и понимании как набрасывании в «Бытии и времени», это сущее не творит конкретные возможности, которые предоставляются ему в его *брошенности* онтически-фактическими ситуациями. Но при этом оно фундаментальным событием мирообразующего наброска формирует, скажем так, само пространство возможного как такового, из которого могут выступить те или иные фактические возможности как уже предзаданные, соотв., быть сделан выбор между ними. И это как раз остается загадочным: это «пространство возможного», с одной стороны, является результатом трансцендирующего набрасывания *Dasein*, а с другой стороны, предоставляет ему конкретные возможности, еще только позволяющие *Dasein* экзистировать в качестве сущего, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии» [1, с. 12].

**Литература:**

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
2. *Хайдеггер М.* О существе основания // *Философия в поисках онтологии. Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5.* Самара: Издательство СаГА, 1998. С. 78–130.
3. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество. СПб: Владимир Даль, 2013. 591 с.
4. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1978. 291 S.
5. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abteilung. Bd. 27. *Einleitung in die Philosophie.* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1996. 404 S.

## КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ КРИТИКА ОНТО–ТЕОЛОГИИ

*Антон Свердликов,*

докторант Bergische Universität Wuppertal, г. Вупперталь (Германия).

**Аннотация.** В докладе предпринята попытка проблематизировать космологический аспект онтотеологии, впервые явно указанный Ойгеном Финком в его проекте философской космологии, а также рассмотреть соответствующую идею космологической критики метафизики как онтотеологии. Исследуется связь между бытийно-исторической критикой метафизики у Хайдеггера и финковской космологией и показывается, что бытийно-историческое мышление имеет неявное космологическое измерение, развитием которого становится космология Финка. В общих чертах тематизируется отличие космологической и трансцендентально-феноменологической критики метафизики.

**Ключевые слова:** *Хайдеггер; Финк; онтотеология; метафизика; космология; бытийно-историческое мышление.*

Одной из линий развития хайдеггеровского проекта бытийно-исторической критики метафизики стала философская космология Финка: перенимая Хайдеггеровский тезис об онтотеологической структуре метафизики [7], Финк рассматривает онтотеологию не в связи с проблемой бытия, как это делает Хайдеггер, а в связи с проблемой мира. Под миром понимается некая единящая инстанция, которая собирает внутримирно сущее, удерживает его вместе, как принадлежащее одному и тому же целому, и которая сама не является такого рода сущим. Идея Финка состоит в том, что как онтологический, так и теологический аспекты метафизики неявным образом задействуют идею целости сущего, но не рассматривают эту целость как таковую, в ее отличии от самого сущего. В связи с этим, центральная задача космологического преодоления метафизики формулируется как задача тематизации целости, или космичности, в ее собственном смысле, то есть — без подчинения ее теологическому и онтологическому. Можно, однако, показать, что мотив неонтологической целости играет существенную роль уже у Хайдеггера: так, «бытие как Ereignis», центральная философия поздней философии Хайдеггера, имеет одной из своих основных функций сообщение сущему особого, несводимого к онтологическому единства, осуществление сборки или «фуги» сущего. Таким образом, естественным становится предположение, что финковский проект космологической критики метафизики определенным образом имплицирован уже в бытийно-историческом мышлении Хайдеггера. В докладе предлагается проследить соответствующие импликации, а также рассмотреть идею космологической критики онтотеологии, в определенном смысле общую Хайдеггеру и Финку, в ее самостоятельном

значении, указав в общих чертах на ее отличие от трансцендентально-феноменологического и деконструкционистского проектов критики онтологологии.

**Литература:**

1. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
2. *Brandner R.* Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken. Passagen Verlag, Wien, 1994.
3. *Fink E.* Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung, Königshausen u. Neumann, 1992.
4. *Fink E.* Spiel als Weltsymbol, Verlag Karl Alber, 2010.
5. *Fink E.* Welt und Endlichkeit, Königshausen u. Neumann, 1990
6. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
7. *Heidegger M.* Identität und Differenz. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.

## ЖИЗНЕННЫЙ МИР И МЕЗОКОСМОС: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ И МЕРЛО-ПОНТИ VS. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ<sup>1</sup>

*Александр Фролов,*

старший преподаватель философского ф-та МГУ имени М.В. Ломоносова,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В докладе предполагается раскрыть параллели между феноменологической концепцией жизненного мира у Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти и натуралистической эпистемологией Герхарда Фоллмера, в которой одним из центральных является понятие мезокосмоса («мира средних размеров»). Такое сопоставление должно способствовать выявлению возможных «наивностей» феноменологии жизненного мира. Фоном проводимого сопоставления служит кантовское различие между миром «явлений» и миром «вещей самих по себе».

**Ключевые слова:** феноменология, натурализм, жизненный мир, мезокосмос, объективация, деантропоморфизация.

Как известно, Фоллмер, развивая вслед за Конрадом Лоренцем представление о корреляции структур познания и структур познаваемого мира, предложил концепт мезокосмоса, или «мира средних размеров». Это мир, соразмерный человеческому опыту, и описывается он так:

Окружающий мир, в котором должны испытываться наши познавательные структуры, распространяется от миллиметров до километров, от секунд до годов, от нулевой скорости до нескольких метров в секунду (км/час), от равномерного движения до земного ускорения ( $9,8 \text{ м/с}^2$ , также ускорение спринтера), от грамма до тонн. Для этих размеров наши формы восприятия и мышления, так сказать, «достаточно хороши». Они возникли именно в ходе длительного взаимодействия человека с природой, которое он, чтобы выжить, должен был осуществлять, прежде всего, с чисто биологических позиций... [5, глава Н].

Мы намеренно абстрагируемся от сведения происхождения структур познания к биологической эволюции, характерного для натуралистической эпистемологии. В этой натуралистической программе нам интересна, прежде всего, корреляция структур познания и раскрывающегося в них мира. Ведь и для феноменологии, как в лице Гуссерля, так и в лице Хайдеггера и Мерло-Понти, особенно важен человекообразный характер опыта мира, внимание к тому донаучному слою опыта, который всегда уже предшествует построению абстракт-

---

1. Исследование проведено в рамках проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912



ных научных теорий. Этот слой опыта получил в феноменологии название «жизненного мира»<sup>2</sup>. Возникает вопрос: как соотносятся понятия «жизненный мир» и «мезокосмос»? И какой результат может дать проведение параллели между ними?

Классическая физика характеризуется Фоллмером как физика макромира, мира средних размеров. Фоллмер утверждает, что наш «человекоразмерный» мир успешно описывается именно ньютоновской физикой и евклидовой геометрией. Но тематизация жизненного мира у Гуссерля идет глубже, к миру непосредственно проживаемого опыта, и даже теории классической физики, которым свойственны наглядность и интуитивная понятность, оказываются у Гуссерля своего рода «гипотетическими субструкциями» («подпорками») по отношению к данному [1, с. 118]. То есть Гуссерль исследует как бы «ядро», первичный слой мезокосмического опыта в смысле Фоллмера. Небесная механика объясняет нам устройство солнечной системы, где планеты обращаются вокруг солнца, но в жизненном мире солнце по-прежнему движется по небосводу, а земля неподвижна. Евклидово пространство — это не пространство жизненного мира [4, с. 290 сл.]. С точки зрения феноменологии, Фоллмер напрасно отождествляет свой «мир средних размеров» с миром повседневного опыта. Мир повседневного опыта, жизненный мир — это не тот мир, который является объектом изучения классической физики, — это мир, проживаемый в естественной установке, мир донаучного опыта.

Фоллмер называет мезокосмос антропоморфизированным миром, поскольку его облик сформировался в процессе эволюционной адаптации человека к структурам реальности. Еще более антропоморфизирован тогда «жизненный мир» феноменологии, мир «презренной доксы», — особенно в свете гуссерлевских размышлений о неподвижности земли [2]. Напротив, Фоллмер отстаивает необходимость деантропоморфизации и объективирования нашей картины мира, и наука, по его мнению, неотвратимо движется в этом направлении, шаг за шагом приближаясь к познанию мира вещей «самих по себе»:

Если предполагать существование реального мира, то можно говорить о постепенной объективизации нашей картины мира. Она проявляется, например, в переходе от птолемеевской (геоцентрической) к коперниканской (гелиоцентрической) системе; она проявляется также в том, что классическое разделение физики в соответствии с чувственным опытом (движение, свет, звук, теплота) утратило своё значение; оно проявляется в том факте, что в современной науке наглядность теории перестала быть масштабом её правильности [5, глава В].

---

2. Сам Гуссерль использует в этой связи, помимо термина *Lebenswelt*, также термин *Lebensumwelt*, тогда как в «Идеях II» (раздел 3: «Конституция духовного мира») речь идет просто об *Umwelt'e*, как мире культуры, данность которого соответствует персоналистической установке.

И далее:

...мы не застываем на «данном»; мы выдвигаем гипотезы и теории, с помощью которых мы стремимся ухватить определённые черты мира-в-себе [5, глава Н].

По мнению Фоллмера, история науки свидетельствует о деантропоморфизации картины мира: человек перестаёт рассматриваться как центр вселенной; научные понятия становятся все менее интуитивно доступными; в научный обиход вводятся новые инструменты — всё более точные, позволяющие выйти за рамки доступных нам областей восприятия. Подходящие примеры — расширение спектра видимого света до включения инфракрасного и ультрафиолетового излучений, не доступных непосредственному наблюдению. В свою очередь, изобретение телескопа и микроскопа позволило расширить масштабы мира и исследовать объекты, недоступные непосредственному наблюдению.

Наука изобретает понятия и теории, которые не согласуются с данными опыта естественной установки. Как известно, при описании мира мегамасштабов применяются контринтуитивные геометрии. Для описания мира естественной установки достаточно естественного языка. Но наука идет дальше, используя математические формализмы и изобретая понятия, не имеющие наглядного подтверждения (кварк, спин, ген,  $n$ -мерное пространство и пр.). И научные теории такого рода работают. На их основе и для их подкрепления создаются эффективные технологии. Наука идет дальше непосредственно данной почвы жизненного мира, она утрачивает ее — но возмещает эту утрату сторицей. «Таким образом, — пишет Фоллмер, — прогресс познания состоит не только в повороте перспективы, при котором человек сдвигается с центрального места, но также в трудоёмком, но непрерывном объективировании» [5, глава Н].

Объективирование и деантропоморфизация предстают предстают у Фоллмера своеобразным телосом познания, необходимой для него регулятивной идеей. Познание стремится к объективности. Более антропоцентричные и антропоморфные теории уступают место менее антропоцентричным и антропоморфным. По мнению Гуссерля, образованный европеец утрачивает интуитивно данную почву жизненного мира и живет в мире, проинтерпретированном научными конструкциями. Но эти конструкции, хотя они и оторваны от почвы жизненного мира, имеют обоснование и подкрепление со стороны практики, экспериментов, технологий. Это дает основание доверять научным теориям, несмотря на их абстрактность и контринтуитивность.

Действительно, как феноменологи мы можем призывать вернуться к непосредственному опыту существования в жизненном мире, где земля неподвижна, а то, что обнаруживается в восприятии, — это *Offenheit der Umwelt*, «открытость окружающего мира» [4, с. 331]. Но как феноменологи, мы все же доверяем научной картине мира, мы принимаем те значимости, с помощью которых на-

ука конструирует картину мира. Того, кто не доверяет науке, могут счесть сумасшедшим. Но феноменологи — не сумасшедшие, они занимают престижные академические позиции и не могут открыто отрицать результатов научного познания мира. «Отвоевание *der Lebenswelt* — это отвоевание измерения, в котором объективации науки еще сохраняют свой смысл и должны пониматься как *истинные...*», — формулирует эту же мысль Мерло-Понти [4, с. 258].

Но проблема в том, что эти объективации науки таковы, что ставят под вопрос базовые установки самих феноменологов: если мы убеждены, что Вселенная имеет начало, что пространство вселенной расширяется и значит не является бесконечным, и т.д. — какая надобность углубляться в тот факт наивного восприятия, что земля неподвижна, а солнце движется по небосводу? Или, тем паче, в поэтическую метафорику причастности «дикому бытию» или «вертикальному миру»?<sup>3</sup> Не утрачивает ли сама почва жизненного мира той значимости, которую ей приписывают феноменологи? С точки зрения Гуссерля и Мерло-Понти, не утрачивает. Наоборот, только благодаря ней сохраняет свою значимость и научная картина мира.

Если мы верим в прошлое мира, в физический мир... так это прежде всего потому, что мы располагаем данным здесь и теперь перцептивным полем, поверхностью, где совершается контакт с миром или непрерывное укоренение в нем. <...> Всякое знание устанавливается в горизонтах, открытых восприятием [3, с. 266 сл].

Действительно ли это так? Действительно ли даже мезокосмические научные теории вроде классической физики предполагают первоначальный опыт восприятия, благодаря которому воплощенный субъект только и обретает свое место в мире? Причем тут идея «интра-онтологии», находящая выражение в сбивчивой поэтико-философской метафорике? Неужели небесная механика не имела бы смысла для существа, не ситуированного в мире, — скажем, для бестелесного духа или для некоего невовлеченного космического наблюдателя? А каким образом телесная ситуированность субъекта помогает ему понять абстрактные, интуитивно не подтверждаемые физические теории неклассической физики?

Наконец, стоит задаться вопросом, действительно ли имела утрата почвы жизненного мира «образованным европейцем»? Можно вспомнить о модернистской живописи, которой так увлекался в конце жизни тот же Мерло-Понти. Импрессионизм, Сезанн, экспрессионизм и пр. — разве это не прорыв европейского эстетического сознания в жизненный мир, не освоение новых способов восприятия вещей в плане «презренной доксы»? В свете этого утверждение Гуссерля об отрыве европейского человечества от преданной почвы жизненного мира представляется спорным.

---

3. «Каузальное мышление заменяется... идеей Интра-онтологии, охватывающе-охваченного бытия, бытия вертикального, размерного, целого измерений...» [4, с. 305]

**Литература:**

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том I. Общее введение в чистую феноменологию. М.: ДИК, 1999.
2. *Гуссерль Э.* Коперниканский переворот коперниканского переворота. Перво-Ковчег Земля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [П]. М.: РГГУ, 2010.
3. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: «Ювента»; «Наука», 1999.
4. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006.
5. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998. URL: [https://eknigi.org/nauka\\_i\\_ucheba/113227-yevolyucionnaya-teoriya-poznaniya-vrozhdyonnye.html](https://eknigi.org/nauka_i_ucheba/113227-yevolyucionnaya-teoriya-poznaniya-vrozhdyonnye.html).

## Раздел 5

### Трансцендентальная теория сознания

#### KANT, 'I THINK', AND THE PROBLEM OF SELF-KNOWLEDGE

*Luca Forgiione,*

Associate Professor of philosophy of language and mind, University of Basilicata  
(Italy)

**Abstract.** The aim of this talk is to enquire about some theoretical aspects of Kant's philosophy that are connected to the representation 'I' and the question of self-identification in self-consciousness. Broadly speaking, the subjective capacity to represent itself through the representation I can be articulated on the basis of the following three questions, which cover different philosophical areas and touch on the huge philosophical field of self-knowledge: (1) a semantic question regarding the type of reference of the representation 'I', (2) an epistemic question regarding the type of knowledge relative to the thinking subject produced by the representation 'I think', and (3) a strictly metaphysical question regarding the features assigned to the thinking subject's nature. In this talk the epistemic question and some semantic aspects of 'I think' will be taken into consideration.

**Keywords:** *Kant, I think, transcendental apperception, transcendental idealism, self-knowledge, I-thoughts*

The epistemic issue regarding the type of knowledge produced by the representation 'I think' has been tackled by a few Kantian scholars, and there is no doubt that the possibility of answering — but even just the possibility of identifying a correct approach to these questions — implies a certain interpretative reading of the role that the *I think* generally hold in the transcendental system. As Kant said in his major works of the critical period, it is due to the 'simple' and 'empty' representation 'I think' that the subject's capacity for self-consciousness enables the subject to represent its own mental dimension, as well as itself as one and the same subject through all changes. More specifically, the subjective capacity to represent itself through the representation 'I' can be articulated on the basis of the structure of the so-called *de se* or I-thoughts. Since the classic works by Castaneda, Perry and Lewis, *de se* thoughts have been described as thoughts about oneself as oneself. Due to the absence of identification components, the subject formulating cannot be mistaken as to whether it is she who is attributing a particular property to herself, i.e. such judgments are immune to error through misidentification relative to the first

person. The issue is introduced by Wittgenstein in *The Blue and the Brown Books* in his philosophico-linguistic analysis of the grammatical rule of the term *I*: here he distinguishes two uses, the “use as object” («I have grown six inches»), and the “use as subject” («I have a toothache») (p. 66). While the “I” used as object performs a referential function relative to the body and to physical features in general, the “I” used as subject apparently regards mental states, as well as processes, but no subject identification is taken into account. From a Wittgensteinian angle, the “I used as subject” has no referential function: According to this thesis — supported by Geach (1957), Hacker (1972) and Anscombe (1975) — it is our inclination to assume that a linguistic term only has a meaning if it stands for an object that induces us to believe that the “I used as subject” denotes the thinking subject, mind, soul, etc. (cf. Sluga 1996; Wright 1998). On this issue, it’s important to point out the classic discussions by Strawson (1966) (“criterionless self-ascription”), Shoemaker (1968) (“self-reference without identification”), and Evans (1982) (“identification-free”).

In general, it should be highlighted that the absence of an identification component does not imply that the “I” performs no referential function, nor that it necessarily involves a specific metaphysical thesis pertaining to the nature of the self-conscious subject. In fact, the “I-thoughts” self-reference features have been supported by both a materialist conception regarding the self-conscious subject as a bodily object — by Strawson and Evans, for example — and a different metaphysical framework, as in Wittgenstein’s eliminativist thesis. In no way is the absence of identification in the use of the “I” a missing point in Kant, as we’ll see with the transcendental designation of the “I” in “I think”. However, and in contrast to Wittgenstein, in the first *Critique* Kant moves from a metaphysical reflection in the sense of transcendental idealism concerning the conditions of possibility of experience and knowledge and from the transcendental assertion that “I think” is the centre of such conditions. Philosophical inquiry can only analyse the formal constraints of knowledge: In revealing the genesis of the illusion of a Cartesian, immaterial ego, mainly addressed in the analysis of paralogisms, Kant argues that nothing about the metaphysical order and the ontological nature of the thinking subject can be elicited from the conscious form of the unity of apperception or from the representational order of “I think”, precisely because the “I” in “I think” is not the concept of an object, but an empty representation that refers to «the concept of a mere something». In a nutshell, given that there is no empirical intuition, the “I” in “I think” cannot be based on public employment through the identifying mediation of properties attributable to the thinking subject.

In recent years, various theoretical perspectives have gained ground, and even if the transcendental system does not seem to contemplate an explicit articulation of *de se* thoughts, apparently a few features of transcendental apperception and I think do anticipate a few points in Perry and Recanati’s claims on the so-called implicit *de se* thoughts in the specific terms of Transcendentalism.

**Literature:**

1. Anscombe G.E.M. (1975). The First Person. In: *Mind and Language*, ed. by S.D. Guttenplan. Oxford: Clarendon Press.
2. Bach K. (1987). *Thought and Reference*. Oxford: Oxford University Press.
3. Brook A. (2001). Kant, Self-awareness and Self-reference. In: Brook A. and DeVidi R.C., eds. *Self-Reference and Self-awareness*. Philadelphia: John Benjamins.
4. Burge T. (1977). Belief de re. *Journal of Philosophy*. 74 (6), 338–362.
5. Capozzi M. (2007). L'io e la conoscenza di sé in Kant. In: Canone E., a cura di. *Per una storia del concetto di mente*. Firenze: Olschki.
6. Castañeda H.-N. (1999). *The Phenomeno-Logic of the I. Essay on Self-consciousness*. Bloomington: Indiana University Press.
7. Carl W. (1997). Apperception and Spontaneity. *International Journal of Philosophical Studies* 5 (2): 147–163.
8. Chisholm R. (1976). *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago and La Salle: Open Court.
9. Evans G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.
10. Fodor J. (1995). *The Elm and the Expert*. Cambridge: MIT Press/Bradford Books.
11. Forgione L. (2018). *Kant and the Problem of Self-Knowledge*, New York: Routledge
12. García-Carpintero M. (2013). The Self File and Immunity to Error through Misidentification. *Disputatio*, 5, 36: 191–206.
13. Geach P. (1957). *Mental Acts. Their Content and Their Objects*. London: Routledge.
14. Higginbotham J. (2003). Remembering, Imagining, and the First Person. In: Barber A., ed. *Epistemology of Language*. Oxford: Oxford U.P.
15. Kant I. (1992). *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, ed. by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

**КАНТ, 'Я МЫСЛЮ' И ПРОБЛЕМА САМОПОЗНАНИЯ**

*Перевод с английского Н.Ф. Державиной (ГАУГН);  
под ред. С.Л. Катречко.*

**Аннотация:** Цель данного доклада — исследовать некоторые теоретические аспекты философии Канта, связанные с репрезентацией «Я» и вопросом самоидентификации в самосознании. В общих чертах, субъективная способность представлять себя через репрезентацию «Я» может быть сформулирована на основе следующих трех вопросов, которые охватывают различные сферы философии и затрагивают огромную философскую область самопознания: (1) семантический вопрос относительно типа референции

представления «Я», (2) эпистемический вопрос, касающийся типа знания относительно субъекта мышления, созданного представлением «Я мыслю», и (3) строго метафизический вопрос, касающийся особенностей, присущих природе мыслящего субъекта. В этом выступлении будет принят во внимание эпистемологический вопрос и некоторые семантические аспекты «Я мыслю».

Разрешением эпистемической проблемы, касающейся типа знания, порождаемого представлением «Я мыслю», занимались некоторые исследователи Канта, и нет сомнений, что она может быть решена, но сама возможность определить правильный подход к этому вопросу подразумевает определенную интерпретацию той роли, которую положение «Я мыслю» играет в трансцендентальной системе. Как писал Кант в главных трудах критического периода, это связано с «упрощенным» и «пустым» пониманием «Я мыслю» как способности субъекта к самосознанию, позволяющему ему мыслить свое собственное психическое измерение одинаково успешно несмотря на происходящие в нем изменения. Точнее говоря, субъективная способность представлять себя через понятие «Я» может быть определена на основе структуры так называемых *de se* или я-мыслей. Начиная с классических работ Кастанеды, Пери и Льюиса (Castaneda, Perry, Lewis), мысли *de se* были описаны как мысли о себе самом [*thoughts about oneself as oneself*]. Несмотря на отсутствие идентификационных компонентов, не будет ошибкой определить субъекта как лично обладающего самим собой, то есть такие суждения защищены от ошибок, происходящих из-за неверной идентификации первого лица. Этот вопрос поставлен Витгенштейном в *Голубой* и *Коричневой* книгах в его философско-лингвистическом анализе грамматического правила для «Я»: здесь он различает два использования: «использование в качестве объекта» («я вырос на шесть дюймов») и «использование в качестве субъекта» («у меня болит зуб») (с. 66). В то время как «Я», используемое в качестве объекта, выполняет референциальную функцию по отношению к телу и физическим особенностям в целом, «Я», используемое в качестве субъекта, по-видимому, относится к психическим состояниям и процессам, но идентификация субъекта не принимается во внимание. С точки зрения Витгенштейна, «Я», используемое в качестве субъекта, не выполняет функции референта: согласно этому тезису, поддерживаемому Убх (Geach 1957), Хакера (Hacker 1972) и Энском (Anscombe 1975), мы склонны предполагать, что лингвистический термин имеет значение только в том случае, если он обозначает объект, который побуждает нас верить, что «Я в качестве субъекта» обозначает мыслящий субъект, разум, душу и т.д. (ср. с (Sluga 1996; Wright 1998)). В связи с этим необходимо указать на классические дискуссии П.Стросона («самоопределение без критерия» (Strawson, 1966)), Шойемакера («самореференция без идентификации» (Shoemaker 1968) и Эванса («свободная идентификация» (Evans 1982)).



В целом, следует подчеркнуть, что отсутствие идентификационных маркеров не означает, что «Я» не выполняет референтную функцию, и что оно не обязательно включает в себя некоторое метафизическое положение, относящееся к природе самосознающего субъекта. Фактически, самореферентные черты «Я-мысли» [*I-thoughts*] опираются на материалистическую концепцию, рассматривающую самосознающегося субъекта как телесный объект, чему могут служить примером Стросон и Эванс, и другую, метафизическую структуру, выраженную в витгенштейновском элиминативистском тезисе. Отсутствие идентификации при использовании «Я» ни в коей мере не является упущением Канта, как мы увидим с трансцендентальным определением «Я» в «Я мыслю». Однако, в отличие от Витгенштейна, в первой *Критике* Кант движется от метафизической установки в область трансцендентального идеализма касательно условий возможности опыта и знания, и от трансцендентального утверждения о том, что «я мыслю» является центральным условием для этого. Философское исследование может анализировать только формальные ограничения знаний: раскрытие происхождения иллюзии декартовского нематериального эго, в основном происходит при обращении к анализу паралогизмов, Кант утверждает, что ничто из метафизического порядка и онтологической природы мыслящего субъекта не может быть выявлено в сознательной форме единства восприятия или в репрезентативном порядке «Я мыслю», именно потому что «Я» в «Я мыслю» — это не концепция объекта, а пустое представление, которое относится к «концепции просто чего-то». В двух словах, с учетом отсутствия эмпирической интуиции, «Я» в «Я мыслю» не может быть основано извне [*on public employment*] посредством опосредованного определения свойств, приписываемых субъекту мышления.

В последние годы получили распространение различные теоретические перспективы и даже если трансцендентная система, по-видимому, не предполагает явного выражения мыслей *de se* ряд особенностей трансцендентальной апперцепции, я думаю, предвосхищает некоторые утверждения Перри и Рекапати относительно неявного мышления *de se* в конкретных терминах трансцендентализма.

## ОТ САМОСОЗНАНИЯ К САМОПОЗНАНИЮ: ПЕРСПЕКТИВА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ

*Антон Гребенников,*

стажер-исследователь научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии, НИУ ВШЭ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Комплекс проблем современной философии сознания, вытекающих из интерналистского тезиса об «авторитете первого лица», требует переосмысления понятий самосознания и самопознания. Трансцендентальная аналитика Канта позволяет выработать непротиворечивую интерпретацию этих концептов. Путем последовательного рассмотрения исследований М.Е. Соболевой и Д. Шултинга, посвященных рассмотрению Канта в этой перспективе, мы приходим к выводу о невозможности отождествления трансцендентального единства апперцепции с самосознанием, констатируем логико-эмпирическое напряжение в понимании субъекта Кантом и акцентируем внимание на отсутствии необходимости в переходе от самосознания к самопознанию. Ментальное состояние, зафиксированное в самосознании, предлагается понимать как условие возможности акта самопознания, но не его первоначальный результат. Ставится вопрос о возможностях дальнейшей разработки понимания Кантом самопознания в намеченной перспективе и природе экстернализма его теории.

**Ключевые слова:** *авторитет первого лица, сознание, самосознание, самопознание, интернализм, экстернализм.*

Специфичным сюжетом в дискуссиях интерналистов и экстерналистов является вопрос о самопознании: каким образом оно устроено? Какие факторы являются в его случае определяющими — внешние или внутренние? Сам факт выделения этой проблемы еще до попытки ее разрешения со всей очевидностью ставит под сомнение сильную версию интернализма (отдельные вопросы вызывает картезианский способ разработки вопроса [7]. Дело в том, что «авторитет первого лица» в строгом виде несовместим с возможностью ошибок в самопознании. Мы не можем утверждать, что имеем абсолютно точное знание о себе, обеспечивающееся за счет обладания субъективной перспективой, раз в этих же условиях способны на регистрируемые в этом процессе промахи. В качестве средства для концептуального разрешения этой проблемы я предлагаю обратиться к кантовским мыслям о сознании (я намеренно избегаю термина «теория сознания», поскольку как таковая в трудах Канта она не представлена). В частности, в этой перспективе мне представляются важными две статьи, структурирующие ход интерпретации Канта продуктивным образом — это «Как читать Канта...» (2018) М.Е. Соболевой [5] и «Apperception, Self-Consciousness, and Self-Knowledge in Kant» (2017) Д. Шултинга [8].

Прежде, чем говорить о самопознании, необходимо выработать понимание самосознания. Если мы следуем за Кантом, то мы должны различать их: «...я познаю себя не так, как я *есть*, а только так, как я себе являюсь. Следовательно, осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя...» (В 153) [3, с. 234]. Далее, нам следует задаться вопросом о том, тождественны ли между собой трансцендентальное единство апперцепции и сам факт самосознания? И Шултинг, и Соболева настаивают на том, что это не так: единство апперцепции выступает в качестве условия возможности самосознания, но само по себе не совпадает с ним [8, S. 142–149; 5, с. 135–136]. Кант требует признать важность не перспективы от первого лица, а «наличия саморефлективной синтаксической структуры, которая делала бы возможной субъект-объектную семантику, лежащую в основании нашего познания» (В 131) [5, с. 135]. В процессе развития трансцендентальной аналитики Кант последовательно разрабатывает подход, который призван стать конститутивным в случае с объективным знанием — вопрос о самосознании интересует его постольку-поскольку. Единство апперцепции обосновывает возможность знания об объектах, самосознание же, используя выражение Д. Генриха, выступает в качестве «*Begrndungsfunktion*», фундирующей весь процесс познания функцией [8, S. 140]. Субъект при этом абсолютно прост и обозначен трансцендентально: «...совершенно очевидно, что посредством Я, причастного ко всякой мысли, субъект... обозначается только трансцендентально... Этот субъект обозначает Нечто вообще... Но это вовсе не значит, что простота представления о субъекте есть познание простоты самого субъекта, так как мы совершенно отвлекаемся от его свойств, когда обозначаем его только термином Я (который можно применить ко всякому мыслящему субъекту), лишенным всякого содержания» (А 355) [4, с. 449].

Далее, самосознание, выработанное вследствие аналитической самоидентификации (трансцендентальная или логическая форма самосознания) отличается от самосознания личности, достигаемого посредством надления себя некоторыми свойствами (эмпирическая форма самопознания). Последнее может быть отождествлено с самопознанием, поскольку «я» в нем объективируется само для себя [5, с. 135]. Полагание себя осуществляется через сам субъект — по форме это внутреннее чувство, поэтому субъект может быть дан самому себе исключительно в качестве явления (В 67–68) [3, с. 129]. Однако важно учитывать, что само по себе самосознание не ведет к самопознанию [8, с. 154]. В примечании в §7 «Антропологии» читаем: «Хотя Я как мыслящее существо и Я как существо чувственное — один и тот же субъект, но как объект внутреннего эмпирического созерцания, т.е. в той мере, в какой я внутренне аффицирован ощущениями во времени, так как они происходят одновременно или последовательно, я познаю себя лишь таким, как я являюсь самому себе, а не как вещь саму по себе... Поэтому посредством внутреннего опыта я всегда познаю себя только таким, как я себе *являюсь*...» [2, с. 158–159]. Из этого мы можем выве-

сти довольно сильный тезис, согласно которому структурно познание внешних предметов существенно не отличается от познания собственного сознания — и то, и другое мы познаем в качестве объективного. «Речь, следовательно, идет о том, что механизм самопознания принципиально не отличается от механизма познания мира. Чувственная данность объекта — будь то “Я” или какой-либо внешний предмет — есть лишь условие возможности дальнейшего познания [5, с. 136].

Вернемся к проблеме «авторитета первого лица». Принимая такую схему концептуализации проблемы, мы оказываемся способны выдвинуть гипотезу, согласно которой некоторая конфигурация ментальных состояний, в которой мы отдаем себе отчет, представляет собой не то, что можно было бы назвать результатом самопознания, а, скорее, условием его возможности в том случае, если мы именно так характеризуем свое осознанное состояние [Там же]. При этом мы должны избегать соблазна отождествить функциональную возможность субъект-объектного деления, т.е. трансцендентальную функцию, протекающей из трансцендентального единства апперцепции, с самосознанием, поскольку в этом случае наделяем содержанием то, что структурно надделено им не может, должно оставаться тем самым «Нечто», простейшим «Я». Наконец, чтобы от самосознания перейти к самопознанию, следует рассмотреть ментальные состояния в качестве фундамента для познания, а не как его первоначальный результат. Трансцендентальный субъект мысли не может быть обособлен, иначе мы не сможем иметь никакого понятия о нем, «поэтому мы постоянно обращаемся здесь в круг, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждением о нем...» (В 404) [3, с. 517]. В этом смысле напряжение между «логическим» и «эмпирическим» в самопознании фактически остается неустранимым [1, с. 32]. Может ли разрешение этого конфликта быть задачей философии сознания? Скорее, это вотчина нравственной или правовой философии. Для нас же этот нерв — важная эпистемологическая опора, позволяющая размечать структуры познания самих себя с большей точностью, подмечая кажущуюся на первый взгляд противоречивой систему трансцендентального единства апперцепции, самосознания и самопознания.

Подходы Соболевой и Шултинга не только методически схожи, но и ведут к близким друг к другу выводам: несомненно не содержание наших ментальных состояний, а сам факт их фиксации для нас — то, что осознаем себя тем или иным способом. Вопросы, которые следует поставить следом, должны касаться уточнения понимания самопознания с подобным пониманием самосознания в его основе и особенностей кантовского экстернализма [8]. Это позволит углубить намеченный подход к кантовской теории, средства которой способны помочь разрешить актуальные проблемы философии сознания, связанные с доверием к восприятию от «первого лица» и его особенностям.

**Литература:**

1. *Йеум С.Ч.* Самопознание разума как жизненный процесс в трансцендентальной диалектике Канта // Кантовский сборник, 2012. С. 26–34.
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 137–376.
3. *Кант И.* Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. М.: Наука, 2006.
4. *Кант И.* Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 2 // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. М.: Наука, 2006.
5. *Соболева М.Е.* Как читать Канта, или Кант в контексте современных эпистемологических дискуссий в западном аналитическом кантоведении // «Вопросы философии». № 3, 2018. С. 129–140.
6. *Mueller A.* Does Kantian mental content externalism help metaphysical realists? // Synthese. Vol. 182, № 3 (October 2011). P. 449–473.
7. *Reynolds S.L.* Descartes and First Person Authority // History of Philosophy Quarterly. Vol. 9, № 2 (Apr., 1992). P. 181–189.
8. *Schulting D.* Apperception, Self-Consciousness, and Self-Knowledge in Kant // The Palgrave Kant Handbook. Edited by Matthew C. Altman. Palgrave Macmillan, 2017. P. 139–161.

## АНТИЦИПАЦИИ ВОСПРИЯТИЯ И ПОИСК АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА.

*Максим Категов,*

экзистенциальный терапевт, Гомель (Беларусь).

**Аннотация:** В рамках данного текста осуществлена попытка рассмотрения «Критики чистого разума» сквозь призму достижений антропо-феномено-логической философии XX в. (Шелер, Хайдеггер, Мерло-Понти). Основное внимание направлено на две категории трансцендентальной аналитики: реальность и общение. При этом данные категории и их трансцендентальный смысл проблематизируются в ситуации возможности диалогического взаимодействия. Акцент на важном различии логического, трансцендентального и эмпирического применения рассудка позволяет выделить собственно трансцендентальное измерение исследуемой ситуации, который связан с такими специфическими понятиями «Критики чистого разума» как «интенсивность» и «коммерциум» (*Commercium*). Это позволяет несколько неожиданным образом раскрыть то кантовское понятие «пространства», которое не заключено в изолированную от трансцендентальной логики эстетику, а является синтетическим логико-эстетическим понятием.

**Ключевые слова:** антропология, пространство, интенсивность, коммерциум, присутствие, ты.

Данные тезисы будут развивать идеи, представленные в моей статье «Пространство, телесность и указание. По следам И. Канта, М. Мерло-Понти и Л. Выготского» («Топос» №3 (20), 2008) и критику трансцендентальной аналитики Иммануила Канта, осуществленную Мартином Хайдеггером в рамках так называемых «Цолликоновских» семинаров.

Общий смысл критики «трансцендентальной аналитики» Хайдеггером можно сформулировать следующим образом: Кант придает регионально-онтологическому пониманию пространства и времени (а именно — физическому, ньютоновскому, пониманию) фундаментально-онтологический статус. В результате чего — неправомерно смешиваются физическая, биологическая и антропологическая онтологии с их специфическими пространственно-временными организациями. Что, в свою очередь, оказывает сдерживающее влияние на развитие соответствующих научных дисциплин и антропотехнических практик (биологии, психологии, педагогики, психотерапии и т.п.).

Моя проблематизация связана, здесь, с возможностью того, что данная критика Хайдеггера должна быть направлена скорее на принятые (и обусловленные «духом времени») способы интерпретации философии Канта, чем на философию Канта как таковую.

В центре внимания оказывается понятие «интенсивности», разработанное Кантом в «систематическом изложении всех основоположений чистого рассудка» под заголовком «антиципации восприятия». Тема «интенсивности» (реальности-ощущения) у Канта, как правило, обязательно связывают с идеей измеримости (физико-математического образца). На мой взгляд, такого рода интерпретация неправомерно смешивает фундаментально-трансцендентальное и регионально-эмпирическое применение рассудка (*Verstand*), и, по всей видимости, связано с недостаточным прояснением взаимосвязи эстетической, аналитической и диалектической частей Критики чистого разума. В трансцендентальной диалектике тема интенсивности появляется в контексте опровержения мендельсоновского доказательства постоянности души, где речь идет о возможности постепенного ослабления, ремиссии интенсивности-души. К этой тематике обращается и Гегель в первом томе «Науки логики», продвигаясь от категории количества к категории меры («интенсивность» Канта соответствует «внутреннему определенному количеству» Гегеля, поскольку является чем-то в себе-данным, и некоей «мере» Гегеля, поскольку антиципирует реальность некоего качества). А Гегеля мы никак не можем подозревать в физико-математической регионализации онтологии.

Далее, возникает вопрос о способе данности обсуждаемой «интенсивности-души». Для современной философской антропологии важным дисквалифицирующим значимость кантовской философии обстоятельством является то, что «душа» осмысливается Кантом в качестве «моей» или «его», но никогда не «твоей». Именно эта анти-диалогическая, паноптическая перспектива кантовской философии вызывает больше всего вопросов. А, с точки зрения некоторых вариантов современной феноменологической философии, именно здесь Кант закрывает себе дорогу в ноуменальную сферу. Тем не менее, возникает вопрос о том, а что именно Кант понимает под тем, что можно назвать паноптическим пространством?

Система всех основоположений чистого рассудка Канта завершается рассуждением о категории общения (нем. *Gemeinschaft*, лат. *Commercium*). В тексте КЧР данное рассуждение непосредственно предшествует главе «об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*». Понятие «коммерциума» (динамического взаимодействия явленных субстанций) представляет собой трансцендентальный смысл логической категории «общения» и эмпирического понятия «взаимодействия». Подобно тому, как обсуждаемое выше понятие «интенсивности» представляет собой трансцендентальный смысл логической категории «реальности» и эмпирического понятия «ощущения». Вообще, смешение логической, трансцендентальной и эмпирической функции рассудка при восприятии трансцендентального проекта может приводить к множеству недоразумений. Когда, например, Макс Шелер обвиняет Канта в «механицизме» и пишет: «Для Канта данное должно состоять из ощу-

щений и мышления. А ведь нет ничего, что было бы приводимо к самоданности более сложным и опосредованным путем, чем то «ощущение», с которого этот мнимый эмпиризм начинает с такой радостью, как будто оно — изначальная данность» [1, с. 201], то, здесь, мы как раз имеем дело с неспособностью Шелера различать эмпирическое и трансцендентальное функционирование рассудка. «Данным» для трансцендентальной машины является не эмпирическое «ощущение», а трансцендентальная интенсивность, интенсификация (возможность интенсификации) синтетической деятельности рассудка. Аналогичным образом мнимый механицизм онтологии Канта связан с неспособностью реципиентов его философии отличать эмпирическое взаимодействие механических сил от трансцендентального коммерциума явленных субстанций. Этот «коммерциум» (трансцендентальный смысл логической категории общения) находится в совершенно особой тесной связи с эстетическим понятием пространства. Он некоторым образом задает пространство как таковое, пространство как синхронию. Это «пространство общения» играет у Канта ту роль, которую в монадологии Лейбница играл Бог. «Именно поэтому Лейбниц, приписывая общение субстанциям мира только так, как их мыслит один лишь рассудок, был вынужден прибегнуть к божеству как посреднику, так как из одного лишь существования субстанций ему совершенно правильно казалось непонятным общение между ними. Однако мы вполне можем сделать понятной для себя возможность общения (между субстанциями как явлениями), если представим их себе в пространстве, следовательно, во внешнем созерцании» [2, с. 236]. И я не вижу никаких препятствий для интерпретации данной категории (категории общения) и его трансцендентального смысла (коммерциума) в антропологическом ключе. Например, осуществив перевод «коммерциума» философии Канта на язык философии Шелера как «*Ordo amoris*». В конце концов, как говорит сам Кант в трансцендентальном учении о методе, все эти квазитеологические проблемы перевода не более чем вопрос выбранного «тона».

Включение такого рода антропологической перспективы автоматически высвечивает базовую антропологическую ситуацию, ситуацию я — ты. Однако поскольку идея трансцендентальной философии связана с некоторым приоритетом модальной категории возможности, а ситуация я — ты в своей непосредственности всегда связана с действительным существованием, постольку мы вместе с Кантом вынуждены избегать ее непосредственного смысла и переводить разговор в ситуацию я — он. Или, скорее, просто в ситуацию третьего лица, ситуацию объективации и паноптикума. Ведь и само первое лицо имеет в КЧР некоторый парадоксальный статус. Лидеры современной философии весьма разумно обезличивают трансцендентальную субъективность, превращая ее в некий «*dasein*» (Хайдеггер) или «абстрактную машину» (Делез). Ведь и в самой КЧР «я» (или «я мыслю») имеет смысл скорее некоего элемента (органа)



трансцендентальной машинерии, чем ее несущего субъекта (органона). Канта никак нельзя назвать субъективным идеалистом.

Тем не менее, антиципация восприятия другой (чужой, иной) души (духовно-душевно-телесного единства) не может нас не волновать и, соответственно, не обладать неким потенциалом тематизации при чтении текста КЧР. Иная душа (нем. *Gemüt*) представляет собой некий склад, характер; то есть некое качество. Реальность этого качества предвосхищается (антиципируется) трансцендентальным сознанием как некая интенсивность, степень (определенное внутреннее количество или некое становление меры в гегелевской логике). Разумеется, здесь мы отказываемся воспринимать философию Канта сквозь призму разного рода дуализмов (в том числе и провозглашенного самим Кантом дуализма физиологического и прагматического). Речь идет о восприятии (и соответствующем пролеписе) духовно-душевно-телесного единства, которое не дано нам посредством элементарных органов чувств, а дано как некое целокупное присутствие (здесь весьма уместна отсылка к соответствующему русскоязычному переводу немецкого *dasein* Мартина Хайдеггера, предложенному Владимиром Бибихиным). Именно это присутствие обладает некой мерой интенсивности, убывает и возрастает, стремится к пределам нуля (ничто) и бесконечности. И эта мера (возможность измеряющего схватывания) дана трансцендентальному сознанию априори. Далее, естественным образом возникает вопрос о соответствующем рассматриваемой теме соотношении кантовского трансцендентализма и гуссерлевской феноменологии, о соотношении понятий «интенсивности» и «интенциональности», пассивного и активного синтеза чужеродного, другой души. Впрочем, наверное, и собственная душа не в меньшей мере способна нас удивить.

Вообще, стоит нам включить в наш анализ диахронический аспект (условия времени) как соотношение внутреннего и внешнего (и связанных тем интернализации и экстернализации времени, многообразно и тщательно разработанных в феноменологической традиции: Гуссерль, Левинас, Мерло-Понти и другие) начинает размывать своей водораздел. В любом случае, мы говорим о некоем событии смысла, причем событии воплощенном (ин-экс-тенсивном, *in-ex-tensive*) и, соответственно, данном вполне природным образом, кинестетически и проприорецептивно (в этом смысле мы никак не нарушаем тех границ познания, которые очерчены в КЧР). «A revision that leaves behind the internalisation as well as the externalisation of time takes shape as soon as we proceed from the embodiment of the senses. Here the alternatives ‘passive givenness’ and ‘active positing’ lose their power. Perception, anchored in a fleshed here and now, is carried out as self-movement, as kinaesthesia» [3, p. 62].

#### Литература:

1. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2006.

3. Waldenfels B. Question of the Other. Tang Chun-I Lectures Hong Kong. SUNY press, 2007.

## КАНТОВСКИЙ МИФ: ЕДИНСТВО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АПЕРЦЕПЦИИ И ОБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

*Майя Соболева,*

доктор философских наук, экстраординарный профессор Марбургского университета (Германия), исследователь-гость Клагенфуртского университета (Австрия)

**Аннотация:** В докладе рассматривается один из ключевых моментов кантовской трансцендентальной теории познания — его положение о единстве трансцендентальной апперцепции как необходимом условии возможности предметного опыта. Цель доклада состоит в том, чтобы выявить рефлексивную структуру трансцендентальной апперцепции и продемонстрировать необходимую корреляцию между понятием субъекта и понятием объекта у Канта. Раскрывается трансцендентальный смысл знаменитого кантовского положения о том, что «я думаю, должно сопровождать все мои восприятия и все мои мысли» как фундаментальной структуры, обеспечивающей возможность познания.

**Ключевые слова:** *трансцендентализм, Кант, теория познания, сознание, саморефлексия, объект, субъект*

Как известно, Кант не разрабатывал специально теорию сознания. Однако его анализ условий возможности нашего познания начинается с анализа сознания человека, поскольку, согласно ему, без трансцендентального единства апперцепции невозможна дедукция категорий, а значит, невозможно объяснить происхождение нашего объектного восприятия мира, делающего возможным систематическое познание мира. В последнее время тезис о трансцендентальном единстве апперцепции снова оказался в центре внимания благодаря дискуссиям о самопознании в англо-американской литературе. Были предложены различные интерпретации этого тезиса, при том что многие склонны рассматривать трансцендентальное единство апперцепции как самосознание (П. Строссон, П. Гайер). Альтернативная точка зрения, аргументы в пользу которой я приведу ниже, заключается в том, что трансцендентальное единство апперцепции еще не есть самосознание, а только предпосылка как для сознания об объектах, так и для самосознания. Кантовское требование того, что «я мыслю» «...должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним

и тем же во всяком сознании» (В 131) [с. 203], указывает, таким образом, не на перспективу от первого лица, как иногда считают, а на необходимость наличия саморефлексивной синтаксической структуры, которая делала бы возможной субъект-объектную семантику, лежащую в основании нашего познания.

О необходимости такой структуры Кант говорит не только в «Критике чистого разума», но и в эссе «Ответ на вопрос о том, является ли наше мышление опытом» (Beantwortung der Frage, ob es eine Erfahrung ist, dass wir denken) [Kant 1928, с. 318–320]. В нем он подчеркивает, что «...сознание само по себе не есть нечто эмпирическое (Bewu tsein aber an sich [ist] nichts Empirisches)» [Ibid.]. Это предполагает, что трансцендентальное «я мыслю» не может быть выведено ни путем интроспекции, ни путем дедукции, поскольку оно всегда уже должно быть предпослано как эмпирическим, так и логическим операциям. Это изначальное, «чистое» сознание Кант называет «аналитическим» в силу того, что оно представляет собой простое тождество «Я есть Я» и не имеет вообще никакого содержания: «Я как простое представление еще не дает ничего многообразного» (В 135) [Кант 2006, с. 207]. В главе о паралогизмах чистого разума он повторяет, что это исходное, трансцендентальное «Я» «есть только осознание моего мышления» (В 413), т.е. саморефлексивное мышление и ничего больше.

Трансцендентальная функция сознания, которую Кант называет трансцендентальной апперцепцией, приводит к появлению самосознания, т.е. к появлению «Я», сознающего себя как единого субъекта ментальных и аффективных состояний и действий. Причем, и добавляя местоимение «Я» к нашим мыслям, мы обозначаем субъект «только трансцендентально», «...так как мы не замечаем никаких свойств его или вообще не имеем о нем никаких сведений и знаний» (А 355) [Кант 2006а, с. 449]. Действительно, использование слова «я» в предложении «я вижу яблоко» не требует каких-либо знаний о субъекте. Также и для того, чтобы сказать «я чувствую боль», человеку не требуется знать о своем «Я» больше, чем то, что «Я есть Я». «Я» здесь простое понятие о «нечто вообще» (А 355), оно выражает отношение саморефлексивности. Кант заключает, что «...осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» (В 158) [Кант 2006, с. 233].

Для того чтобы четко разграничить самосознание и самопознание, можно вслед за Кантом отличать самосознание субъекта вследствие аналитической самоидентификации от самосознания личности вследствие приписывания субъектом себе определенных свойств. В первом случае речь идет о трансцендентальной или логической форме самосознания, во втором — об эмпирической форме, о той форме, которая является предметом психологии. Последняя может рассматриваться как самопознание, поскольку я становится «для самого себя объектом» (В 155). Действительно, Кант пишет: «...Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает... я как умпостигающий [интеллигенция] и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я,

кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими феноменами — не так, как я предстаю перед рассудком, а так, как я себе являюсь» (В 155; ср.: В 153) [Кант 2006, с. 231]. В процитированном отрывке Кант подчеркивает, что эмпирическое «Я» дается нам внутренним чувством как феномен *аналогично* тому, как предметы внешнего мира даются нам в качестве феноменов внешним чувством. Речь, следовательно, идет о том, что механизм самопознания принципиально не отличается от механизма познания мира. Чувственная данность объекта — будь то «Я» или какой-либо внешний предмет — есть лишь условие возможности его дальнейшего познания.

Данное положение имеет важные последствия для теории, стремящейся объяснить наше самопознание. Укажем на два из них. Во-первых, предложения типа «я вижу яблоко» и «мне больно» («я чувствую боль») имеют одну и ту же глубинную внутреннюю структуру, которая может быть выражена следующим образом: «Я думаю (знаю), что вижу яблоко» и «Я думаю (знаю), что мне больно». Ведь имплицитное «я думаю» является условием возможности объектного представления как такового, которое становится доступно для мышления. Во-вторых, кантовский подход подрывает декартовский тезис об особом эпистемологическом статусе ментальных феноменов в силу привелегированного доступа субъекта к своим внутренним состояниям — так называемый тезис об «авторитете первого лица», который по сей день определяет направление дискуссий в философии. Можно предположить, что ментальные состояния, которые субъект осознает, формируют эпистемологический базис для того, чтобы основывающиеся на нем пропозиции приобрели статус знания.

Из вышесказанного уже видно, что Кант предлагает более дифференцированный подход к проблеме сознания, чем тот, что задают современные авторы, идентифицирующие самопознание (self-knowledge) с самосознанием (self-consciousness) и с осознанием себя (self-awareness). Такой подход позволяет избежать многих трудностей, с которыми сталкиваются авторы, не различающие эти понятия, и тем самым он может оказаться продуктивным на нашем пути к разгадке тайны познания.

## Литература

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. Москва. 2006.

## Раздел 6

### Феноменологическая теория сознания

#### TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY AND THE NATURAL SCIENCES: A PRIORI INSIGHTS AND EMPIRICAL EVIDENCE TEAMING UP

*Philipp Berghofer,*

BA BSc MA, University of Graz, Graz [Austria]

**Abstract:** Husserl's transcendental phenomenology is first and foremost a science of structures of consciousness. Since it is intended to yield eidetic, i.e., a priori insights, it is often assumed that transcendental phenomenology and the natural sciences are totally detached from each other such that phenomenological investigations cannot possibly benefit from empirical evidence. The aim of my contribution is to show that a beneficial relationship is possible. To be more precise, I will show how Husserl's theory of consciousness can be supplemented by research in experimental psychology in order to tackle fundamental questions in epistemology. Our result will be a phenomenological conception of experiential justification that is in accordance with and supported by empirical phenomena such as perceptual learning and the phenomenon of blindsight.

**Keywords:** *transcendental phenomenology, Husserl, empirical evidence, experimental psychology, perceptual learning.*

Phenomenology, as an eidetic science, is independent from the empirical sciences in the sense that eidetic intuitions are an *independent source of immediate justification*. However, phenomenology and the empirical sciences can stand in a *mutually beneficial relationship*. Empirical evidence can undermine eidetic insights. Empirical evidence can support eidetic insights. This can be seen in a text drafted by Edith Stein on behalf of Husserl. Here Stein/Husserl quote Theodor Elsenhans by posing the following question: “When empirical science corrects what is phenomenologically intuited, should he [the phenomenologist] ignore this correction?” (Hua XXV, 248).

Stein/Husserl respond: “Following the previous remarks, the answer to this cannot be doubtful: Experience [in the sense of empirical evidence] can call the attention of the investigator of essences [Wesensforscher] to the fact that in his findings must be a mistake, it can prompt him to probe these findings in a new

intuition and to correct them, but it itself cannot be a correction: Only by eidetic intuition I can gain eidetic insights.” (Hua XXV, 248; my translation)

This is a highly interesting passage that not only reveals that eidetic intuition is fallible but also illuminates that empirical evidence can defeat or at least cast into doubt justification gained by eidetic intuitions. Thus, Husserl subscribes to the following plausible claims that are distinctive for *moderate* forms of rationalism:

**M1:** Eidetic insights are fallible.

**M2:** Eidetic insights can be undermined by empirical evidence.

Accordingly, phenomenology is *not* totally detached from the empirical sciences. This is because eidetic intuitions are fallible and can be undermined/supported by empirical evidence.

While it is well established that *experimental psychology* can have a positive impact on philosophy of mind, I argue that this is also true for epistemology, particularly for some of Husserl’s phenomenological-epistemological theses. Here I focus on what I call the phenomenological conception of experiential justification (cf. Berghofer 2018a, 2018b):

**PCEJ:** Certain experiences have a distinctive, justification-conferring phenomenology and if an experience *E* has such a justification-conferring phenomenology with respect to proposition *p*, *E* provides immediate prima facie justification for believing that *p*.

PCEJ closely connects epistemology and philosophy of mind. My thesis is that PCEJ can be supported by results of experimental psychology. Here I put emphasis on three examples: The works of Vittorio Benussi, the phenomenon of blindsight, and perceptual learning.

### Literature:

1. Berghofer, Philipp (2018a): “Husserl’s Conception of Experiential Justification: What It Is and Why It Matters,” *Husserl Studies* 34/2, 145–170.
2. Berghofer, Philipp (2018b): “Towards a Phenomenological Conception of Experiential Justification,” *Synthese*, <https://link.springer.com/article/10.1007%2F978-94-007-1744-5>.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ: ОБЪЕДИНЕНИЕ АПРИОРНЫХ ИДЕЙ И ЭМПИРИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Перевод с английского Н.Ф.Державиной;  
под ред. С.Л.Катречко.

**Аннотация:** Трансцендентальная феноменология Гуссерля — это, прежде всего, наука о структурах сознания. Поскольку она предназначена для того, чтобы дать эйдетику, то есть априорное понимание, часто предполагается, что трансцендентальная феноменология и естественные науки полностью отделены друг от друга, так что феноменологические исследования не могут извлечь выгоду из эмпирических данных. Моя цель — показать, что выгодные отношения возможны. Чтобы быть более точным, я покажу, как теория сознания Гуссерля может быть дополнена исследованиями в области экспериментальной психологии для решения фундаментальных вопросов эпистемологии. Нашим результатом будет феноменологическая концепция эмпирического обоснования [*justification*], которая согласуется и поддерживается эмпирическими явлениями, такими как перцептивное обучение и феномен слепого зрения.

Феноменология как эйдетическая наука независима от эмпирических наук в том смысле, в каком эйдетическая интуиция является *независимым источником немедленных обоснований*. Однако феноменология и эмпирические науки могут состоять во взаимовыгодных отношениях. Эмпирические данные могут опровергать эйдетические усмотрения, но могут и подтверждать их. Это можно увидеть в совместном тексте Э. Штейн и Э. Гуссерля. В нем они цитируют Т. Эльсенханса, задающего следующий вопрос: «Когда эмпирическая наука исправляет то, что феноменологически интуитивно, должен ли он [феноменолог] игнорировать это исправление?» (Hua XXV, 248).

Штейн / Гуссерль отвечают: «После предыдущих замечаний ответ на этот вопрос не вызывает сомнений: опыт [в смысле эмпирических данных] может обратить внимание исследователя сущностей [*Wesensforscher*] на то, что в его открытии должна быть ошибка. Это может побудить его проверить свои выводы/открытия, посредством новой интуиции, и исправить их, но сами по себе они [*эмпирические данные — прим. перев.*] не могут служить исправлением: только благодаря эйдетической интуиции я могу получить эйдетическое понимание» (Hua XXV, 248; пер. Ф. Бергхофера).

Это очень интересный отрывок, который не только показывает, что эйдетическая интуиция подвержена ошибкам, но также подчеркивает, что эмпирические доказательства могут разрушить или, по крайней мере, поставить под сомнение обоснование, которое получено эйдетической интуицией. Таким образом, Гуссерль принимает допущения, характерные для умеренных форм рационализма:

**M1:** Эйдетические идеи подвержены ошибкам.

**M2:** Эйдетические идеи могут быть опровергнуты эмпирическими данными.

Соответственно, феноменология не полностью отделена от эмпирических наук. Это связано с тем, что эйдетическая интуиция подвержена ошибкам и может быть опровергнута / подтверждена эмпирическими данными.

Хотя хорошо известно, что экспериментальная психология может оказывать положительное влияние на философию ума/сознания, я утверждаю, что это также верно и для эпистемологии, особенно для некоторых феноменологических и эпистемологических тезисов Гуссерля. Здесь я сосредоточусь на том, что я называю феноменологической концепцией эмпирического обоснования (ср.: Berghofer 2018a, 2018b):

**РСЕJ:** Некоторые переживания имеют особую, обосновывающую феноменологию, и если опыт  $E$  имеет такую феноменологию, предоставляющую обоснование в отношении предложения  $p$ , то  $E$  обеспечивает немедленное *prima facie* обоснование для полагания этого  $p$ .

РСЕJ тесно связывает эпистемологию и философию ума/сознания. Мой тезис состоит в том, что РСЕJ может быть подтвержден результатами экспериментальной психологии. Здесь я делаю акцент на трех примерах: работы Витторио Бенасси, феномен слепого видения и перцептивное обучение.



## ТЕМАТИЗАЦИЯ СФЕРЫ ПАССИВНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ И ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОГО МИРА<sup>1</sup>

Наталья Артеменко,

к. филос. н., доцент СПбГУ, г. Санкт-Петербург (Россия).

**Аннотация:** Проблема пассивного конституирования в феноменологии Э. Гуссерля заслуживает отдельного внимания, поскольку тематизация сферы пассивности связана с решением проблемы интерсубъективности внутри самой феноменологии, а от этого решения напрямую зависит сам статус её исследования. Мы остановимся подробнее на истории рассмотрения проблемы интерсубъективности Гуссерлем с целью прояснить, как попытки решения проблемы интерсубъективности, опирающиеся на активность Я, приводят к эгоцентрической модели, потребность в преодолении которой, в свою очередь, приводит к тематизации генезиса субъективности и обнаружения пассивности как самого основания данного генезиса. Согласно нашей рабочей гипотезе, именно необходимость тематизации генезиса смысла „Другого“ во многом повлияла на модификацию феноменологического метода.

**Ключевые слова:** феноменологический метод, интерсубъективность, пассивный генезис, пассивное конституирование, Другой, Гуссерль.

Проблема пассивного конституирования в феноменологии Э. Гуссерля заслуживает отдельного внимания постольку, поскольку пассивное конституирование, противопоставляемое активному сознательному конституированию, можно назвать одной из основных тем философии XX в. Тема пассивности, рефлексивно не схватываемой, но, в то же время, дающей о себе знать в жизни сознания, нашла своё разнообразное рассмотрение в *феноменологическом движении*. Во французской феноменологии, выросшей из полемики развития идей Гуссерля, предпринимается *тематизация телесности как изначальной пассивной сферы*. Однако значимость исследований Гуссерля далеко не исчерпывается его влиянием на становление феноменологии XX в. Поставленные Гуссерлем вопросы по настоящий момент являются актуальными проблемами философской мысли. Также в области когнитивной теории и нейробиологии, психологии и психиатрии сегодня присутствует сильный интерес к феноменологическим исследованиям Гуссерля. Например, сфера пассивности получила своё рассмотрение в современной феноменологической психиатрии Т. Фукса. С точки зрения Фукса сфера пассивного бессознательного не является исключительно психическим феноменом, не является вытесненным как полагал

---

1. Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912

классический психоанализ. Сфера пассивности не отделима от телесной жизни субъекта. Более того, через телесные исполнения она пронизывает и всякую сознательную деятельность субъекта, телесность является основополагающей структурой субъективности. Именно телесные исполнения отвечают за включение индивида в интересующий социальный мир, за построение интересующего взаимодействия.

Предыстория и контекст тематизации пассивного синтеза и сферы пассивности как таковой у Гуссерля берет начало в первых двух книгах «Идей» [1]. Далее продолжается в более позднем тексте, в «Анализах пассивного синтеза» [2]. Уже в них обнаруживается и отчетливо проявляется недостаточность статического описания при исследовании пассивной сферы. В этом ряду необходимо назвать так же тексты из трёх томов по «Феноменологии интересующей» [3], в которых Иза Керном с особой тщательностью собраны тексты разного периода, касающиеся так или иначе данной проблемы. Мы начнем с рассмотрения проблемы интересующей Гуссерлем в V-й «Картезианской медитации» [4], укажем на некоторые апории, и далее пассивный генезис будет рассмотрен как процесс конституирования субъективности при опоре на некоторые тексты Гуссерля 1930-х гг. Проблема пассивного синтеза тесно связана с различием статического и генетического способов исследования, темой жизненного мира и телесности. Тематизация же сферы пассивности связана с решением проблемы интересующей. Важность решения проблемы интересующей не может быть переоценена, ведь феноменология, желающая быть наукой, то есть интересующей знанием, претендует на универсальную аподиктическую очевидность, которая могла бы воспроизводиться в *любое время и любым субъектом*, а потому от решения проблемы интересующей изнутри самой феноменологии зависит сам статус её исследования. Ведь в связи с проблемой интересующей возникают вопросы: каков статус достоверности *cogito*, каков статус переживания (акта сознания и того, что в этих актах сознания предметно осознано) и, следовательно, каков статус приведённого мною к достоверности, открытого в ходе интенционального самоистолкования? Является ли пережитое мною достоверное всеобщим значимым или же за ним можно закрепить лишь статус значимого только для меня? Разработка проблемы интересующей является для феноменологии не ответом на поставленный извне упрек «в солипсизме», но внутренней темой самой феноменологии. Гуссерль стремится обосновать всеобщую значимую для *всех* феноменологическую науку — но чтобы эта наука имела значение, а именно была необходима для *всех других*, необходимо сначала доказать существование этих других Я или трансцендентальных субъектов.

Согласно нашей рабочей гипотезе, именно необходимость тематизации генезиса смысла «Другого» во многом повлияла на модификацию феноменологического метода.

Построение интерсубъективности имеет смысл только там, где есть собственная самость; невозможно построить теорию интерсубъективности исходя из формального, безличного, всеобщего сознания, которое согласно самому своему всеобщему характеру есть единственное. В связи с этим переосмысляется само значение субъективности, в 20-х гг. намечается тенденция к становлению индивидуального я «личным», обладающим своим генезисом, своей трансцендентальной историей, и в тридцатые годы за этим последует тематизация жизненного мира (понятого как преданный горизонт понятности сущего, а не как мир естественной установки) и первичного пассивного конституирования. Обращение феноменологии к тематизации «жизненного мира» является проявлением тенденции (от «Идей» к «Картезианским медитациям») перехода от безличной всеобщности сознания к собственному Я. Такое движение является ответом на внутренние проблемы феноменологического метода, оно связано с необходимостью решения проблемы интерсубъективности, которая в рамках «Картезианских медитаций» сформулирована как проблема опыта Чужого. Решение этой проблемы необходимо для утверждения феноменологии как интерсубъективного знания.

Если сначала проект трансцендентальной феноменологии подразумевал лишь раскрытие сознания как конституирующего, то в последующем обнаруживается необходимость раскрытия пассивного генезиса самого сознания. В «Первой философии» Гуссерль следующим образом комментирует связь между преобразованием феноменологического метода и потребностью решения проблемы интерсубъективности: „Für mich selbst war, wie ich gestehe, die erste Erkenntnis der phänomenologischen Reduktion eine beschränkte. <... > Jahrelang sah ich keine Möglichkeit, sie zu einer intersubjektiven zu gestalten. Aber schließlich eröffnete sich ein Weg, der für die Ermöglichung einer vollen transzendentalen Phänomenologie und — in höherer Stufe — einer Transzendentalphilosophie von entscheidender Bedeutung ist“<sup>42</sup> [5, S. 174].

В докладе мы остановимся подробнее на истории рассмотрения проблемы интерсубъективности Гуссерлем с целью прояснить, как попытки решения проблемы интерсубъективности, опирающиеся на активность Я, приводят к эгоцентрической модели, потребность в преодолении которой, в свою очередь, приводит к тематизации генезиса субъективности и обнаружения пассивности как самого основания данного генезиса.

---

2. «Для меня самого, как я признаю, первое познание феноменологической редукции было ограниченным [...] Годами я не видел возможности трансформировать её в интерсубъективную. Но в конечном итоге был открыт путь, важный для возможности полной трансцендентальной феноменологии и – на более высоком уровне – трансцендентальной философии».

**Литература:**

1. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. *Erstes Buch:* Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana, Band III. (1950). — *Zweites Buch:* Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, Band IV. Hrsg. M. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1952.
2. *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. Husserliana, Band XI. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
3. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. *Erster Teil. 1905–1920.* Husserliana, Band XIII. *Zweiter Teil. 1921–1923.* Husserliana, Band XIV. *Dritter Teil. 1929–35.* Husserliana, Band XV. Hrsg. I. Kern. Den Haag: M. Nijhoff, 1973.
4. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Band I. Hrsg. S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
5. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana, Bd. VIII. Den Haag, 1959.

## К ВОПРОСУ О ДАНОСТИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ТЕОРИЯХ СОЗНАНИЯ

*Михаил Белоусов,*

к. филос. н., доцент РАНХиГС, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Трансцендентальная философия в двух ее основных изводах — кантовском и феноменологическом — выстраивается как исследование границ, в которых предметы (в широком смысле слова) могут быть даны сознанию. Границы данности выступают или границами познания (Кант), или границами феноменологии (Гуссерль), но при этом интерпретация данности в кантовской трансцендентальной философии и гуссерлевской феноменологии расходятся между собой в ряде существенных пунктов. Кант исходит из различия чувственности и рассудка, тогда как Гуссерль связывает принцип данности с различием между пустой и наполненной интенцией и, коррелятивно, с различием смысла как такового и осуществляющего смысла. В докладе предпринята попытка эксплицировать наиболее существенные сходства и различия в понимании принципа данности в трансцендентальных теориях сознания Канта и Гуссерля и поставить вопрос о том, в какой мере возможно и возможно ли вообще говорить о данности вне каких-либо интерпретативных схем.

**Ключевые слова:** *данность, трансцендентальная философия, сознание, смысл, интерпретация.*

Трансцендентальная философия в двух ее основных изводах — кантовском и феноменологическом — выстраивается как исследование границ, в которых предметы могут быть даны сознанию. Границы данности при этом отождествляются Кантом и Гуссерлем с границами трансцендентального исследования: феномены — это предметы возможного опыта (Кант) или вещи, поскольку они даны (Гуссерль).

Однако принцип данности в трансцендентальной философии менее всего является само собой разумеющимся. Простое указание на эмпирическую данность оказывается в этом контексте недостаточным, поскольку опыт — как в кантовском, так и феноменологическом трансцендентализме — обнаруживает себя как сложный иерархический феномен, в котором эмпирическая данность составляет лишь один из слоев. Тем самым данность — не самопонятный критерий разрешения философских проблем, а ключевая проблема трансцендентальной философии. В статье предпринята попытка эксплицировать наиболее существенные сходства и различия в понимании принципа данности в трансцендентальных теориях сознания Канта и Гуссерля и поставить вопрос о том, в какой мере возможно и возможно ли вообще говорить о данности вне каких-либо интерпретативных схем.

Кантовское истолкование данности исходит из различия чувственности и рассудка. Исходной моделью для описания этого различия и взаимосвязи двух основных способностей познания служит субсумция — подведение единичного предмета под общее понятие, в котором Кант усматривает сущность суждения [3, с. 159]. Единичный предмет *дан в созерцании*, посредством подведения под понятие он мыслится рассудком. Созерцательная данность — это как бы эпистемологический аналог «первой сущности» (непредикативное «вот это вот»), связываемый в субсумции со «второй сущностью», т.е. понятием, которое, согласно Канту, всегда предикативно [3, с. 159].

Проблематичность этой модели связана с вопросом о принципе индивидуации. Эмпирические критерии индивидуации являются недостаточным, поскольку, согласно Канту, можно говорить о единичных предметах, или, по крайней мере, квазипредметах a priori — пространстве и времени [3, с. 97; 107]. Если исходить из априорных форм чувственности, принцип индивидуации может быть — в рамках кантовского трансцендентализма — сформулирован следующим образом: индивидуальным является целое, части которого не могут обладать самостоятельным существованием (время не существует вне единого времени, пространства — вне единого пространства и т.п.). Однако перенесение этого принципа на эмпирические объекты сталкивается с большими трудностями, поэтому в описании эмпирических «индивидов» Кант, по-видимому, ориентируется на те размытые и относительные критерии индивидуации, которые задействованы в обыденном опыте. Но и единичность пространства и времени обнаруживает проблематический характер, когда выясняется, что «все созерцания суть экстенсивные величины» [3, с. 287], т.е. такие величины, в которых представление о частях предшествует представлению о целом. Экстенсивный характер пространства и времени, как кажется, разрушает их индивидуальность — более того, схватывание экстенсивных величин требует *категорий количества*, т.е. понятий [3, с. 287]. Последнее обстоятельство указывает на основную трудность в кантовском понимании принципа индивидуации — последний должен быть *всеобщим*, соответственно, понятийным. В таком случае *данность* оказывается зависимой от понятийного контекста.

Гуссерль связывает принцип данности с несколько иным различием, которое, впрочем, в некоторых отношениях пересекается с кантовским различием чувственности и рассудка. Это — различие пустой и наполненной интенции [1, с. 40–44]. В пустой интенции предмет просто подразумевается без наглядного присутствия (в том числе и в воображении), в наполнении, или осуществлении интенции предмет наглядно дан именно так, как он подразумевался (в предельном случае речь идет о наглядном присутствии самого предмета как он есть) [1, с. 51–52]. Например, в случае пространственной вещи мы можем говорить о простом «мысленном представлении» этой вещи (пустая интенция) и ее данности в восприятии (осуществление интенции), равно как и о неосуществившихся ожиданиях такой данности (разочарование интенции).

В отличие от Канта, Гуссерль исходит из того, что говорить о данности вне определенного смыслового контекста, как бы *безотносительно* к соответствующей пустой интенции невозможно. Данность — это всегда осуществление или разочарование *интенции*, соответственно, это не просто осуществление, а осуществляющий *смысл* [1, с. 51–52]. Поэтому в зависимости от типа интенции, характера того или иного опыта и т.п. изменяется и характер данности. Для пространственных вещей — это эмпирическая данность в восприятии, для идеальных предметностей — созерцание сущности, категориальное созерцание, для трансцендентального сознания и его коррелятов — феноменологическая рефлексия, основанная на феноменологическом эпохе и постижении сущности посредством варьирования в фантазии [2, с. 42–44, 155–157, 211]. Тезис о существовании категориального созерцания (созерцания общего) позволяет Гуссерлю отойти от жесткого сопряжения понятия созерцания с принципом индивидуации. Связь, впрочем, сохраняется в одном отношении: категориальное созерцание и созерцание сущности все же фундированы в чувственном созерцании (хотя не сводятся к нему) [4, S. 681–685], а последнее — это простое созерцание индивидуального предмета, не выделяющее в нем моментов, свойств и отношений [4, S. 676–681]. Возможность подобного созерцания, служащего для Гуссерля моделью и последним основанием всех иных типов созерцания, остается, однако, проблемой, связанной как с вопросом о принципе индивидуации, так и с тем, что на опыт такого рода весьма трудно указать.

Анализ проблематики данности и связанных с ней трудностей и апорий в трансцендентальных теориях сознания Канта и Гуссерля позволяет сделать вывод о контекстуальном характере данности и принципа индивидуации. Чистая данность, совершенно независимая от интерпретативных контекстов, равно как и нечто индивидуальное «в себе» являются лишь теоретическими конструктами. Контекстуализация и релятивизация данности и принципа индивидуации отнюдь не уничтожают их, но делают возможными. Это не означает и полного растворения данности в контексте. Скорее, речь идет о «зигзагообразном движении» от контекста к данности и обратно, в котором они взаимно трансформируются и проясняют друг друга.

### Литература:

1. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Том II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. В. И. Молчанова. М., 2011.
2. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А.В. Михайлова. М., 2009.
3. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Часть 1. 2-е издание (В), 1787. М., 2006.
4. *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. II. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. The Hague, 1984 (Hua XIX/2).

## УСМОТРЕНИЕ ВСЕОБЩЕЙ СУЩНОСТИ У Э. ГУССЕРЛЯ И НЕОПЛАТОНИКОВ

*Алексей Вязьмин,*

доцент ФГБОУ «СПбГУТ им. проф. М.А. Бонч-Бруевича»,  
г. Санкт-Петербург (Россия).

**Аннотация.** Феноменология мыслится Э. Гуссерлем как эйдетическая и формально-онтологическая дисциплина, сводимая к пониманию сущности в усмотренном положении дел. То, что эйдетика в методе Гуссерля определяет логику, означает в данном случае ситуацию возможности усмотрения всеобщей сущности, т.е. такой сущности, которая дана допредикативным способом. В истории философии и в математике имеются «метафизические» понятия, которые даны контекстуально, но, тем не менее, не определяются ни одним термином контекста. Таковы понятия сущего вообще, ничто, пустого множества или множества всех множеств. В докладе предлагается продемонстрировать способ усмотрения всеобщей сущности, как он может быть предложен феноменологией в сравнении с методом усмотрения сущности в неоплатонизме в некоторых проблематичных моментах.

**Ключевые слова:** феноменология, логика, трансцендентализм, идеация, всеобщее, неоплатонизм.

Название доклада касается не только вопроса конституирования всеобщего в феноменологии Гуссерля, но и такой достаточно серьезной проблемы в истории философии и науки вообще, которую можно было бы сформулировать так: насколько осмысленно и в каких границах мы можем говорить о каком-либо единстве, если это единство предлагается мыслить как нечто всеобщее. Непротиворечивое мышление о таком единстве — это не просто проблема гносеологии, эпистемологии или истории науки: в философии мышление о таком единстве в первую очередь касается онтологии, поскольку именно сказывание о бытии и представляет собой гносеологическую сверхзадачу самой философии.

Известно, что всеобщее как форма вместе с возможностью его определения исторически принадлежит области метафизики, а также то, что мышление о нём связано с очень серьезными математическими и логическими трудностями построения некоторого беспредельного множества всего. В истории математики и логики, так или иначе коррелирующей с историей философии и философскими идеальными предметностями, имеются две попытки дать определение этому: 1) через воображаемое «единство» множеств всех множеств, о которых утверждается, что они этому единству принадлежат; 2) через воображаемое «единство» неразличимого в себе и для себя, и в силу этого пустого. Таковы абстрактные понятия множества Рассела и пустого множества в математике и логике, и таковы традиционные философские идеализации в виде понятий бытия или ничто.



Бытие — необходимый термин всякой онтологии, будь то метафизическое построение или критика какой-либо метафизики. С точки зрения логики как инструмента философской критики понятие бытия, будучи самым всеобщим, попадает в порочный логический круг: все его определения выводятся из философского контекста, который к нему же и апеллирует в своем построении. Этот логический круг можно было бы назвать кругом в отношении бытия как противоречивого предмета познания. Имеется ещё один порочный логический круг, процессуальный: были исторические прецеденты, когда логика в ходе критики метафизики порождала новые метафизические конструкции, как и прецеденты, когда философское знание предлагалось свести к ничем не ограниченному эмпиризму.

Феноменология в своём изначальном проекте исходит из того, что сущности, усмотренные в опыте данного реально, или данного чего-либо в явлении в кантовском смысле, как и сущности, усмотренные в формально-логических взаимосвязях, суть в обоих случаях сущности, хотя бы и конституирование их происходило различными способами. На этом основании возможно попытаться построить формально-эйдетическую дисциплину — феноменологию, которая рассматривала бы и те и другие сущности так, как они даны сознанию в переживании, и при этом сравнивала бы их.

Если применить феноменологический метод для критики метафизической проблемы понимания единого как всеобщего и понимания границ осмысленного мышления о нём, то необходимо аналитически разбить эту проблему на три последовательно решаемых вопроса: 1) вопрос усмотрения сущности вообще как вопрос схватывания сознанием всеобщего; 2) квазиэмпирический вопрос усмотрения индивидуальной сущности в положении дел; 3) вопрос мышления формально-всеобщего как вопрос усмотрения всеобщих сущностей в их *a priori*. Все три вопроса «сущностного усмотрения» (*Wesenserschauung*), несмотря на разграничение регионов сознания, вводимое феноменологическим методом, остаются объединенными феноменологическим понятием трансцендентального синтеза, заимствованным из классического кантианства, которое означает здесь (в феноменологии), что результат любого синтеза, будь то синтез чистых понятий рассудка или синтез наглядных представлений, есть некая сущностная данность для сознания, коррелирующая с переживанием, в котором эта сущность конституирована. Применение феноменологического метода к метафизическому вопросу единого как всеобщего заставляет искать это единое и всеобщее (через *Abbau* в период «генетической феноменологии») в его допредикативном сущностном усмотрении. При этом корреляция между всеобщим и его интуитивно схватываемой очевидностью должна, согласно Гуссерлю [5, S. 45–46], привести к следующим гносеологически значимым результатам: 1) к самообоснованию конститутивной трансцендентально-феноменологической проблематики; 2) к генеалогии логики мира. Можно ещё сформулировать

не эксплицируемый Гуссерлем, но подразумеваемый результат, коль скоро феноменология являет собой не только метод, но и формальную онтологию — результат определения границ как презумптивного, так и аподиктического сущностного говорения о бытии.

Феноменологическую процедуру идеации Гуссерль описывает ещё в «Логических исследованиях» (*LU II*). Текст *LU II* представляет собой ревизию логики по отношению к идеации, причем так или иначе в *LU II* уже угадывается тенденция Гуссерля избавить логику от тех понятий, которые происходят из того предвзятого материала, что он впоследствии в «Идеях I» (*Id I*) назовёт «естественной установкой». Феноменологическая рефлексия над идеацией и схватываемой в идеации сущностью предполагает различие значения и предмета (ноэматического ядра и ноэмы в терминологии *Id I*), а также динамическое совмещение сигнитивных и интуитивных актов сознания, при котором некоторую сущность, как пишет Гуссерль, «я снова нахожу [как] живую единицу идентификации и осознаю её как совмещение с самой собой и вместе с тем как отношение выражения к выраженному» [6, S. 625]. (В тексте *LU II* ещё нет позднего специфического термина *Wesenserschauung* — усмотрения сущности.) Предполагается, что адекватно данная или очевидная сущность должна быть сущностным совпадением предметно усмотренной (*anschauende*) сущности с сущностью значения, тождественной самой себе и употребляемой в таковом качестве (в объёме своего понятия) в пределах конституируемой формальной предикативной логики. Иными словами, адекватная данность происходит в момент вариации множества  $A$ , принимаемого в качестве релевантного примера, когда предметную сущность какого-то созерцаемого множества, выраженного множеством  $G(A)$ , можно идентифицировать с сущностью значения — множеством  $B(A)$  — и при этом сущность значения должна иметь логическую тождественность с самой собой:  $G(A) \text{ ident} \rightarrow ( B(A) \equiv B(A) )$ . Идеация — это не идеализация, но своего рода опыт дескрипции как опыт высокого порядка, в основе которого лежит интенция по отношению к всеобщему и единому.

Идеация фундирована в сущности значения  $B(A)$ , или иначе в эйдетической сущности, являющей нечто во всеобщем смысле *самотождественное*, что можно сравнить с *эйдосом в платоновском смысле*, т.е. как нечто *безотносительное* к всеобщему множеству вариантов предметной данности. Гуссерль предлагает рассматривать в определенных регионах сознания (бытия) целые формальные совокупности таких отношений *a priori* сущностей значения, которые «образуют идеально замкнутую совокупность общих предметов, для которых быть мыслимыми или выраженными — случайные обстоятельства» [2, с. 104]. К этому можно прибавить, что позже в *Id I* Гуссерль, подходя к трансцендентальному обоснованию идеации, предлагает различить два вида актов сознания, направленных на выявление всеобщего: акты генерализации и акты формализации [1, с. 44], и если для первых актов характерно конституирова-

ние всеобщности родов сущностей значения, то для вторых — формальное обобщение, благодаря которому «любая формальная сущность наделена своим формальным или “*математическим*” объемом» [1, с. 45].

В поздний период «генетической феноменологии» Гуссерль подходит к теме идеации в контексте усмотрения допредикативных сущностей в работе «Опыт и суждение» (*EU*). Предложенное здесь основание для конституирования регионов сознания и их априорной сущностной взаимосвязи — это конституирование «подвижного» жизненного мира на трансцендентальном основании с прояснением определений и границ трансцендентальной субъективности как сущности конституирующей, но так же и конституируемой, поскольку она оказывается частью жизненного мира. Гуссерль пишет: «Говоря точнее, возврат к трансцендентальной субъективности, конституирующей этот предданный мир, исполняется на двух уровнях: 1) *в возврате от предданного мира* со всеми его смыслопродуктами, с его наукой и научным определением — к первоисконному жизненному миру; 2) *в ретроспективном вопрошании, [ведущем] от жизненного мира к субъективным операциям, из которых сам он происходит*. Ибо ведь и он не есть нечто просто предданное; он тоже — конструктор (*Gebilde*), о модусах конститутивного образования (*Bildung*) которого может быть поставлен вопрос» [5, S. 49]. Феноменологический метод в *EU* предлагает двигаться через демонтаж формальной логики к допредикативно усмотренным всеобщностям и от допредикативно усмотренных всеобщностей к всеобщностям, которые могут быть конституированы предикативно в пределах трансцендентальной логики.

В целом текст *EU* представляет собой иерархию последовательно эксплицируемых всеобщностей, выступающих в качестве основания конституирования сущностей. Применительно к теме настоящего доклада из них можно выделить следующие: 1) допредикативное всеобщее как основание предметной фактичности; 2) допредикативное всеобщее как основание опредмеченностей (*Vergegenständlichkeiten*) и предикативных высказываний. Эти всеобщности могут быть даны не только в их презумптивной достоверности, но и в аподиктической. Если в первых параграфах *EU* допредикативное основание предметной фактичности рассматривается Гуссерлем в презумптивной достоверности и именуется «последним субстратом», неопределенным и неоформленным, который, оставаясь индивидуальным предметом принадлежит смысловой трансценденции, то в § 29 *EU* Гуссерль предлагает нам аподиктическую достоверность допредикативно усмотренной предметной всеобщности: «Однако и она <целокучность-природы> (*All-Natur*) “постигается в опыте”, также и на нее — уже в силу того, что мы постигаем в опыте единичные тела, — мы можем самонаправиться (*uns richten*) и можем и ее эксплицировать в ее особенностях, в которых обнаруживает себя ее бытие» [5, S. 157]. Что касается допредикативного всеобщего основания предикативных высказываний и опредмеченностей, то оно презумптивно достоверно обнаруживает себя как темпоральное поле пассивности, однако апо-

диктическая достоверность требует усмотрения чистой всеобщности, которая в свободной вариации исключает полагание бытия и, тем самым, обретается в регионе аподиктической необходимости.

Идеация по Гуссерлю, несмотря на историческую разницу контекста философов, во многом напоминает неоплатонический проект. Согласно неоплатоникам «ум» выступает содержанием и созерцателем эйдосов в их единой взаимосвязи в качестве парадигм. При этом *то самое единство*, которое обеспечивает парадигмальность эйдосов для содержащего и созерцающего их «ума», действует так же и в «душе», когда ἐννοήματα (энноэмы, «понятия» в переводе Л.Ю. Лукомского), будучи фантазиями об эйдосах, соединяются с «сущностными логосами» (νοήματα) и порождают «образы действительности» [4, с. 283].

Помимо этого, «единое» метафизически выступает и в своей самой всеобщей «форме», сущностно недоступной для «ума». Из логических упражнений сакрального для неоплатоников диалога Платона «Парменид» известно, что это неопределённая область, о которой ничего не может сказываться, т.е. у неё нет никакого предиката, включая предикат «существует» как в утвердительной, так и отрицательной форме, или, иными словами, «единое» допредикативно. Это означает, что невозможно сказать, тождественна ли эта область чему-либо из существующего или отлична от какого угодно существующего, и так же нельзя сказать, тождественна ли она самой себе или отлична от самой себя. Таким образом, только лишь актом именованья или указания в контекст философствования гипотетически вводится сверхсущностное «единое» — ὑπερούσιον ἓν — по отношению к которому реализуется запрет дальнейшего мышления о нём или любого его предикативного определения.

Имеется ещё одна черта сходства философских контекстов Гуссерля и неоплатоников в вопросе взаимосвязи самосознания с возможностью мышления о едином как предельно всеобщем. Комментируя Плотина, А.Ф. Лосев пишет, что «ум» «подобен кругу, центром которого является единое» [3, 708], т.е. «ум», согласно метафоре, вращаясь вокруг «единого», не может схватить «единое» и, поэтому, схватывает самого себя в самосознании. Это метафизическое построение в определённом смысле (в смысле фигуры, описывающей «процесс» обращенности на само себя) коррелирует с положением Гуссерля о самоконституировании трансцендентальной субъективности в интуитивном схватывании допредикативных всеобщностей.

Несмотря на стремление феноменологии преодолеть метафизические предубеждения, проект Гуссерля все же воспроизводит в контексте логических задач начала XX в. многие традиционные философские подходы, одним из которых является созерцание эйдосов, присущее философии неоплатоников.

**Литература:**

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., Дом интеллектуальной книги, 1999.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Исследования по феноменологии и теории познания (I). М., Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. VIII. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков, Фолио, М., Издательство «АСТ», 2000.
4. *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., Издательский дом «Мир», 2006.
5. *Husserl E.*, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972.
6. *Husserl E.*, Logische Untersuchungen. 2. Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. II. Teil. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

## ФЕНОМЕН ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ И ИДЕЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ПРАКТИЧЕСКОМ СМЫСЛЕ <sup>1</sup>

Олег Мухутдинов,

к. филос. н., доцент департамента философии, УрФУ, г. Екатеринбург (Россия).

**Аннотация:** Идея трансцендентальной феноменологии связана с представлением об исследовании сущности сознания и его интенциональных актов, лежащих в основании конституции объекта познания. Тема феноменологической аналитики — отношение разума к действительности. Отправной точкой предлагаемого исследования является утверждение Канта о разуме как о практической способности и о преимуществе практического разума перед теоретическим. В исследовании предполагается рассмотреть последовательное применение гуссерлевской теории трансцендентальной редукции в отношении естественной практической установки, задающей горизонт существования человека в личном мире, в модусе сосуществования с другими людьми и в универсальном горизонте всемирности, охватывающем существование всех разумных существ. Целью исследования является выявление априорной корреляции между универсальным горизонтом всемирности и феноменом трансцендентальной субъективности.

**Ключевые слова:** феноменология, трансцендентальная философия, трансцендентальная субъективность, практический разум, онтология, свобода, универсальный горизонт всемирности.

Понятие трансцендентальной философии традиционно связывается с идеей теоретического познания. Трансцендентальная философия «рассматривает только сам рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые были бы даны, не принимаются в расчет» (А 845, В 873) [3, с. 688]. Трансцендентальная философия называется в силу этого онтологией. Согласно более поздней кантовской дефиниции, опирающейся на представление о трансцендентальной философии как об исследовании, определяющем источники происхождения, объем полезного применения и объективную значимость нашего познания, «онтология — это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом» [4, с. 180]. Синтетические суждения a priori суть аксиомы, а функционирующие в них категории — основные понятия региональной онтологии (в «Критике чистого разума» Канта — это аксиомы онтологии природы). Идея чисто теоретического подхода

---

1. Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

к пониманию сущности трансцендентальной философии находит впоследствии выражение в гегелевской «Логике»: «Легко увидеть, что «Логика» Гегеля является не чем иным, как конкретным осуществлением трансцендентальной философии, т.е. универсальной онтологии» [7, с. 9]. Трансцендентальная феноменология есть метод выявления принципов априорной конституции предмета познания, или, в соответствии с основными положениями «Идей I», метод исследования феномена чистого «сознания» и его определяющей характеристики — интенциональности. В центре внимания трансцендентальной философии находится идея трансцендентального единства сознания: синтетическое единство апперцепции как «высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию» (В 134) [3, с. 193] или чистое Я как источник всех актов *cogito* [9, с. 178].

С другой стороны, существует возможность построения трансцендентальной философии на почве практического разума. Доказательством тому являются, во-первых, практический характер существования человека в мире, а во-вторых — утверждение о преимуществе практического разума перед теоретическим, в силу чего философия как учение о предельных целях человеческого разума оказывается практической философией в собственном смысле слова.

В «Основоположении метафизики нравов» («*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*», 1785) Кант приводит основание для принимаемого им в качестве само собой разумеющегося деления древнегреческой философии на физику, этику и логику. Логика отвлекается от содержания познания и рассматривается как исключительно формальная наука. Физика (натурфилософия) и этика относятся к сфере материального познания и рассматривают разум в его отношении к соответствующим предметным областям: так, физика занимается исследованием законов природы, а этика — законов свободы. И физика, и этика содержат разделы, связанные с изложением априорных принципов познания, которые относятся к области чистой философии, или метафизики. «Так возникает идея двойкой метафизики — метафизики природы и метафизики нравственности» [5, с. 222]. Основопологающей наукой всякой метафизики является онтология, или наука универсальных предикатов сущего. Теория, содержащая чистые понятия метафизики природы, называется трансцендентальной философией, или онтологией природы. Соответственно, теория, содержащая основные понятия «метафизики нравственности», должна называться онтологией свободы. Такая онтология должна включать в себя основоположения практического разума (принципы свободы) и функционирующие в этих основоположениях чистые понятия практического разума (категории свободы [1, с. 389]). Эти категории свободы являются определениями чистой воли; поэтому исследование вопроса о происхождении чистых понятий практического разума должно называться феноменологией чистой воли.

Темой трансцендентально-феноменологической аналитики становится феномен практического существования [человека] в мире. Мир в практическом смысле при этом формально понимается в качестве универсального горизонта взаимосвязи действий разумных существ. Исходной точкой является представление о существовании личного мира. Принцип единства, лежащий в основании взаимосвязи системы ценностей конкретного личного мира, называется максимой (в кантовском понимании этого термина как принципа субъективного определения воли). Максима устанавливает подвижные либо неподвижные пределы личного мира (границы или горизонты в собственном смысле слова). Движение исторической жизни осуществляется как взаимодействие горизонтов различных личных миров.

Применение практически-эгологической редукции позволяет приостановить действие максимы как субъективного принципа, что открывает возможность выявления горизонтов личных миров других людей. Максима широкого образа мысли [2, с. 307] позволяет встать на точку зрения другого человека (при сохранении самостоятельности и последовательности мышления), что, в свою очередь, следует рассматривать в качестве условия обнаружения возможных общих горизонтов. Так возникает представление о существовании личного мира в горизонте интересубъективного мира.

Задачей интересубъективной редукции является «заключение в скобки» практически-эмпирического содержания феномена интересубъективного мира. С одной стороны, это дает возможность определить принципы организации такого мира и установить их происхождение в соответствующем эмпирически-практическом разуме, а с другой — осуществить переход от любого эмпирически-практического представления об интересубъективном мире как мире совместного существования к идее универсального горизонта всемирности. Идея универсального горизонта всемирности является основанием радикальной феноменологической интерпретации кантовской системы практического разума. Тематическое выявление структуры универсального горизонта всемирности в категорическом императиве [6, с. 24] является актом, прямо подтверждающим действительность идеи практической свободы в позитивном смысле.

В актах трансцендентально-феноменологической редукции осуществляется «заключение в скобки» мира как универсального горизонта. Целью этой редукции становится выявление феномена трансцендентальной субъективности.

Трансцендентальная субъективность является коррелятом универсального горизонта всемирности. Исходя из предварительного результата, можно вести речь о существовании коррелятивного практического a priori между феноменом трансцендентальной субъективности, являющейся основанием всей системы практического разума, и феноменом мира, который из трансцендентально-феноменологической перспективы понимается как универсальный горизонт всемирности существования всех разумных существ. При этом понятие



трансцендентальной субъективности не сводится исключительно к представлению о теоретическом единстве самосознания «я мыслю», но понимается, скорее, в смысле первоначально-практического феномена «Ich kann» («я могу») [10, S. 355], [8, S. 379].

Развитие трансцендентальной философии является необходимой предпосылкой для обсуждения вопроса о возможности обоснования идеи трансцендентальной феноменологии с практической точки зрения.

### Литература:

1. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 4, ч. 1. М., 1965.
2. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 5, М., 1966.
3. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 3, М., 1964.
4. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией Наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 6, М., 1966.
5. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. Т. 4, ч. 1. М., 1965.
6. *Мухомудинов О. М.* Кант и Гегель, мнимое право и «мир наизнанку» // Кантовский сборник: научный журнал. — 2016. — т. 35, №3.
7. *Heidegger M.* Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung, Wintersemester 1926/27 // Heidegger M. GA, Bd. 23. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2006.
8. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburger Vorlesung, Wintersemester 1927/28 // Heidegger M. GA, Bd. 25. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987.
9. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Hua III/1. Marinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
10. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920 // Hua XIII. Marinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

## АНАЛИЗ МОДЕЛИ АПРИОРНЫХ СТРУКТУР ЧИСТОГО СОЗНАНИЯ Э. ГУССЕРЛЯ

*Дмитрий Попов,*

к. филос. н., Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова,  
г. Ярославль (Россия).

**Аннотация:** В докладе анализируется модель априорных структур трансцендентального субъекта Э. Гуссерля. Модель собирается на основе нозма-ноэтической структуры сознания как потока переживаний. К нередуцируемому региону сознания относятся *ego-cogito-cogitatum* и другие априори. Анализируется различие априорных и апостериорных элементов в структуре сознания. Делается попытка выделения и интерпретации сущности элементов структур и их непротиворечивого объединения в одной модели. Выявляется необходимость дополнения модели трансцендентальной субъективности Гуссерля другими феноменологическими разработками и уточнение различения сущности пассивного генезиса.

**Ключевые слова:** *модель сознания, трансцендентальный субъект, априорные структуры.*

Э. Гуссерль в своей трансцендентальной феноменологии вслед за И. Кантом описывает условия возможности, однако не только для естественно-математических наук, но и для переживаний сознания в целом, на основании которых возможно общечеловеческое понимание и культура. Гуссерль описывает «сущностные возможности сознания» формирующие от низших смысловых слоев до сложных гештальтов теоретических наук и культуры. Переход к универсальному региону сознания осуществляется с помощью процедуры радикализации (очищения, абсолютизации) субъективности, трансцендентально-феноменологической редукции. Так как трансцендентальный субъект Канта был подвержен критике, его априорные структуры частично оказались культурно обусловленными, Гуссерль описывает уже другую, феноменологическую модель трансцендентального субъекта, сознания в его собственной сущности. Родовидные сущности всеобщих структур сознания является главным предметом феноменологии.

В данном анализе будет использоваться точка зрения, согласно которой структура трансцендентального субъекта есть объективированная структура жизненного мира и наоборот [3]. Структура переживаний, как нечто среднее между миром и субъектом, также неотлична от структур трансцендентального субъекта и чистого сознания. Бессознательное в обычном узком смысле, также включается в регион сознания. В общем виде Гуссерль определяет структуру

чистого сознания через *Ego-cogito-cogitatum* или чистое Я-ноэзис-ноэма.

Сознание — это обозначение конкретно-сущностно взаимосвязанных переживаний. Временной поток переживаний бесконечен и необратим. Переживание имеет две стороны: субъективно ориентированную (*Ego*) и объективно ориентированную (*cogito-cogitatum*) [1, с. 252]. В феноменологической установке сознания переживания феноменологически рефлексированы и преобразуются в феномены. Структуру чистого сознания можно выделить только в феноменологической установке, т.к. она не является репрезентацией реальной действительности, но представляет собой ирреальную предметную структуру, коррелят квазиреальных переживаний. Однако такая взаимосвязь квазиреального и ирреального позволяет создавать жизненный мир культуры адекватный реальности.

Для того чтобы выявить чистую, трансцендентальную («всеобщую») структуру сознания, собрать ее модель (*Modellsammlungen*), важно рассмотреть ее функционирование в разных типах переживаний. В своих рукописях Гуссерль разделяет переживания на познавательные (восприятие, суждение и т.д.) и эмоциональные (ценностные и акты эмоций, воления, вожделения). В 1912 г. Гуссерль планировал озаглавить курс своих лекции как «Теория суждений», однако потом он решил изменить его на более общее название, объяснив это тем, что феноменологические переживания включают как высшие слои сознания по типу суждений, так и низшие, через которые также проходит момент «убежденности» [4, с. 341]. Поэтому можно предположить, что, несмотря на разделение эмоциональных и познавательных переживаний, Гуссерль принимал сложную структуру переживания и взаимосвязь этих переживаний. Рассмотрим более детально структуру этих переживаний.

### **Ноэзис-ноэма. Объективно ориентированная сторона переживаний**

Ноэзис (квазиреальное явление, процесс явления) содержит в себе форму переживания предмета (дескриптивные типы): восприятие, воспоминание, фантазирование (самое важная форма переживания для феноменолога, способная актуализировать любой нужный акт), вчувствования, предвосхищения, мышления, «многочисленные акты и состояния душевного строя и воления ... — обнимаются Картезиевым выражением *cogito*» [1, с. 92]. Также ноэзис содержит «гилетические данные», или «материалы»: содержания ощущений для познавательных переживаний и чувственных эмоций и влечения (ощущение боли, удовольствия, щекотания) для эмоциональных переживаний [1, с. 269–270]. Эти данные под-интенциональны, психические в феноменологическом смысле. Чувственные переживания Гуссерль относит к телесности, формирующей постоянный фон. Таким образом, именно ноэзис определяет тип переживания.

Ноэма (ирреальное являющееся, смысл явления) — это конституированный смысл целостности: предмета, региона, области действительности (природа,

культура, мир и т.д.). Она коррелятивна данным ноэзиса и у каждого ноэзиса переживания есть своя ноэма (переживание вчувствования — «вчувствование как таковое»). Ядро ноэмы — это сущность феномена, объективный модус предметности (одинаковый в разных переживаниях). Характеры ноэмы меняются в зависимости от видов и уровней (вспоминание вспоминания) переживаний.

Однако, когда переживание становится объектом феноменологического анализа (например из переживания радости творчества выделяется феномен эмоции радости), тогда другие познавательные или эмоциональные моменты переживания остаются в стороне. Поэтому частный интерес феноменологического исследования может не учесть сложную, многослойную структуру целостного переживания, в котором содержится и эмоциональная и познавательная составляющие одновременно. Когда Гуссерль анализирует суждение в логике, он отмечает отличие феноменологии от логики. Оно заключается в учете ноэзиса и ноэмы суждения в целом, которые конкретны и более широки, чем логические сущность и операция суждения. Но также мы можем раскрыть слой переживания суждения через воление и эмоциональный акт, т.к. выполняя суждение, я делаю это ради «чего-то» и с определенным настроением.

### **Его. Субъективно ориентированная сторона переживаний**

Его является источником переживаний. Соотнесенность «чистого Я» с переживаниями является сущностной чертой региона сознания. Она тесно связана с интенциональностью, направленностью от Я к объекту или от Я к Я.

Сущностной функцией Его является отделение моего потока от другого, Я-идентификация. Однако это не апостериорное, эмпирическое Я, связанное с телом, человеком и любыми личностными характеристиками. Гуссерль переинтерпретирует утверждение Декарта (*Ego cogito ergo sum*) и связывает экзистенциальность его с его сущностной, т.е. достижимой в любое время, способностью к рефлексии: я рефлексирую, значит, существую. Рефлексия в первую очередь связывается с наблюдением: «Я феноменологическое — в качестве *незаинтересованного зрителя*... с единственно устойчивым у него интересом — смотреть и адекватно описывать» [2, с. 51–52]. Конституирование такой сущности «Я» говорит о преимущественно познавательной установке Гуссерля. З.А. Сокулер отмечает в связи с этим отличное от гуссерлевского экзистирующее «Я» М. Хайдеггера и наслаждающееся «Я» Э. Левинаса [5, с. 33]. Именно познание, экзистенция и наслаждения выделяют меня из мира. Они тесно взаимосвязаны друг с другом. Например, Левинас сравнивает процессы конституирования и откусывания пищи. Оба этих процесса служат получению чего-то нового в «имманентной» сфере и наслаждению этим. Причем получающее-Я достигает трансценденции за счет отказа от суждения о реальности, феноменологической редукции и интерсубъективности. Экзистирующее-Я — за

счет осознания своей смертности и общения с зрелыми Dasein. Наслаждающиеся-Я — за счет жертвы ради Другого.

Вопрос Я-идентификации тесно связан с темой Другого, имеющего свой поток переживаний и меня в нем как имеющего свой поток, и взаимодействие с которым открывает возможности конституирования объективного мира для каждого. В связи с этим важной является чистая, трансцендентальная интерсубъективность как структура сознания. Однако она вводится Гуссерлем на более позднем этапе феноменологии с дополнительными изменениями в общей структуре чистого сознания. Гуссерль разрабатывает генетическую феноменологию с взаимовлиянием пассивных и активных генезисов, интенциональностей и Я. Именно пассивный генезис формирует ассоциативную пару, которая позволяет соотнести свое чистое-Я в моем теле с чистым-Я в другом теле, т.е. конституировать нозму Другого. Таким образом, трансцендентальная интерсубъективность как структура чистого сознания формируется побуждениями низшего, пассивного-Я. Выделение пассивного генезиса дает больше возможности для разграничения сознательного и бессознательного, однако делает грань между трансцендентальным и эмпирическим субъектом более размытой. Самое главное, встает вопрос об априорности таких структур сознания, конституированных в неопределенный момент, в результате неопределенного (культурного) опыта, т.е. апостериорно.

### **Литература:**

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер.с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного.— М.: Академический Проект, 2009. — 489 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. — М.: Академический Проект, 2010. — 229 с.
3. Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э.Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, АН Литовской ССР, 1983.
4. Мотрошилова Н. В. Идеи Г Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — М: «Феноменология — Герменевтика», 2003. — 720 с.
5. Сокулер З.А. Эмоции и разум при свете дня и в ночи бытия: к интерпретации учения Э. Левинаса. Ежегодник по феноменологической философии. РГГУ, 2013. С. 32—57.

## ИДЕЯ «ЖИВОГО ЗНАНИЯ» ВСЕЕДИНСТВА С.Л. ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ОСНОВАНИЙ СОЗНАНИЯ

Татьяна Рябушкина,  
к. филос. н, НИУ ВШЭ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В докладе рассматривается вопрос о возможности реализации феноменологического проекта осмысления сознания в качестве единственной основы конституирования всего содержания человеческого опыта. В поздний период своего творчества Э. Гуссерль сталкивается с невозможностью объяснить на имманентной сознанию основе появление первичных гилетических конфигураций, определяющих существование единого абсолютного потока сознания (единства первичных впечатлений, ретенций и протенций). Открытие Гуссерлем того, что глубинные формы связывания обусловлены рецепцией базисных связей, не являющихся результатом работы сознания, позволяет сопоставить его с идеями С.Л. Франка. Русский философ утверждает, что почва, на которой возникают «трансцендентные объекты», есть не сознание, а «конкретно-сверхвременное всеединство» как абсолютное бытие, возвышающееся над противоположностью имманентного и трансцендентного; вне отношения к всеединству сознание было бы невозможно.

Как показывает автор, признание зависимости сознания от иного, оказывающееся неизбежным в рамках каждого из двух рассмотренных подходов к исследованию сознания, открывает возможность решения при помощи трансцендентально-феноменологического метода проблемы структурообразующих оснований сознательного опыта.

**Ключевые слова:** трансцендентальная философия, феноменология, субъективность, конституирование, трансцендентность, пассивный синтез, всеединство.

В «Кризисе европейских наук...» Э. Гуссерль употребляет слово «трансцендентальный» в широком смысле для характеристики мотива вопрошания о *последнем источнике всех образований познания* [1, с. 138]. Этот мотив является важнейшим и в творчестве С.Л. Франка. Однако если Гуссерль абсолютизирует сознание, полагая, что основа всякого конституирования может быть раскрыта при помощи феноменологической рефлексии об имманентных сознанию способах организации опыта, то согласно Франку исследование основы сознания открывает область *иного* по отношению к нему. Следует ли согласиться с *абсолютизацией сознания* как единственного источника упорядоченности опыта или необходимо признать *зависимость сознания* от иного?

На пути к цели философии — *ясному пониманию самого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника*, — Гуссерль продвигается от описания непосредственно данных вещей и смыслов, составляющих

«жизненный мир» познающего, к анализу все более глубоких слоев сознательного опыта, из которых каждый следующий выступает условием возможности конституирования предыдущего. Целью исследований пассивности является поиск «первичных источников всякого знания» [6, р. 5]. Анализ пассивного синтеза должен показать, каким образом «в имманентности жизни сознания и в тех или иных модусах сознания этого беспрестанного потока сознания может быть осознано нечто такое, как устойчивые и пребывающие предметные единства» [2, с. 67–68].

В сферу первичной (примордиальной) пассивности Гуссерль включает само-темпорализацию, установление ассоциативных структур чувственных полей, пробуждение и распространение аффектов, а также формирование сложных смысловых единств посредством кинестетических чувствований. Среди различных видов ассоциации особое значение имеют примордиальные ассоциации, которые устанавливают связи в пределах «живого настоящего», то есть связи гилетических данных, схватываемых как одновременные: «...каждое моментальное настоящее с его первичным впечатлением “теперь” и с его шлейфом “соединено” с параллельным настоящим» [6, р. 482–483]. Такое соединение серий ретенциальных модификаций, относящихся к различным объектам, Гуссерль называет *ассоциацией одновременности*.

«Ассоциация одновременности и последовательности как чисто темпоральная ассоциация» [6, р. 423] определяет *темпоральный синтез*, являющийся одним из фундаментальных феноменов сферы пассивности. «Вовсе не потому, что А и В сосуществуют или следуют друг за другом, сознание ассоциирует их; скорее, поскольку ассоциация уже установила их взаимное отношение, эти содержания воспринимаются как последовательные или одновременные» [5, р. 17]. Именно ассоциативный синтез приводит к тому, что живое настоящее разрастается до «небольшой сферы» [6, р. 230], включающей «живые ретенции».

Но могут ли примордиальные ассоциации, основанные только на сходстве, иметь результатом нечто, хотя бы отдаленно напоминающее устойчивые и упорядоченные конфигурации? Каким образом возникает богатство конкретных связей, содержание которых подчиняется категориальным связям, но в своей конкретности не исчерпывается ими?

Роль обеспечения устойчивости и упорядоченности продуктов ассоциаций Гуссерль отводит *кинестезам* — необходимым для приобретения сознательного опыта ощущениям телесных движений, как актуальных, так и потенциальных. Только в качестве зависящих от кинестез явления могут непрерывно переходить из одного в другое и конституировать единство смысла [6, 51]. Но вместе с тем Гуссерль признает, что «серии чувствований должны прибывать определенным образом упорядоченно, для того чтобы опыт схватывания вещей мог состояться в соответствии с кинестетически вызываемыми предварительными требованиями и могло поддерживаться сознание существующих

вещей» [6, р. 152]. Таким образом, кинестезы *предполагают* упорядоченность данных, которая требует объяснения.

Гуссерль также отмечает, что «если два сходных элемента имеют место в настоящем, то это не означает, что они сначала существовали отдельно, а затем последовал их синтез; скорее, мы называем “сходными” те элементы, которые имеют место в таком синтезе как сосуществующие» [6, р. 494]. *Сознание оказывается насквозь синтетичным*: невозможно найти материал, который бы подлежал синтезу, но при этом сам не был бы результатом синтеза. Однако можно ли говорить о *синтезе*, если *то, что подлежит синтезу, и процесс синтеза* не обнаружимы методом феноменологии?

В качестве ответа на этот вопрос не может быть принято указание Гуссерля на то, что эго исходно *не замечает* предшествующих ассоциаций, благодаря которым возникли единства, но постепенно они открываются ему как имеющие составной характер. Ассоциация, явная для эго или скрытая от него, не может служить объяснением единства, разложимого на *бесконечное* множество единств, так как невозможно мыслить синтез *бесконечного* множества *отдельных* содержаний. Гуссерль фактически полагает, что конституирование осуществляется на материале уже конституированного, на основе *первичных смысловых целостностей*.

Размышления Гуссерля показывают, что феноменологический проект осмысления сознания в качестве *единственной* основы *смыслового* содержания человеческого опыта не может быть реализован. Верно, что субъективность должна обеспечить сознание мира, но не следует полагать, что субъект не нуждается для этого в *действительно ином*, что мир есть результат синтеза и никакой смысловой «данности», предшествующей синтезу, не существует. Попытка Гуссерля отождествить познание мира с эгологией приводит к парадоксальному следствию: трансцендентное отрицается в качестве независящего от субъективности, но скрывается в ней самой как основа пассивного синтеза.

Анализ пассивного синтеза приводит к столкновению с *действительно* иным по отношению к сознанию, а не только с тем, что синтезируется без активного участия эго и поэтому *представляется* ему иным. Инаковость по отношению к сознанию парадоксальным образом не мешает исходным единствам играть ключевую роль в организации сознания, определяя структуру «живого настоящего».

В отличие от Гуссерля Франк не считает возможным разгадать загадку предметного мира путем исследования *субъективности как абсолютной основы его конституирования*. В гуссерлевском понимании предмета Франк считает значимым то, что оно учитывает «черты, характеризующие предмет именно в его трансцендентности, в его независимости от его сознания и познавания» [4, с. 109]. Однако Франк не согласен с тем, что эти черты могут быть объяснены на основе различения интенционального акта и интендированной предметно-



сти: «При всей ценности различия между ... “психическим актом” и его “смыслом” (Гуссерль)... это есть различие в пределах состава *сознания* и тем самым совсем не затрагивает ... момента трансцендентности предмета, именно независимости его *бытия* от его *сознаваемости*» [4, с. 102].

Согласно Франку, основа отношения сознания к «предмету» дана нам не в *форме сознания*, а в *форме бытия*: «“сознаваемость” не есть универсальная, всеобъемлющая форма для всего, доступного нам», «ведь раз мы имеем понятие “бытия” как чего-то *противоположного* понятию “сознаваемости” и вместе с тем необходимо требуемого последним, раз мы имеем хотя бы нас самих, наше собственное “я”, не только в форме содержания сознания, но и в форме “бытия для себя”, то нам доступно бытие именно как таковое» [4, с. 165]. Философ фактически утверждает *досознательное<sup>1</sup> существование* как самого познающего субъекта, так и предмета познания.

Более того, Франк считает необходимым полагать, что на досознательном уровне нам доступно не только знание о *существовании* предмета, но и сам этот предмет как *вполне определенное единство*, которое, однако, не является самодовлеющим, но отсылает к «всеединству». *Актуально данное* существует на безграничном фоне неизвестного, неопределенного, неданного, и конкретный предмет исходно представлен в сознании как нечто неизвестное, неданное, но *потенциально имеющееся*. Если бы мы исходно не мыслили неизвестный предмет, то не имели бы цели познания, а познав предмет, не могли бы быть уверены в том, что познали именно его, а не нечто иное.

При этом, согласно Франку, определенности, полученные благодаря созерцательной интуиции, хотя и выражают досознательное единство, не являются *знанием* о нем. Если бы созерцательная интуиция адекватно выражала всеединство, то результатом познания должно было бы стать вневременное, неподвижное знание-реальность. Это не согласуется с тем, что мы находим в сознании изменчивость, связанную как с течением времени, так и с наличием причинных связей. Франк приходит к выводу о том, что всеединство — это не что иное, как *жизнь*, и знание о нем — *живое, развивающееся знание*. Возможность постижения абсолютного бытия как жизни, возможность обретения «живого знания» всеединства предполагает наличие *особой интуиции*, отличной от интуиции созерцательного порядка.

Хотя Франк и Гуссерль принадлежат к различным онтологическим традициям — для первого приоритетен трансцендентный *предмет*, а для второго —

1. Под «досознательным» следует понимать все то, что не принадлежит сфере сознания, не является так или иначе познаваемым, но в процессе познания «предшествует» сознанию, будучи *условием возможности* сознательных представлений и оказывая влияние на формирование их смыслового содержания. Франк не употребляет термин «досознательное», но использование этого термина при изложении взглядов философа отвечает сути его размышлений.

*сознание* трансцендентного предмета, оба философа приходят к одинаковым выводам. Гуссерль продвигается «вглубь» *сознания* в поиске основы конституирования предметности и, таким образом, выходит за пределы сознания к определяющим его первичным смысловым единствам. Франк стремится «проникнуть» в *предмет*, и результатом данного проникновения оказывается установление отношения сознания к трансцендентному.

Однако, придя различными путями к признанию существования целостностей, на которых основывается работа сознания, Гуссерль и Франк различным образом понимают *отношение сознательных содержаний к досознательному базису*. Для Гуссерля досознательные целостности выступают в качестве первичных, примитивных связей, на основе которых в процессе осуществляемого сознанием пассивного и активного синтеза строятся более сложные связи. Для Франка сознательный синтез представляет собой не «настройку» над досознательными единствами, а их выражение, воспроизведение. Иными словами, Франк считает, что *досознательное* является подлинным *предметом сознательного познания*.

Преимущество позиции Франка состоит в том, что она позволяет осмыслить сознательный синтез как *познавательный процесс*, тогда как гуссерлевский подход предполагает, что конституирование смысловых целостностей, конфигураций не является *познанием* некоторой *отличной от них самих* реальности. Такой подход не позволяет усмотреть, что мы познаем не только тогда, когда осуществляем феноменологическую дескрипцию тех или иных образований сознания и способов их конституирования, но и тогда, когда эти образования впервые возникают в нашем сознании, не будучи феноменологически отрафлексированы.

Франк и Гуссерль, каждый по-своему, убедительно показали, что *сознательное познание опирается на некий не зависящий от него базис*, который представляет собой *единство*, включающее в себя множество разнообразных взаимосвязей. Досознательное есть ориентир познания, осуществляемого на сознательном уровне: «...х, неведомый носитель и субстрат определений, присутствует в знании не как пассивный, познавательльно бесплодный элемент; в нем таится, напротив, последняя санкция знания» [4, с. 59].

Но каковы основания для *отождествления* досознательного с самой познаваемой реальностью? Досознательный характер данного нам единства означает лишь то, что оно независимо от *сознания*. Но независимость от сознания не равнозначна независимости от познающего субъекта. Гуссерль прав, заявляя, что знание должно быть понято не иначе как определяемое познавательной деятельностью *субъекта*. Было бы ошибкой уклонение от вопроса о том, каким образом *субъективность* может быть *условием возможности познания реальности* во всем многообразии ее определенностей и связей. Здесь не поможет ссылка на включенность субъекта в абсолютное всеединство: то, что познаю-

щий *есть часть реальности*, не означает, что он исходно причастен знанию об этой реальности. С утверждением возможности проникновения во всеединство при помощи интуиции теория познания получает «ответы» на все вопросы и поэтому утрачивает возможность дальнейшего развития. Франк начинает говорить о сущности абсолютного бытия так, как будто она уже раскрыта: «сущность абсолютного бытия есть жизнь, творческий процесс» [4, с. 347].

Обнаружив досознательный уровень субъективности, Франк принимает его за *последнее основание познания*. Однако это обнаружение в действительности является лишь открытием *нового горизонта* исследования проблемы познания. Субъективность оказывается более сложной, чем предполагалось ранее. Познающий субъект имеет как бы два слоя «данных», один из которых представлен сознательными содержаниями, а второй — досознательными. В связи с этим перед трансцендентально-феноменологической философией встают новые задачи: осмысление оснований досознательного слоя данных, его роли в познании, отношения к сознанию. Принять «выход к досознательному» за выход к «самим вещам» — значит чрезвычайно упростить проблему познания. Нельзя отрицать того, что разнообразие устойчивых связей сознательных содержаний есть результат *восприимчивости сознания к трансцендентному*, но нельзя и полагать, что благодаря этой восприимчивости дан сам трансцендентный предмет. Результат восприимчивости неизбежно несет на себе печать *субъективности* как инструмента познания, и поэтому являющиеся результатом восприимчивости досознательные элементы и связи *соответствуют* элементам и связям трансцендентных вещей, но не *тождественны* им.

Субъективный характер результатов восприимчивости не означает, что она не может быть инструментом познания связей вещей. Если пойти по пути отрицания роли восприимчивости в познании связей, то придется предположить, что все устойчивые связи определяются набором субъективных *форм*, но тогда станет невозможным объяснение многообразия устойчивых *содержательных* связей в восприятии.

Кант утверждал, что чувственное многообразие несвязанных элементов мы получаем благодаря *восприимчивости*, тогда как связи этих элементов, хотя они и сознаются нами как данные, на самом деле *привносятся* в восприятие самой субъективностью. Но если возможно воспринимать *многообразие элементов*, составляющих явления, то почему невозможно воспринимать и *многообразие связей*? Мы можем утверждать, что восприимчивость «передает» *многообразие* воспринимаемых элементов и связей, но она не может «предоставить» субъекту сами эти элементы и связи, как они существуют, независимо от восприятия.

Досознательное — не сама реальность, а первичные данные о ней, полученные благодаря восприимчивости. *Досознательный* характер результатов первичного восприятия (как элементов, так и связей) объясняется отсутствием

у воспринимающего субъекта *восприятия самого себя как воспринимающего*. О самовосприятии как условии возможности сознания писал еще Дж. Локк. Кант указывал, что для того чтобы представления могли существовать в качестве *моих* представлений, то есть иметь *сознательный* характер, их должно сопровождать представление «я мыслю», условием возможности которого является самосозерцание. Однако объяснение возможности самосозерцания является непростой задачей. Кант считал эту задачу неразрешимой: «Затруднение заключается ... в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория» (Кант 1994: 85). Таким образом, *досознательный* характер исходного восприятия реальности не должен вызывать удивления. Напротив, загадочным представляется возникновение *сознательного* восприятия, предполагающее, что для субъекта познания каким-то образом *«имеется» сам познающий*.

Итак, следует принять аргументы Гуссерля и Франка, позволяющие сделать вывод о существовании целостностей, которые не конституируются самим сознанием, но оказывают влияние на его синтетическую деятельность, играют существенную роль в упорядочении его содержаний, обеспечивая устойчивость конкретных предметов. В этой связи чрезвычайно важны замечания Франка относительно характера отношения сознательных содержаний к несознаваемому, но потенциально имеющемуся единству. Однако предлагаемое Франком понимание этого единства как *абсолютного бытия* не может быть принято. Досознательные содержания, как и содержания сознания, имеют субъективный характер, и это ставит перед трансцендентальной феноменологией задачу осмысления того, каким образом субъективность, имеющая сложную структуру, включающую не только сознательный, но и досознательный уровень, может быть осмыслена как условие возможности сознания и познания.

### Литература:

1. Гуссерль Э. 2004. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль. 400 с.
2. Гуссерль Э. 2010. Картезианские медитации. М.: Акад. проект. 229 с.
3. Кант И. 1994. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума. М.: Чоро. 741 с.
4. Франк С.Л. 1995. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука. С. 35–416.
5. Biceaga V. 2010. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. London — New York: Springer. 220 p.
6. Husserl E. 2001. Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic. Dordrecht: Kluwer Academic. 720 p.

## СТРУКТУРА ТЕМПОРАЛЬНОГО ПОЛЯ ПРИСУТСТВИЯ

*Дарья Хомутова*

кандидат философских наук ПНИПУ, г. Пермь (Россия).

**Аннотация:** В докладе интерпретируется феноменологическая теория времени с учетом данных герменевтической работы с текстами Августина о времени. Гуссерлианские диаграммы имманентного времени поняты в онтологическом смысле как специфические осевые структуры удержания внутреннего темпорального поля, разрастающегося по мере жизни субъекта, претерпевающего трансформации и деформации, осуществляющего выбор и реализующего судьбу. Темпоральное поле есть строго структурированное и, одновременно, нестабильное (в разных аспектах) поле присутствия субъекта в прошлом, настоящем и будущем, его единую гомогенную сеть интенциональной включенности в феномен мира. Темпоральное имманентное поле и особенности его структуры создают особую эстетическую конструкцию, целостность которой является символическим смыслом присутствия.

**Ключевые слова:** *Темпоральное (временное) поле, темпоральная форма, внутреннее время, интенциональность, внутреннее поле присутствия, временное тело*

Мотивацией данного доклада выступает стремление закрепить гносеологические находки феноменологической теории времени в качестве онтологических моделей присутствия. Двигаясь в данном направлении, мы связываем и закрепляем концептуальными узлами открытия, сделанные другими исследователями, прежде всего, обращаемся к трудам Э. Гуссерля, Августина, Г. Лейбница, Р. Ингардена, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, а также к исследованиям современных российских ученых В.Н. Железняк, С.В. Комарова, Е.В. Бакеевой, В.И. Молчанова, Г.И. Чернавина, Т.В. Литвин и т.д.

Имманентный опыт, понимаемый не в качестве религиозно-мистической душевной жизни, но и не сводимый к психологическим процессам, требует длительной экспликации, которая позволила бы определить возможные границы и формы его реализации. В докладе мы сосредоточились на вопросе о возможности целостной оформленности имманентного опыта, не опирающейся на метафизический фундамент.

Темпоральный опыт, конституируя ряды поперечной и продольной интенциональности и временное тело присутствия, обнаруживает себя не только в качестве схватывающей функции временного сознания, позволяющей человеку *следить* за темпоральными ритмами, но более в том, что, в процессе раскрытия интенционального принципа как темпорального, сознание показывает собственную временную форму или, иными словами, темпоральную целостность присутствия.

Вопрос: «что представляет собой композиция судьбы» — это древнее эхо в нас, хранимое тысячелетиями, под сводами души, оно прячется в глубоких расщелинах или вновь отзывается во внутреннем Слове... Мы слышим этот вопрос и он заставляет нас мыслить.

Так, день за днем и час за часом, я схватываю области впечатлений, области бесконечных горизонтов (горизонтов, сворачивающих актуальную бесконечность в пределах поля восприятия). Как скромный камушек из мира Лейбница, маленькая волна, бликующая за секунду до смерти, одна капля воды, птичье перо, лист бумаги А4, самая маленькая монада на свете, каждое мое восприятие, вбирает в себя миллиард впечатлений, смутных или ясных... Мои восприятия, шаг за шагом, слагаются одно к другому, так, что между секундами, минутами и часами не пролегал плотных грубых швов. Я воспринимаю время плавным потоком... Это не мерцание.

«Я» «воспринимаю» «время»... Каждое из слов этого самопонятого предложения несет в себе возможность раскрытия смысла темпорального присутствия. Проследим: «я воспринимаю время».

Насколько это утверждение ложно или истинно, если следовать заповедям аналитического разбора? Разве время есть некоторый поток, сущий сам по себе, включающий в себя всё это множество — изменяющихся и неизменных — объектов, соотносимых с моими ушами, глазами, пальцами, во всяком восприятии? Или я воспринимаю «все эти впечатления» и нечто ещё, их «одновременность», затем — методично прибавляю «одновременность» к «одновременности», формируя *какбы* позади себя целую последовательную базу опыта?

Не мыслим ли мы время таким образом, как будто оно есть некий канал, штрек, который мы виртуально проходим, перебираясь из одного отсека (дня, вечера, часа) в другой (такой же замкнутый, двери в который раскрываются лишь однажды — впуская и однажды — выпуская)? Не делает ли такая метафора времени нас заложниками линейной композиции жизни, в которой есть начало, череда событий и финал?

Туда же: необратимость. Представление о ней отравляет присутствие. «Мы никогда не сможем вернуться». «Мы никогда не сможем изменить». «Мы никогда не сможем прожить вновь». Но что если представление о необратимости является болезненным миражом сознания, привязанного к линейной метафоре времени? Для того, чтобы мыслить необратимость времени, нам для начала пришлось представить облик его обратимости, сведя время по типу его развертывания к пространственной категории.

Покинем пустыню этого миража.

Покинем объективный мир, сотканный из наших представлений, покинем «себя», привязанного к этому миру, с преданностью собаки вглядывающегося в картины утраченного времени, в прошлое. Покинем рамки, заданные интерпретаций, в чистую зону фантазии. Положимся на Гуссерля.

Вот, мы видим перед собой диаграммы времени: в них сеткой разрастается поле присутствия. Это никогда не линия, никогда не канал, никогда не штрек: это ткань внутреннего времени ткется на осях продольной и поперечной интенциональности нашим вниманием, разрастаясь в «двух смыслах-направлениях сразу» [1, с. 15]. «Континуумы» «континуумов» [2, с. 39] имманентного времени, вырастают друг в друга, укореняя и закрепляя присутствие.

«Я» «воспринимаю» «время». «Я» — первая остановка нашего размышления. В искажающей метафоре «Я» движется по временной оси от прошлого к будущему. «Я» движется во времени, «воспринимает» время как нечто внешнее по отношению к себе, как некий большой объект мира (тоннель, канал, линию), как виртуальное пространство для разворачивания целей. Будто бы «Я» есть нечто уже готовое, существующее до и параллельно со временем. Разве так должно мыслить «Я»?

Или, иначе? Есть генетическая история становления «Я», его темпоральное моделирование, медленное и последовательное нарастание постоянства процессов, психических реакций, оценок, режимов восприятия, сомнений и выбора. Подобно дереву, вырастающему, обрастающему плотью, круг за кругом, год за годом, из сердцевины присутствия — к окраинам, мы — становимся временем. «Я» — все эти годы. «Я» — плоть этого «времени».

Так, «воспринимаю»? Что есть «восприятие» в данном отношении? Вторая остановка. Значит ли «восприятие» «взятие»? «Я» «беру» это время? «Точка-источник», все мы понимаем, почему она носит такое имя. Из источника настоящего постоянно бьет ключ новых первичных ощущений, пишет Эдмунд Гуссерль. Я пью из этого ключа, я расту. Время входит в мою *плоть*, становится моей кровью, моей кожей, моим дыханием. Птицы небесные питаются светом и воздухом, я — питаюсь временем (да, я питаюсь временем, как и всё на свете).

«Время». Наша третья остановка. Здесь я спрашиваю: «что?» и не получаю ответа. Я спрашиваю «что?» и у меня отнимается речь. «Когда я спрашиваю...». Что происходит здесь? Мы можем заметить, как и что с нами «делает» время, что мы можем «сделать» с ним, участвуя, пассивно или активно, в созидании будущего, но мы никогда не можем назвать его «самое само», указать пальцем, сделать объектом рассмотрения, всегда будучи сами «поставлены под вопрос» [3].

Хорошо, «что» мы можем сделать с ним? Пусть время — глина, время — подлинная материя бытия, из этих секунд и минут мы формируем то, что больше нас самих, наше внутреннее присутствие, присутствие для других, присутствие без нас (далекое будущее). Присутствие неприсутствия.

Когда мы говорим — плоть — речь здесь не пролегает только в равнине физических тел. Здесь мы говорим о том, что «плотнее» телесного присутствия — это присутствие «временное». О том, что не изнашивается с годами — это присутствие «темпоральной плоти», духа, души, так называли это наши



предки. Слово пропало, феномен остался. Что есть душа? Это творение. Черная или белая, честная или лживая, изуродованная, рваная, ровная, свежая? Кто мы в темпоральном смысле? Как оформлено наше присутствие во времени?

Временная форма складывается в процессе жизни. Технически: за счет реализации интенциональных взаимодействий. Та или иная интенциональная связь может формировать более или менее сильное притяжение, так, ценностно важные предметы создают масштабное тяготение, менее ценные — проскальзывают по периферии сознания. В зависимости от силы интенциональных притяжений, от степени включенности экзистенциала заботы, временная форма присутствия может быть устроена различным образом: отражать гармоничный строй или деформироваться. Так, деформирован лентяй или алкоголик, деформирован Das Man или человек-без-имени, деформирован, в конце концов, невротик, большинство интенциональных взаимодействий которого уходят в воронку травмирующего переживания. Деформирован Ветхий человек. Эти формы — есть формы распада внутреннего времени.

Формирование уникального эстетически соразмерного присутствия есть подлинная задача философской аналитики времени. Нужна решимость, чтобы, не смотря на непредвиденное, конституировать временную форму себя, семьи, города, дела, поколения, государства. Эта решимость представляет собой действительное отношение «Я воспринимаю время».

Такое конституирование не является уже тем механическим процессом первичного сознания-времени, которое описывает Гуссерль, хотя этот изначальный опыт, является тем фундаментальным режимом настроенности сознания на бытие, который позволяет формироваться более сложным структурам, структурам личности и судьбы. Здесь включается категория воли, подлинная работа сознания-времени, данная не только как связывание первичных впечатлений, но и постоянная забота о прошлом, работа памяти, работа скорби, труд сохранения и возвращения. Здесь включается творческое проектирование, ответственность за приходящее время. Приходящее к нам. Раскрывающее себя для нас. Данное нам. Время.

Складывающаяся структура никогда (уже никогда) не будет цельной, пока пропадают, в памяти, целые слои присутствия. Пока затеряны, в лабиринтах условного времени и времени сновидения, желания, цели и способности субъекта. Восстановление ткани присутствия ведет к сложению временной формы, подлинной формы присутствия Человека [4, С.204]. Абстрактное понимание темпорального процесса здесь не работает: задача не заключается в том, чтобы «вспомнить всё». Только раскрытие смыслового горизонта собственного присутствия, присутствия поколения может привести нас к подлинной форме темпорального опыта присутствия.



**Литература:**

1. Делез Ж. Логика смысла (пер. Я.П. Свирского). М.: Академия, 1995.
2. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания-времени (пер. В.И. Молчанова). М.: 1994.
3. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики (пер. В.В. Биbihин). Электронный ресурс: [http://www.bibikhin.ru/osnovnie\\_ponyatiya\\_metafiziki](http://www.bibikhin.ru/osnovnie_ponyatiya_metafiziki).
4. Августин Исповедь. Минск: Харвест, 2006.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

*Елена Шамарина,*

специалист по учебно-методической работе деканата философского факультета,  
РГГУ, Москва (Россия).

**Аннотация:** Как писал Гуссерль, бытие и сознание взаимозависимы и объединены в трансцендентальной субъективности, являющейся полем исследования и методом феноменологической рефлексии. Гуссерль утверждает, что реальность может появиться только благодаря субъективности. Он оперирует узкой и абстрактной концепцией сознания, а также более широкой и конкретной концепцией, охватывающей как сознание, так и мир. Конститутивный опыт субъекта мира идет рука об руку с конститутивным опытом собственного бытия субъекта в мире. Гуссерль также говорит о взаимозависимости между конституцией пространства и пространственных объектов с одной стороны и самоорганизацией тела с другой. Но только субъектно-мировой диады недостаточно. Интерсубъективность также должна приниматься во внимание как третий незаменимый элемент понимания связи сознания и мира. Интерсубъективность включает множество монад, что само по себе конституирует объективный мир, который пространственно и темпорально изменяется и реализует себя психофизически — в частности, как люди — в этом мире. Конституция мира, раскрытие себя и установление интерсубъективности — все это части одного процесса. Поэтому трансцендентальный субъект как часть конститутивного процесса обязательно должен воспринимать себя как мирская сущность, что отражает фундаментальное понимание феноменологической редукции. Проблема, с которой столкнулся Гуссерль, заключается в уточнении взаимосвязи между субъективностью, миром и другими.

**Ключевые слова:** *Гуссерль, сознание, трансцендентальная субъективность, конституция, время, интерсубъективность, феноменология.*

Гуссерль в отличие от Канта не понимал трансцендентального (универсального) субъекта как абстрактного, идеального или транс-персонального субъекта. Трансцендентальный субъект, точнее, моя трансцендентальная субъективность — это моя конкретная и индивидуальная субъективность. Относительно ясное понятие трансцендентальной субъективности можно найти в статье Гуссерля в энциклопедии «Британика» [1, с. 17], где у Гуссерля присутствует два понятия субъективности — узкая и абстрактная концепцию в психологической установке в повседневном словоупотреблении и более широкая и конкретная концепция, охватывающей как сознание, так и мир в феноменологической установке или трансцендентном размышлении. Связь между эмпирическим субъектом и трансцендентальным субъектом у Гуссерля является отношением между двумя разными само-пониманиями. Эмпирический субъект — это

предмет, воспринятый и интерпретируемый как материализованный субъект; трансцендентальный субъект является предметом основной конститутивной функции сознания. Специфическая задача трансцендентного размышления состоит в выделении трансцендентальных ступеней или слоев конституирования субъективности.

Трансцендентальный анализ начинается с методической приостановки в процедуре эпохе всех трансцендентных предвзятых представлений и суждений и радикального поворота к данному в субъективной перспективе. Трансцендентная философская позиция заключается в том, что субъективность (и, в конечном итоге, интерсубъективность) является *условием возможности* для реальности, что отвергает традиционную оппозицию между субъектом и объектом. Трансцендентные объекты — предметы, не являющиеся частью субъективного сознания — не могут быть сведены к субъективному опыту, однако в принципе могут быть доступны сознанию в опыте конституции, что не означает постулирование причинной связи между субъектом и объектами.

У Гуссерля нет однозначного определения понятия конституция; процесс конституции у него предполагает неактивность, пассивную предрасположенность элементов без какого-либо активного вклада его. В конституции нечто составляется, упорядочивается, артикулируется и проявляется, но не создается. Формально Гуссерль понимает структуру субъективности мира как трансцендентную структуру, внутри которой могут появляться объекты. Он выделяет уровни конституирования предметности в рамках опыта сознания, каждый из которых необходим для полноты конституирования вещи: *субъективность, интерсубъективность и мир* как «трансценденция материальной природы». Сопряженность сознания с телом в опыте получает местоположение в пространстве и объективном времени.

Для анализа сознания времени необходимо выполнить трансцендентальную редукцию, приостановив наши наивные убеждения относительно характера и существования объективного времени. Гуссерль выдвигает альтернативу теории Brentano, утверждавшего, что мы *воспринимаем* то, что происходит прямо сейчас, а то, чего уже нет или еще не произошло, *представляем* себе. Рассматривая звучание мелодии, Гуссерль признает, что наше сознание схватывает шире, чем то, что дается непосредственно в восприятии, иначе мы не могли бы понимать разговор или воспроизводить мелодию. Все фазы временной триады восприятия: первичное впечатление (первичная презентация) или «теперь-точка», удержание произошедшего (ретенция) и ожидание (протенция) в сознании проявляются одновременно. Гуссерль заключает, что неявно мы всегда находимся в некоем горизонте ожидания того, что произойдет, и это ожидание есть часть нашего опыта, связанного с предшествующим опытом.

Анализ удержания тонов в музыкальной фразе расширил феноменологическое поле исследования временной данности объектов и само-данности созна-

ния. Априорная сущность времени — это непрерывность, позволяющая раскрыть конституируемую сознанием структуру непрерывности ретенциальных изменений актуальности «теперь-точки» или видоизменяющийся континуум, распадающийся на теперь и прошлое. Таким образом обнаруживается открытость будущего с границей в теперь-точке [5, с. 264]. Раскрываемую структуру сознания времени можно воспроизводить в воспоминании снова и снова, что является первым шагом к конституированию объективного времени. Первичное конституирование объекта в акте восприятия феноменологически отлично от конституирования в акте воспроизведения в памяти, но эти различные интенциональные акты происходят одновременно и параллельно — мы всегда воспринимаем «теперь-точку» восприятия и вспомненное как две различные интенциональности.

Проблемой анализа сознания времени является тождественность временной позиции объекта в «теперь-точке» и ретенции при постоянном изменении сознания времени (интерсубъективность объекта во времени). *Первичное впечатление* отличается от ретенции своей немодифицированностью (индивидуализирующий момент) и *есть первичный источник сознания и бытия*. Гуссерль утверждает, что наше *само-восприятие временных объектов* тоже имеет темпоральную структуру, но особого характера. Внутреннее сознание времени принадлежит самой внутренней структуре акта. Это до-рефлексивное само-сознание акта осознается благодаря себе самому или *до-рефлексивной самоочевидности*: объект дается через акт и, если не будет осознания акта, сам объект не появится. Поэтому помимо интенциональности акт также характеризуется своим «внутренним сознанием».

Проблема, с которой сталкивается Гуссерль — это связь между субъективным временем и абсолютным потоком сознания. Его позиция состоит в том, что быть субъектом означает обладать минимальным типом самосознания. Субъективность как таковая первоначально со-настраивается с интенциональными актами, резонируя в опыте. Иначе говоря, акты — это собственное рефлексивное само-возвращение потока. Абсолютный поток переживания и сформированный поток рефлексивно-тематических актов — это не два отдельных потока, а два разных проявления одного и того же потока. Через внутреннее сознание времени осознается не только поток сознания (*до-рефлексивное самосознание*), но и темпоральные объекты в субъективном времени (*рефлексивное самосознание*), и трансцендентные объекты в объективном времени (*интенциональное сознание*). Гуссерль приходит к выводу, что принципы, справедливые для сферы интенциональных объектов (интенциональное измерение сознания), терпят фиаско, когда само-проявляется субъективность (до-рефлексивное измерение самосознания). Иначе, «неправомерно предъявлять к трансцендентальности те же требования, что и к объективности» [5, 293].

Таким образом, Гуссерль работает с *тремя различными временными типами*: объект опыта отдельного субъекта и интерсубъективность объекта во времени; конститутивные многообразия явлений, и, наконец, абсолютный темпорально-конститутивный поток сознания [2,77]. Гуссерль часто описывает абсолютную составляющую субъективности как остающуюся анонимной. Эта анонимность никогда не может быть устранена ни посредством рефлексии, ни редукцией. Гуссерль подчеркивает лингвистическую недостаточность, имеющуюся в нашем распоряжении. Говоря об абсолютной субъективности как устойчивом единстве, не представляется возможным ее анализировать в отрыве от того, что это единство собой представляет. При ближайшем рассмотрении пространственно-временное восприятие профиля объекта в настоящем содержит элемент ожидания и осознание отсутствующих профилей. Мы здесь сталкиваемся с неисчерпаемым и никогда полностью не актуальным мировым горизонтом [5, с. 237]. Гуссерль утверждает, что у каждого сознания есть устойчивый горизонт перекрывающихся интенциональных значимостей, подтверждающих или опровергающих бытийные модальности мира [5, с. 240]. Следовательно, объект и сознание потока даются вместе и могут появляться только в этом взаимозависимом режиме. Само-данность субъекта сопровождается изменчивостью, поэтому субъективность не может быть определена как чистое самосознание.

Для прояснения явления объективации тела как пространственного объекта Гуссерль описывает ощущение прикосновения своей руки к самому себе. Чувство прикосновения и ощущение касания — два разных проявления внутренней и внешней сторон телесности, и мы можем сосредоточиться на любом из них. Явление двойного ощущения дает нам опыт двойственной природы тела. Для Гуссерля этот опыт имеет решающее значение для эмпатии. Когда моя правая рука касается левой, я испытываю себя таким образом, каким Другой испытал бы меня, и каким я буду испытывать Другого. Эмпатия может быть до-рефлексивной характеристикой сознания на одном уровне, и возможностью социальности, предполагающей определенную интерсубъективность тел [4, с. 167]. Живое тело незаменимо для чувственного опыта и имеет основополагающее значение для других видов опыта.

Исследование и конституция объектов подразумевает одновременное само-исследование и само-согласование тела. Мир дан нам к физическому исследованию, и тело раскрывается нам в этом исследовании мира как само-данность воплощенной субъективности, характеризующаяся интенциональностью. Но верно и обратное: тело является самому себе только тогда, когда оно относится к чему-то другому или к самому себе как к Другому [4, с. 126]. Касание и прикосновения соединяются в одном и том же процессе, поэтому представляется несостоятельным искать основополагающую *связь между субъективностью и миром*, поскольку они *неразделимы и взаимозависимы*. Эти две стороны од-

ного процесса можно различать, но не разделять. Проблемой здесь является исследование конституирования единого всеобщего пространства, согласованно воспринимаемого всеми субъектами вместе и в каждом отдельном восприятии, и конституирование единого объективного времени, в котором заключена темпоральность как отдельной вещи, так и всех окружающих ее вещей и явлений.

Целью размышлений Гуссерля было не детальное изучение конкретной социальности или конкретного отношения Я-Другой, а задача сформулировать теорию трансцендентальной intersубъективности. Гуссерль утверждал, что радикальная реализация трансцендентальной редукции в конечном итоге приведет к раскрытию трансцендентальной intersубъективности [4, с. 197]. Он оперирует несколькими видами intersубъективности. *Конкретная intersубъективность* должна пониматься как отношение между воплощенными субъектами. Собственный телесный опыт, так и телесный опыт Другого, составляет основу и норму для всего другого опыта [5, с. 231]. Само-данность Другого для меня недоступна и трансцендентна, но она является тем пределом, который я могу испытать. Intersубъективный опыт объекта гарантирует реальную трансцендентность объекта, потому что мой опыт конституции объекта опосредуется опытом конституции другим трансцендентным субъектом, внешне направленным на объект мира. Сама эта конститутивная связь между intersубъективностью и объективностью является априорной, но то, что в принципе не может быть испытано Другими, нельзя приписывать трансцендентности и объективности.

Проблемой является любой мой одиночный опыт, intersубъективно не разделяемый с другими. Гуссерль пишет о тесной связи матери и ребенка как о самом первичном отношении, предшествующем опыту физических объектов мира. Этот первичный опыт конституции матери как первой внешней субъективности делает возможной конституцию объективности, реальности и трансцендентности, формируя, таким образом, у младенца категории опыта. Последующие опыты больше не составляют конституцию этих категорий, а скорее, воспроизводят категории опыта, усвоенные еще в младенчестве.

Во встрече с Другим приходит осознание, что моя субъективная точка зрения на мир есть лишь одна из многих; возникает множественность чувств, желаний, объективных по природе, совпадающих и в то же время независимых. Но придя к этому осознанию, я больше не могу поддерживать мой привилегированный статус по отношению к объектам опыта: отсутствует принципиальная разница в действительности этого опыта — я или Другой являемся предметом опыта. Напротив, любой объект как предмет *intersубъективной действительности субъективности* теперь наделен автономией бытия, которая превосходит мое собственное конечное существование. Таким образом, Гуссерль подчеркивает трансцендентно-конститутивную функцию intersубъективности или *открытую intersубъективность*.

Он также утверждает, что нужно приписывать конститутивную функцию анонимному человеческому сообществу, проявляющийся в нашей наследуемой нормальности (в нашей традиции). Только соглашения между нормальными членами сообщества имеют значение, только нормальность воспринимается как со-конститутивная. Гуссерль подчеркивает множественность конститутивных центров в интерсубъективности и то, чем является субъективность — конститутивным функционированием *ego* — раскрывается внутри интерсубъективности, т.е. в *трансцендентной интерсубъективности* или абсолютном поле бытия.

Таким образом, раскрытие трансцендентальной субъективности, осуществляемое трансцендентальной редукцией, неоднозначно, поскольку это приводит к субъективности, а также к интерсубъективности [3, с. 470]. Мир, заключенный в скобки в процедуре эпохе, преобразуется в трансцендентальный феномен конкретной трансцендентальной субъективности, в многополюсную систему в акте конституирования. Две неконкурирующие альтернативы — субъективность и интерсубъективность — являются взаимодополняющими и взаимозависимыми понятиями, но при этом каждая отдельная субъективность должна обладать определенной автономией бытия.

### Литература:

1. Э. Гуссерль. Феноменология. Статья в Британской энциклопедии. Журнал «Логос» / Пер. В.И. Молчанова. 1991. №1. С.12–21.
2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, перевод В.И. Молчанова. М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 102 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного.— 3-е изд. — М.: Академический проект, 2019. — 489 с. — (Философские технологии).
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова.— М.: Академический проект, 2010. — 229 с. (Философские технологии).
5. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию.— СПб.: Наука, 2013. — 494 с. (Серия «Слово о сущем»).

## СОЗНАНИЕ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ УСТАНОВКЕ. К ПРОБЛЕМАТИКЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ У ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

*Анна Шиян,*

к. филос. н., доцент философского факультета РГГУ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В данном тексте рассматривается гуссерлевское понимание трансцендентального сознания в общем контексте его творчества. Автор исходит из того, что у Эдмунда Гуссерля можно выделить несколько подходов к пониманию сознания и останавливается на гуссерлевском исследовании познающего сознания в естественной установке. Именно понимание сознания как познания во многом определяет конкретизацию понятия интенциональности, обуславливает методологический инструментарий Гуссерля и раскрывает потенциал феноменологии для философии в XXI в. В тексте особое внимание уделяется Гуссерлевским онтологическим предпосылкам, к которым относится признание существования реального мира, на познание которого направлено сознание. Автор также соотносит феноменологическое описание познающего сознания и исследование сознания как самостоятельной реальности, которое также присутствует в текстах Гуссерля.

**Ключевые слова:** *сознание, познание, интенциональность, трансцендентализм, Гуссерль.*

Как известно, сознание — одна из основных сфер философских интересов Гуссерля. И феноменология входит в культурно-философский фонд XX в. во многом благодаря понятию интенциональности, понимаемой Гуссерлем как основное свойство сознания, В исследовательской литературе принято различать, как минимум, два этапа в гуссерлевском изучении сознания: дескриптивное описание переживаний сознания в ранний период его творчества и исследование трансцендентального сознания в его средней и поздней феноменологии.

Я отказываюсь от этого разделения и исхожу из единства философского пути Гуссерля, который был им концептуально и методологически оформлен на трансцендентальном этапе творчества. Исследование Гуссерлем трансцендентального сознания можно считать продолжением развития Кантовской трансцендентальной философии. Для этого тезиса существует, как минимум, два основания. Первое основание: Гуссерль во многом исследует сознание в познавательной установке, то есть сознание, познающее окружающий мир. Второе основание: выявляя априорные структуры сознания (сущности, как он чаще пишет) и принципы функционирования сознания, Гуссерль рассматривает, как они присутствуют в реальном познающем опыте в отношении конкретной пред-



метности. Следовательно, Гуссерль находится в рамках кантовского понимания трансцендентальной философии: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько способом [видами] нашего познания предметов, поскольку это познание [этот способ познания] должен [должен] быть возможным *a priori* [sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen]. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [4, В25]. Оба вышеизложенных момента характеризует гуссерлевское изучение сознания на всех этапах творчества. Трансцендентальное сознание у Гуссерля можно понимать как всеобщее сознание, то есть сознание, рассматриваемое с точки зрения его всеобщих сущностных структур и принципов функционирования. Или, как подчеркивает Гуссерль в «Анализах пассивного синтеза», он занимается изучением универсальных структурных закономерностей внутренней трансцендентальной жизни [8, S. 70].

Несмотря на утверждаемое единство философского пути Гуссерля, познавательная установка не является его единственной установкой по отношению к исследованию сознания. Наряду с рассмотрением сознания как познания в текстах Гуссерля (от «Логических исследований» до последних манускриптов) присутствует рассмотрение сознания как самодостаточной, замкнутой в себе самой реальности. «По своей сущности эта область независима от любого мирского, природного бытия и не нуждается в нем даже и для своего существования», — пишет Гуссерль о сознании в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [1, с. 156–157]. Эти два подхода к сознанию основываются на разных онтологических предпосылках и используют различную методологию. Я остановлюсь в данном тексте на гуссерлевском анализе познающего сознания, лишь в некоторых аспектах обращаясь для контрастности к его исследованиям сознания как самодостаточной реальности.

Основной модус сознания для Гуссерля — восприятие, и большинство исследований сознания он осуществляет на примере восприятия. Гуссерль обращается, как правило, к восприятию вещей, окружающих нас в повседневном мире, и с помощью рефлексии и сущностного усмотрения изучает всеобщие структуры и закономерности сознания. Итак, основной метод исследования сознания в этом случае — рефлексия над повседневным опытом восприятия. Однако, как правило, в нашей привычной жизни мы не осознаем восприятие как познавательный процесс. Этот момент требует специального прояснения. Прежде всего, следует отметить, что восприятие Гуссерль относит к области пассивного синтеза [8]. Это означает, что его познавательный характер является неявным и не совсем осознанным. Однако, особо подчеркивает Гуссерль, у нас всегда есть возможность удостовериться в том, что мы воспринимаем. «У любого сознания есть возможность стремиться к познанию», — пишет Гуссерль [8, S. 85]. Здесь Гуссерль находится в традиции кантовского трансцендентализма, для которого один из основных вопросов — вопрос об условиях возможности по-

знания. На языке Гуссерля это может звучать так: модус «я могу» сопровождает все мои восприятия. Далее мы обратимся к гуссерлевским характеристикам и подчеркиваемым им особенностям, которые обуславливают познавательный статус восприятия.

В «Анализах пассивного синтеза» восприятие предмета Гуссерль относит в явном виде к познавательному процессу, обозначая его как процесс получения знания (*Kenntnisnahme, Kenntniserwerb* — [8, S. 8–9]). Это кажется вполне оправданным, поскольку Гуссерль представляет восприятие как процесс непрерывного самоудоверения полученного содержания. Мы, согласно Гуссерлю, всегда неосознанно пытаемся удостовериться в истинности того, что воспринимаем, сопоставляя то, что видим в данный момент, с теми представлениями, которые у нас сформировались о данном предмете в ходе нашего прошлого опыта. Как известно, стремление к истине — основная черта познавательного процесса. Возможно, то, что это стремление к истине в нашем повседневном восприятии осуществляется в неявной форме, заставляет Гуссерля чаще говорить о стремлении к очевидности. Но именно в переживаниях очевидности, как утверждал Гуссерль еще в «Логических исследованиях» [11, S. 645–651], устанавливается истина.

В «Анализах пассивного синтеза» Гуссерль выделяет два типа истины восприятия: истина со стороны содержания и истина со стороны веры в существования предмета [8, S. 105]. Гуссерль особо подчеркивает, что в нашем повседневном восприятии мы пассивно полагаем определенную модальность существования предмета. Обычно, воспринимая окружающие вещи, мы полагаем их реальное существование, но возможны также ситуации, когда мы начинаем сомневаться в их существовании, полагаем их идеальное существование, существование в фантазии и т. д. В полагании модальности воспрятого присутствует определенная активность, что позволяет Гуссерлю в «Анализах пассивного синтеза» заявлять о близости восприятия к суждению [8, S. 28–29], а в «Опыте и суждении» определять восприятие как допредикативное суждение [9, S. 18–21].

Это отнесение восприятия к суждению очень важно для подчеркивания познавательного статуса воспринимающего сознания. Как известно, в кантовской традиции основной модус познающего сознания — суждение. Не случайно в «Логических исследованиях», которые носят подзаголовок «Исследования по логике и теории познания», Гуссерль при рассмотрении познающего сознания исходил, в основном, из суждения, обращаясь к восприятию лишь в отдельных примерах. Кроме того, за акцентированием Гуссерлем полагающего и удостоверяющего реальность свойства восприятия стоит важная онтологическая предпосылка. А именно, признание независимого от сознания существования внешней, материальной действительности. Именно на ее познание и нацелено восприятие. Казалось бы, этому противоречит статус сознания, как абсолют-

ного бытия, о котором Гуссерль пишет в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [1, с. 148–152]. Однако, если мы всмотримся в гуссерлевское обоснование абсолютного статуса сознания, то обнаружим, что оно имеет теоретико-познавательный смысл. Сознание абсолютно, так как переживания сознания нам даны целостно, без оттенков и несомненно, в отличие от данности предметов внешнего мира, которые воспринимаются всегда в оттенках, частично и нередко в модусе сомнения.

Необходимо указать на еще одну предпосылку Гуссерля, на которую он опирается при рассмотрении познающего сознания. Речь идет об убеждении в том, что окружающая нас материальная реальность может быть в принципе адекватно познана познающим сознанием, хотя и это познание никогда не может быть завершено. Это положение предполагает некую внутреннюю корреляцию между сознанием и материальным миром, которой, по мнению Ингардена [3, с. 132], придерживался Гуссерль.

Итак, интенциональность — основное свойство сознания, а изучение ее структуры и всеобщих особенностей интенционального акта — одна из основных задач исследований в сфере трансцендентального сознания. Эта задача предоставляет Гуссерлю бесконечное поле исследований и не имеет для него однозначного решения. Прежде всего, хотелось бы выделить два подхода Гуссерля к определению интенциональности, которые присутствуют в его работах. С одной стороны, он говорит об интенциональности как о свойстве сознания быть «направленным на что-то», с другой стороны — интенциональность означает, что сознание есть всего лишь «сознание о чем-то». Не смотря на то, что основной смысл интенциональности в обоих случаях один и тот же: сознание всегда предметно и конкретно, то есть осмысленно, — эти определения даются с точки зрения разных установок. Характеризуя сознание как «сознание о чем-то», мы рассматриваем его как самодостаточную сферу, которой нет необходимости в чем-то другом, поскольку мы не фиксируем наше внимание на том, откуда эти «что-то» берутся в сознании. В данном случае можно сказать, что мы совершили редукцию (epoché), и вопрос о реальностях вне сознания не является существенным. Именно в этот подход к сознанию вписывается гуссерлевская модель «комплекс ощущений — оживляющий акт», к которой Гуссерль периодически прибегает для описания процесса функционирования сознания. И именно на этом понимании интенциональности основываются упреки в адрес Гуссерля в растворении мира в сознании, в пренебрежении окружающей действительностью и т. д. (например, со стороны Р. Ингардена [3, с. 214]).

Если мы рассматриваем познающее сознание, то в этом случае необходимо говорить об интенциональности как направленности сознания на что-то. Познавательная установка предполагает субъект — объектные отношения, и в этом случае объект рассматривается как нечто трансцендентное познающему сознанию, как то, на что направлено наше познание. Тогда феноменологическая

редукция (эпохэ) означает не исключение всего, что не является сознанием, а характеризует саму позицию исследователя, который наблюдает над своим сознанием как бы со стороны, исключая свой личный интерес по отношению к данной предметности, то есть перестает жить в актах сознания [1, с. 154]. В том или ином смысле момент отстраненности присущ любой рефлексивной позиции, и в случае с изучением сознания редукция означает переход в рефлексивную установку<sup>1</sup>. На первый взгляд кажется, что понимание познающего сознания исключительно как «направленности на ...» напоминает позитивистский подход к опыту: мы начинаем познание, исходя из данности опыта сознания. И гуссерлевский «принцип всех принципов» вполне созвучен данной установке: «Любое изначально дающее созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам изначально “в интуиции” нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [1, 80]. Это означает, что Гуссерля, как и позитивистов всех волн, можно представить сторонником мифа о чистой данности [6].

Но если мы обратимся к тому, как Гуссерль конкретизирует основное свойство сознания, от позитивистского догмата о чистом опыте не останется и следа. Уже в первом «Логическом исследовании» [2, с. 50–51] Гуссерль вводит различие интенции значения и интенции осуществления значения, в соответствии с которым наше актуальное сознание есть реализация значений, потенциально присутствующих в сознании. Это различие можно обнаружить и в акте суждения, в котором Гуссерль различает значение (смысл) и предмет акта, хотя, на первый взгляд, это кажется не очевидным. Дело в том, что значение (смысл) для Гуссерля — это то, что дано в акте суждения (например, победитель при Йене или побежденный при Ватерлоо), а предмет — это то, что подразумевается в акте суждения (в данном примере — в обоих случаях это Наполеон)<sup>2</sup>. Этот подразумеваемый предмет находится у нас в сознании, а значение (смысл), данное в суждении, является его актуальной реализацией, конечно, не полной, а ограниченной конкретным контекстом. И тогда «подразумеваемое» соответствует интенции значения, «данное» — интенции осуществления значения. Например, наше восприятие стола обусловлено уже имеющимися представлениями о столе, которые подразумеваются в нашем сознании и обуславливают актуальный опыт данности стола. Именно поэтому мы будем очень удивлены, если стол вдруг полетит. И даже сущностное созерцание не является чистым и непосредственным опытом. Усмотрение сущности протекает в рамках общих типовых различений, которые уже сформировались в нашем сознании [8, S. 205–206]. В «Анализах пассивного синтеза» Гуссерль рассматривает механизм приведения в соответствие данного и подразумеваемого, в основе которого лежат ассо-

---

1. Вопрос об особенностях феноменологической рефлексии находится за рамками данного текста.

2. Подробнее см. [7].

циации. По сути, это означает, что ничего принципиально нового мы познать не можем, все актуально данное с неизбежностью вписывается в то, что мы уже «знаем», в те типовые и видовые характеристики, которые уже сформировались в нашем сознании прошлым опытом. «По сущностному закону сознания новая вещь содержит в себе все уже имеющиеся знания о вещи», — пишет Гуссерль в «Анализах пассивного синтеза» [8, S. 10].

Здесь может возникнуть иллюзия слияния в феноменологии Гуссерля двух подходов к сознанию, о которых мы писали выше: сознание как самодостаточная реальность и сознание как познание. Если весь наш опыт уже предопределен содержанием нашего сознания, то нет никакой независимой от сознания реальности и, может быть, правы критики Гуссерля, утверждающие, что трансцендентальное сознание поглощает весь мир. Но не надо торопиться с таким выводом. Наоборот, в поздних работах Гуссерля мы найдем обоснование его более ранней идеи о сопряженности сознания и бытия, то есть о внутреннем свойстве сознания адекватно познавать окружающий мир. Так, в «Первой философии» Гуссерль подчеркивает, что предметности сознания формируются в процессе коммуникации и совместной деятельности, которые являются социально и культурно обусловленными. Это формирование предметностей сознания происходит с учетом свойств окружающего мира: природного и социального<sup>3</sup>. «Объективное существование мира имеет свой коррелят в единстве согласованного и постоянно удостоверяемого опыта, который может протекать только таким образом, что это существование постоянно удостоверяется» [8, S. 215], — пишет Гуссерль в «Анализах пассивного синтеза».

В заключение хотелось бы обратить внимание на то, что хотя при исследовании познающего сознания Гуссерль указывает на обусловленность любого познающего опыта, не переносит этого на собственные исследования сознания. То есть, он остается убежденным в том, что сам идет по единственно правильному пути непредвзятого усмотрения сущностных феноменов сознания, данных ему во внутреннем опыте. То, что это не верно, что и у Гуссерля есть как минимум две предпосылки в отношении понимания сознания (сознание как самодостаточная сфера и сознание как познание), мы пытались показать в данном тексте. Здесь можно присоединиться к О. Финку, который в своей статье «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля» [5] заметил, что ни один философ не может вскрыть все свои предпосылки.

---

3. Не случайно, в поздний период своего творчества Гуссерль вместо трансцендентального сознания предпочитает говорить о трансцендентальной субъективности, которую он определяет как интересубъективность. См. [10, с. 169–173].

### Литература:

1. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования. М.: Академический проект, 2011.
3. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М.: ДИК, 1999.
4. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч. 1 (2-е (В) изд.); Т. 2. Ч. 2 (1-е (А) изд.), 2006.
5. *Финк О.* Оперативные понятия в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. М., РГГУ, 2008. С. 361–381.
6. *Финк О.* Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016, № 1. С. 47–63.
7. *Шиян А.А.* Структура интенционального акта как структура опыта сознания. (К прояснению понятия интенциональности в феноменологии Эдмунда Гуссерля) // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. Том 4 (70), №2. 2018. С. 60–69.
8. *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. Husserliana, Band XI. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
9. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Hamburg: Meiner. 1999.
10. *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der ph nomenologischen Reduktion. Husserliana, Bd. VIII. Den Haag, 1959.
11. *Husserl E.* *Logische Untersuchungen. Erg nzungsband.* Erster Teil. Entw rfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede f r die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). **Husserliana**, Band XX/I. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 2002.

## Раздел 7

### Трансцендентальная эпистемология и философия науки

#### НАТИВИЗМ КАК ПРЕФОРМИЗМ И НАТИВИЗМ КАК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

*Диана Гаспарян,*

доцент Школы философии Департамента Гуманитарных наук НИУ ВШЭ,  
ведущий научный сотрудник НУЛ Трансцендентальной философии НИУ ВШЭ,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Главной целью настоящего доклада является анализ современной полемики между эмпириками и нативистами. Будет показано, что главный полемический узел, вокруг которого разворачивается дискуссия, может быть легко развязан посредством трансценденталистской, а не преформистской интерпретации нативизма.

**Ключевые слова:** *нативизм, эмпиризм, аргумент от недостаточности стимула, аргумент от ограниченности обучаемости животных, принцип возведения в закон, поспешная генерализация, преформизм, трансцендентализм, генеративная лингвистика, генетическая эпистемология, врожденная грамматика, символическая стадия, Н. Хомский, Ж. Пиаже, дискуссия Хомского – Пиаже.*

Нативизм как теория, толкующая определенные способности и идеи, как врожденные, рассматривается некоторыми современными философами как отголосок устаревших философских подходов. Критики по большей части упрекают его в ненаучности и метафизичности. В одной из своих наиболее крайних форм, форме преформизма, нативизм и вовсе обвиняют в мистицизме и отсутствии доказательств. Вместе с тем целый ряд весьма авторитетных мыслителей открыто называют себя нативистами и всячески отстаивают это направление в философии, когнитивных науках, лингвистике и других областях знания (Хомский, Макгинн, Laurence, Margolis).

Как рассматривать спор между современными эмпириками и нативистами? По большей части, спор идет о существовании врожденных психологических черт и жизнеспособности понятия врожденности (Stich 1975). Но что такое врожденные знания или врожденная идея? В этой области наблюдается определенная конвенция, которая прослеживается на протяжении большей части прений. Но есть также наблюдается определенное недопонимание. Так, сторон-

ники доктрин врожденных идей и врожденных знаний обычно считают, что понятие врожденности само по себе бесппроблемно. Противники же доктрины часто начинают с проблематизации того, что может означать это понятие.

Целью настоящего исследования является демонстрация того, что ни один из аргументов нативизма, равно как существующих эмпирических возражений на эти аргументы не являются успешными.

Предстоит показать, что большинство взаимных утверждений и опровержений основаны на непонимании классического «преодоления» диспута между эмпиризмом и рационализмом со стороны кантовского трансцендентализма.

В частности, предстоит показать, что аргумент о недостаточности стимула, выдвигаемый нативистами, является по сути своей эмпирическим, и в этом смысле бьет мимо цели. Равно аргумент от ограниченности обучения животных страдает непоследовательностью феноменологических допущений (пытается встать на точку зрения животного), равно как поддается на провокацию толковать нативизм в сугубо биологических терминах. Отдельное внимание будет уделено тому, что в нативизме не разделяется уровень инстинктов и осознанных когнитивных операций.

В исследовании предстоит рассмотреть как должен выглядеть современный нативистский взгляд в своей трансценденталистской интерпретации для того, чтобы быть достойным противником современному эмпиризму. Предстоит показать, что знаменитый тезис Канта о том, что «никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта. Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (КЧР, В1) является наилучшим объяснением многим дилеммам современного противопоставления нативизма и эмпиризма.

В докладе будет показано, почему необходимо дополнить современные дискуссии о нативизме и эмпиризме классическими аргументами трансцендентализма. На этом пути предлагается толковать идею «врожденности» (которую, во избежание двусмысленностей, предлагается заменить на идею «априорности») как «способность *возведения в закон* некоторых из полученных их опыта данных». Действие принципа врожденности (априорности) можно заметить везде, где есть действие «поспешной генерализации» в терминах эмпириков и «возведения в закон» в терминах трансценденталистов.

Эту мысль планируется проиллюстрировать на примере двух теорий: концепции врожденной грамматики Хомского и генегической эпистемологии Пиаже. В первом случае будет показано, как принцип возведения в закон ограниченной выборки эмпирических данных работает внутри лингвистики, а во втором случае — внутри когнитивной теории. В первом случае будет рассмотрен т.н. эффект «сверхрегуляций», а именно лингвистической компетенции, в ходе которой ребенок (1) выделяет правило и (2) распространяет его на новые случаи словоупотребления, действуя при этом (3) бессознательно. Во втором случае, на



примере некоторых экспериментов Пиаже (тесты на понимание постоянства объектов) будет также показано, как работает способность возведения в закон при формировании фундаментальных когнитивных установок.

### **Литература:**

1. Laurence S., Margolis E. (2001). The poverty of the stimulus argument. *British Journal for the Philosophy of Science*, 52, p. 217–276.
2. Laurence, S., & Margolis, E. (2002). Radical concept nativism. *Cognition*, 86(1), p. 22–55.
3. Chomsky, N. (1986) Some observations on language and language learning: Reply to Macnamara, A. *New Ideas in Psychology*, Vol.4(3), p. 363–377.
4. Chomsky, N. (1972). Language and mind. New York Chomsky, N. (2002) In *Cognitive Structures and their development: A reply to Piaget*. In *The Philosophy of Mind: Classical Problems/contemporary Issues*, edited by Brian Beakley, Peter Ludlow, Peter Jay Ludlow. MIT Press, MA.
5. Chomsky, N. (1980) *Rules and representations*. Cambridge University Press.
6. Holmes, B. (2014) Born to chat: our language instinct is innate. *New Scientist*, Vol. 222(2963).
7. Piaget, J. (1979) *The Language and Thought of the Child*. London: Routledge & Kegan Paul.
8. Piaget, J. (1983) *Genetic epistemology*, New York: W.W. Norton.
9. Stich, S. (1975). The idea of innateness. In S. Stich (Ed.), *Innate ideas*. Los Angeles: University of California Press.

## О ПЕРСПЕКТИВАХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

*Наталья Державина,*

бакалавр по направлению подготовки «Философия», студент магистратуры философского факультета ГАУГН, Москва (Россия).

**Аннотация:** Доклад имеет своей целью заострить внимание на проблеме актуальности трансцендентального направления в современной теории познания. С учетом тенденции на междисциплинарные исследования в докладе исследуются перспективы взаимодействия и взаимовлияния конструктивного реализма как формы трансцендентальной философии и натуралистической эпистемологии, в основе которой заложена постоянно расширяющаяся база данных естественных наук.

Для развития трансцендентальной философии оказывается неприемлемым как путь догматизации, так и путь изоляционизма. Ее модификация в соответствии с эволюционным подходом в эпистемологии позволяет уточнить некоторые понятия трансцендентализма, у которого эволюционная эпистемология в свою очередь может заимствовать концептуально схему развития познавательных способностей.

В области исследований искусственного интеллекта трансцендентализм указывает возможный вариант решения проблемы очеловечивания ИИ и построения его т.н. «сильной версии». При этом изыскания в области ИИ оказываются способными значительно расширить границы познания человека за счет технико-структурного различия в познавательных способностях ИИ и ЕИ.

**Ключевые слова:** *конструктивный реализм, трансцендентализм, эволюционная эпистемология, искусственный интеллект.*

Трансцендентальная философия имеет длительную историю. Некоторые исследователи [6, с. 13] возводят истоки данного направления к философии Платона, связывают ее с именами Плотина, Аврелия Августина и Декарта. Работы Иммануила Канта стали ключевой вехой в эволюции трансцендентализма, однако значительный вклад после него внесли также неокантианцы. Особенно успешно это направление развивалась в трудах феноменологов, в частности, в работах основателя этой традиции Эдмунда Гуссерля.

Модификации трансцендентализма осуществлялись через попытки адаптировать его к веяниям времени. Наша задача по существу состоит в том же. Перед эпистемологией встают новые вопросы, которые в свою очередь могут задать вектор развития трансцендентальной проблематики.

В настоящее время можно говорить о том, что трансцендентализм модифицировался в конструктивный реализм, сочетающий в себе как курс на реализм, предполагающий существование вещей вне нашего сознания, так и установку на конструирующую деятельность этого сознания, посредством которой осу-

ществляется познание. Этой позиции, в частности, придерживается академик В.А. Лекторский [1]: «Извлечь можно только то, что уже есть. Как подчеркивал один из авторов этого подхода, известный психолог Д. Гибсон, информация не «дается» и не «конструируется», а «берется». Это означает, с одной стороны, что информация уже имелась в мире до того, как ее «взяли» [...], а с другой стороны, что познающее существо должно «взять» эту информацию при помощи своих активных действий в самом мире, таких действий, которые включают трансформацию окружения» [1, с. 21]. И хотя конструктивный реализм является во многом онтологической установкой, в данном исследовании его перспективы будут рассмотрены преимущественно в отношении к натуралистической эпистемологии. Этому есть две причины. Во-первых, именно эпистемологии, поскольку в сфере познания проявляются оба аспекта этой концепции, и, во-вторых, именно натуралистической, поскольку для современной эпистемологии чрезвычайно важной является опора на данные естественных наук.

Ключевые положения трансцендентальной философии были рассмотрены в середине XX в. австрийским этологом и зоологом Конрадом Лоренцом [2, с. 3]. В работе «Оборотная сторона зеркала», а также в статье «Кантовская концепция а priori в свете современной биологии» он выявляет природные корни априорного, благодаря чему становится возможным рассматривать априорное как подвижную, динамическую систему, становление и развитие которой происходило в ходе ненаправляемой биологической эволюции животных.

В соответствии с эволюционным представлением о развитии априорного может быть уточнена и структура последнего. Нельзя сказать, что априорные формы являются эксклюзивными для человека. В противном случае пришлось бы допустить, что либо сенсорная информация, получаемая прочими животными, вообще никак не оформляется (это означало бы, что они имеют прямой доступ к вещам самим по себе), либо сенсорные органы нужны только в декоративных целях, поскольку на деле ничего не воспринимают и де-факто не являются сенсорными. Несостоятельными представляются оба допущения.

Однако не приходится говорить и о том, что механизмы познания у животных идентичны человеческим. «Со сравнением множества разнообразных физиологических аппаратов, позволяющих нам, людям, переживать мир вокруг нас, можно сопоставить сравнение аппаратов, позволяющих разным видам животных “вводить в свой опыт” отдельные существующие для них данные внешнего мира. Понятно, что у разных форм животных эти “аппараты отображения мира” очень различны» [3, с. 253]. Вероятной причиной этого расхождения может служить различие в том, что можно назвать «ступенями познания» у животных и человека. Иными словами, с усложнением строения нервной системы организма происходит качественное усложнение познавательных способностей. «Материя» для форм пространства и времени, выделенных Кантом в области чувственного познания, требует органов восприятия, которые обнаружи-

ваются у животных, биологически куда более примитивных, чем человек. Тем не менее, наличие этих органов свидетельствует, как это было показано выше, о наличии априорных форм чувственности. Они обеспечивают функционирование первой ступени познания. Этой ступени достаточно, чтобы обеспечить рефлекторную деятельность и, следовательно, существенно повысить адаптивность животного к среде по сравнению с организмами, лишенными этой ступени. Усложнение нервной системы приводит к качественному приращению познавательных способностей. Рассудочная деятельность может быть обнаружена уже у животных, демонстрирующих понимание причинно-следственных связей, случайности или сообщения. При этом между чувственной и рассудочной ступенями познания наблюдается синтез. Человек, в свою очередь, обладает всеми тремя (чувственной, рассудочной и разумной) способами познания, наличием которых он обязан эволюционному развитию. Важно отметить, что ступени не являются изолированными друг от друга. Последовательная связь между ними является необходимой для расширения познавательной способности за счет синтеза условно «материального» компонента более низкой ступени и оформляющего (задающего алгоритм) компонента более высокой ступени [5, с. 131]. Каждая последующая ступень является своего рода надстройкой над предыдущей, и выступает в качестве «управляющего модуля». С этим связано то обстоятельство, что «правила» для более низкой ступени диктует более высокая (эволюционно более поздняя).

Не менее интересной в связи с вопросом об эволюционном происхождении априорного представляется проблема устройства познавательных способностей в небологических системах. Исследования в области ИИ в контексте рассмотрения его познавательных способностей ставит перед философией два фундаментальных вопроса:

Каким мы хотим видеть ИИ?

Чего мы в этой связи ожидаем от ИИ?

Вопросы эти связаны с еще одной важнейшей проблемой: определения содержания понятия интеллект.

Понимание интеллекта как свойства человеческого разума ведет к пониманию ИИ как его модели. Подобным образом Джон Серл [4] характеризует сильный ИИ: «Более того, такая программа будет не просто моделью разума; она в буквальном смысле слова сама и будет разумом, в том же смысле, в котором человеческий разум — это разум» [4, с. 7]. Для построения подобной модели требуется выявить сущностные признаки моделируемого объекта. Как было показано выше, этими признаками в данном случае являются специфические познавательные способности. Не затрагивая техническую сторону вопроса, можно обозначить, что реализация такого проекта может потребовать серьезного структурного сближения ИИ с ЕИ.

Способом достижения такого интеллекта может стать направленная «эволюция» носителей, построенная на адекватном представлении о том, какие качественные характеристики влияют на переход от одной ступени познания (чувственной) к двум (чувственная и рассудочная), и от двух — к трем (чувственная, рассудочная и разумная).

В ином случае, если интеллект понимается шире, например, в качестве интеллектуальных мыслятся операции не столько характерные (пусть и в усиленном варианте) для человека, но принципиально от них отличные, расширяется и понимание ИИ. Познавательные способности такого ИИ должны быть соответственным образом отличны от присущих обладателям нервной системы. В таком случае, однако, крайне затруднительным представляется «очеловечивание» ИИ.

Развитие ИИ на его современном этапе допускает реализацию обеих этих моделей. Несмотря на различие в способе кодировки информации для естественного и искусственного интеллекта, возможным представляется их структурное сближение, обеспечивающее ИИ теми принципами, согласно которым функционирует ЕИ. Также реализуемой представляется модель интеллекта, отличная от биологической, что открывает для человека возможность расширить границы познаваемого. Однако важно помнить, что данные, получаемые нами от этих систем, всегда будут проходить фильтры наших собственных познавательных способностей.

### **Литература:**

1. Лекторский В.А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма // *Философия науки и техники*. 2018. Т. 23. № 2. С. 18–22.
2. Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // *Человек*. 1997. № 5.
3. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / Пер. с нем., под ред. А.В. Гладкого. М.: Республика. 1998.
4. Серл Д. Разум мозга — компьютерная программа? // *В мире науки (Scientific American*. Издание на русском языке). 1990. № 03. С. 7–13.
5. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М. 1999.
6. Семенов В.Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии / В.Е. Семенов. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 2012.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА «РЕАЛИЗМ VS КОНСТРУКТИВИЗМ (АНТИРЕАЛИЗМ)» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

*Наталья Кузнецова,*

доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, Москва (Россия).

**Аннотация.** Кант преодолел иллюзию, состоящую в том, что познает отдельный человек, Робинзон, опираясь исключительно на собственный рассудок и чувства. В это его великая заслуга перед мировой философией. С точки зрения современной философии науки, субъект познания вооружен особой оптикой, созданной не им самим, а культурой. Так была освоена идея априорных форм чувственности и априорных категорий рассудка. Следующий важный шаг был сделан деятельностью подходом. Только в его рамках можно защитить корреспондентскую теорию истины от внутренних противоречий.

**Ключевые слова:** *гносеология, философия науки, трансцендентализм, реализм, конструктивизм, конструктивный реализм, деятельностный подход.*

Следует подчеркнуть, что речь пойдет не о частных проблемах философии науки, но о ее мировоззренческой составляющей. Спор о мировоззрении — особый спор, поскольку все эмпирические/квазиэмпирические и рациональные аргументы здесь не могут играть существенной роли. Надо признать, что формирование мировоззрения и специфика его манифестации пока (по крайней мере, в отечественной традиции) не рассматривались в полноте анализа. Можно сказать, что вопрос о мировоззрении оставался на теневой стороне, и у нас нет приемлемых средств ее представления. Здесь мы имеем дело с так называемыми «точками произвольного выбора» (выражение М.А. Розова). Это означает, что все данные науки и культуры (вся эмпирическая база и теоретические рациональные аргументы) инвариантны относительно обоснования мировоззренческой «постройки» и не могут давать рациональные основания для ее выбора. Иногда говорят, что такие мировоззренческие, принципиальные установки являются «предметом веры», а не рассуждения. В каком-то смысле с такой формулировкой можно согласиться. Еще Фихте заметил: «Выбор той или иной философии зависит от личных свойств человека. Ибо философская система не есть какая-либо мертвая утварь, которую можно по желанию или достать или отдать, но она есть нечто одушевленное и находится в зависимости от личных свойств того, кому оно принадлежит» (Цит. по: [4, 435–436]). Оценить «качество» мировоззрения можно только по каким-то отдаленным последствиям — которые проявляются, скажем, в виде реализации социальных проектов

или этических систем (удачной или неудачной). Но в тот момент, когда мы начинаем действовать, эффективность наших проектов и их реализуемость совсем не очевидна.

Сегодня принято говорить о радикальном «трансцендентальном повороте» в современной метафизике. Я оцениваю это как модный тренд, связанный в конечном счете с победой (надеюсь, временной!) истории философии над собственно философией. Многие считают, что философствовать — значит погружаться в историю философии. Но для некоторых, включая меня лично, это вовсе не так. Тем не менее, следует высоко оценить заслуги Канта перед мировой гносеологией. Главный его прекрасный результат в таком контексте — убийственный удар по так называемой «гносеологической робинзонаде». Здесь речь идет уже не столько о мировоззрении, сколько о преодолении иллюзии, что мыслит отдельный человек, что он опирается на свой личный разум и чувства, когда строит «картину мира». Трансцендентное, по Канту, — выход за пределы опыта (и это не дело научного познания), а трансцендентализм — это признание того, что познает не отдельно взятый индивид, но культура, которая «выдает» субъекту особую оптику восприятия и рассуждения — как в форме априорных форм чувственности, так и в форме априорных категорий рассудка.

Как можно относиться к присутствию трансцендентализма в сфере философии науки? Исключительно положительно! Но для эпистемологии и философии науки (как особые философские дисциплины это продукты XX в.) таким образом понятый трансцендентализм — фактически исходная установка. Философия науки, как известно, претендует на анализ феномена науки во всех его проявлениях — и как особой деятельности, и как системы знаний, и как социального института. Во всех этих измерениях научного познания человек выступает не как Робинзон, не как персона, а исключительно как субъект, вооруженный оптикой, не им самим созданной, в этом плане — априорной. С этим никто и не спорит.

Можно ли считать спор реалистов и конструктивистов в философии науки, характерный для последних десятилетий, мировоззренческим? В какой-то мере, можно. Заметим только, что этот спор сколь-нибудь серьезно может рассматриваться только относительно решения вопроса об истинности наших знаний. А это несколько иная плоскость. Можем ли мы считать, что наши знания (бесспорно, «сконструированные» при помощи имеющихся в культуре средств) могут быть впрямую отнесены к реальности? Можем ли мы считать, что реальность дается нам в наших конструкциях? Кто-то говорит — «да», кто-то считает, что это пустой вопрос, поскольку на него нет ответа. Главное, что мы можем действовать на базе наших конструкций! И природа говорит «да» или «нет», бракуя неудавшиеся конструкты. Примерно такую точку зрения выражает сегодня В.А. Лекторский, называя себя «конструктивным реалистом». Весьма

здоровая точка зрения, но для меня она обладает тем недостатком, что закрывает путь углубленного анализа проблемы истины.

Фактически незамеченной в нашем сообществе прошла попытка М.А. Розова сохранить корреспондентскую теорию истины, уточнив ее основополагающие детали. (См.: [2, 207–248]). Воспроизведем суть его аргументации. Одна из принципиальных трудностей корреспондентской теории истины состоит в том, что она требует соответствия наших знаний объективной реальности. Но как установить это «соответствие»? Мы можем только сопоставлять одни знания с другими, но не с окружающим миром. «Реальность», как удачно выразился Кант, представляет собой «вещи-сами-по-себе» и нам не даны. Нужен, как иногда выражаются, «третий глаз», чтобы увидеть «соответствие», но где же этот «глаз» взять? Только Богу ведомы одновременно и наши представления о мире, и сам мир, взятый «сам-по-себе». Человеческий путь состоит в деятельном освоении мира, а не созерцании его. Это положение провозгласил еще Карл Маркс в «Тезисах о Фейербахе».

Необходимо было превратить это общее положение в конкретные эпистемологические концепты. Такая задача выпала на долю марксистов, но это был довольно долгий и тернистый путь. Начать следовало с модели знания, хотя бы самого простейшего знания. Маркс, как известно, начинает свою грандиозную картину капиталистического способа производства с построения модели товара. Нечто аналогичное следовало сделать и в эпистемологии. По Розову, знание, которое, на первый (наивный) взгляд, фиксирует некое «положение дел», скрывает за семиотическим, якобы онтологическим, выражением некую композицию деятельностных актов. Возьмем, скажем, этикетку в геологическом музее — «Мусковит, Родопы». Что за этим скрывается? Два деятельностных акта: 1) Этот минерал назван «мусковит»: 2) Этот минерал можно найти (был найден) в горах Родопы» [3, 153—155]. Сама связь между «мусковитом» и «Родопами» установлена деятельностным образом. Из этого и следует исходить, обсуждая все возможные формы знания, предпринимая любой эпистемологический анализ. Первый из указанных актов позволяет установить «референцию» семиотически выраженного высказывания; второй — предъявляет то, что М.А. Розов назвал в свое время — одновременно с М. Вартофским — «репрезентатором» [1]. Второй акт отсылает к тому, что мы можем с «мусковитом» делать (например, найти его в Родопах). Но все это вместе и образует познание, начиная с его простейших форм. Таким образом, заключает М.А. Розов, в качестве объекта познания мы имеем деятельность, в качестве результата — композицию из двух деятельностных актов (операции референции и репрезентации).

Что сказать в свете такой модели о проблеме истины? Возможна ли «корреспонденция», т.е. соотнесение, наших представлений с вещами самими-по-себе? Ответ очевиден: мы постоянно производим это «соответствие», поскольку проектируем деятельность, реализуем ее, а природа (как это теперь принято



говорить со времен постпозитивизма) отвечает на наши действия — либо «да!», либо «нет!». Деятельностный подход в полной мере спасает корреспондентскую теорию истины, избавляя ее от очевидных противоречий.

Есть ли обоснованный выбор в споре между «реалистами» и «конструктивистами»? Скорее, мы должны сказать, что оба правы и неправы. И та, и другая сторона (и реальность, и конструкты нашей мысли) присутствуют в познании. Но сам этот спор только маскирует, скрывает, как за ширмой, действительно актуальный вопрос — какова модель знания и как в этой модели наилучшим образом представить процедуры «верификации» и «фальсификации» того, что выражено в вербальной форме. Знание в современной науке выстроено так, будто имеет право вещать от имени объективной реальности. Но это философский фокус, для разоблачения которого Кант сделал очень много. За что ему — огромное спасибо от лица современной эпистемологии и философии науки. Как говорилось, мы стоим на «плечах гигантов».

### Литература.

1. *Вартофский М.* Модели. Репрезентации и научное понимание. М.: Прогресс, 1988.
2. *Розов М.А.* Проблема истины в свете теории социальных эстафет// *Розов М.А.* Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012. С. 207–248
3. *Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А.* Философия науки и техники. М.: Гардарики, 1996. С. 153–155
4. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. М., 1912. С. 435–436

## ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И. КАНТА

Виктор Мануйлов,

к. филос. г., доцент филиала «Московского института государственного управления и права» в Курской области, г. Курск (Россия).

**Аннотация:** Суждения опытных наук (естествознания) по способам их обоснования делятся на аналитические (обосновываемые с помощью правил формальной логики) и синтетические («расширяющие», основанные на опытном познании природы). Синтетические суждения подразделяются на синтетические суждения *a priori* (основанные на синтетической функции категорий) и синтетические суждения *a posteriori* (эмпирические суждения, обоснование которых требует обращения к данным внешнего опыта). Синтетические суждения *a priori* подразделяются на интуитивные синтетические суждения *a priori* (основанные на «конструкции понятия» суждения математики) и дискурсивные синтетические суждения *a priori* (суждения о принципах, с помощью которых разум должен подходить к познанию природы). Каждая категория не имеет применения вне мира возможного опыта и связана с явлениями посредством трансцендентальных схем. Философия естествознания Канта описывает тот познавательный аппарат трансцендентального субъекта, который сложился в ходе «Коперниканского переворота» и который лежит в основании построения механистической физической картины мира.

**Ключевые слова:** *естествознание, категория, аналитические и синтетические суждения, синтетическое суждение a priori, трансцендентальный субъект, картина мира.*

Кантовская философия естествознания обобщает методологию «Коперниканского переворота», суть которого заключается в построении механистической картины мира. Начало переворота положено Коперником, который предложил новую систему мира, отличающуюся от системы Аристотеля-Птолемея только одним элементом: планеты движутся не вокруг Земли, а вокруг Солнца. В терминологии Канта суждения Коперниковской системы, как и суждения системы Аристотеля-Птолемея, являются философскими суждениями разума. Однако, революционное значение системы Коперника заключается в том, что в ней предполагается возможность различных позиций субъекта при построении картины мира.

Следующий этап связан с работами Николая Кузанского, который поставил вопрос о расстоянии до сферы неподвижных звёзд, и пришёл к выводу, что это расстояние равно бесконечности. Тем самым впервые в построение картины мира было внесено то представление о пространстве, которое сложилось в Евклидовой геометрии и которое было несовместимо с «эмпирической наглядностью», и для обоснования картины мира применялись геометрические син-

тетические суждения *a priori*. Ученик Кузанского Джордано Бруно сделал на основании учения Кузанского вывод о бесконечности во Вселенной числа планетных систем, аналогичных Солнечной системе, и этот вывод основывался на теологическом аргументе о бесконечном могуществе Творца, то есть суждения Кузанского и Бруно были по-прежнему философскими с точки зрения Канта.

Новый тип суждений появился только в работах Галилея, который на основании изучения падения тел вывел сначала эмпирическое суждение *a posteriori* о том, что все тела падают с одинаковым ускорением, а затем вывел теоретическое суждение о наличии у всех теловой количественной характеристики — массы, которая сохраняется при механическом перемещении тела и при переходе от одной инерциальной системы отсчета к другой, то есть является субстанцией в терминологии Канта. Связь между весом, то есть силой притяжения к Земле, и массой тела, записанная в виде математической формулы, стала первым законом природы, то есть синтетическим суждением *a priori*, основанном на синтетической функции категорий субстанции и причины-действия. Сформулированный Галилеем Принцип относительности ввёл в употребление понятие системы отсчета как системы трёхмерной декартовой ортогональной системы пространственных осей координат и одномерной «оси промежутков времени», понятие инерциальной системы отсчёта, в которой могут быть сформулированы количественно «законы природы», сохраняющие свою математическую форму при переходе от одной инерциальной системы отсчета к другой, «преобразования Галилея», устанавливающие, как преобразуются пространственные и временные координаты тела при переходе от одной инерциальной системы отсчета к другой, двигающейся равномерно и прямолинейно относительно первой. Тем самым механическое движение тела получило адекватную математическую «модель» в виде математических объектов (геометрических линий, фигур и тел в трёхмерном евклидовом пространстве, математических числовых формул и уравнений, математических операций — «конструкций»).

Завершение механистическая картина мира получила в «Математических началах натуральной философии» Ньютона. На основании таблиц наблюдений координат планет на небесной сфере, составленных Тихо Браге на протяжении нескольких десятилетий, Иоганн Кеплер построил траектории движения планет вокруг Солнца. Эти траектории были представлены геометрическими линиями — эллипсами, — в трёхмерном ортогональном репере, начало отсчета которого помещено в центре Солнца. Планеты в этой геометрической модели заменены материальными точками, которые совпадают с центрами масс планет. Ортогональный репер выбран в качестве системы отсчета потому, что только в таком репере справедлива теорема Пифагора, позволяющая вычислять расстояния между точками — то есть в модели Кеплера расстояние между центрами масс планет и центром массы Солнца. Рассчитывая по формулам Евклидовой геометрии расстояния и по методу измерения времени периоды обращения

планет вокруг Солнца, Кеплер установил три закона Кеплера (в терминологии Канта — синтетические суждения *a posteriori*). Первый закон Кеплера: Каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится Солнце. Второй закон Кеплера: Каждая планета движется в плоскости, проходящей через центр Солнца, причем площадь сектора орбиты, описанная радиус-вектором планеты, изменяется пропорционально времени. Третий закон Кеплера: Квадраты времен обращения планеты вокруг Солнца относятся как кубы их средних расстояний от Солнца. На основании законов Кеплера Ньютон рассмотрел математическую задачу (Кеплерова задача в современной теоретической механике). При этом Ньютон сопоставил траектории планеты закон движения, записанный в виде формулы функции действительного переменного, выражающей зависимость пути (длины линии) от времени, мгновенной скорости — первую производную по времени от функции пути, ускорению в точке траектории — вторую производную по времени от функции пути. Далее Ньютон разработал математический аппарат, позволяющий строить конструкции, вычисляющие производные дифференцируемых функций для каждого значения независимой переменной (дифференциальное исчисление) и первообразные функции на основании их производных (интегральное исчисление). Ньютон создавал математический анализ для решения двух главных задач механики физической точки: 1) как на основании траектории движения найти мгновенную скорость (задача дифференциального исчисления), и 2) как, зная мгновенную скорость движения в любой момент времени, вычислить путь, пройденный за некоторый отрезок времени (задача интегрального исчисления). При этом Ньютон постоянно прибегает при вычислениях к геометрическим конструкциям и к сопоставляемым им символическим конструкциям. Применив аппарат математического анализа к результатам Кеплера, Ньютон установил, что движение планет вокруг Солнца есть ускоренное движение с центростремительным ускорением, направленным к центру Солнца в каждой точке траектории, что это ускорение не зависит от массы планеты, а зависит только от расстояния до центра Солнца и от некоторой величины, одинаковой для всех планет и имеющей размерность массы. Поскольку зависимость между весом тела и его массой была уже расширена до второго закона Ньютона, центростремительное ускорение было понято Ньютоном как результат действия (действие) центростремительной силы (причины), характеризующей взаимодействие планеты и Солнца. Эта сила должна быть пропорциональной массам планеты и Солнца и обратно пропорциональной квадрату расстояния между центрами масс планеты и Солнца. И поскольку зависимость силы притяжения от взаимодействующих масс в точности совпала с зависимостью между весом тела и массами Земли и тела, Ньютон сделал вывод о всемирном тяготении — синтетическое суждение *a priori*, основанное на синтетической функции категорий субстанции и причины-действия, и предполагающее в качестве основания геометриче-

скую и символическую конструкции — трансцендентальные схемы категорий количества и качества.

Таким образом, именно Ньютон открыл закон всемирного тяготения как необходимый и всеобщий закон природы — синтетическое суждение *a priori*. Именно Ньютон является основателем математического, то есть теоретического, естествознания. Кантовская философия естествознания воссоздает тот познавательный аппарат, который должен быть сформирован у субъекта, претендующего на опытное познание природы. И этот аппарат в тех аспектах, которые обусловлены ролью чувственности в познании природы, остается таковым и в современной науке. Различия связаны с теми математическими конструкциями, которые выходят за рамки евклидовой геометрии и ньютонового времени. Но при экспериментальном (опытном) изучении природы, все расчеты планируемых результатов должны быть переведены в факты — то есть знание, имеющее форму: «В месте  $(x_0, y_0, z_0)$  во время  $t_0$  значение физической величины  $A$  равно  $a$ ».

Кант описывает этот познавательный аппарат, но не может объяснить его происхождение. В последующем развитии истории и философии естествознания и математики обнаруживается и описывается мощный слой «практической» науки, предшествующий появлению теоретической математики и естествознания. Именно в результате этого многовекового развития познания и формируется тот субъект, который оказывается способным к теоретической науке.

### Литература:

1. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. Т. 2: в 2 ч. Ч. 1. М.: Наука, 2006.
2. Кант И. Метафизические начала естествознания / Кант И., Сочинения в 8-и тт. Т. 4. М.: Чоро, 1994. — С. 247–372.

## НИЧТО, МЫСЛИМОЕ НИКЕМ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ГОРИЗОНТЫ ЭНАКТИВИЗМА И ОБСЕРВАЦИОННОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

*Максим Мирошниченко,*

аспирант Школы философии Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (Москва).

**Аннотация:** Предлагается сопоставить концепции сознания, представленные в работах Александра Пятигорского и представителей энактивизма в когнитивной науке. Обращаясь к материалу восточной философии, обе программы вырабатывают то, что Пятигорский называл «метатеорией сознания», предполагающей культивацию рефлексивной установки относительно опыта и мышления. Показывается, что оба проекта представляют собой вариации на тему трансцендентального проекта мира и сознания, указывая при этом на иллюзорный характер как «объективной» реальности, так и познающей ее «субъективности».

**Ключевые слова:** аутопоэзис, наблюдение, рефлексия, трансцендентализм, энактивизм.

Согласно позиции Эвана Томпсона, можно выделить два отношения к сознанию в западном мышлении: биологическое и феноменологическое [5]. Первое стремится объяснить сознание каузально, как обусловленное самоорганизацией нейронных процессов, вследствие которых возникает феноменальное сознание и/или рефлексивное «Я». Познаваемая реальность является моделью, порожденной активностью мозга, сообщающегося с миром посредством феноменального интерфейса. Это получает свое развитие в когнитивизме, заинтересованном не столько в феноменологическом сознании, сколько в лежащих в его основании нейровычислительных процессах «когнитивного бессознательного».

Вторым отношением, выделяемым Томпсоном, является феноменология. Этим подразумевается указание на то, что работа мозга всегда «сплетена» с работой тела, взаимодействующего со средой и другими телами, которые также вовлечены в эту динамику взаимодействия, развертывающегося в осмысленном мире. Этот подход отдает приоритет сознанию, понимаемому как совокупность «генетических» факторов телесности, интерсубъективности и историчности:

---

1. Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

я — не просто абстрактный субъект, а воплощенный, «вживленный» в определенные культуру и сообщества живой человек, пользующийся унаследованными привычками и артефактами. Это означает пересмотр наших представлений о природе реальности, которая в определенном смысле «отражает» структуру познающего.

Кульминацией таких мотивов является программа «энактивизма», возникшая в начале 90-х [6]. Основанием энактивизма служит возникшая в начале 70-х гг. теория аутопоззиса, развитая Франциско Варелой совместно с его учителем Умберто Матураной [3]. Познание отображает структуру познающего: имеет место зависимость между тем миром, который нам дан в опыте, и тем, как устроены мы сами.

Сходные мотивы можно обнаружить в работах Александра Пятигорского. Известно, что он был настроен весьма критически к феноменологии. Его поздний проект «обсервационной философии» был инспирирован восточной мыслью, точно так же, как энактивизм возник в результате «скрещивания» когнитивной науки, феноменологии и буддизма. В своих работах Пятигорский обращался к индийской мысли в качестве источника вдохновения, сохраняя при этом филологическую осторожность и историко-культурную корректность индолога. В предисловии ко второму изданию «Воплощенного разума» Томпсон и Рош признают, что буддизм, к которому они обращались, был его модернистской версией, возникшей в конце XIX в., потому не стоит воспринимать всерьез их апелляции к отдельным концертам индийской мысли [4]. Тем не менее я считаю возможным сопоставлять работы Пятигорского и энактивистов, поскольку оно способно вскрыть неожиданные параллели между двумя проектами.

Философское наблюдение инициируется Пятигорским с констатации, различающей бытие наблюдателя и того, что он видит: нечто устроено так, что наблюдается и наблюдает [1]. В поле наблюдения нечто мыслится в смысле чего-то, опознается как нечто, отличное от того, чем оно не является. В этом мыслимом объекте нет ничего от мыслящего, который, собственно, наблюдает и сам наблюдается. Для того, чтобы возвести философствование к инстанции, которая его осуществляет, потребуется провести ряд операций по отграничению мышления от рефлексии и сознания. Затем, тематизировав его как «другое», никогда не «мое» мышление, выводится фигура, служащая «местом», «из» которого высказывается обсервационная философия.

В теории аутопоззиса все сказанное сказано наблюдателем. Базовой является операция различия, которая выделяет «нечто» на некотором «фоне». Это «нечто», вычленяемое наблюдателем, является системой, «вживленной» в свое окружение. Система представляет собой результат интеграции составляющих ее компонентов, множество отношений между которыми образует организацию системы. Конкретизация организации в множестве действительных отношений между компонентами, образует структуру системы.

Организация может быть реализована при помощи множества структур, и выделяется наблюдателем в качестве инварианта, определяющего множество структурных реализаций системы. Аутопозэсис и является такой организацией: это сеть процессов производства системой компонентов, которые используются в качестве ресурсов производства этих компонентов. Матурана и Варела настаивают на том, что аутопозэсис предоставляет минимальное определение жизни и познания: живые системы являются познающими системами, а жизнь является процессом познания.

В каком смысле здесь идет речь о познании? Организация системы остается неизменной в ходе структурных изменений, претерпеваемых ею во взаимодействиях с окружением. Структурное сопряжение системы и среды обуславливает то, каким будет мир «с точки зрения» системы; другими словами, имеется зависимость между моим познавательным устройством и тем, какой мир я могу назвать «моим» миром.

Самоприменимость этих соображений имеет сходное выражение у Пятигорского в виде «аксиомы наблюдаемости»: наблюдатель наблюдает только те объекты, которые он может наблюдать. Требуется высвеченное пространство сознания, в котором нечто задано как возможный объект наблюдения — наблюдательная позиция сознания. Для ответа на вопрос о том, что такое сознание, обеспечивающее системе доступ к ее миру, нужно переориентировать исследование, рассмотрев, каков мой собственный воспринимаемый мир и как он возникает из паттернов моей активности, «вдействующих» этот мир.

Познание отображает организацию познающего, потому мой мир — один из множества миров, конституируемых различными видами живых систем, и между ними может быть очень мало общего, как мало общего между тетрахроматическим миром птиц и трихроматическим миром млекопитающих. Наблюдатель способен различить систему и ее окружение лишь «изнутри» собственного окружения.

То, что у Пятигорского считается метатеорией сознания, рассматривающей онтологические и методологические подступы к «чистой содержательности» сознания как сознания о чем-то, в работах Варелы развивается как практическое разрешение «трудной проблемы» сознания [2]. В обоих случаях идет речь о невозможности построения теории сознания. Для наблюдательной философии это невозможно на основании неизбежности рассмотрения сознания как объекта мышления, что сразу влечет необходимость тематизации мышления, его теории и метатеории. Для энактивизма сознание не может быть объектом научного рассмотрения, ведь оно всегда проживается как поток, который не может быть осмыслен как объект наряду с прочими объектами в мире. И если для Пятигорского сознание уподобляется прозрачному интерфейсу, через который наблюдает анонимный наблюдатель мышления, то для Варелы сознание является замкнутым на себя процессом проживания познавательного контакта с миром.



В этой связи можно сказать, что у Пятигорского трансцендентальные мотивы оказываются куда сильнее, чем у Варелы, ведь безличный внутренний наблюдатель, *рефлекс Z*, всегда остается одним и тем же, «скрываясь» за всяким мыслительным актом человеческого существа — как за всяким познавательным актом субъекта трансцендентальной философии кроется безличный механизм единства апперцепции. Вскрытие внутреннего наблюдателя осуществляется в ходе процедур наблюдения за мышлением, в том числе и собственным, как за «другим» мышлением, и предполагает «снятие» наслоений эмпирического субъекта с его «психизмом» (ментальной спецификой человеческого мышления), в итоге проявляющего «место, из которого я думаю». Следовательно, обнаружение рефлекса *Z* невозможно без особой дисциплины работы с собственным мышлением того, кто выступает индивидуацией этого анонимного мышления в «человеческом существе».

Организационные инварианты познавательной деятельности живых существ не могут быть даны вне их опытной данности тому, кто наблюдает за живыми существами и стремится обнаружить эти инварианты. Жизнь может быть познана только жизнью — я, наблюдатель, не могу познать живую систему, не осознав при этом, что сам являюсь такой же живой системой. Аналогично тому, как в наблюдении за живой системой я, наблюдатель, исхожу из того, что я тоже являюсь живой системой, внутренний наблюдатель обсервационной философии немислим вне его «вочеловеченной» данности. Человеческое существо является контингентным случаем мышления или одной из реализаций аутопоэзиса. Однако в силу того, что у нас нет иного доступа к мышлению, чем тот, которым обладаем мы, люди, точкой входа для философского осмысления познания должен быть наш собственный опыт.

Не существует универсальной организации живых систем вне их воплощений в системах, «в-действующих» (*enacting*) свои миры, как и нет инварианта наблюдающего всякое иное ему мышление безличного рефлекса *Z* вне тех мышлений, которые наблюдаются им и наблюдают сами. «Никто» обсервационной философии, наблюдающий «распределение ничто», становится релевантным сюжетом для энактивизма. Множественность миров, которые могут не пересекаться с миром наблюдателя, и перекрестный обмен отношениями наблюдателя/наблюдаемого приводят к выводу, что нет единой всем живым существам реальности, как нет и единого всезнающего наблюдателя, который сам бы при этом не наблюдался.

### Литература:

1. Пятигорский А. Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии. Riga: Liepnieks & Ritups, 2002.
2. Bitbol M. Neurophenomenology, an Ongoing Practice of/in Consciousness. // Constructivist Foundations. 2012. Vol. 7, no. 3, pp. 165–173.

3. Maturana H. & Varela F.J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht; Boston; London: D. Reidel Publishing Company, 1980.
4. Thompson E. Introduction to the Revised Edition. // Varela F.J., Thompson E., & Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Revised Edition. Cambridge, MA: The MIT Press, 2016.
5. Tippet K., Metzinger T., Thompson E., van Lommel P. To be or not to be: The Self as Illusion. // *Annals of the New York Academy of Sciences*. 2011. Vol. 1234, p. 5–18.
6. Varela F.J., Thompson E., & Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ФИЗИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ<sup>1</sup>

*Игорь Невважай,*

доктор философских наук, профессор, Саратовская государственная юридическая академия, Саратов, (Россия).

**Аннотация:** В неопозитивизме контекст обоснования резко противопоставлялся контексту открытия на том основании, что акт открытия не поддается логическому анализу. Актуальным остается вопрос о рациональных основаниях научных открытий. Для обоснования научной теории традиционно используется аргументация, которая строится на признании наличия какого-то безусловного основания. Но в процессе изобретения нового знания ученые основываются на аргументах, которые имеют деонтические модальности. Проведен анализ нескольких реальных научных открытий, которые стали возможны благодаря изобретению некоторых трансцендентальных оснований. Во всех примерах научных открытий обнаруживается вид аргументации, который состоит в том, что изобретенные основания не имеют референтов в окружающем мире и которые конституируются субъектом мышления в качестве или должного, или разрешенного, или запрещенного трансцендентальных существований.

**Ключевые слова:** *научное изобретение знания, трансцендентальное основание, деонтическая модальность.*

Неопозитивизм резко противопоставлял контекст обоснования контексту открытия, полагая, что акт открытия не поддается логическому анализу. Вопрос о рациональных основаниях научных открытий остается актуальным и сегодня. Действуют ли ученые в процессе научного творчества на этапе создания нового знания достаточно мотивированно, или рождение нового знания — это процесс спонтанный, случайный, интуитивный? Нередко творчество рассматривается как альтернатива рациональному мышлению, подчиненному законам и правилам логики. В статье рассматриваются некоторые схемы рациональной аргументации, которые лежат в основании открытия нового знания. Эти аргументы относятся не к предметному содержанию знания (которого еще даже нет), а к способу действия человека, совершающего открытие. Поэтому данные аргументы имеют деонтические модальности. Предпринятая попытка рассмотреть теоретический дискурс как деонтический по своей природе мне представляется интересной и перспективной. Иногда созданные в процессе творчества абстрактные объекты имеют лишь правовой смысл, и не могут рассматриваться как выражение каких-то форм объективного бытия. Трансцендентальное согласно моему подходу относится к условиям возможности познания, которые изобретаются субъектом в творческих актах познания [2].

1. Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

Таким образом, в рамках трансцендентальной философии возможность возникновения нового знания и построения новой теории может быть рационально оправдана. Вопрос о рациональных основаниях творчества в процессе познания был в свое время поставлен Кантом. Аналитические суждения не несут нового знания. Новое знание связано с синтетическими суждениями. Они либо являются апостериорными, либо априорными. Кант допускал существование синтетических суждений априори, то есть возможность возникновения нового знания в результате разумной деятельности. Можно ли определить какие-то основания и схему аргументации, которые позволяют формулировать новые суждения, новые знания, то есть обладают эвристическими возможностями? Речь, разумеется, не может идти о содержательной стороне знания, но только о форме знания. Конечно, новое знание не может быть с необходимостью выведено из некоего наличного знания с помощью правил логики. Но исследователь должен ориентироваться на логические аргументы для оправдания выдвигаемой им гипотезы. Но эти аргументы относятся, прежде всего, к действиям или «поступкам» разума. В качестве гипотезы можно сформулировать положение, что в творческих актах познания субъект опирается на аргументацию, имеющую модальный характер, и речь, прежде всего, идет о деонтической модальности. Для проверки этой гипотезы обратимся к конкретным примерам из истории естествознания.

Как известно, ньютоновская теория классической механики опиралась на понятия абсолютного пространства, абсолютного времени, абсолютной одновременности. Чем оправдано введение этих понятий, которые очевидно не являются эмпирически наблюдаемыми, хотя и связаны с интерпретацией реальных физических опытов? Ньютон наследовал галилеевское представление об инерциальном движении. Это видно из первого принципа механики, или закона инерции. Состояние тела при условии отсутствия действующих на него сил зависит от системы отсчета, которая сама должна быть инерциальной, то есть находиться в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения. Если система отсчета будет не инерциальной, то и состояние тел относительно этой системы также не будет инерциальным. Инерциальность является условием самой себя. Но тогда понятие инерциальности не имеет конечного основания, что делает это понятие бесосновным. Но наш разум не можем себе такого позволить. Для обоснования возможности существования инерции необходимо постулировать существование *безусловной* инерциальной системы отсчета, которую мы не можем найти среди реальных эмпирических систем отсчета. Таковой и становится у Ньютона абсолютное пространство. Абсолютное пространство в механике Ньютона — это не только «вместилище всего» и «чувствилище бога», но и инерциальная система отсчета, относительно которой имеет смысл говорить о существовании инерциальных состояний реальных материальных тел. Но само абсолютное пространство как инерциальная система отсчета не

обладает свойствами двигаться или покоиться относительно чего-либо. Состояние инерциальности обусловлено отношением к инерциальному состоянию как условию. Эмпирический ряд условий не может содержать безусловного, но оно должно существовать, иначе бесконечный ряд эмпирических условий не будет иметь основания. Существование безусловного — это требование разума, который стремится найти основание даже для бесконечного ряда как некой целокупности. При этом не нарушается, как указывал Кант, эмпирический ряд условий потому, что безусловное существует в другом измерении — в сфере ноуменов. «Рассудок, — замечает Кант, — не допускает среди *явлений* никакого условия, которое само не было бы эмпирически обусловлено. Но если можно придумать для обусловленного (в явлении) *умопостигаемое* условие, которое, следовательно, не входило бы в ряд явлений как член его, и нисколько не нарушить этим ряд эмпирических условий, то такое условие могло бы быть допущено как *эмпирически не обусловленное*, так что при этом нигде не был бы нарушен непрерывный эмпирический регресс» [1, с. 327]. Таким образом, умопостигаемое условие не может не быть, хотя его бытие не относится к эмпирическому ряду условий. Поэтому безусловное здесь имеет статус должного, но не сущего. Абсолютное пространство Ньютона — это фикция, которая не имеет никакого онтологического статуса. В механике Ньютона абсолютное пространство вводится как то, что должно существовать, иначе основные представления классической механики не будут фундированы.

Такое же оправдание как должного имеет ньютоновское представление об абсолютном времени. Несколько слов об этом. Еще Аристотель определял время как число движения, исходя из того, что время измеряется тем или иным движением. Аналогов современных часов в античности не было, но локально для разных нужд использовалось движение Солнца, Луны, звездного неба, часы водяные и часы песочные. В постантичные времена под влиянием христианства стало формироваться представление о едином мире, который подчинен единым для всего универсума закономерностям. Возникло представление о едином времени, которое было сотворено богом. В согласии с этим представлением возникла задача определения такого движения, которое могло бы быть мерой единого времени. Решение Ньютона этой задачи состояло в следующем. Правильной мерой времени является движение самого времени. Таким образом вводится представление абсолютного времени. Это время понимается как особое движение, называемое «течением времени» или «длением времени», которые нигде не наблюдались. Это воображаемое движение, или «умопостигаемое условие», которое обуславливает существование всех эмпирических мер времени. На практике мы всегда имеем дело только с измерением одних движений другими движениями. Измерение имеет характер процедуры выражения количества одного движения посредством другого движения. Когда встает вопрос об эталонном движении, то ни одно из реальных движений окружающего мира не

смогло претендовать на статус универсального масштаба и формы выражения количество движения. В качестве такового было выбрано время, точнее, движение-течение времени. Но это такая же фикция, как и абсолютное пространство. Она нужна для того, чтобы оправдать возможность количественно сравнивать разные движения, то есть измерять и выражать количественно скорость движения. Для этого и нужен универсальный эталон, каковым и является в механике Ньютона движение самого времени, которое обладает лишь статусом должного.

Что касается представления об абсолютной одновременности, то оно также было введено в статусе должного, но не обязательно реального существования. И это также было связано с христианским представлением о времени. В отличие от античного понимания времени как цикла, круга, который проходят все события, христианское понимание времени существенно отличалось. Оно было творением бога, а значит имеет начало, время одно для всего, время имеет направление, и оно связано с ожиданием в будущем Страшного Суда. Известный принцип лапласовского детерминизма основан на представлении о существовании божественного Ума, который может обладать всей полнотой информации о состоянии вещей в любом месте Вселенной в одно и то же время. Собственно это и есть возможность абсолютной одновременности всех событий в мире, и необходимо это в классической механике для того, чтобы любое событие имело свое определенное «место» на «стреле времени» и было, соответственно, либо событием настоящего, либо событием прошлого (по отношению к настоящему событию), либо событием будущего (по отношению к событию в настоящем). Одно и то же событие не может сразу принадлежать и прошлому, и настоящему, и будущему, иначе будет нарушена причинность, для которой характерно предшествование причины следствию. Таким образом, представление об абсолютной одновременности, не имея собственных оснований, должно существовать для обоснования представлений о детерминизме и быть основанием различения прошлого, настоящего и будущего.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что в научном познании существует сфера творчества, в котором конструируются умозрительные объекты, имеющие трансцендентальный характер.

### **Литература:**

1. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
2. Невважай И.Д. Свобода и знание. Саратов: Изд-во СГАП, 1995. 204 с.

## ОТ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ К ПОСТТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ: В ПОИСКАХ НОВОГО ПОНИМАНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО

*Владимир Пржиленский,*

д. филос. н., профессор Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА),  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Итоги развития философии в XX в. привели к отказу ряда философских течений от требования формулировать свои идеи и утверждения в форме дедуктивно-аксиоматической теории, опирающейся на фундаментальные основания. Новые посттеоретические методы философствования — семиотика, философско-лингвистическая терапия, аналитика присутствия, философская герменевтика способствовали тому, что создание теорий и их последующее развитие было передано в исключительную юрисдикцию частнонаучного исследования. В результате эпистемология или была перестроена из теоретической в критико-рефлексивную дисциплину (неклассическая эпистемология), или оказалась полностью заменена философией науки (рефлексия над историей науки). Трансцендентализм переходит в сферу частнонаучного знания или остается в пространстве посттеоретической философии.

**Ключевые слова:** *знание, теоретическое, посттеоретическое, повседневное, трансцендентализм.*

Сегодня трансцендентальное по-прежнему определяется в контексте кантовско-гуссерлевской философии, то есть как условия возможности познания, которые не могут быть эмпирическим. Таким образом трансцендентальное — это и есть сами структуры рассудка и разума (три рассудочных синтеза, категории, основоположения чистого рассудка, идеи разума (включая, например, категорический императив, идею свободы, Бога, бессмертия души и т.д.) Но в посттеоретическую эпоху трансцендентализм должен преодолеть ряд трансформаций в условиях усиливающейся конкуренции.

Посттеоретическая философия формируется на протяжении всего XX в. и если не отменяет теоретическую полностью, то сосуществует и успешно конкурирует с последней. На ее появление решающее влияние оказали идеи лингво-аналитической, феноменолого-герменевтической и прагматической философии. Они подвергли критике сам замысел построения теории средствами и методами философии, независимо от того, идет ли речь о теории мира, теории познания или любой другой теории. Вместо этого они предложили философам заниматься критической рефлексией, семиотикой, лингвистической терапией, философской герменевтикой, экспертизой, что не могло не поставить под вопрос тради-

ционные представления о природе трансцендентального и об отношении к нему в условиях нового понимания философии.

В свое время именно философы создали жанр теоретизирования, представив его в качестве альфы и омеги философской мысли, тогда же оформились и основные стандарты этого жанра, включающие в себя сведение всего многообразия знания к неким общим основаниям или принципам, абстрагирование, обобщение, систематизацию и т.п. Шли столетия, спекулятивное мышление заменялось рефлексивным, но сам замысел теории не ставилась под сомнение, что делало идею трансцендентального одним из важнейших звеньев в методологии построения философской теории. И умозрительный, и рефлексивный методы построения теории базировались на введении понятия трансцендентального в его различных, иногда очень непохожих интерпретациях: только допущение трансцендентального позволяло выходить за пределы «чувственности», «опыта» и др.

Лингвистический поворот, относящийся к аналитической, герменевтической и прагматической философии ставит под сомнение многие постулаты классического трансцендентализма. Однако, появившаяся в его результате посттеоретическая философия создает множество тематических поводов, напрямую связанных с идеей трансцендентализма. Некоторые из образуют те самые линии, по которым продвигалась критика теоретической философии: а) различие буквального и метафорического; б) различие теоретического и повседневного; в) различие умозрительного, рефлексивного и дискурсивного; г) различие философско-теоретического и научно-теоретического.

Точка зрения деятельности, анализ языка, герменевтическое вопрошание придали новый импульс критике умозрения и породили новую стратегию преодоления метафизики, вместе с новым пониманием того, что есть метафизика. Многое из того, что прежде казалось доступным «умному видению» и носило надэмпирический характер, оказалось объяснено при помощи понятия метафорической реификации и гипостазирования. Пространство и время, сущность и явление, субъект и объект, истина и благо и другие фундаментальные категории, державшие на себе все здание теоретической философии, были сохранены благодаря кантовской концепции трансцендентализма, до известной степени сохранявшей за ними не только эпистемологический, но и онтологический статус. Лингвистический поворот позволил увидеть в продуцировании философских категорий активное, хотя и неосознанное использование метафор как универсального средства смыслообразования. Скрытость присутствия метафорического компонента в технологии философствования, характерная для «научной» и «теоретической» философии обеспечивалась за счет использования особых средств: человек, начинавший заниматься философствованием, фактически учился «не замечать» присутствия метафорического в умозрительном



методе и воспринимать как должное необычность постижения «отвлеченных начал» [4, с. 25–26].

Посттеоретический тип философствования утвердился еще и благодаря новому состоянию научно-теоретического знания, когда наблюдаются эффекты пролиферации и фрагментации научных теорий [1, р. 160–161]. Результатом действия этих эффектов для науковедения становится переход от понятия теории к понятию теоретического знания, которое отличается от теории гибкостью, динамизмом и диффузностью. Этому способствовал осуществившийся в XX в. переход от борьбы научных теорий к мирной конкуренции, сосуществованию и даже взаимодействию в рамках одной и той же науки, не говоря уж об активном влиянии междисциплинарности и трансдисциплинарности. Появившийся спрос на нейтральное пространство, в котором была бы возможна независимая экспертиза и даже теоретический арбитраж, привело к выравниванию статуса теоретического и практического уровней исследования и, в конечном итоге, теоретического и повседневного знания [2, р. 49–50].

Переход во взаимоотношениях теоретического и обыденного знания от субординации к координации создал новые контексты понимания роли и функций теории, что во времени совпало с критикой построения теорий средствами и методами философии как в области онтологии, так и в области эпистемологии. Создание теорий и их последующее развитие было передано в исключительную юрисдикцию частнонаучного исследования. В результате эпистемология или была переформатирована из теоретической в критико-рефлексивную дисциплину (неклассическая эпистемология), или оказалась полностью заменена философией науки (рефлексия над историей науки). Так осуществилось «переоткрытие» метафизики и, одновременно, транзит трансцендентализма из философской в частнонаучную теорию. Р. Пенроуз не смог изложить основы современной физической теории не обратившись к философии. Он ввел три формы существования (физическую, ментальную и «платоновскую математическую»), изобразив их на рисунке как три шара, каждый из которых наделен прожектором, освещающим другой шар и замыкающим этот своеобразный треугольник [3, с. 39]. Так, британский физик теоретик графически изобразил собственную интерпретацию попперовской концепцией трех миров, проигнорировав всю постплатоновскую теоретическую философию с ее сложнейшими теориями субъективного и объективного, категориального синтеза и интенционального анализа, трансцендентальной апперцепции и феноменологической редукции, онтологической стратификации и гносеологической корреляции. Кант и Гуссерль, Коген и Гартман оказались слишком сложны и громоздки для построения частнонаучных теорий, будь то физика или языкознание, социология или юриспруденция. В результате ученые сами стали философствовать, но их философствование является своеобразной эксплуатацией того, что было создано философами и неудивительно, что для своей работы они выбирают не

самые совершенные с философско-теоретической точки зрения образцы, их не интересует глубина, совершенство, внутренняя красота, которые они ищут в собственных частнонаучных теориях. Философские элементы частнонаучных теорий должны быть просты и экономичны. Именно этим обстоятельством обусловлена конкурентоспособность позитивистских и постпозитивистских способов философствования. Но это не означает конца трансцендентализма. Посттеоретическая философия не отвергает метафоры, но их использование приобретает осознанный характер, позволяющий контролировать их «производительную силу». Это различие метафорической и аналитической когнитивной активности: первый подчиняется законам метафоры, тогда как второй осуществляется по законам семиотики и логики. И признание метафизики в рамках постаналитической, неопрагматистской или дискурс-аналитической философии качественно отличается от ее конституирования в рамках теоретической философии: ныне метафизические системы не строят, а обнаруживают в системах научного знания или в философских рефлексиях. Из «строителя» и «открывателя» посттеоретический философ превращается в «археолога» и «реконструктора». Между тем, вопрос о том, как возможно знание, не теряет своей актуальности, а значит и сама идея трансцендентального не может быть подвержена девальвации.

### **Литература:**

1. Ginev D. *Hermeneutic Realism: Reality Within Scientific Inquiry*. Springer, 2016.
2. Nowotny H., Testa G. *Naked Genes: Reinventing the Human in the Molecular Age*. The MIT Press, 2011.
3. Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной Полный путеводитель. М. — Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2007.
4. Прилиенский В.И. Созерцание, рефлексия и коммуникация в современной культуре // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2008. № 4 (146). С. 23–27.

## КОРРЕЛЯЦИОНИЗМ КАК ПАРАДИГМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Светлана Солнцева,  
студентка РГГУ, Москва (Россия).

**Аннотация:** Корреляционизм — идея, согласно которой доступ к окружающему миру может быть помыслен лишь через соотношения бытия [объекта] и мышления — термин, введенный Мейясу, для указания парадоксов и тупиков трансцендентальной философии. Трансцендентальная философия, по мнению Мейясу, отказывается от принятия буквального статуса научных суждений, тем самым, плодя до бесконечности референты данных суждений. Различая слабую и сильную модель корреляционизма, выход из порочного круга корреляции Мейясу видит в онтологизации тезиса сильного корреляционизма — абсолютизации самого факта корреляции (вводя контингентность).

**Ключевые слова:** трансцендентальная философия, феноменальное, трансцендентальное, спекулятивный реализм, корреляционизм, слабый корреляционизм, сильный корреляционизм, контингентность.

Философия после Канта обрела новую форму, акцент с исследования вещей окружающего мира сместился на исследование области феноменального (то, как мир нам дан) и на анализ трансцендентальной структуры этой феноменальной области. Ища пути преодоления догм эмпиризма и рационализма, Кант породил некий третий путь (исследование способности познания), тем самым открыв сферу трансцендентального. Трансцендентальная философия полагает, что мир, вещи, объекты, даже само наше мышление не могут быть даны до того, как мы их помыслим: данное притязание Мейясу называет корреляционизмом [1, с. 11]. Харман называет позицию корреляционизма — «безопасным» разделением труда: наука, как пишет он, работает с наивным реализмом и достигает удивительных результатов, философ-корреляционист же смотрит на эту работу и с иронической дистанцией выносит суждение о том, что он не настолько наивный, чтобы применять заключение науки в буквальном смысле [3, р. 28]. Что влечет за собой неприятие буквального статуса научных суждений? Удвоение смысла высказывания и производство временной ретроспекции, не имеющей конца. Пример с возрастом Земли подходящий — буквальное принятие тезиса о том, что возраст земли 4,54 млрд. лет имеет один референт (доисторическое), так считает наука. Но философия, в частности трансцендентальная, не может согласиться с данным заявлением: Земля такова — какой она воспринимается/мыслится через определенные формы чувственности, акты сознания, концептуальные каркасы языка.

Трансцендентальная философия и феноменология, как один из ее видов, запрещают нам принимать буквально высказывания с «естественной установкой». Феноменология, трансцендентальная философия, герменевтика не могут позволить себе лишиться распутывания смысла, анализа данного смысла через акты сознания: прояснение предметного горизонта может идти до бесконечности и это иной метод, нежели какой-либо вид реализма.

Мейясу предлагает посмотреть на трансцендентализм в двух его моделях — слабой и сильной. *Слабый корреляционизм* предполагает обусловленность нашего опыта априорными категориями чувственности и рассудка, непосредственное отношение всегда мы можем иметь только с феноменом. Согласно кантианской модели, вещь сама по себе сохраняется, но о ней, кроме того, что она существует, необходима и не противоречива, ничего сказать нельзя [1, с. 46]. Она оставляет вещь саму по себе, но запрещает выносить суждение о ней, вследствие этого и работать с ней. В *сильном корреляционизме* обвиняются хайдегерианская и витгенштейнианская философия. Достаточно редко Мейясу упоминает Гуссерля и его подход в демонстрации работы сильного корреляционизма. Возможно потому, что именно ранее упомянутые философы считали возможной апелляцию к особому рода фидеизму. Но так или иначе, классическая феноменология «соответствует критериям» данного вида корреляционизма: она элиминирует вещь-в-себе и вводит принцип интересубъективности, во всем полагаясь на анализ «данного». Интенциональность для Гуссерля являлась наличествующей (трансцендентальной) структурой сознания. Акты сознания существуют лишь вместе с интенциональными предметами и, тем самым, корреляция мира и сознания неизбежна, при том, что мир перестает измеряться в экзистенциальном модусе и вещь сама по себе исчезает (сопрягается с мыслительным актом) из сильного корреляционизма.

Демонстрируя работу корреляции разных мыслителей, Мейясу выстраивает собственную программу, которая, по его мнению, способна выйти из круга корреляции. Круг корреляции — «не может быть никакого  $X$  без данности  $X$ , и никакой теории об  $X$  без полагания  $X$ » [2]. То, о чем вы говорите, всегда уже концептуализировано и не равно чему-то вне вашего говорения/мышления. Даже опровергая корреляционизм, вы опровергаете его с помощью мышления и, тем самым, остаетесь в кругу корреляции. Выход из корреляции возможен из самого факта наличия данной корреляции. Трансцендентальная философия имплицитно содержит в себе следующее утверждение, — «в мире существует необходимость, так как если бы она не существовала, мир бы постоянно изменялся, мир не изменяется часто, следовательно, необходимость существует». Вывод о переходе необходимости в стабильность поспешен, к тому же «необходимость» в трансцендентальной философии, это заданная трансцендентальная структура. Спекулятивный ход предлагает оставить в покое стабильность законов (в их фактичности сомневаться не приходится), но оспорить необходимость

законов. Уместно задать вопрос: необходимость каких законов следует оспаривать? — Законов природы, законов мышления или законов логических истин? Конечно же, речь идет о вещах, притом овеществляются как вещи «реального» мира, так и мира «духа» и законы логических истин. «...Нам нужно спроецировать неоснование в саму вещь и открыть в понятой нами фактичности подлинную интеллектуальную интуицию абсолюта» [1, с. 119]. Так как корреляция преодолевается из самого круга корреляции, то так или иначе нам приходится прибегать к мышлению, но мышление, видящее свой источник в контингентном, больше не ограничивает себя пределами познания и удвоением мира.

### **Литература:**

1. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург — Москва, Кабинетный ученый, 2015.
2. Мейясу. К. Время без становления. Доклад в Университете Мидлсекса в рамках семинара Центра исследования современной европейской философии, организованного Питером Холлуардом и Рэйем Брасье, 8 мая 2008 года // Интернет-журнал «Гефтер» [Электронный ресурс]. М., 2012–2019. URL: <http://gefter.ru/archive/7657>.
3. Harman G. Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making: Philosophy in the Making. — Edinburgh University Press, 2011.

## О РОЛИ МЫСЛЕННЫХ ЭКСПЕРИМЕНТОВ В ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ<sup>1</sup>

Владимир Филатов,  
д. филос. н., профессор РГГУ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В философии сознания мысленные эксперименты постоянно используются для подкрепления или критики конкурирующих теорий. Однако роль и значимость мысленных экспериментов в науке и в философии остается предметом дискуссий. В них обсуждаются проблемы сводимости мысленных экспериментов к логическим аргументам, оправданности рациональной интуиции, сходство и различие мысленных и реальных экспериментов. Результаты этих дискуссий позволяют яснее понять роль этого интересного, но проблематичного метода.

**Ключевые слова:** *мысленные эксперименты, рациональная интуиция, фоновое знание, понимание и мысленные модели.*

1. Понятие «мысленный эксперимент» (*Gedankenexperiment*) ввел датский физик Х.К. Эрстед в начале XIX в. под явным влиянием философии Канта. Его первая опубликованная работа называлась «Метафизические основы естествознания Канта». Это понятие у Эрстеда появилось в контексте прояснения отношения математики и физики у Канта и попытки разработать некоторый проект априорной физики [1, р. 95]. Сам Кант, как известно, очень высоко оценивал роль воображения, а также экспериментального метода как способа задавать вопросы природе, у него встречается понятие «эксперимент чистого разума». Однако ни в его работах, ни в последующей кантианской традиции метод мысленных экспериментов (далее МЭ) не получил заметного развития. В начале прошлого века Э. Мах в рамках эмпирико-натуралистического подхода популяризировал этот метод и показал, что МЭ использовали такие великие ученые, как Галилей, Стевин, Ньютон, Гюйгенс, Карно [2]. Мах также описал возможные функции МЭ в познании: (1) предварительное проигрывание в воображении реального эксперимента; (2) мысленное варьирование обстоятельств, от которых зависит исход возможного опыта; (3) артикуляция скрытого пласта «инстинктивных знаний», который сложился благодаря эволюции и прежнему опыту, путем анализа различных феноменов в непривычных или предельных сценариях МЭ. Стоит отметить, что все эти функции обсуждаются и в современной философии.

2. На современные оценки МЭ большое влияние оказала статья Т. Куна о их функциях в науке [3]. Кун, напомнив про знаменитые МЭ Галилея, Эйнштейна,

---

1. Данное исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00954.

Гейзенберга, полагал, что основную роль МЭ играют в период смены парадигм. С его точки зрения, во-первых, хорошо продуманный МЭ может выступать аномалией для доминирующей теории, во-вторых, МЭ намечают путь через иррациональный разрыв, который существует между старой и новой парадигмами. Этим можно объяснить активное использование МЭ в физике в начале XX в. Но наряду с тем, что МЭ являются важными инструментами для осуществления концептуальных реформ, Кун делает вывод, что «из мысленных экспериментов большинство людей узнают как о своих концепциях, так и о самом мире» [3, р. 253]. Вот это последнее — «о самом мире» — стимулировало с 1990-х гг. развернутые дискуссии и стало трактоваться как «парадокс», «загадочный факт». Этот парадокс заключается в тезисе, что МЭ могут дать новое эмпирическое содержание, даже если они проводятся «исключительно в голове». И это, действительно выглядит парадоксом, поскольку такие МЭ, как «падение связанных тел» Галилея или «лифт» Эйнштейна вроде бы дают новое знание о реальности без всяких реальных экспериментов посредством одной лишь «интеллектуальной интуиции». Ниже я вернусь к возможным разрешениям этого парадокса, но прежде стоит отметить изменение ситуации в самой философии.

3. В классической новоевропейской философии МЭ встречались нечасто. Это демон Декарта, инверсия цветового спектра Локка, увеличение мозга до размеров мельницы Лейбница, статуя Кондиляка и ряд других. Возможно, что этому не способствовал доминирующий систематический стиль философских трактатов. Ныне ситуация изменилась, часто небольшая статья, содержащая оригинальный аргумент или удачный МЭ, лучше проясняет ситуацию и вызывает больший резонанс, чем целая книга. Как отмечалось, образцовые МЭ были предложены знаменитыми физиками. Однако ныне эта наука переживает более спокойные времена, и лидерство по производству МЭ перешло к философии. Этот метод широко используется в эпистемологии, философии сознания, этике, политической философии — в главных направлениях современной аналитической философии. В философии сознания широко обсуждаемые МЭ предложили Т. Нагель («летучая мышь»), Дж. Серл («китайская комната»), Ф. Джексон («нейрофизиолог Мэри»), Д. Льюис («марсианская боль»), Н. Блок («китайская нация»), Д. Чалмерс («зомби»), есть десятки менее известных примеров. Мысленные эксперименты превратились в своего рода квазиэмпирический арсенал, который постоянно используются для подкрепления или критики конкурирующих концепций в философии сознания. Интересной особенностью, чего почти нет в МЭ в физике, являются вариации и усложнение сценариев ключевых МЭ (инверсия спектра, Мэри, зомби и др.). Некоторые философы считают, что концептуальный анализ и метод МЭ являются основными методами философии сознания. Д. Деннет назвал мысленные эксперименты «помпой для интуиции». Однако это слишком туманная метафора, которую необходимо прояснить.

4. Если подойти к существующим в философии сознания направлениям и теориям с позиций философии науки, то первое, что бросается в глаза, это наличие многих основных типов теорий: классический дуализм и неодуализм, варианты теорий тождества психических процессов и процессов в мозге, элиминативный материализм, различные варианты функционализма и нередуктивного дуализма свойств [4]. Эти теории являются философскими, что отличает их от теорий конкретных наук. Однако их сторонники стремятся к концептуальной проработанности, строгости аргументации, ссылаются на данные когнитивных наук. Поэтому в первом приближении их можно рассматривать как конкурирующие исследовательские программы в смысле Лакатоса — с выявлением ядра и экзистенциальных, с оценкой роста или стагнации, со способностью преодолевать аномалии. В ситуации отсутствия общепринятой теории и конкуренции на этом поле сторонники различных теорий широко используют МЭ для подкрепления своих позиций и критики других теорий. Хорошее описание этого взаимного обмена критическими МЭ дают наши специалисты по философии сознания С.Ф. Нагуманова [5] и Д.В. Иванов [6]. Но что интересно — в результате происходит уточнение, модификации основных современных теорий сознания, но они не сходят со сцены, не фальсифицируются окончательно с помощью мысленных экспериментов. Это можно объяснить тем, что эти теории все же являются философскими, менее строгими, чем теории конкретных наук, или же тем, что МЭ не обладают эпистемической силой реальных экспериментов.

5. Поэтому стоит вернуться к дискуссии о статусе и роли МЭ, о которой упоминалось ранее. В конце прошлого века ее начали Дж. Браун и Дж. Нортон, затем в нее включились Р. Соренсен, Н. Решер, Т. Гендлер и многие другие философы. Хотя и Браун, и Нортон отталкивались от «парадокса» Куна, они предложили предельные позиции. Браун назвал свой подход «платоническим»: хороший МЭ является своего рода окном, через которое благодаря рациональной интуиции открывается прямой доступ к законам природы, существующим независимо от людей в своего рода платоновском мире [7]. Любимым примером такой рациональной интуиции для Брауна является знаменитый МЭ Галилея с падением связанных тел, посредством которого Галилей опроверг Аристотеля и обосновал новый закон падения тел без привлечения каких-либо новых эмпирических данных. Нортон отстаивает эмпирический подход к МЭ и критикует концепцию Брауна как предполагающую «эпистемическую магию» [8]. Новизна в МЭ возникает потому, что они «переупаковывают» старую эмпирию, чтобы сделать ее «более информативной». Также Нортон считает, эпистемическая значимость МЭ заложена в их аргументационной структуре, которая часто скрыта за красочными описаниями их сценариев, включающих демонов, котов, зомби и др. Поэтому он защищает принцип элиминации: вывод, полученный путем МЭ, может быть получен через аргументы, не включающий МЭ. Между этими крайностями рационализма и эмпиризма большинство участников позднейших



дискуссий искали средние позиции. Так, Р. Соренсен предложил натуралистическую трактовку МЭ [9]. Вслед за Э. Махом он утверждает, что МЭ проясняют неявные запасы эмпирического опыта, который заложены в наше мышление эволюцией и жизненным опытом. Значимость МЭ состоит не в получении нового знания, а в экспликации этого фонового, неартикулированного знания.

6. На мой взгляд, концепция Брауна не подходит для осмысления роли МЭ в философии сознания, поскольку в этой сфере трудно предполагать наличие универсальных объективных законов. Сведение МЭ к аргументации имеет место в философии сознания: «нейрофизиолог Мэри» — аргумент знания, «зомби» — аргумент мыслимости и т.п. На месте kota у Шредингера мог быть попугай, на месте Мэри, узнавшей все о цветовом восприятии в черно-белой комнате, мог быть глухой Иван, узнавший всю нейрофизиологию восприятия звуков. Однако сценарии МЭ не полностью сводятся к аргументам, мысленное экспериментирование требует ментальных манипуляций с объектами — перенос из естественной среды в искусственную или мысленно возможную, добавление к нему чуждого элемента или удаление из него существенной части, наделение индивида сверхъестественными способностями или лишение его определенных качеств и т.п. — все это придает МЭ родовые свойства реального эксперимента. Позиция Р. Соренсена заслуживает внимания, в частности, в свете дискуссий о статусе «народной психологии» в философии сознания.

В итоге можно утверждать, что МЭ могут выполнять несколько эпистемологических функций. В добавление к отмеченным я хочу предложить тезис о том, что МЭ дают не так или иначе трактуемое новое знание, а новое понимание. Причем это понимание не в духе герменевтики, а в плане осмысления непривычных концептуальных структур, которые МЭ связывает с существующими знаниями и фактами. Конечно, граница между знанием и таким пониманием зыбка, но все же стандартная концепция знания требует объяснения, обоснования и истинности, а понимание не обязательно связано с этими характеристиками. Такому пониманию способствует и образное представление сценариев МЭ, которое открывает возможность мысленно манипулировать с моделями, отражающими те или иные свойства реального мира. Это существенно отличает МЭ от аргументации с использованием логических выводов.

### **Литература:**

1. Buzzoni M. Thought experiments from a Kantian point of view // Thought experiments in philosophy, science and arts. N.Y., L., 2013. P. 90–106.
2. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М., 2003. Гл. 11.
3. Kuhn T. A Function for thought experiments // Kuhn T. The Essential Tension. Chicago, 1977. P. 240–265.

4. Прист С. Теории сознания. М., 2000.
5. Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань, 2011.
6. Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. М., 2013.
7. Brown J. Thought experiment: a platonic account // Thought experiments in science and philosophy. Lanham, 1991. P. 119–128.
8. Norton J. Thought Experiments in Einstein's Work // Thought experiments in science and philosophy. Lanham, 1991. P. 129–148.
9. Sorensen R. Thought Experiments. Oxford, 1992.

## КОНЦЕПЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПРАГМАТИКИ К.-О. АПЕЛЯ

*Иван Шишков,*

доктор философских наук, профессор, Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова, Москва (Россия).

**Аннотация:** Автор реконструирует инспирированную трансцендентальной философией Хайдеггера концепцию трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля (1922–2017). Последняя представляет собой синтез трансцендентальной философии в ее герменевтической и феноменологической версиях и аналитической философии в ее англо-саксонском варианте. Показано, что разработанная на основе метода трансцендентально-прагматической рефлексии концепция Апеля в методологическом плане вполне укладывается в методологию классического фундаментализма, несмотря на некоторую общность ее элементов с методологией критического рационализма.

**Ключевые слова:** *трансцендентальная философия, метод трансцендентально-прагматической рефлексии, трансформация философии, трансцендентальная прагматика, языковая коммуникация, трансцендентальная языковая игра, трансцендентально-прагматическое обоснование, герменевтический прагматизм.*

К.-О. Апель (1922–2017) разрабатывает инспирированную М. Хайдеггером трансцендентальную философию, вобравшую в себя существенные результаты всех важнейших современных философских традиций. Пытаясь осуществить эти свои намерения, Апель невольно включается в наиболее «громкие» дискуссии, развернувшиеся в последние десятилетия XX в. в современной философии, и прежде всего в знаменитый «спор о позитивизме», в котором он во многом следовал за Ю. Хабермасом. Стремясь избежать крайностей сциентизма

и антисциентизма, он пытается соединить, с одной стороны, трансцендентальную философию в ее герменевтической и феноменологической версиях, а с другой — традицию аналитической философии в ее англосаксонском варианте. При этом, чтобы преодолеть крайний сциентизм и объективизм аналитического мышления, обнаруживающиеся прежде всего в неспособности этого мышления рефлексировать свои собственные основания, Апель предлагает с позиций герменевтики *метод трансцендентально-прагматической рефлексии*, позволяющий избежать слабостей аналитической философии и достичь абсолютного обоснования, поскольку, как он полагает, философская рефлексия ведет к не подвергаемым сомнению точкам зрения, оспаривание которых бессмысленно и абсурдно.

Этот метод исходит по существу из методологии классического рационализма, ориентированной на поиск достоверного фундамента познания, который, по мнению Апеля, может быть осуществлен с позиций трансцендентальной философии. Именно с позиций последней, по его словам, «можно дать ответ на вопрос об условиях возможности и значимости *конвенций*, а также ответить на вопрос о конечном обосновании теоретической, практической философии и науки» [5, S. 7].

По существу у Апеля идет речь о попытке осуществить поиск конечного основания на основе трансцендентальной рефлексии, а именно: в отличие от кантовского трансцендентального метода, апеллировавшего к «сознанию как таковому», следует осуществлять такого рода поиск на основе рефлексии «над применением языка как условия возможности и значимости науки и философии...» [5, S. 74]. Этот трансцендентальный метод Апеля предполагает трансформацию философии в нормативном и методологическом направлениях, что в целом, по его словам, соответствует «возрождению трансцендентально-философской проблематики в понятиях языка и его коммуникативному применению» [5, S. 74].

Осуществляя эту трансформацию философии, Апель принимает во внимание по сути основополагающие философские установки, выработанные в наиболее влиятельных современных философских традициях: герменевтические концепции, имевшие место до и после хайдеггеровского поворота к универсальной герменевтике, диалектические концепции от *Гегеля* и через *Маркса* до неомарксизма, аналитические концепции от *Ч. Пирса* через *Витгенштейна* и *Р. Карнапа* до *Ч. Морриса*, а также методическую философию *Эрлангенской школы* и философию критического рационализма (КР). Вступая в спор со всеми этими направлениями, он разрабатывает с позиции герменевтической традиции свою версию трансцендентальной философии.

Трансцендентальная рефлексия Апеля призвана реконструировать необходимые условия аргументации. При этом рефлексивная установка понимается им как «рационально-критическая трансформация трансцендентальной фи-

лософии, исходящей из априорного факта аргументации как самоочевидной квазикартезианской отправной точки». [6, S. 411] Поскольку такая трансцендентальная философия ставит под сомнение эмпирический путь постижения истины, то ей, чтобы достичь необходимого консенсуса, приходится допустить существование не только мыслящего сознания, но и *языковой коммуникации* в качестве парадигмальной очевидности. Потому Апель определяет задачу трансцендентально-прагматического обоснования так: «Конститутивные правила институтов, являющиеся в качестве норм обязательными лишь для тех, кто признал эти институты..., должны оправдывать (или критиковать) наше требование (т.е. требование разумного оправдания или критики) с помощью таких конститутивных правил, которые должны признаваться в качестве норм каждым, или, иначе говоря, признаются необходимым образом... Правила коммуникации должны выполнять функцию трансцендентально-нормативного обоснования...» [4, S. 120].

Таким образом, данная установка Апеля направлена не на мыслящее сознание отдельного человека, а на связанную с аргументативным мышлением интерсубъективную инстанцию, ибо в языке содержатся *a priori* выводимые нормы.

Что касается апелевского учения о науке, то в нем речь идет о том, чтобы развить, насколько это возможно, методологическую концепцию, которая не ограничивалась бы традиционной логикой науки. Она должна содержать помимо этой «сциентистики» еще и «герменевтику», и «критику идеологии». Основанием для подобного расширения понятия науки должно служить ему расширение традиционной теории познания до «антропологии познания».

Вводя последнюю в свою концепцию трансцендентальной прагматики, Апель фактически следует здесь уже известному учению М. Шелера о трех видах знания, трансформируемому в герменевтике в учение о познавательных интересах. В своей основе эта антропология включает априорные познавательные интересы, имеющие особое значение для апелевской теории науки, поскольку они являются конститутивными для трех видов знания. Именно последние и лежат в основе разграничения разных типов наук.

В основе естественных наук лежит *технический (сциентистский) интерес*, наук о духе — *практический (герменевтический)*, и в основе критики идеологии — *эмансипаторский интерес*. Технический и практический интересы признаются Апелем в качестве первичных познавательных интересов. Первый определяется необходимостью технической практики на основе воззрений на законы природы, второй — необходимостью социальной и нравственной практики.

Третий — эмансипаторский — интерес Апель считает *дополнительным*. В его трактовке он исходит из факта существования коммуникативной общности, являющегося предпосылкой всякого знания на субъектно-объектном уров-

не. Самую же коммуникативную общность Апель относит к интерсубъективно-метауровню, который может и должен стать темой научного познания.

В то время как «объяснение» раскрывается через сциентистский интерес, а «понимание» — через герменевтический, то эмансипаторский интерес, по мнению Апеля, осуществляется через такой *дополнительный* способ познания, как *диалектическое опосредование* объяснения и понимания, которое находит свое выражение в критике идеологии. Именно это учение о дополнительном способе познания, претендующее на трансцендентальную рефлексию, Апель и намерен противопоставить объективизму и сциентизму традиционной теории науки. Вопреки традиционной теории познания, проявлявшей, как правило, свой интерес лишь к «чистому познанию», Апель, вслед за Хабермасом, пытается свести все познание, все «подлинные» интересы к практическим. Тем самым, как он считает, ему удастся преодолеть «объективистское бытие». В этом смысле он именуется своей концепцией герменевтическим прагматизмом с трансцендентально-философским уклоном.

Таким образом, апелевская версия трансцендентальной философии явилась результатом трансформации кантовского метода с позиций аналитической философии языка, при этом кантовский трансцендентальный субъект — «сознание вообще» — преобразуется в неограниченную коммуникативную общность. Сама эта неограниченная коммуникативная общность имеет в своей основе идею трансцендентальной языковой игры, выполняющую в рамках его концепции роль знаменитого методического сомнения Декарта как надежного средства поиска достоверности. Обосновывая эту свою идею, Апель обращается к Витгенштейну, который писал: «Попытавшийся усомниться во всем не дошел бы до сомнения в чем-то. Игра в сомнение уже предполагает уверенность» [1, с. 338]. Или иначе, по словам Апеля: «Как *рациональная языковая игра* сомнение... не эксплицируемо без допущения одновременно... *несомненной достоверности...*» [3, S. 64].

Из этого Апель делает вывод, что обоснование как в науке, так и в повседневности должно сводиться к предполагаемой в языковой игре осмысленной очевидности. При этом «апелляция к очевидности» не должна отождествляться, по меньшей мере, с «апелляцией к догме» или «апелляцией к волевому решению», поскольку, по словам Апеля, «она должна допускать, в свою очередь, *трансцендентально-прагматические рамки*, — осмысленную языковую игру — с которыми в принципе корреспондируются возможные критические аргументы и обоснования посредством обращения к «парадигмальной» очевидности...» [3, S. 65].

Но как можно совместить критику и обоснование? По мнению Апеля, их можно мыслить вместе, если проводить различие между рефлексивной ступенью донаучной и научной языковой игры, с одной стороны, и рефлексивной ступенью трансцендентально-прагматической рефлексии над структурой язы-

ковых игр — с другой. «В таком случае с точки зрения философской рефлексии, — по словам Апеля, — можно сказать в отношении каждой языковой игры, — включая и философскую языковую игру — что в своих рамках сомнение и критика являются осмысленными лишь при допущении возможности их достаточного обоснования посредством апелляции к *несомненной парадигматической очевидности*. Однако одновременно на этом уровне рефлексии можно также формулировать *фаллибилистское предубеждение* как возможное универсальное сомнение в парадигматической очевидности всех возможных языковых игр...» [3, S. 66]

Таким образом, Апель пытается провести идею о правомерности одновременного существования как принципа фаллибилизма в смысле принципа возможной универсальной критики, так и принципа достаточного обоснования сомнения и критики посредством апелляции к очевидности. Этим он фактически хочет сказать, что, с одной стороны, всякую очевидность, на которой основывается научное знание, можно и должно подвергать сомнению и критике, а с другой — каждое сомнение и критика должны сводиться к несомненной очевидности и в этом смысле достаточно обосновываться. Эта процедура совмещения становится вполне возможной, если проводить *трансцендентально-прагматическое* различие между эпистемологией классической философии и современной аналитической философией языка.

Осуществленная Апелем трансцендентально-прагматическая трактовка языка приводит к тому, что теперь вопрос об intersubъективном значении познания может быть решен не посредством сведения отдельных субъектов познания к сознанным очевидностям, а с помощью принятия соглашений на основе *аргументативного дискурса*. Само возведение сознанных очевидностей в ранг парадигматических аргументированных очевидностей отнюдь не свидетельствует в пользу достаточного обоснования. Напротив, как считает Апель, несомненные знания-очевидности должны быть отнесены к определенным языковым играм, которые в принципе могут трансцендироваться через *критическую рефлексию*.

Отсюда Апель делает вывод, что на уровне смысловой рефлексии принципиальным преимуществом обладает принцип критики, а не принцип достаточного обоснования посредством апелляции к очевидности, поскольку допускаемые в языковых играх аргументированные очевидности могут быть подвергнуты принципиальной ревизии. Но в то же время на уровне *философской* рефлексии сама философская языковая игра должна допускать сведение к очевидностям, не допускающим никакой критики. В данном случае преимуществом пользуется принцип конечного обоснования. Таким образом, Апель допускает существование внутри философских языковых игр определенных парадигмальных некритабельных очевидностей, позволяющих как раз говорить о возможности трансцендентально-философского конечного обоснования.

Так в общих чертах выглядит трансцендентальная прагматика Апеля. Уже из этого очевидно, что позиция трансцендентальной прагматики Апеля, несмотря на некоторую общность ее элементов с КР, в частности, трансцендентальным реализмом и методическим рационализмом, противостоит КР в самом главном — в методологии. Именно противостояние методологических парадигм того и другого способа философствования и определило основную ориентацию споров и дискуссий, развернувшихся в основном между Х. Альбертом, представлявшим позицию критических рационалистов, с одной стороны, и Апелем — с другой.

Из осуществленной выше реконструкции становится ясным, что в методологическом плане трансцендентальная прагматика Апеля вполне укладывается в методологию классического рационализма, ориентированную в своей сути на картезианскую методологию обоснования. И в этом смысле она прямо противостоит методологии КР, имеющей в качестве своей основополагающей ориентации методологию фаллибилизма. В своем знаменитом «Трактате о критическом разуме» (1968 г.) Альберт лишь «вскользь» затрагивает концепцию Апеля, рассматривая ее вкупе со всей герменевтической традицией. Однако несколько лет спустя, в своей работе «Трансцендентальные грезы...» он делает трансцендентальную прагматику предметом своего критического анализа. Острие своей критики Альберт направляет как раз против фундаменталистского стиля мышления Апеля, ориентированного на поиск достоверного фундамента познания.

Что касается осуществленной Апелем трансформации трансцендентальной философии, то ее Альберт оценивает как неудачную, так как она фактически представляет собой «опошленную версию классического рационализма». [2, S. 143] А поскольку он ограничил применение фаллибилизма тем, что вынес за его пределы сферу философии и связал свою трансцендентально-прагматическую рефлексию с претензией на неподвергаемые сомнению точки зрения, и, более того, накладывает на реализм значительные ограничения, то его версия трансцендентальной философии оказалась в конечном счете несовместимой ни с *последовательным фаллибилизмом*, ни с *методическим рационализмом*, ни с *критическим реализмом*.

Но основной недостаток трансформации Апелем трансцендентальной философии состоит, по словам Альберта, прежде всего в том, что «его *«картезианская радикализация трансцендентальной постановки вопроса»*... имеет намного больше общего с концепцией Декарта, чем это следует из собственных формулировок Апеля». [2, S. 151] Эту общность с Декартом Альберт усматривает в трансцендентальном коллективном субъекте, — идеальном коммуникативном обществе — который, подобно декартовскому богу, ручается за все известные истины. Но этот герменевтический бог Апеля так же неспособен выполнять предписываемые ему функции, как и Бог Декарта, поскольку, как пи-

шет Альберт, «трансцендентальный метод рефлексии, с помощью которого наш автор пытается ввести свой герменевтический бог, не является методом в традиционном смысле, а оказывается лишь средством для выражения его грез... Его «трансформация философии» есть не что иное, как трансцендентальные грезы». [2, S. 152] В целом можно сказать, что практикуемое Апелем рефлексивное конечное обоснование лишь вскрывает те иллюзии, в которые впадают сторонники трансцендентальной прагматики. Эти иллюзии они пытаются скрыть от критики посредством отстаиваемой ими рефлексивной установки.

### **Литература:**

1. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. — М.: Изд-во «Гнозис», 1994.
2. Albert H. Transzendente Träumereien. Karl- Otto-Apels Sprachspiele und sein Hermeneutischer Gott.- Hamburg, 1975.
3. Apel K.O. Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des «kritischen Rationalismus». //Kanitscheider B. (hrsg.) Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag. — Innsbruck, 1976.
4. Apel K.O. Sprechakttheorie und transzendentaler Sprachgrammatik zur Frage ethischen Normen. —Frankfurt a.M.,1968.
5. Apel K.O. Transformation der Philosophie. Bd.1. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. — Frankfurt a.M., 1973.
6. Apel K.O. Transformation der Philosophie. Bd.2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. — 1 Auf., Frankfurt a.M., 1973.



## Раздел 8

### Трансцендентальная теология и этика

#### Трансцендентальная теология

### КАК ВОЗМОЖНА ТЕОЛОГИЯ КАК НАУКА? <sup>1</sup>

*Катречко С.Л.,*

к. филос. н., зав. кафедрой философии и теологии РПУ св. Иоанна Богослова, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), президент фонда «Центр гуманитарных исследований» г. Москва (Россия).

**Аннотация.** В докладе я ставлю *a la* кантовский вопрос о возможности [трансцендентальной] теологии в качестве науки (ее предмете и методе). Предмет теологии (resp. онтотеологии) очевиден — это Бог. На роль метода [трансцендентальной] теологии может претендовать *трансцендентальный метод* Канта (в свете кантовского определения трансцендентальной философии как изучения нашего «способа познания» [В 25]), который применим не только к области «физики» (естествознание, математика), но к другим областям [гуманитарного] знания, в том числе и богословию (resp. теологии). Интерес в этой связи представляет кантовская *трансцендентальная аргументация* ('transcendental arguments'), которая применяется не только в философии/метафизике (трансцендентальная дедукция категорий), но и в науке (модель Г.Гемпеля – К.Поппера), а также в теологии (онтологическое доказательство бытия Бога).

**Ключевые слова.** *Кант, трансцендентализм, трансцендентальная теология, онтотеология, метафизическая теология, трансцендентальный метод, трансцендентальная аргументация.*

1. Иммануил Кант рассматривает вопрос о возможности теологии в разделе «Идеал чистого разума» своей первой *Критики*<sup>2</sup>. И хотя там он напрямую не ставит вопрос «*Как возможна теология как наука?*» (аналогичный трем другим вопросам из Введения *Критики*), но, по сути, обсуждает его в последней

1. Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00925.

2. Более детальное изложение кантовской позиции можно найти в недавно переведенных на русский кантовских «Лекциях о философском учении о религии» ([2]; 1783/1784 гг.), которые читались Кантом сразу после издания как «*Критики чистого разума*» (1781), так и «*Пролегомен...*» (1783).

главе «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума», название которой («спекулятивные принципы разума») указывает на то, что Кант ставит и рассматривает вопрос о возможности трансцендентальной теологии<sup>3</sup>. Позиция Канта по вопросу возможности трансцендентальной теологии амбивалентна. С одной стороны, он пишет, что «трансцендентальный метод... ничего не может дать для теологии, основанной на одном лишь спекулятивном разуме» [В 666]<sup>4</sup>. С другой стороны, «трансцендентальная теология, несмотря на всю свою недостаточность, все же сохраняет важное... значение» [В 668], поскольку она исследует *чисто трансцендентальные предикаты* (необходимость, бесконечность, существование вне мира, вечность..., всемогущество [Бога]), а «их очищенное понятие, в котором так нуждается всякая теология, может быть получена только из трансцендентальной теологии» [В 670]. Тем самым Кант признает наличие (возможность) трансцендентальной теологии в качестве некоторого методологического ядра рациональной (метафизической) теологии.

2. Говоря о термине «трансцендентальный» (в том числе о *трансцендентальной* теологии), нужно учитывать, что в настоящее время имеются три отличающихся друг друга культурных (семантических) тезауруса. Во-первых, это общедоступное и не совсем точное использование термина в выражениях типа «трансцендентальная музыка/поэзия»<sup>5</sup>. Во-вторых, это средневековое понимание *трансцендентального* (Аристотель, Ф.Аквинский, Д.Скот), связанное с тем, что сейчас называют *онтологией* (Кант, [В 660]; М.Хацдеггер; Ж.-Л. Марион). Так, например, Дунс Скот определяет метафизику (как науку о *трансценденталиях* (ср. с кантовскими *трансцендентальными предикатами*) как атрибутами Бога) в качестве *трансцендентальной науки* [кажется, именно этот смысл является господствующим в современной [метафизической] теологии<sup>6</sup>]. И, наконец, собственно кантовский смысл термина ‘трансцендентальный’, связанный с его определением трансцендентальной философии как исследования нашего [априорного] «способа познания» [В 25] и, что более важно с обосновани-

3. Трактовка (использование) Кантом термина «трансцендентальный» неоднозначна. В данном случае под «трансцендентальным» (*трансцендентальное-1*) нужно понимать нечто *спекулятивно-рассудочное*, т.е. исходящее от рассудка, в противоположность чувственному (эмпирическому). См., например, «*Трансцендентальным будет [называться] всякое чистое познание a priori, в котором, следовательно, не дано никакого ощущения*» (ред. перевода моя. — К.С.) [3, 35 (Рефл.4643)]. Более подробно см. мою статью [4].

4. Ссылки на страницы «Критики чистого разума» Канта даются в общепринятой международной пагинации А/В.

5. Здесь “трансцендентальное” — это то, что является необыкновенным, выходящим за рамки обычного; ср. с концептом «[американский] трансцендентализм».

6. Понятно, что этот [второй] смысл концепта «трансцендентальный» если не совпадает полностью, то сильно «пересекается» с кантовским *трансцендентальным-1* (см. сноску выше).

ем *возможности* и/или *применением априорного* [знания] (см. «итоговое определение» трансцендентального как *трансцендентального*–2 в [В 81]).

3. Кант определяет свой трансцендентальный метод как «изменный метод мышления [в метафизике» [В XVIII] и соотносит его с методом естествознания [В XIX прим.]<sup>7</sup>. Обращу внимание на то, что и своего *критику* («Критику чистого разума») Кант определяет не как метафизическую систему, а как *трактат о методе*» [В XXII] (соответственно, второй (последний) раздел *Критики* называется «*Трансцендентальное учение о методе*»). По сути, большая часть «Критики чистого разума» посвящена описанию и исследованию специфики использования *трансцендентального метода* в области *чистого разума*, к каковым относятся теоретическая физика, чистая математика, спекулятивная философия (метафизика) и [трансцендентальная] теология. В определенном смысле трансцендентальный метод выступает как методология исследования не нашего «способа познания», а как исследование *различных* «способов познания» человека (подробнее об этом Кант пишет в фр. [В 741 и далее].

4. Относительно теологии Кант выделяет *рациональную теологию* [*разума*] (*theologia rationalis*) и *теологию откровения* (*theologia revelata*) [В 659]<sup>8</sup>. Обращу также внимание на то, что Кант отличает *естественную теологию*, которую можно соотнести с *теологией откровения* и которая отличается от *теологии разума* (или *трансцендентальной теологии* в узком смысле) [В 659], от, если можно так выразиться, *эмпирической* [в смысле естествознания] теологии, поскольку «Бог не может быть предметом чувств [опыта]» [3, с.19]<sup>9</sup>. Два выделяемых Кантом типа теологии я соотношу с *католицизмом* (как теологией разума) и *протестантизмом* (как теологией откровения), и можно поставить вопрос о возможности *православной онтологии*.

5. После второго «переоткрытия» Канта в 60-е годы XX в. в рамках аналитической (англосаксонской) традиции (П. Стросон «Границы смысла», 1966) трансцендентальный метод Канта соотносится, прежде всего, с *трансцендентальной аргументацией* («transcendental arguments»). Можно сказать, что этот метод *спекулятивного* применения разума в познании. Здесь я хотел бы обратить внимание на то, что *трансцендентальная аргументация* Канта применяется не только в философии/метафизике (трансцендентальная дедукция категорий), но и в науке (модель Гемпеля – Поппера)<sup>10</sup>, а также в теологии (например, в онтологическом доказательстве бытия Бога).

6. Тем самым можно положительно ответить на вопрос о *возможности* на-

7. И даже с «[научной] революцией, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» [В XXII] (resp. коперниканский (ньютоновским) переворотом — см. [В XXII прим.]).

8. Яснее (точнее, подробнее) Кант говорит об этом в [2. с.19].

9. Это означает, в частности, что методология естествознания (физики) и математики с точки зрения трансцендентального метода не подходит к [трансцендентальной] теологии.

10. Подробнее см. мою статью [5].

учной теологии ( в виде двух модусов теологии разума и окровения), но при этом теология (по своему предмету и методу) отличается от других «способов познания», причем не только от физики и математики, но и от гуманитарного знания (например, истории и/или социологии)<sup>11</sup>. Ее ближайшим соседом выступает философия.

### Литература:

1. *Кант И.* Критика чистого разума. Соч. на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т.2 (В-изд. — Т. II(1), А-изд. — Т. II(2)).
2. *Кант И.* Лекции о философском учении о религии (редакция К. Г. Л. Пелица) / пер., прим. и посл. Л. Э. Крыштоп; под ред. А. Н. Круглова. М., 2016.)
3. *Кант И.* Opus Postumum // *Его же.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum). М.: Прогресс-Традиция, 2000.
4. *Катречко С.Л.* О понимании концепта «трансцендентальный» в кантовской философии // Возможна ли современная трансцендентальная философия? Материалы круглого стола VII Российского философского конгресса. Фонд «Центр гуманитарных исследований»; Ответственный редактор С.Л. Катречко. Москва, фонд «Центр гуманитарных исследований», 2017 с.38–48 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=30030483>; <httprary.ru/item.asp?id=30105015> )
5. *Катречко С.Л.* Трансцендентальная аргументация Канта и гипотетико – дедуктивная модель научного исследования Поппера — Гемпеля // Рацио.ru. 2015. № 14. С.44–55.

---

11. Ср. с современным различием *теологии* (богословия) и *религиоведения*.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПЕРЕЖИВАНИЯ КАК СУЩНОСТНОЕ ОБОСНОВАНИЕ РЕЛИГИИ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ РАЗРАБОТКАХ А. РАЙНАХА

*Александр Кольцов,*

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В религиозно-философских фрагментах А. Райнаха содержится запись: «Прежде всего: сохранить религиозному переживанию его собственный смысл!» Концентрируясь на категории «переживания», этот девиз, несомненно, следует основным принципам феноменологического движения. Так уже в раннем докладе Райнаха «О феноменологии» говорится, что, призванная к преодолению кризиса нововременной культуры, новая философская метода описывает практическую деятельность человека как «поток переживаний», а переживания, как отдельные акты, подвергаются трансцендентальному анализу, раскрывающему их сущностное содержание. Таким образом, вырабатывается понятие, совмещающее в себе материальный (эмпирический) и формальный (идеальный) аспекты.

Следуя этой программе, в религиозно-философских фрагментах Райнаха также сосредоточивается на анализе переживаний, составляющих опыт веры, который становится возможным описать как интенциональное отношение к абсолютному. Реалистическое понимание интенционального акта, в свою очередь, позволяет установить реальность божественного как объекта религиозного опыта. Таким образом, в религиозно-философских разработках «переживание» становится сложной категорией, которой в равной степени присущи как психологические, так и трансцендентально-гносеологические аспекты.

**Ключевые слова:** *Райнах, реалистическая феноменология, феноменология религии, религиозное переживание, абсолютное.*

1. Проблема религии занимает особое место в истории феноменологического движения. Как известно, круг учеников Гуссерля ставил перед собой задачу планомерной разработки философских оснований различных предметных областей — можно упомянуть исследования в области этики, математики, права и т.д. Однако на протяжении первых пятнадцати лет после появления «Логических исследований» не было предпринято ни одной попытки анализа религиозной жизни.

Такая попытка будет предпринята впервые геттингенским ассистентом Гуссерля А. Райнахом, который в 1916 г. примется за разработку новой системы философии религии. Примечательно то, что эта инициатива имела свои биографические предпосылки: размышления о вере стали ответом на религиозное обращение, постигшее Райнаха на первой мировой войне. Гибель в 1917 г.

не позволила философу завершить этот турд. Однако в вышедшем в 1921 г. посмертном собрании сочинений будут опубликованы фронтовые записи — своего рода дневник, в котором описания религиозных переживаний соседствуют с обрывочными рефлексиями.

2. Среди религиозно-философских фрагментов Райнаха содержится запись: «Прежде всего: оставить религиозным переживаниям их смысл!» [3, с. 31] Концентрируясь на категории «переживания», этот девиз, несомненно, следует основным принципам феноменологического движения. Как известно, к началу XX в. этот концепт активно использовался в философии и психологии; в арсенал феноменологии он введен уже Гуссерлем в «Логических исследованиях» [4, S. 21–23].

В раннем докладе «О феноменологии» одной из главных задач философии Райнах называет анализ переживаний [3, с. 27–28]. На фоне озабоченности тем, что не только наука, но и вся культурная деятельность современного европейца обесмыслена — вследствие всеобщего пренебрежения вопросом о сущности предметов, с которыми приходится иметь дело в том или ином случае — последователи феноменологии призваны вернуться к прояснению смысла вещей. Внимание к категории «смысла» заставляет рассматривать предметы, вокруг которых выстраивается разного рода человеческая деятельность, как корреляты «психических» актов. Иными словами, вся совокупность практической жизни описывается как поток переживаний, каждое из которых соединяет в себе материальный (предметный, ноэтический) и формальный (идеальный, ноэтический) аспекты. В этом смысле, отдавая себе отчет во всем различии реалистической и трансцендентальной программ внутри феноменологии, следует признать, что концепт «переживания», как он разрабатывался Райнахом, содержит в себе трансценденталистское измерение.

3. В религиозных фрагментах можно выделить несколько аспектов развития этой темы. Во-первых, при анализе верующего сознания «переживание» будет противопоставляться объективирующе-рациональному мышлению как альтернативный источник познания. Так, в отдельных местах Райнах оговаривает, что взгляд с позиции религиозного опыта способен по-иному, нежели «интеллектуальное познание», толковать догматические утверждения [5, S. 594]; также при любой аналитической рефлексии для адекватности интерпретации должна учитываться непосредственную данность переживания [5, S. 596]; религиозное познание оказывается, как и этическое самоопределение, противопоставленным «объективному суждению» [5, S. 594, 595–596].

Во-вторых, предмет религии описывается Райнахом с точки зрения ноэмо-ноэтической структуры переживания. На языке реалистической феноменологии речь идет, с одной стороны, о предметном корреляте интенционального отношения и, с другой стороны, о материи переживания, о специфическом содержании и характере осуществления акта [5, S. 592, 606–607]. В этом смысле

существование интенционального коррелята удостоверяется самим опытом [5, S. 595] — и, в таком случае, божественное немыслимо вне религиозного опыта (утверждая это, Райнах продолжает критику онтологического аргумента, которая присутствует в его геттингенских лекциях [5, S. 436–437]). Более того, в неоднократно подчеркивается, что благочестие, благоговение и другие подобные религиозные настроения первичны по отношению к явлению Бога: «религиозное переживание конструирует божественный предмет» [5, S. 598].

Наконец, в записках Райнаха содержится виртуозное описание религиозного акта как опыта встречи с абсолютным. Эта новая категория распознается тогда, когда человеку доводится испытать полноту доверия, благодарности или упования по отношению к Богу [5, S. 596–597, 605–607]. Сравнение таких переживаний с подобными им имманентно-человеческими (например, доверие другу в отличие от доверия божественному промыслу) актами раскрывает иное измерение, которое являет земным людям реальность небесного царства [5, S. 607–608]. Таким черновым наброскам, где Райнах пишет о встрече с абсолютным, с несомненностью присущ дневниковый, сугубо личный характер. В этих местах особенно явно видны психологические мотивы обращения к понятию «переживания», о которых нельзя не упомянуть.

4. Особенностью использования концепта «переживание» в религиозно-философских разработках Райнаха по сравнению с обобщенной традицией реалистической феноменологии является очевидная двоякость его использования: как представляется, дескриптивно-психологические места — даже если не вступают в прямое противоречие — вместе с тем не являются и закономерным продолжением трансцендентально-гносеологических аспектов, усвоенных категории переживания философской традицией. Прояснение взаимосвязи этих двух элементов является важной исследовательской перспективой.

Переходя от теоретических проблем к вопросу о значении категории «переживания» для феноменологии религии, нужно указать по меньшей мере на два важных следствия этого решения. Во-первых, проект Райнаха позволил предложить реалистическую феноменологию в качестве нового философского аппарата для построения богословского языка. Вполне вероятно, что эта попытка была в свое время единственной альтернативой теологическому идеализму (представлению о Боге как внеэмпирической идее) Кюгена и Гуссерля. Во-вторых, указанный во 2-м пункте трансцендентальный аспект понятия «переживания» обусловил герменевтический потенциал феноменологии религиозного опыта: с одной стороны, религиозное познание было оправдано как самобытный интенциональный акт, свободный от объективирующих критериев рационалистической эпистемологии, с другой стороны, теологический дискурс был сфокусирован вокруг заботы о прояснении смыслов вероучительных положений, что оказало заметное влияние на развитие западного богословия в XX в. [1; 2].

### Литература:

1. *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.
2. *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2017.
3. *Райнах А.* Собрание сочинений / В. Куренной, пер. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
4. *Beckmann B.* Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
5. *Reinach A.* Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden / Karl Schuhmann, Hrsg. Bd. 1. München: Philosophia-Verlag, 1989.

## БОГ КАК УСЛОВИЕ САМОРАСКРЫТИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ГОРИЗОНТА: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ТОМИЗМ В ДИАЛОГЕ С ОНТОЛОГИЕЙ ПОЗДНЕГО ХАЙДЕГГЕРА

*Светлана Коначева,*

д. филос. н., зав. кафедрой современных проблем философии РГГУ,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В развитии трансцендентального томизма во второй половине XX в. новые пути открываются в диалоге с философией позднего Хайдеггера. Католический теолог Рихард Шеффлер расширяет сферу трансцендентальной теологии, включая в нее анализ не только познавательной деятельности человека как основания для познания бытия, но и исследование человеческой субъективности как таковой. Показывается случайность человеческого трансцендентальности, что приводит к пониманию Бога как «условия для самораскрытия трансцендентального горизонта». Для Шеффлера онтология позднего Хайдеггера как вопрос об основании, о корнях метафизики может стать путем для обновления метафизики. Он обнаруживает «теологическое» в хайдеггеровской онтологии и поздней философии языка.

**Ключевые слова:** *трансцендентальный горизонт, опыт, бытие, язык, дар.*

Трансцендентальный томизм — одно из самых влиятельных направлений в католической мысли XX века, стремящееся «заново прочесть» томистскую онтологию, соединив ее с критической аргументацией Канта и некоторыми ходами феноменологической философии. В современной католической мысли



линию трансцендентального томизма продолжает Рихард Шеффлер. В своих работах «Философия религии», «Способность к опыту» он расширяет сферу трансцендентальной теологии, включая в нее анализ не только познавательной деятельности человека как основания для познания бытия, но и исследование человеческой субъективности как таковой. Шеффлер пытается корректно разграничить способ постановки вопросов в трансцендентальной философии и теологии. Трансцендентальная философия задает вопросы об условиях возможности опыта, предполагая, что эти условия не являются самоочевидными, но их можно назвать, анализируя акты человеческого созерцания и мышления. По мнению Шеффлера, трансцендентальная теология может показать «случайность» человеческой трансцендентальности, ее несамодостаточность. Акты созерцания и мышления не получают обоснования в самих себе, не могут они его получить и из предметности мира, поскольку сама эта предметность становится возможной только посредством трансцендентальности. Если подобным основанием не может быть ни сам трансцендентальный субъект, ни предметы эмпирического опыта, условием возможности человеческой трансцендентальности, «детерминирующим» трансценденцию человеческого знания и свободы, может быть только Бог.

Шеффлер утверждает: «Кто понимает Бога как условие для самораскрытия трансцендентального горизонта, кто тем самым осуществляет философскую теологию как теологию трансцендентальную, тот придет к выводу, что об этом Боге следует сказать, что Он есть непредметное основание всех предметов, безымянное основание всего именуемого и всякой названности, Свет, который делает видимыми все предметы, сам оставаясь невидимым (как оптический луч света для глаз)» [3, S. 100]. Трансцендентальный философ может заметить, что любое говорение о Боге — это всегда речь в границах языка, в религии всегда присутствует неустойчивое, но и ни в коем случае не произвольное отношение к божественному посланию и запрету на произнесение имени Бога. Но при всем этом остается вопрос, как в контексте индивидуального и общественного, в опыте, относящемся к природе и истории, человеку, принадлежащему к религиозной общине, видится «сияние божественного имени». Шеффлер подчеркивает, что «горизонты опыта» проходят через исторические кризисы, разрывы преемственности. Люди живут в «высшей степени различных мирах», организуют свои восприятия в совершенно разные опытные комплексы. И если мы можем говорить об общем горизонте опыта, делающем возможным восстановление «я», прошедшего через кризис исторического сознания, то это опыт сияния божества, открывающегося в нашем молчании перед неименуемым.

В своих теологических штудиях Шеффлер обращается не только к трансцендентальной философии, но и к трудам Хайдеггера, которого он считал одним из ведущих собеседников для католической мысли XX в. В работе «Благочестие мышления? Мартин Хайдеггер и католическая теология» Шеффлер обра-

щается к словам Хайдеггера, которыми начинается доклад «Вопрос о технике»: «Спрашивание — благочестие мышления». Перед ним встает вопрос, можно ли, несмотря на критическую дистанцированность Хайдеггера от традиционных понятий Бога, считать его «благочестивым» мыслителем? Для положительного ответа на этот вопрос Шеффлер анализирует путь хайдеггеровского философствования, чтобы показать, что все фазы развития его мысли отмечены влиянием теологии, «исходное» действительно «осталось будущим». Он пытается обнаружить «теологическое» в хайдеггеровской онтологии и поздней философии языка. Отмечается, что суждения католических теологов о Хайдеггере сосредоточены на двух ключевых моментах: высокие ожидания, направленные на возможность построения неидеалистической, трансцендентальной онтологии, и разочарования, связанные с обнаружением в самой структуре хайдеггеровской мысли непреодолимого атеизма. В этих ожиданиях хайдеггеровская онтологическая дифференция интерпретировалась таким образом, что бытие рассматривалось как «другое имя» Бога иудео-христианской традиции. С другой стороны, после выхода в свет «Бытия и времени» многие католические теологи акцентировали внимание на «внутримировости вот-бытия», времени как последнем горизонте понимания бытия, что исключало возможность метафизики как учения о сверхвременном и вечном. После «поворота» в хайдеггеровском мышлении стало очевидным, что бытие не проясняется в экзистировании, но делает возможным любое мышление и экзистирование. Такая не-субъективистская трансцендентальная онтология оставляла открытой возможность теологии как «речи о Боге». Онтология как вопрос об основании, о корнях метафизики может стать путем для обновления метафизики. Для самого Шеффлера наиболее значимым оказывается хайдеггеровский анализ фразы «es gibt Sein», представленный в работе «Время и бытие». Мы можем поставить вопрос о том самом «Es», которое дает «бытие как дар». Философским именем Бога традиции веры «может быть не бытие, как думал Жильсон и многие другие, а то самое «Es», Податель дара бытия» [2, S. 150]. Сам Хайдеггер, разумеется, не спрашивал о подобном дарителе, который существует в себе как субсистирующее бытие и действует для нас (дает бытие). Тем не менее, Шеффлер находит определенные параллели между теологическим различием бытия Бога в себе и Его бытия как Творца с одной стороны, и хайдеггеровским различием между «Es» и бытием, которое дано, — с другой. Он полагает, что «местом» для вопроса о Боге в мышлении Хайдеггера оказывается «не “субсистентность” Бога, которая предшествует акту дарования, но событие-присваивания как недоступное распоряжению дарение» [2, S. 150]. Сущность этого «дара», который только дается, в котором мы даны себе и который собственно не есть, но позволяет быть всему сущему, становится ясным из рассмотрения языка. Язык позволяюще предшествует всем языкам, но он дается только в том, что мы позволяем высказать. Говоря, мы отвечаем призыву языка. Но и этот призыв приходит к слову, ког-

да мы говорим. Вопрос о том, как можно мыслить «Es», приводит к вопросу о том, как мы приходим к языку. Не понятия (как, например, субсистирующее бытие), но пребывание одаренным, соответствующее дару слова, становится способом осмысления того «Es», которое дает бытие. Шэффлер находит корни хайдеггеровского учения о языке в трудах последователя Дунса Скотта Фомы Эрфуртского, которые анализировал Хайдеггер в своей диссертации. В них отношение Бога и человеческого мышления описывается не как интеллектуальное постижение божественной природы через *analogia entis*, но как деяние любящей божественной воли, которая сама себя высказывает, и ответное действие (соответствие) человеческой воли. Только в таком соответствии открывается отношение, в котором человек, призванный Богом, оказывается способен Его именовать. Теологическим моментом в хайдеггеровской онтологии оказывается благодарное напоминание о том, «откуда» (*Woher*) исходит дар слова, о недостатности этого дара распоряжению, поскольку только безымянность священного в своей отданности дает человеку возможность именовать божественное.

#### Литература:

1. *Schäffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott.* — Freiburg/ Basel/Wien : Herder, 1982.
2. *Schäffler R. Frömmigkeit des Denkens?: Martin Heidegger und die katholische Theologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
3. *Schäffler R. Religionsphilosophie* Freiburg / München. 1983.

## МАРЕШАЛЬ И КАНТ: УРОВНИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО

*Андрей Лаврентьев,*

к. филос. н., доцент Института лингвистики и межкультурной коммуникации  
(Сеченовский Университет), ст. преподаватель РПУ им. св. Иоанна Богослова,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Представлены взгляды на процесс познания с метафизических (трансцендентальных) позиций французского теолога и философа Жозефа Марешаля с привлечением кантианского подхода.

**Ключевые слова:** *Жозеф Марешаль, Иммануил Кант, метафизика, томизм, трансцендентализм.*

Французский католический теолог и философ-томист Жозеф Марешаль (1878–1944) был одним из тех мыслителей, которые встали на путь апологии и обновления метафизики в период ее обесценивания и упадка в философско-богословском пространстве. В его opus magnum «Точка отсчета метафизики» была предпринята попытка а) проследить расцвет и угасание реалистской аристотелевско-томистской эпистемологии; б) продемонстрировать, что отход от томистского реализма стал первой фазой противостояния рационализма и эмпиризма; в) соотнести томистский реализм с кантианской критикой метафизики в положительном ключе — в качестве опровержения уничижительных идеалистических и эмпиристских представлений о метафизическом познании, распространенных в XIX и XX в.

В отличие от неотомизма Марешаль был убежден в необходимости вовлечения в диалог с современными философскими течениями. Он считал неверным неотомистское заявление об испорченности современной философии со времени картизианского субъективистского поворота.

Коперниканский поворот Канта в философии был одним из существенных пунктов обсуждения в главном труде Марешаля. Французский мыслитель считал великим достижением Канта, что тот сумел показать выход из эпистемологического рационалистическо-эмпирицистского тупика, указав на взаимодополняющие функции чувства и рассудка в процессе познания. В глазах Марешаля это был непреднамеренный шаг Канта в сторону томистского способа познания.

В то же время французский томист критиковал Канта за неумение сочетать организующую функцию рассудка (*Verstand*) с врожденным свойством разума — устремляться к абсолютным основаниям знания. Рассудок, а вместе и теоретическое знание, у Канта ограничиваются сферой феноменальной. Одна-

ко созерцательная способность разума стремится к чему-то большему, нежели формальное объединение чувственных данных, которое осуществляет рассудок. Таким образом разум ограничивается в своем гносеологическом устремлении к явлению вечно непознаваемого ноумена, вещи в себе.

В основании философского труда Марешаля лежит стремление разработать эпистемологические заключения Аквината о бытии. Одним из главных утверждений Фомы было то, что метафизическое осмысление нашего текущего посюстороннего опыта дает понять субстанциальную зависимость от того бытия, природа которого — существовать (*Ipsum Esse*). Отсюда следовало заключение Марешаля об эпистемологическом значении такого метафизического осмысления: все человеческое знание является поиском Бога, или *Ipsum Esse*. По мнению французского мыслителя, необходимо избегать при этом теологического догматизма и искать основания лишь в сверхъестественном Откровении. На его взгляд, такой путь приведет к изоляции, и чтобы избежать этого тем, кто руководствуется религиозными принципами, необходимо стараться сочетать религиозные, философские и научные взгляды как взаимодополняющие для тотального поиска истины.

#### **Литература:**

1. Кант, И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
2. Mareshal, J. Le Point de Depart de la Metaphysique. Paris: Desclee de Brouwer, 1964.

## МЕСТО ДОГМАТИКИ В ТРАНСЦЕДЕНТАЛЬНОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ КЬЕРКЕГОРА. ТЕОЛОГИЯ «ДВИЖЕНИЯ ВЕРЫ»

*Иван Морозов,*

бакалавр философии, редактор, журнал «Вопросы Литературы»,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация.** Доклад посвящен трансцендентальной сущности экзистенциализма Серена Кьеркегора. Утверждается, что мистическое, самопротиворечивое понимание теологии у Кьеркегора играет всеобъемлющую роль, а Бог выступает в качестве единственного условия возможности экзистенциального выбора и свободы в целом. Кьеркегор рассматривается как автор, реакционно осмысливший Христианство как «или-или», промежуточную позицию, которую можно достичь и описать средствами лишь только разума. Подчеркивается, что «догматика» в трансцендентальном экзистенциализме Кьеркегора занимает такое же место, является таким же полюсом этого «или-или», как и «личный мистический опыт», основанный на принципах «уединения и свободы». Автор полагает, что Кьеркегор видел Христиан как «рыцарей веры», людей совершающих невозможное, следующих заветом Божьим, но при этом свободных в своих действиях. Эта свобода, происходящая изнутри невозможности быть свободным, раскрывается докладчиком через то, как Кьеркегор мыслил понятия «греха» и «страха».

**Ключевые слова:** *С.А. Кьеркегор, К.К. Хинксон, Д.Л. Полсен, теология, догматика, экзистенциализм, трансцендентализм, «движение веры».*

Доклад посвящен «или-или» философского движения веры, пути к Богу, очерченном в различных трудах датского экзистенциалиста С. Кьеркегора. В рамках доклада будет идти речь о нескольких работах Кьеркегора, на наш взгляд эти работы образуют корпус, костяк этического-теологической теории датского философа. Прежде всего, речь пойдет о таких работах как «Страх и трепет» [4], «Понятие страха» [3], «Введение в христианство» [6], «Болезнь к смерти» [2], а также о фрагментах его автобиографического произведения «Или-или» [1]. Впервые с понятием догматики в философском дискурсе Кьеркегора мы столкнулись в «Понятии страха», еще тогда возник интерес к тому, какие позиции догматика занимает в учении датского мистика. Рассматриваемые нами в рамках доклада К.К. Хинксон и Д.Л. Полсен — исследователи работ Кьеркегора — отмечают, что теологический аспект мысли датского философа генетически восходит к Лютеранству. Любопытно, что Хинксон считает, что Кьеркегор многое заимствует из апофатической теологии Лютера, в своей диссертации «Теология Кьеркегора: Крестного шествия и Милосердия <Блага>» [5] Хинксон пишет, что теологическая теория избранности Христиан у Кьеркегора также

основана на этике страдания и на (невозможном, постоянном) приближении к Богу, как и Лютеранская. С другой стороны, Д.Л. Полсен в своей статье «Какое это быть Христианином? Концепции Д. Смита и С. Кьеркегора» [7] пишет, что Кьеркегор многое заимствует из катафатики Лютеранства, на его взгляд эта избранность Христиан проявляется сугубо позитивно, в возможности понимать откровение, реализовывать основные Лютеранские принципы *Sola fide* и *Sola scriptura*. Мы считаем, что уже здесь, в этом радикальном расхождении взглядов на теологическую концепцию Кьеркегора, проявляется характерное для его философии «или-или», принцип экзистенциального выбора. Однако стоит отметить, что как первый вариант понимания теологии Кьеркегора, так и второй предполагает, что учение датского философа опирается (в основном) на мистическое понимание откровения отдельно взятым человеком, то есть на опыт невозможного, на «движение веры», состоящее в «прыжках веры». Это положение настолько расходится с каким бы то ни было пониманием догматики (поскольку догматика предполагает, что существуют какие-то общепринятые положения), что сразу же вызывает некоторое фундаментальное сомнение относительно того, что догматика в теологической концепции Кьеркегора вообще возможна. Таким образом, именно «условиям возможности» этой догматики и посвящен наш доклад.

Мы полагаем, что путь Кьеркегора, как жизненный, так и намеченный им путь «рыцаря веры», не являлся никогда чем-то однозначным, специально направленным в одну сторону. Действительно, мистицизм ярко проявляется в работах датского философа, требования Христа (и Бога-отца) на первый взгляд кажутся требованиями невозможного, требованиями экзистенциального выбора не в пользу кого-то другого, человека или иного живого существа, а в пользу Бога. Показательной в этом смысле является работа Кьеркегора «Страх и трепет» [4], которая рассказывает о том, что путь Авраама на гору Мориа значил для самого героя Библейского сюжета. Похожие пассажи, которые касаются деяний Нерона и жизненного пути Иова можно найти в другой работе Кьеркегора «Или-или» [1], наконец, теоретическое, теологическое обоснование, прояснение смысла Христианства, того кто такой Христианин и в чем состоит Его миссия подробнее всего разбираются Кьеркегором в «Понятии страха» [3] и во «Введении в Христианство» [6]. Все эти работы, видимо, создают некоторую иллюзию отсутствия полной ориентированности экзистенциального выбора в тех случаях, когда Кьеркегор говорит о Боге. Однако, мы уже отмечали, что догматика, которая появляется в «Понятии страха» [3] и, ярче всего проявляется (иногда не прямо) в рамках «Введения в Христианство» [6] оказывается одним из центральных понятий внутри теологической концепции Кьеркегора.

Как уже было сказано выше, мы считаем, что философский корпус используемых нами оригинальных текстов Кьеркегора носит характер экзистенциального требования «или-или», причем такого, в котором всегда можно выбрать

нечто третье. Безусловно, и сам Кьеркегор (в «Понятии страха» [3]) и, рассматриваемые нами, его исследователи (причем как Хинксон, так и Полсен) отмечают непосредственное влияние абсолютного идеализма Г.Ф.В. Гегеля на философские штудии Кьеркегора. К примеру, «абсолютной идеей» в Гегелевском смысле у Кьеркегора можно назвать то экзистенциальное требование Бога, вокруг которого сосредоточен наш доклад, поскольку именно это требование порождает, с точки зрения Кьеркегора, само противоречие, чья сущность будет раскрыта нами в ходе дальнейшего исследования. Конкретным отражением влияния Гегелевской философии также можно считать то, что знаменитая схема развития духа Гегеля: «тезис-антитезис-синтез» находит место в сущности философского исследования Кьеркегора, которое, на наш взгляд, состоит в переносе этой схемы в экзистенциально-религиозную плоскость. В частности, возможность выбрать нечто третье в «или-или» проявляется за счет синтеза двух оппозиций, совершения невозможного, за счет пути Авраама к горе Мориа, за счет осознания Иовом своей заброшенности, за счет того, что Нерон Кьеркегора понимает сущность своего положения и последствия своего деяния. Ключевым текстом для понимания сущности этих оппозиций внутри философии Кьеркегора мы считаем «Болезнь к смерти» [2]. В этой работе Кьеркегор теоретически описывает путь к Богу через осознание болезни к смерти, только осознав, что вы больны, вы можете начать свой путь «прыжками веры» к «танцу веры». Именно благодаря средствам одного лишь разума возможно осознание болезни к смерти, как просветление о существовании нечто трансцендентного. Заметим, что именно осознание страха, который генетически (в работе «Понятие страха» [3]) возникает из **качественно повторяющегося** первородного греха, причем Кьеркегор здесь говорит именно о страхе перед **неизвестным**, возникает апофатическая возможность приближения к Богу, о которой говорит Хинксон. Такой страх здесь то, что может быть понято и описано средствами одного только разума (в том смысле, в котором разум употребляет И. Канта). Таким образом, выделяемая нами оппозиция — «разумное понимание — мистическое восприятие».

Изнутри этой оппозиции возникает проблема, которая волнует нас в этом докладе больше всего: Кто такой Христианин в философско-теологическом восприятии С. Кьеркегора? Конечно же, мы, прежде всего, отметим, что Кьеркегор не мыслит Христиан и Христианство как нечто трансцендентное синтезу «или-или». Как раз таки наоборот, идеальный Христианин — это «рыцарь веры», Авраам, **Христос**. Уже здесь, в работе «Страх и трепет» [4], можно увидеть наброски, намеки на догматическое восприятие этических учений о Боге. В этой работе Кьеркегора интересуют абсолютно все действующие лица Библейского сюжета. Именно они создают, воплощают множество возможностей появляющихся равно как для Авраама, так и для Сары, Исаака и Бога. Почему Авраам не сомневался ни на миг ни в себе, ни в Господней воле? Почему Авраам выбрал все же занести нож над сыном, а не убить себя, ведь он любил Исаа-



ка больше всего на свете? Почему Сара, почувствовав беспокойное состояние Авраама, не спросила его, в чем же причина его беспокойства, и не остановила его от похода, который мог оказаться проделкой дьявола? Почему, наконец, Исаак позволил себя связать, позволил занести над собой нож, поверил отцу и Богу? Мы считаем, что именно ответы на эти фундаментальные вопросы и заключают смысл понятия «рыцарь веры», которое выделяет отдельного субъекта в его отношении к трансцендентному нечто. Повторимся, для Кьеркегора не столько важна жертва Авраама (само действие), сколько сам путь, поскольку в этом пути Авраам находит свободу в повиновении, догматику в требовании невозможного. Похожую мысль мы находим во «Введении в Христианство» [6], где Кьеркегор предпосылает страданию Христиан их свободный выбор, состоящий в повиновении заветам Божиим (т.е. догматам).

В «Понятии страха» [3] мы видим, что феномены трансцендентного не существуют в философской системе Кьеркегора сами по себе, безотносительно познающего сознания. Поэтому его дискурс, который касается вопросов веры, этики, бытия, того, «каким образом возможно» совершение мистического, абсолютное требование Бога, называется нами трансцендентальным экзистенциализмом. То есть, под трансцендентальным экзистенциализмом мы понимаем, такое положение философской концепции Кьеркегора, в котором понятия: «экзистенциальный выбор», «грех» и «страх» существуют до всякого опыта, априорно, а их генетический источник можно найти только лишь в том, что согласно Канту можно назвать не иначе как «чистым разумом». Человек, следующий заветам Христа для Кьеркегора — «рыцарь веры», который совершает невозможное, находит свою сущность в синтезе того, что имеет совершенно противоположную трансцендентную природу. Христианин — этот тот, кто свободен в своей неволе, тот, кто осознает свою заброшенность, греховность, страх, но при этом продолжают нести «крест». Это Его (Христианина) экзистенциальный выбор, и для Кьеркегора оказывается важным не столько сам результат (приближение к Богу), сколько **полная осознанность** того страха и трепета, которым этот выбор (с необходимостью) сопровождается.

### Литература:

1. *Кьеркегор С.* Или-Или. СПб.: Изд. Русс. Христиан. Гуманитарной Академии Амфора, 2011.
2. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2014.
3. *Кьеркегор С.* Понятие страха. М.: Академический проект, 2017.
4. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Академический проект, 2018.
5. *Hinkson C. Q.* Kierkegaard's Theology: Cross and Grace. The Lutheran and Idealist Traditions in His Thought. A Dissertation Submitted to... Doctor of Philosophy. Chicago, 1993.

6. *Kierkegaard S.* Training in Christianity and the Edifying Discourse. London: Princeton U. P., 1944.
7. *Paulsen D. L.* What Does It Mean to Be a Christian? The Views of Joseph Smith and Søren Kierkegaard // *BYU Studies Quarterly*. 2008. № 4 (47). P. 55–91.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ОТКРОВЕНИЯ У К.РАНЕРА

*Максим Пылаев,*

д.филос.н., доцент ФГБОУ ВО РГГУ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Карл Ранер, один из крупнейших католических теологов XX в., использует кантианскую модель трансцендентального познания для обоснования возможности Откровения и его постижения. В докладе ставится вопрос о философской фундированности феномена Откровения в рамках трансцендентальной теологии (трансцендентальной постановки вопроса) в неомизме.

Своеобразие восприятия трансцендентального метода Ранером определяется стремлением сделать его когерентным томистской стратегии познания. Трансцендентальное обоснование Откровения воплощается у Ранера в концепции трансцендентального опыта, в котором соединяется теория самодифференциации «Я» Фихте с идеей «объективной субъективности» (*Sein* и *Dasein*) М. Хайдеггера.

Трансцендентальный метод позволяет Ранеру раскрыть сущность человека в перспективе познания Откровения в качестве его слушателя. Однако не все характеристики сущностного бытия человека как манифестации трансцендентного сохраняют у Ранера философскую релевантность, и, таким образом, открытость к различным формам его теологической и нетеологической конкретизации. Другими словами, трансцендентальная постановка вопроса у Ранера не фундирует специфически керигматические установки христианства в качестве объективных и (или) общезначимых, то есть не превращает трансцендентальную теологию в философию, но располагается в русле специфически схоластического дотеологического обоснования теологии в форме нетождественной философии.

**Ключевые слова:** *трансцендентальная теология, Откровение, трансцендентальный опыт, Самообщение Бога, сверхъестественный экзистенциал.*

Своеобразие восприятия трансцендентального метода Ранером определяется стремлением сделать его когерентным томистской стратегии познания. Трансцендентальное обоснование Откровения воплощается у Ранера в концепции трансцендентального опыта, в котором соединяется теория самодифференциации «Я» И. Фихте с идеей «объективной субъективности» (*Sein* и

*Dasein*) М. Хайдеггера. Во многом прав К. Фишер, когда пишет, что: «... Раневская постановка вопроса ... феноменологическая и такая же радикальная, как у Хайдеггера: также как Хайдеггер спрашивает о смысле бытия в свете *Dasein* человека вообще, так и Ранер спрашивает о смысле Откровения вообще, об Откровении-Слове, о речи о Боге» [2, S. 171]. Иными словами, из истины бытия открывается истина бытия-вот, а вопрос об истине бытия уже предполагает вопрос о Боге. В этой методологии имплицитно заложена схема томистского богосознания. Ранер анализирует *Dasein* именно ввиду Откровения Бога. Фундаментальные структуры даны человеку постольку, поскольку он «слушает Слово, следовательно, открыт для Откровения Бога» [2, S. 176]. Можно сказать, что Самосообщение Бога (*Selbstmitteilung*) у Ранера, будучи *Dasein* человека воспроизводит соотношение *Sein* и *Dasein* у Хайдеггера. Вера трактуется Ранером не как субъективное переживание, а слушание события, участие в событии Откровения. Благодаря фундаментальной онтологии Хайдеггера Ранер совмещает историческое и сверхисторическое при помощи взаимоотношения *Selbstmitteilung* Бога и *Dasein* человека.

Несмотря на существенные оговорки, у Ранера также видна фихтеанская модель познания. У Ж. Марешаля и Ранера абсолютное самополагание «Я» Фихте дифференцируется в «Я-в-себе» (непознаваемое, недостижимое) в безусловной духовной динамике конечного «Я» [2, S. 177]. Ранер говорит об Откровении, бытии и человеке в их неразрывной взаимосвязи. Все основные категории трансцендентальной теологии взаимно определяемы у Ранера. Он описывает человека как событие Откровения Бога, Откровение Бога как трансцендентальный опыт человека. Бытие рассматривается в контексте *Dasein* и наоборот: человек является событием бытия. Все это призвано послужить ответом на трансцендентальный вопрос о возможности Откровения и условиях его познания. Трансценденция человека по Ранеру является не только условием восприятия Откровения, событием его самосообщения, но и абсолютным завершением этого самосообщения.

Трансцендентальный метод позволяет Ранеру раскрыть сущность человека в перспективе познания Откровения в качестве его слушателя. Это личностная природа человека, выражающаяся в его свободе и ответственности, предвосхищений бытия вообще (*Vorgriff*) как бесконечный горизонт вопрошаний, априорная открытость бытию вообще (*Eröffntheit*), способность к окончательному (*Vermögen Endgültigen*) как проявление свободы по отношению к своей окончательности (своему горизонту). Даже, когда Ранер вводит абсолютную священную тайну в качестве содержания трансцендентального опыта, он сохраняет философскую релевантность, элементы объективности дискурса, открытость трансцендентального опыта к различным формам его теологической и нетеологической конкретизации. Тайна как противоположно направленная трансценденция, как антропологическое понимание полноты бытия и возможность

обладания этой полнотой возможна в контексте современного философского дискурса. Достаточно вспомнить демонстрацию тайны как сущности священного у Р. Отто. Вопросы возникают по отношению к трансцендентальному обоснованию таких экзистенциальных характеристик человека, как: способность к обожению (*Vergötlichung*), возможность спасения человека, онтологические следствия вины, христоцентризм сверхъестественного экзистенциала.

Начнем с трансцендентального обоснования Ранером спасения как сущностной характеристики человека. Аргументация Ранера определяется концепцией подлинной личности. Если мы свободны, то есть отвечаем за себя, касаемся целостности своего бытия, то реализация свободы становится вопросом спасения человека. Но можно сделать и другие выводы из трансцендентальной природы личности у Ранера. Мы ответственны, значит, мы нравственны. Мы превосхищаем бытие вообще, значит, мы обладаем самосознанием.

Следующая характеристика трансцендентального опыта — это способность к обожению (*Vergötlichung*) в акте любви как события дарения себя.

Теолог подразумевает под понятием любви его специфически христианское понимание. Как и спасение, любовь в качестве конститутивного принципа субъекта Ранер выводит из понятия трансцендентальной свободы. «Но по отношению к другому субъекту утверждающая свобода субъекта, заданная сама себе, и есть, в конечном счете, любовь» [1, с. 89], — отмечает Ранер. Нам кажется, что у Ранера происходит инверсия. Любовь в ее христианском понимании в качестве жертвенного дарения личности, безусловно, предполагает свободу (как свобода нуждается в самосознании). Но сама она из свободы не выводима. Кто любит, тот свободен. Но не тот, кто свободен — любит. Свобода является необходимым, но не достаточным основанием христианской любви. Любовь как дарение себя не только не очевидное, но и противоестественное следствие свободы человека.

Теология Ранера, с нашей точки зрения, — это теология, которая включает в себя обоснование собственной возможности. Однако подобное обоснование приобретает форму трансцендентальной теологии. Почему на наш взгляд это теология, а не философия? Философскому мышлению не может быть ничего предзадано, включая феномен Откровения. Философия может прийти или не прийти к возможности Откровения и его восприятия субъектом. Факт признания Откровения религиозный, а не философский. Следовательно, несмотря на заверения самого Ранера, трансцендентальная теология не тождественна философии. По всей видимости, это особый, присущий в большей мере католическому стилю богословствования способ концептуализации теологии при котором она необходимо имплицитно включает собственное рациональное обоснование (далеко не всегда и не обязательно трансцендентальное). Поэтому важно отметить, что трансцендентальная постановка вопроса у Ранера не фундирует специфически керигматические установки христианства в качестве объективных и (или) об-

щезаимых, то есть не превращает трансцендентальную теологию в философию, но вносит вклад в специфически схоластическое дотеологическое обоснование теологии в форме нетождественной философии.

### Литература:

1. *Ранер К.* Основание веры. М., ББИ, 2006.
2. *Fischer K.* Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg: Herder, 1974.
3. *Gruber L.* Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner. Peter Lang. Frankfurt am Mein, Bern, 1978.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ МЕТОД КАК ИСТОЧНИК ОБНОВЛЕНИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

*Ирина Рождественская,*

к. филос. н., преподаватель философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова,  
Москва (Россия).

**Аннотация:** В докладе рассматривается сложная система концептуальных взаимосвязей, возникших в католической теологии до Второго Ватиканского собора вокруг наследия Фомы Аквинского в контексте критики неосхоластики, возникновения *nouvelle theologie* и диалога трансцендентальной философии и теологии в Германии. Одним из ключевых интеллектуальных достижений теологических исследований этого периода, значимым как для философии, так и для теологии автору представляется утверждение трансцендентального метода в качестве плодотворного источника обновления теологии (Ж. Марешаль, М. Блондель, Э.Пшивара, К. Ранер, Б. Лонерган), которая, в свою очередь, отсылает к антропологии (кем есть познающий?) и эпистемологии (что делает возможным это познание?), а также оказывается хорошим основанием для прояснения границ философии религии и теологии.

## Трансцендентальная этика

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ КАК ОСНОВА КАНТОВСКОЙ ЭТИКОТЕОЛОГИИ<sup>1</sup>

Людмила Крыштоп

к. филос. н., доцент кафедры истории **зарубежной философии**, РУДН,  
Москва (Россия).

**Аннотация:** Трансцендентальный идеализм Канта нередко связывают только лишь с его теоретической философией. Безусловно, для теории познания следствия кантовского трансцендентального идеализма очевидны. Однако, не в меньшей степени они важны и для его практической философии, о чем нередко забывают, и в первую очередь для его морали и философии религии, оказывающимися тесно связанными друг с другом. Собственно, именно базовое для кантовской теории познания утверждение невозможности спекулятивного познания Бога, души и свободы становится столпом кантовской моральной философии. По факту, именно эта ситуация теоретической неопределенности и открывает для нас возможность не только этики, но и теологии, а точнее такое их сочетание, которое делает равно возможным как первую, так и вторую. Таким образом, только трансцендентальный идеализм, по мысли Канта, способен привести нас не только к истинной теории познания, но также к истинной моральной философии и теологии.

**Ключевые слова:** *Кант, этикотеология, спекулятивная теология, Бог, постулат, доказательство.*

Канта нередко считают разрушителем метафизики и такого ее основополагающего раздела, как теология. На основе присутствующей у него в «Критике чистого разума» критики доказательств бытия Бога его обвиняют в том, что он *«все разрушил, и ничего не создал, не построил»* [1, с. 65], не беря в расчет ни сам факт наличия в кантовской философской системе такого вида положений, как постулаты (одним из которых как раз и оказывается бытие Бога), ни ту роль. Которую эти положения призваны в ней играть. Тогда как именно на них и основывается кантовской пресловутое выведение религии из морали, в чем снова же склонны видеть скорее негативные следствия как для первой, так и для второй. Особенно характерны столь негативно-критические оценки были для отечественного интеллектуального пространства [5], хотя и в Западной Европе их аналоги тоже встречались [9, S. VII]. Но насколько оправдан столь мрачный образ Канта-разрушителя?

1. Текст подготовлен при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-011-00080. Тема: «И. Кант и философия религии в Германии».

При более глубоком анализе оказывается, что несмотря на наличие в «Критике чистого разума» критики доказательств бытия Бога, Кант вовсе нельзя считать разрушителем теологии как таковой. И дело здесь в том, что теологию Кант не рассматривает как науку, призванную заниматься изучением сущности такого предмета как Бог и установлением факта его существования, но понимает под теологией по сути ту область человеческих познаний, которая имеет дело с анализом имеющихся представлений о Боге, их очищением и приведением в систему непротиворечивых понятий. Безусловно, мы не можем иметь знания о предметах, которые не могут быть даны нам в опыте. Бог никак не может быть дан нам в возможном опыте. Следовательно, мы не можем на уровне теоретического разума иметь знание о факте существования такого предмета как Бог. На этом Кант и основывает свою критику доказательств бытия Бога, показывая, что они претендуют доказать то, что доказать в принципе не представляется возможным. Однако, из этого нельзя сделать вывод о том, что такое предмет не существует. Другими словами, утверждение, что доказать существование Бога не представляется возможным, не равносильно утверждению, что он не существует. Вопрос заключается в том, как еще мы можем удостовериться в существовании Бога, если не через теоретическое доказательство?

И здесь Кант и переходит к сфере морали, в которой он и находит опору для введения в свою философскую систему Бога. Моральный закон, повелевающий с безусловной необходимостью, ставит перед человеком цель способствования реализации высшего блага. Последнее же состоит из двух компонентов — добродетели (находящейся во власти человека) и счастья (неподвластного человеку). В связи с этим встает вопрос о том, на каком основании человек может если не быть уверен, то хотя бы иметь надежду на то, что эта цель в принципе реализуема. В чувственно воспринимаемом мире мы не видим соединения этих двух компонентов, другими словами, мы не видим, чтобы добродетельные (достойные счастья) действительно были счастливы. А значит, если мы не хотим признать цель, достижение которой предписывается нам моральным законом, нереализуемой, нам необходимо предположить, что соединение этих двух компонентов возможно в некоем ином, умопостигаемом мире, т.е. после смерти человека. И причиной этого гармоничного соединения должно быть некое такое существо, которое обладает всевидяще (дабы прозревать скрытые мотивы человека и иметь возможность оценить степень его моральности), справедливо (дабы соединить добродетель человека и его счастье в соответствующей пропорции) и милостиво (так как ни одно существо в конечном счете не исполняет предписания морального закона с должной чистотой).

Таким образом, Кант приходит к утверждению того, что нам необходимо признавать Бога существующим. Это не равносильно теоретическому доказательству его существования, но наша уверенность в этом факте может быть не меньшей и даже большей, так как если мы не можем теоретически доказать

существование Бога, то так же мы не можем его и опровергнуть. В том, что бытие Бога оказывается именно постулатом, т.е. положением веры, философ видит сугубо положительные стороны. Только такой вариант, по его мнению, не нарушает свободы самоопределения воли. Если бы существование высшей сущности было бы для нас доказано с математической достоверностью, а следовательно, мы с той же самой степенью достоверности знали бы, что недобродетельными поступками последует наказание, а за добродетельными — награда, то мы были бы лишены свободы маневра, мы не могли бы, как разумные существа, поступать себе во вред. Но так как мы не можем этого знать наверняка, а можем лишь надеяться, то именно здесь и возникает тот зазор, который с одной стороны не дает нам совершенно пасть духом и опустить руки (осознав, что высшее благо в принципе является эфемерной идеей и не более того), с другой же стороны, не предопределяет нас к совершению добродетельных поступков. Таким образом, по мысли Канта, постулат бытия Бога не только не вредит ни морали, ни религии, но единственно и делает возможным как первую, так и вторую.

На постулатах практического разума Кант и основывает свою этикотеологию. Но какой Бог предстает перед нами в качестве постулата практического разума? Преимуществом моральной теологии по сравнению со всеми другими видами теологии является то, что именно этим путем мы можем прийти к совершенно определенному понятию о Боге. Утверждения о том, что определенное понятие о Боге возможно получить только исходя из морального закона мы встречаем у Канта не единожды. В первом издании «Критики чистого разума» Кант говорит о невозможности спекулятивной теологии, отвергая тем самым притязания онтотеологии и космологии. В отношении физикотеологии Кант приходит к выводу, что ее метод недостаточен, так как она «не может дать определенного понятия о причине мира», т.е. о Боге [7, В 657/ А 629; 3, 378]. Посредством физикотеологии мы можем заключать к благой, мудрой, могущественной сущности, но не к сущности всеблагой, всезнающей и всемогущественной. И только этикотеология, исходя из основоположений морали, способна восполнить образовавшийся пробел и дать нам строго определенное понятие о Боге. То же самое объяснение мы находим и в «Критике практического разума» [6, А 251; 2, с. 671]. Однако перечень предикатов, входящих в это «строго определенное» понятие о первосущности, разнится.

В первой «Критике» говорится о единстве, всесовершенстве и разуме, как непреложных свойствах Бога, непосредственно вытекающих из моральных потребностей разумных существ [7, В 842/ А 814; 3, с. 477]. Соответственно, понятие всесовершенства включает в себя такие свойства как всемогущество, всезнание, вездесущность, вечность и т.д. Кроме того, все подобные понятия определяются Кантом как трансцендентальные и их уточнение отдается на откуп трансцендентальной теологии. Собственно, именно в таком уточнении



и заключается ее значение, которое Кант сводит только лишь к негативным функциям [7, В 668/ А 640; 3, с. 384]. Правда, здесь уже присутствует образ мудрого творца [7, В 839/ А 811; 3, 475] и мироуправителя [7, В 846/ А 818; 3, 479], повелевающего согласно моральным законам [7, В 838/ А 810; 3, с. 474], однако, в отличие от второй «Критики» и лекций по философии религии середины 80-х гг., он еще не является центральным.

В «Критике практического разума» Богу приписываются следующие три моральные свойства: только он один свят, блаженен и мудр. Соответственно этим свойствам он — святой законодатель (и творец), благой правитель (и охранитель) и справедливый судья [6, А 236; 2, с. 643]. Такую же схему мы находим и несколькими годами ранее — в лекциях по философии религии. Здесь Кант однозначно говорит о трех свойствах Бога — святости, благодати и справедливости, которые необходимым образом приписываются ему, так как неразрывно связаны с безусловно повелевающим моральным законом [8, 130; 4, с. 121]. Правда, здесь же Кант говорит и о других предикатах Бога, приписывать которые высшей сущности учит нас все та же мораль. Это всеведение, всемогущество, вечность и бытие вне времени [8, S. 130; 4, с. 122]. Однако они не входят в моральное понятие о Боге. Собственно моральных же свойств только три — святость, благодать и справедливость. Все же остальные — это те свойства, которые могут логически выводиться из этих трех и прояснение и очищение которых, а также и установление факта правомерности такого выведения, отдается на откуп все той же спекулятивной теологии, возможность и полезность которой Кант, таким образом, вовсе не отрицает. Однако существенно ограничивает ее предметную сферу. Спекулятивная теология не может устанавливать факт существования Бога, однако после того, как существование этого предмета будет установлено другим способом (т.е. не при помощи спекулятивных доказательств, а посредством постулирования, что относится к задачам этикотеологии), она может совершенно спокойно и правомерно употреблять свой инструментарий для очищения и прояснения логической связи понятий об этом предмете.

### Литература:

1. Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып. 1. М., 1884.
2. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. на русском и немецком языках: В 4-х тт. / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушинга. Т. 3. М., 1997.
3. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
4. Кант И. Лекции о философском учении о религии. М.: Канон+, 2016.
5. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. М., 2009.

6. *Kant I. Kritik der praktischen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1998. Bd. 4.*
7. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Werke in sechs Bänden / Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt, 1998. Bd. 3.*
8. *Kant I. Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von K. Beyer. Halle, 1937.*
9. *Stattler B. Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. München, 1788.*

### **ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ МАКСА ШЕЛЕРА: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ИЛИ АНТИТРАНСЦЕНТАЛИЗМ?**

*Александр Логинов,*  
доцент РГГУ, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** С одной стороны, М. Шелер противостоял традиции трансцендентализма в немецкой философии, восходящей к Канту и идеалистической философии в целом. Разделяя стремление Э. Гуссерля обратиться к непосредственному знанию, Шелер разработал собственный подход в рамках феноменологии. С другой стороны, в этике, а затем и в философии религии Шелера появляется учение об «эмоциональном априори», что позволяет предположить, что Шелер обращается к обновленному трансцендентализму.

**Ключевые слова:** *трансцендентализм, феноменология, априори, этика, религиозный опыт.*

Философия религии занимает важное место в творчестве Шелера, начиная с ранних феноменологических, а также социально-философских работ и заканчивая поздним философско-антропологическим проектом [2]. Концепция религии и религиозного опыта у Шелера обусловлена аксиологией — учением о ценностях, рассматриваемых как иерархический порядок. Феноменологическая аксиология Шелера предлагает свое решение проблем, поставленных ранее философией трансцендентальной в классическом ее понимании. Шелер утверждает наличие соотношения науки и религии с определенным порядком ценностей, понимаемым как априорный. Наука не нейтральна к ценностям, а связана с ними как безусловными регулятивными идеями. Аксиология здесь предстает как метатеория, в рамках которой происходит сравнение различных форм рационализма. При этом сами ценности имеют скорее не рациональное, а эмоциональное основание, Шелер вводит понятие «эмоционального априори».

Данный подход применим и к религии. Та или иная религия связана с определенным положением дел в мире ценностей, именно это определяет различия в типах религиозных мировоззрений. Таким образом, Шелер возвращается к трансцендентализму в его обновленной форме, признавая философско-антропологические основания различных типов религиозного опыта. Несмотря на эволюцию личных религиозных взглядов философа, в своей основе его подход к феномену религии оставался неизменным. Концепция религиозного опыта у Шелера формируется уже в его сравнительно ранних работах, самой значительной из которых является «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Уже здесь им использована категория «священное», которая получила развитие в книге «О вечном в человеке». В этой книге Шелер указывает на близость своих идей взглядам, изложенным в знаменитом труде Р. Отто «Священное». Принимая описательную часть этой работы, он расходится с знаменитым теологом в теоретическом осмыслении описанных им феноменов. Шелер полагал, что метод Отто по сути близок тому подходу в феноменологии, который разрабатывался им самим. Метод протестантского теолога и религиоведа близок «усмотрению сущностей», подходу который развивался Шелером в рамках феноменологической традиции. В то же время для Шелера оказывается неприемлем субъєктивизм в интерпретации религиозного опыта, он называет себя сторонником философского и теологического объективизма. Феноменология религии, в его понимании, должна иметь достаточно четкую структуру, он определяет различные уровни проявления божественного в человеке, подчеркивая здесь роль религиозных личностей. Шелер уделял также большое внимание конкретным социальным формам, в рамках которых раскрывается религиозное начало. В феноменологию религии немецкий мыслитель включил также исторический аспект, касающийся этапов развития религиозных форм. Отдельное внимание Шелер уделял феномену обращения, здесь познающий выходит за пределы своей узкой среды обитания «в просторы и дали мира» [6, с. 427]. Здесь человек оказывается способен к непосредственному постижению сущего. Философия религии Шелера не является трансцендентализмом в традиционном смысле этого слова. По Канту, «трансцендентальным следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно *a priori*, а также как это возможно» [3, с. 98]. Переосмысление трансцендентализма состояло в следующих моментах: Шелер в своей философии выступает против отождествления априорного с рациональным, выдвигая понятие «эмоционального априори», полагая, что вся человеческая жизнь в целом обладает определенным априорным содержанием. Такими априорными эмоциональными данностями человеческого духа являются любовь и ненависть. Феноменология религии Шелера напрямую связана с учением о ценностях, священное у него выступает в качестве абсолютной

ценности, находящейся на самой вершине иерархии ценностей. Со священным соотносятся такие состояния как блаженство и отчаяние, которые отражают меру приближения к священному. Священное находится иерархически выше иных ценностей, поскольку непосредственно связано с любовью, которая является основой человеческой личности. Шелер, подобно Отто, полагал, что человек в своем духовном опыте обнаруживает священное, интенция к которому в нем заложена изначально [4, с. 21].

### **Литература:**

1. Габель М. Человек — движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия М., 2007.
2. Дорофеев Д.Ю. М. Шелер СПб., 2019.
3. Новая философская энциклопедия под ред. Степина В.С. т. 4 М., 2010.
4. Отто Р. Священное СПб., 2008.
5. Шпигельберг Г. Феноменология сущностей: М. Шелер // Феноменологическое движение М., 2002.
6. Философская антропология М. Шелера: уроки, критика, перспектива / Под ред. Д.Ю. Дорофеева. М., 2011.
7. Шелер М. Избранное М., 1994
8. Schaeffler R. Phänomenologie der Religion München, 2017

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ В СИСТЕМЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА И. КАНТА

*Павел Мишагин,*

старший преподаватель Сибирского государственного университета науки и технологий имени М.Ф. Решетнева, г. Красноярск (Россия).

**Аннотация.** В работе представлен вариант феноменологического прочтения свободы в системах трансцендентализма И. Канта и Э. Гуссерля. Автор рассматривает практический аспект концепции свободы, сформулированной в системе трансцендентального идеализма И. Канта как дающий основания для интерпретации практической свободы в феноменологическом ключе. Основываясь на специфике трансцендентального и феноменологического, их различии и возможных точках соприкосновения, выявленной в исследованиях С.Л. Катречко, А.А. Шиян, М.А. Белоусова и А.В. Лаврухина, автор применяет результаты проведенного ими дефинитивного анализа к собственной гипотезе о возможной коррелятивности понятий практического и феноменологического применительно к концепции свободы в системе трансцендентального идеализма Канта и показывает взаимодополнительность подходов к свободе в трансцендентальном идеализме Канта и феноменологии Гуссерля.

**Ключевые слова:** *трансцендентальная свобода, практическая свобода, феноменологическая свобода, трансцендентализм, трансцендентальный идеализм, трансцендентальная феноменология, Кант, Гуссерль.*

Сравнительным исследованиям различных аспектов философии И. Канта и Э. Гуссерля, в том числе касающихся практической философии и свободы, посвящены многочисленные работы. В настоящей работе мы будем отталкиваться от реалистической традиции интерпретации Канта и Гуссерля, применяемой С.Л. Катречко [2] и А.А. Шиян [9], и согласно которой феноменам (явлениям) присущ реальный (материальный) характер [9, с. 19]. Также, говоря о трансцендентальном, будем иметь в виду исключительно то содержание, которое проясняется в этом понятии М.А. Белоусовым [4]. Для нашего исследования принципиальное значение имеет выявленная Белоусовым корреляция между «самими вещами» Гуссерля и «феноменами» Канта: «Сами вещи — это феномены. Отождествление самих вещей и феноменов имплицитно коррелирует сознание и мира, которая становится основной темой трансцендентальной феноменологии [4, с. 30].

Сравнительное исследование сферы практического в системе трансцендентального идеализма Канта и трансцендентальной феноменологии Гуссерля представлено в статье А.В. Лаврухина «Практическая философия Канта и

Гуссерля» [6], в которой обстоятельным образом рассматриваются проблемы согласования априорного и эмпирического измерений свободы, воления и поступка, особенности взаимосвязи и отношения между трансцендентальной и практической свободой в практической философии Канта [6, с. 62], а также в ряде других работ автора, посвященных исследованию практического разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля [3] и критике гуссерлевской концепции практического [7].

Свое исследование Лаврухин начинает с проблематизация тезиса о примате практического разума в системе трансцендентального идеализма Канта. Он представляет анализ специфики переосмысления идей, предпосылок и проблем практической философии Канта в первом проекте практической философии Гуссерля (научной этике).

Сходства практической философии Канта и Гуссерля:

– понимание характера взаимосвязи теоретического и практического разума;

– принцип «чистоты» разума и обязательности *a priori*;

– идея параллелизма логики и этики;

– принцип взаимодействия воления и разума;

– определяющая роль категорического императива.

Различия данных систем задаются принципиальными различиями между:

– трансцендентальной установкой Канта и феноменологической дескриптивной установкой раннего Гуссерля;

– *a priori* чистого разума и Канта и формально-материальным *a priori* Гуссерля;

– абсолютной обязательностью категорического императива Канта и относительной обязательностью категорического императива Гуссерля.

Выявляя сходства и различия в практической философии Канта и Гуссерля, которые конспективно представлены ниже, Лаврухин приходит к общему и остающемуся открытым в обеих трансценденталистских системах практической философии вопросу: как примирить априорное, обязательное и наилучшее благо с конкретной, практической ситуацией выбора? Для такого рода примирения, по мнению автора, необходимым оказывается согласование априорного и эмпирического измерений свободы, воления и поступка [6, с. 62].

Лаврухин различает космологическую и трансцендентальную свободу и рассматривает понятие автономии воли в «Основоположениях метафизики нравственности». Проведенное различие позволяет сформулировать вывод о том, что в системе трансцендентального идеализма Канта речь идет не о чистом разуме (как это имеет место быть в практической философии Гуссерля), но о чистой воле, которая, будучи автономной, сама предписывает себе закон. Чистые воления автономной воли составляют позитивную сторону трансцендентальной свободы [6, с. 65].

Обращаясь к кантовому различению воления (*Willen*), которому соответствует автономия воли и моральный закон и произволения (*Willkür*), которому соответствует гетерономия и максимы морального поступания, автор приходит к выводу о том, что чистое воление (*Willen*) автономной и самозакондательствующей воли как источник морального поступания невозможно без трансцендентальной свободы. Следовательно, воление (*Willen*) оказывается тождественным долгу (*Pflicht*). На основании изложенного, далее автор постулирует спорное, на наш взгляд, онтологическое преимущество чистого спекулятивного разума перед разумом чистым практическим [6, с. 66].

Таким образом, феноменологический проект практической философии Гуссерля, выстраивается через критику трансценденталистского проекта практической философии Канта, восходящую своими истоками к Ф. Brentano.

Выделяя два этапа практической философии Гуссерля, ранний этап (1890–1917) — концепция научной этики — и поздний этап (1914–1936), концепция эмпирической или универсальной этики, автор останавливает свое внимание на раннем этапе. Следовательно, все выводы, сделанные автором, касаются только этого этапа и не могут быть эксплицированы на всю систему практической философии, оформленной в рамках трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Ранний этап практической философии и соответствующая ему концепция научной этики Гуссерля основывается на феноменологической критике логического разума, в противовес которому выдвигается так называемая универсальная феноменологическая концепция разума (охватывающая его теоретический и практический аспекты). На этом этапе Гуссерль усматривает аналогии между этикой и логикой. Согласно практической системе Гуссерля, этика (практическая философия), как и логика, представляет собой в своем идеальном состоянии систему абсолютных и чистых принципов практического разума. Формальная этика в этом смысле оказывается «чистой» априорной наукой.

Вместе с тем, понимание «априорного» у Канта и Гуссерля различно, подобно тому, как различно их понимание аналитических и синтетических априорных суждений. Важным элементом системы практической философии Гуссерля является концепция материальных *a priori* как связующего звена между априорным (чистым спекулятивным) и эмпирическим (чистым практическим или феноменальным) уровнями. И выделение формальной логики и формальной практики.

Изучением формальной практики должна заниматься формальная аксиология, поскольку «ценность» в широком онтологическом смысле неразрывно связана с этическим, эстетическим и волевым аспектами. Следовательно, в системе практической философии Гуссерля практический разум полностью совпадает с аксиологическим разумом. А полная этика (*Volle Ethik*) представляет

собой совокупность наук, занимающихся изучением практической деятельности человека, *πραξις* в широком смысле слова.

Логика рассматривается Гуссерлем как первичная по отношению к этике, поскольку именно чистый спекулятивный разум трансформирует практику в науку (и тем самым демаркирует ее). Следовательно, логика как строгая наука представляет собой наукоучение.

Родовым актом сознания является чистый спекулятивный разум (логический разум), понимаемый Гуссерлем не в формально-логическом, а в феноменологическом смысле, поскольку он способен выявлять сущность всех прочих актов сознания и демаркировать их. Ранний Гуссерль, в противовес Канту отказывается от включения в свою систему трансцендентальной феноменологии трансцендентального измерения сознания, а опирается исключительно на опыт имманентной феноменологической дескрипции, определяя познающее сознание как «одновременно оценивающее и волящее» [1, S. 174]. И формулирует аксиологический закон абсорбции и выбора: «В каждом выборе лучшее абсорбирует хорошее, а наилучшее — все остальное, взятое само по себе и для себя как в практическом отношении оцениваемое в качестве хорошего» [1, S. 136].

Как видим, гуссерлевская феноменологическая интерпретация практической философии Канта направлена в первую очередь на преодоление формализма (основным понятийным выражением которого является категорический императив). Абсолютный категорический императив, характерный для системы трансцендентального идеализма Канта в трансцендентальной феноменологии Гуссерля сменяется относительным императивом морального поступания, тем самым практическая философия Канта получает фундаментальное феноменологическое переосмысление.

Добрая воля понимается теперь как пронизательная воля (*einsichtiges Willen*), подобно тому, как истинное положение высказывается только в логически правильном суждении. В свободе как основании нравственного поступания выделяются эмпирическое (волевое) и теоретическое (разумное) начала. Вместе с тем, свобода может быть проинтерпретирована как один из ключевых фактов нравственного сознания.

Феноменологический анализ фактов сознания с неизбежностью приводит к выводу о том, что практическое благо коррелятивно тетическому волеию. Тетическое воление, в свою очередь, понимается как действие (акт), а практическое благо предстает его содержанием [1, S. 356]. Категоричность и обязательность требования проистекает из неизменности корреляции предмета акту, которая выступает онтологическим основанием свободы, понимаемой как выбор.

Согласно Гуссерлю, в сфере практического ключевую роль играет не априорный моральный закон, а обстоятельства, детерминирующие лучший выбор (из возможных). В этом смысле, можно говорить о практическом (этическом) анти-трансцендентализме Гуссерля. Выделение априорных формальных законов



и априорных материальных законов, а также введение материальных а priori практического воления создавая видимость преодоления формализма практической философии в системе трансцендентального идеализма Канта приводит трансцендентальную феноменологию Гуссерля к логической и математической формализации этики и закономерному выводу о несостоятельности примирения (гармонизации) универсального (априорного) с эмпирическим (апостериорным), с практической ситуацией выбора и свободой.

Свобода из идеи превращается в феномен, и в трансцендентальной феноменологии Гуссерля речь уже идет скорее о материи свободы, понимаемой как избрание «лучшего из возможного», тем самым радикально трансформируется дискурс, предложенный системой трансцендентального идеализма Канта, понимающего свободу как ноумен, регулятивный (формальный) принцип чистого практического разума и практической философии, предметом которой является последний. Это тот результат, к которому приводит феноменологическое прочтение практической философии Канта и его учения о практической свободе, проведенное в рамках трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

#### Литература:

1. Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)* // *Husserliana*, Bd. 28. Hrsg von U. Melle. Haag: Martinus Nijhoff, 1988.
2. Katrechko S.L. *Transcendentalism as the Special Type of Philosophizing and the Transcendental Paradigm of Philosophy* // *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongress*, 2018. pp. 1073–1082.
3. Lavrukhin A. *Husserl's Phenomenology of Practical Reason* // *Problemos*. 2015. No. 87. P. 133–141.
4. Белоусов М.А. Термин «трансцендентальный» у Канта и Гуссерля // *Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус. Сборник материалов международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (г. Москва, 27–29 апреля 2017 г.; VIII международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ)* / Отв. ред. С.Л. Катречко. М., Фонд ЦГИ, 2017. С. 27–32.
5. Катречко С.Л. «Свобода как осознанная необходимость»: трансцендентальная трактовка тезиса (И. Кант, Н. Гартман) // *Проблема «свобода vs. ответственность» в философско-богословских дискурсах современности: тезисы докладов круглого стола в рамках XXVII Международных Рождественских образовательных чтений (Москва, 29 января 2019)* / Отв. ред. С.Л. Катречко. М., Российский православный университет святого Иоанна Богослова; Легкий сад, 2019. С. 30–35.
6. Лаврухин А.В. *Практическая философия И. Канта и Э. Гуссерля* // *Кантовский сборник*. 2017. Т. 36. № 3. С. 61–76.
7. Лаврухин А. *Политическое измерение феноменологии Э. Гуссерля в свете критики*

- Ф. Феллмана, Х. Арендт и Ю. Хабермаса // HORIZON. 7 (2). 2018. С. 365–390.
8. Мишагин П.А. Трансцендентальная субъективность как путь к феноменологии свободы // Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа (специфика) трансцендентальной философии. Сборник тезисов международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (Москва, 19–22 апреля 2018 г.) / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. Москва: Фонд ЦГИ; ГАУГН-Пресс, 2018. 220 с. С. 112–115.
9. Шиян А.А. Когнитивно-семантическая интерпретация трансцендентализма Канта и феноменология Эдмунда Гуссерля // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 4. С. 18–30.

## ВЗАИМОСВЯЗЬ СВОБОДЫ ВОЛИ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТИ

*Анна Ушенина,*

студентка 3 курса бакалавриата философского факультета ГАУГН,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В докладе предполагается проследить и раскрыть параллели, связывающие трансцендентальность с возможностью свободы воли. Отдельное внимание уделяется раскрытию сути и проблемам механического детерминизма, который напрямую связан с нивелированием понятия свободы воли. Понятия трансцендентности и трансцендентальности в данном случае рассматривается с кантианской точки зрения, и присутствует попытка найти способ объяснения возможности свободы воли в рамках идеи механического детерминизма. Рассматривается несовершенство человеческого восприятия действительности.

**Ключевые слова:** *механический детерминизм, материализм, свобода воли, трансцендентальность, трансцендентность, вещь в себе, этика.*

Вопросы существования свободы воли являются той темой, которая занимает человечество на протяжении почти всего существования философии. С точки зрения механического детерминизма, вселенная развивается по неизменному сценарию, единожды запущенному в момент ее создание. Все сущее заперто в алгоритме причинно-следственной связи и не имеет никакой надежды вырваться из нее.

Подобная точка зрения кажется ужасающе логичной и трудноопровержимой. Стоит обратиться к принципу статистических вычислений для того, чтобы увидеть яркий пример достоверности механического детерминизма. Базовый принцип статистических вычислений таков, что чем более полно представлена

информация о рассматриваемой ситуации, тем больше становится вероятность того, что производимый прогноз ее исхода будет верным. Таким образом, достаточно просто представить, что при наличии полного пакета данных о некоторой ситуации, возможно со стопроцентной вероятностью предсказать ее исход. Конечно, следует отметить, что у человека на данный момент нет возможности собрать полный пакет таких данных. Предполагаемые измерения затрагивают абсолютно все факторы, так или иначе влияющие на рассматриваемую ситуацию. У нас нет никакой возможности определить всю полноту перечня фактов, на данный момент влияющего на некоторую ситуацию. Их измерение также не представляется возможным на текущем уровне развития технического прогресса и научной мысли. Однако, с материалистической точки зрения, нельзя отрицать существования физических причин для всех событий, происходящих во вселенной.

Если с онтологической точки зрения механический детерминизм является исчерпывающим обоснованием и ответом на многие вопросы метафизики, то с гносеологической и этической точки зрения, он является теорией, ставящей перед человечеством больше проблем, чем она решает.

Во-первых, идеально точные измерения, которые предполагает механический детерминизм, не являются на данный момент возможными для людей. Таким образом, нам приходится пользоваться объективно несовершенными, но доступными по своему исполнению методами.

Во-вторых, механический детерминизм снимает (по крайней мере, отчасти) с человека этическую ответственность за его действия. Первопричиной действий актора становятся алгоритм, запущенный много лет назад в момент появления вселенной. С того самого момента события возможно было предсказать и предвидеть. Всякое человеческое действие становится не более чем очередным следствием обстоятельств и, одновременно, обстоятельством для других событий. Ответственность, которая появляется вместе со свободой воли, нивелируется механическим детерминизмом. Его доводы способны снять этическую ответственность с любого проступка, на основании того, что человек в данной парадигме выступает субъектом, полностью зависимым от объективных причин. В такой ситуации его можно по собственным качествам даже приравнять к объекту, поскольку его действия всецело обоснованы тем, что он каждое мгновение своей жизни подвергается влиянию на себя других факторов.

Все вышеупомянутое характеризует механический детерминизм как проблемное, для человечества в целом, видение мира. Неприемлемо, в условиях существования человеческого общества, отбирать идею существования свободы воли, выбора и этической ответственности. Можно было наблюдать то, что на протяжении веков человечество уходило от фатализма и детерминизма, принимая на себя больше ответственности за свои действия, научаясь брать на себя всю тяжесть возможных последствий.

В настоящее время концепция свободы воли играет важную роль в современных общественных парадигмах. Оттого видится совершенно необходимым, вопреки аргументации, представляемой сторонниками механического детерминизма, попытаться найти обоснование возможности свободы воли.

В связи с этим кажется необходимым обратить внимание на концепт трансцендентальности, предполагающий независимость от эмпирического опыта. Кант вполне резонно отмечает, что из-за исконной субъективности человеческого восприятия, мир не познаваем, однако из-за подчиненности формам чувственности и рассудка мы можем придавать знанию научную форму. Это дает нам основания полагать, что все же существует некий мир вокруг нас, поскольку даже субъективное человеческое познание позволяет получать некие обобщенные результаты наблюдений. На основании этого мы можем предполагать, что мир вокруг нас все же существует. Подобная материалистическая позиция дает возможность существования механического детерминизма. Однако упущением кажется забывать об априорном несовершенстве человеческого познания. Согласно Канту, нас окружают «вещи в себе», в полной мере недоступные для нашего понимания. Действительно, учитывая несовершенство человеческого восприятия допустимо предположить то, что существуют явления не только недоступные человеческому восприятию, но и недоступные приборам измерения, изобретенным человеком.

Таким образом, мы будем исходить из того, что нас окружает трансцендентный мир «вещей в себе», который априори остается за границами научного и эмпирического познания. Однако как раз наличие непознанных «вещей в себе» указывает нам на то, что наше материалистическое восприятие вселенной может быть несовершенным. Это дает основания предполагать, что за пределами нашего восприятия могут существовать и действовать явления независимые причинно-следственной связи, а, таким образом, и законов механического детерминизма.

Кант полагал, что свобода воли может осуществляться только в сфере нравственного поведения людей. Это связывается с его представлением о свободной личности как об индивиде, который находится в согласии с «всеобщим законодательством». Воля, лишенная нравственного наполнения уже не является в его глазах свободной, поскольку она оставляет человека один на один с чувственными склонностями. Последние приравнивают его к животному, по Канту, не являющемуся свободным априори.

Однако при наличии целого мира непознанных «вещей в себе» и явлений, связанных с ними, разве можно с уверенностью утверждать, что не существует во вселенной механизмов, которые позволяют существовать свободе воли отдельно от ее нравственного наполнения. Даже с точки зрения механического детерминизма нельзя с уверенностью утверждать, что не существует вселенной за пределами человеческого восприятия, как эмпирического, так и рациональ-

ного. Таким образом, могут существовать и явления, которые причинно влияют на наш мир и одновременно являются независимыми от его причинности или даже не обладают ей вовсе. Как являются для нас до сих пор загадкой принципы действия квантовой механики, которые могут не вписываться в алгоритм всеобщей причинности.

Пока существует целый непознанный и трансцендентный мир «вещей в себе» парадигма механического детерминизма является незаконченной, поскольку неизвестно какие явления, помимо «вещей в себе» действуют в рамках трансцендентного мира. Эта непознанность дает говорить о возможности существования истинной свободы воли, не окантованной в рамки нравственности.

### **Литература:**

1. Кант И. Сочинения. — Litres, 2017.
2. Förster E. The twenty-five years of philosophy. — Harvard University Press, 2012.
3. Меньчиков Г. П. Проблема детерминизма и ее решения: три типа детерминизма, фрактальный детерминизм. Часть 1 //Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. — 2014. — №. 1.

## Раздел 9

### Трансцендентальная философия: предыстория и современные рецепции

#### Предыстория трансцендентализма

#### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Евгений Земмури,*

бакалавр по направлению подготовки «Философия», студент магистратуры философского факультета ГАУГН, научный сотрудник ФКУ НИИ ФСИН России, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** В рамках данного доклада делается попытка проследить логику развития познавательных форм от натурфилософии Фалеса до «первой философии» Аристотеля, выступающей как метатеория этих форм и условие научного исследования (философия науки). Содержание опирается на представление о последовательной смене в указанный исторический промежуток докритической (полнота системы при потере ею непротиворечивости), критической (запрет противоречий через тавтологическую направленность мышления; потеря полноты) и трансцендентальной познавательной установки. В последнем случае объектом философского анализа являются не конкретные теоретические системы или мнения, но сама познавательная способность человека. Философское рассмотрение подобного рода впервые предпринимается Платоном и имеет своим следствием разработку Аристотелем философии науки, для которой не являются релевантными методологические принципы, предложенные в рамках современной постпозитивистской философии (Ж. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос и др.).

**Ключевые слова:** античная философия, трансцендентализм, Платон, априорное знание, философия науки, постпозитивизм.

Первая попытка научного исследования свойств сущего была предпринята Фалесом из Милета на рубеже VII–VI вв. до н.э. Это событие является одним из важнейших в мировой истории, поскольку речь шла о поиске естественных причин природных процессов и явлений. Именно здесь человеческий разум впервые увидел собственное отражение в природе. Однако смысл сделанного Фалесом будет неверно понят, если рассматривать попытку и вклад в возмож-

ность научного объяснения как само научное объяснение. Фалес еще не вполне отстоит от традиционного мифологического способа истолкования природы, он отказывается от использования метафоры богов, но только для того, чтобы ввести собственную метафору. С другой стороны, именно Фалеса называет И. Кант в качестве предполагаемого первооткрывателя научного способа исследования и создателя математики как науки [3, с. 32]. Обнаруживаемое между двумя приведенными положениями противоречие является только видимым, поскольку обоснование математики в качестве строгой науки вовсе не предполагает ответа на вопрос о способе этого обоснования и возможности достигнуть его применительно к другим областям знания (в первую очередь в физике).

Исследования Фалеса спровоцировали появление новых способов объяснения природы. Но помимо этого они стали причиной возникновения вопроса о том, как возможно знание этого рода явлений. Дело в том, что существующие в это время учения об устройстве универсума создавали разные картины мира, которые не сводились к единому инварианту. Ситуация в натурфилософии воспроизводила кантовское описание кризиса в науке, поскольку характеризовалась отсутствием согласия между учеными и преемственности в исследовании [3, с. 34]. В результате сложившейся неопределенности философы отказываются от изучения природы, поскольку прежде этого необходимо понять как возможно достоверное, следовательно, непротиворечивое знание. Решение этого вопроса связано с деятельностью Элейской школы в конце VI — первой половине V вв. до н.э.

Элеаты первыми формулируют критерии, которым должно отвечать истинное знание. Несоответствие им означает автоматическое опровержение соответствующей теоретической системы или мнения, что использовал Зенон при анализе движения и множественности в апориях. Исследования элеатов имели следствием возросшую чуткость к вопросам тождества и противоречия. Первоначально эти проблемы обсуждались в контексте стремления к адекватному объяснению природных явлений. Но в дальнейшем область, в которой констатируются противоречия в способе мышления, расширяется настолько, что включает в себя некоторые положения здравого смысла. Этому процессу способствовали софисты, однако отметим, что это не составляло основного направления их деятельности. В результате можно говорить о том, что философские исследования элеатов привели к появлению логической критики. Но стредств логики недостаточно для ответа на важнейший вопрос о том, как возможно достоверное знание. Ее роль ограничивается, поскольку в ней содержатся лишь формальные законы познания. По этой причине в «Критике чистого разума» Кант не относит логику к числу наук.

Следующий важнейший этап в развитии античной философии связан с деятельностью Платона (последняя четверть V — середина IV вв. до н.э.) и возникновением трансцендентального типа исследования. Вопрос о правомерности

рассмотрения философии Платона в качестве трансцендентальной исследовался такими авторами, как К. Бертляйн, А.Ф. Лосев, А.Л. Доброхотов и В.Е. Семенов. На это указывал и сам создатель классического трансцендентализма. В сочинении «О недавно возникшем барском тоне в философии» (1796 г.) И. Кант отмечал несомненность того факта, что Платон ставил себе целью решить вопрос о том, как возможны синтетические суждения a priori [4, с. 487]. Однако отметим, что для И. Канта основанием для соответствующего вывода является признание Платона «столь же математиком, как и философом» [4, с. 485]. Это замечание имеет большое значение, поскольку именно учение о числе является ключом к пониманию трансцендентального замысла философии Платона.

В диалоге «Парменид» Платон исследует вопрос о способе постижения единого. С точки зрения представителей Элейской школы единое может быть познано априорно или эмпирически, однако в последнем случае исследование будет несравненно более продолжительным (как это описывает Парменид в поэме «О природе»). Элеаты не обосновали ни одной из этих возможностей, а потому первое исследование собственно познавательной способности предпринимается именно Платоном. В «Пармениде» Платон приходит к выводу, что единое познаваемо через число, поскольку только так оно может соотноситься с чем-то другим. Само же число определяется им как результат соединения многого и единого, что обеспечивает существование меры. Познание чисел является результатом умозрения [2, с. 126], что отличает их от геометрических объектов. Дело в том, что в геометрии Платон отрицал как умозрение, так и построение. Более того, он критиковал современников из числа математиков за использование механических инструментов. Эта позиция привела Платона к разногласию с известными учеными Архитом и Евдоксом, которые рассматривали построение как геометрическое доказательство. В геометрии согласно Платону существует некоторое незаконное умозрение или «гибридное рассуждение» [2, с. 145]. Гибридный характер рассуждения связан с тем, что геометрические фигуры одновременно причастны пространству и числу с его идеальной природой. Таким образом, в исследованиях Платона дано обоснование математики и геометрии как наук.

Одно из главных достижений Платона, отличающее его от предшествующей философии, состоит в том, что он первый дал ответ на вопрос, как возможно априорное знание. Обнаружив априорный характер чисел и фигур, Платон пытается предложить априорные принципы для других наук (в диалогах «Тимей» и «Государство»). В области астрономии и музыки это становится возможным благодаря их связи с математикой (первые подобные исследования были предприняты еще пифагорейцами, которые связывали музыкальную гармонию и устройство космоса с числовыми отношениями). В физике Платон также указывает на необходимость отказа от эмпирического способа исследо-



вания, поскольку нельзя ценить чувства выше познания разумом. Наука о природе возможна только через применение математики, но в данном случае математика не обеспечивает полной достоверности познания, поскольку природа по своему происхождению причастна спонтанной изменчивости.

В своих диалогах Платон отказывается от эмпирического поиска достоверного знания в пользу исследования априорных синтетических суждений. В дальнейшем этот тип исследований продолжает Аристотель, благодаря чему стало возможно создание физики и первой модели движения природных тел. При этом движение соотносится здесь не с деятельностью познающего мышления, но с конкретными эмпирическими объектами. Понимая, что принципы наук не имеют своим источником изучаемые объекты, но само мышление, Аристотель создает систему теоретических наук. Важнейшее место в ней отводится «первой философии» как исследованию общих оснований всякого знания. В рассматриваемой системе знания она выступает как философия науки, которая принципиально отлична от современных концепций науки (К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса и др.), поскольку является источником принципов исследования и, следовательно, предшествует науке.

### **Литература:**

1. Доброхотов А.Л. «Беспредпосылочное» начало в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник. 1987. С. 61–75
2. Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2009. 264 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М., 1999. 655 с.
4. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М., 1993. 586 с.
5. Круглов А.Н. Трансцендентализм в философии. М., 2000. 384 с.
6. Платон Собрание сочинений в 4 т. / Пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева, А.Н. Егунова, Н.В. Самсонова / Общ. ред. А.Ф. Loseва, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи., М. 1994. Т. 3. 654 с.
7. Семенов В.Е. Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии. М., 2012. 687 с.
8. Фрагменты ранних греческих философов Часть 1 / Пер. с древнегреч. и сост. А.В. Лебедева. М. 1989. 576 с.

## Современники и последователи

### КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ПРОТИВ КРИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА: КРИТИКА КОГЕНОВСКОГО ИДЕАЛИЗМА В.Э. СЕЗЕМАНОМ<sup>1</sup>

*Владимир Белов,*  
д. филос. н., проф. РУДН г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Идеализм основателя марбургского неокантианства Германа Когена его ученик отечественный философ Василий Эмильевич Сеземан интерпретирует как разновидность логического идеализма, который в Новое время ранее развивали Кант и Гегель. У Когена, по мнению Сеземана, мы встречаемся с научным идеализмом, в котором мышление определяет бытие, а не наоборот, бытие — мышление; бытие же есть бытие науки, что значит, система закономерных, необходимых исчислений.

Анализ и критика Сеземаном идеалистической традиции в философии идет по двум направлениям: оправдание критической метафизики через утверждение внутреннего ядра Самости, лишенной психологических, предметных или других коннотаций и критика логического конструктивизма или логического продуктивизма, который на самом деле не является чисто объективным и абсолютно контролируемым разумом и если это цель развития научного познания, то она, действительно, бесконечна, а по большому счету и бессмысленна.

**Ключевые слова:** *идеализм, реализм, Коген, Сеземан, онтологический поворот, Платон, Наторп.*

Сеземан считает проблему идеализма одной из основных вечных философских проблем и посвящает ее исследованию несколько своих работ, как в историческом, так и в содержательном ракурсе. А одну из статей в 1925 г. так и называет «Проблема идеализма в философии» и пишет ее на немецком языке.

Сеземан полагает, что любая истинная философия и наука идеалистична. Главной оппозицией идеализма считает реализм, так как идеалистический подход все реально-данное, чувственное бытие противопоставляет истинному, лежащему в основании первого. Это воззрение идеализма Сеземан называет методологическим. Но здесь, согласно философу, речь не идет об удвоении реального, а, напротив, об открытии того реального, которое объединило бы в себе оба плана познания: онтологический и гносеологический. Это противопоставление

---

1. Данное исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ № 18-011-00080.

идеального реальному в методологическом смысле не является целью философского мышления, его цель и смысл найти основание того реального, которое так разнообразно и противоречиво представлено в чувственном бытии субъекта. Поэтому изначально, помимо самого философского поиска этому поиску в идеализме определялась и цель, требующая от субъекта единства всех его внутренних сил и способностей.

То есть изначально в идеализме слиты два момента: методологический (отрицательный) и сущностный (положительный). Сущностный — это поворот от внешнего мира во внутренний, субъективный. Но он — тоже изменчив и раздроблен. Поэтому поворот от внешнего к внутреннему должен осуществляться не для того, чтобы заменить одну неопределенную реальность на другую такую же. Субъективный идеализм, согласно Сеземану, имеет две предельные позиции своей интерпретации: психологическую и логическую. При всех своих внутренних вариациях и модификациях ни психологический, ни логический идеализм не могут, по мнению русского философа, преодолеть субъективно определенных ограничений. Что касается психологического варианта субъективного идеализма, то его предельную формулу русский философ находит у Шопенгауэра, для которого мир становится только проявлением индивидуального человеческого сознания. Что касается логического варианта субъективного идеализма, высшей точкой которого Сеземан считает философскую систему Гегеля, но к которому причисляет и учение Когена, то его главный недостаток он видит в упрощении философской проблематики, то есть сведение всего ее объема к одностороннему логико-понятийному познанию. Данная односторонность дает сбой уже при рассмотрении оснований и проблем этики.

В противоположность субъективному идеализму Сеземан в духе онтологического поворота в философии XX в. предлагает свой вариант объективного или реал-идеализма. Причем взаимодействие субъективного (когеновского) и реал-идеализма Сеземан предлагает рассматривать не так, как будто объективный идеализм в платоновском смысле противостоит субъективному идеализму как его исключаящая концепция. По его мнению, реал-идеализм включает в себя субъективный идеализм, но только как момент, как этап, как проходной пункт философского пути познания. Так как подъем к истинному бытию, к идее в онтическом смысле осуществляется лишь посредством размышления субъекта над самим собой, посредством его самопознания, этот идеализм, но в своем познавательном совершенстве, становится чем-то более высоким, нежели самость субъекта.

Закономерность онтологического поворота в идеализме XX в. Сеземан обосновывает более выверенной интерпретацией античной философской традиции, берущей свое начало в философии Сократа, продолжающейся с серьезными изменениями в системе Платона и, наконец, получающей свое вполне определенный и законченный вид в учении Плотина. Таким образом, русский

философ так же как и его немецкие учителя рассматривает Платона в качестве центральной фигуры в процессе зарождения идеализма, но в отличие от них полагает, что без предшественника Сократа и последователя Плотина платонизма как традицию критического идеализма не понять. При всей «революционности» платоновской концепции идеи — ядра его учения, ее правильная интерпретация возможна только, если мы будем исходить из того, что она возникла не на пустом месте, а потому установила вполне определенные и четкие связи с предшествующей мыслью Сократа, во первых, и имела свое продолжение, то есть получила свое закономерное и вполне адекватное развитие в построениях Плотина, во вторых. Следовательно, так же как и немецкие неокантианцы, помещая учение Платона в определенную историко-философскую традицию развития философского познания, Сеземан, в отличие от Когена и Наторпа, не подвергает подход Платона «кантонизации» (термин Зеньковского, который тот применил в рецензии на книгу Наторпа о Платоне), но рассматривает его через ближайшие к нему позиции Сократа и Плотина. Конечно, ближайшее еще не означает, еще не есть синоним более истинного, но, принимая во внимание, большое обстояние от античности неокантианства, во-первых, и то, что философия идеализма только-только зарождалась, а потому начинала вырабатывать свой философский инструментарий, вполне допустимо предположить, что любая последующая интерпретация, особенно более далекая, может найти в этом ближайшем к Платону прошлом (Сократ) и будущем (Плотин) явные подсказки и руководства.

В самой характеристике платоновского идеализма у Сеземана мы находим существенные отличия по сравнению с таковой у Когена и раннего Наторпа.

Сеземан подчеркивает необходимость системного подхода к учению платонизма, которую он понимает в двух планах: историческом, указывая на несомненную связь философии Платона с философскими идеями как предшественника Сократ, так и последователя Плотина, и, что более важно и существенно, в плане содержательном, когда не игнорируются онтологические моменты этого учения.

Русский философ указывает на сверхрациональность и сверхнаучность философии платонизма, обосновывая неравнозначность таких характеристик характеристик иррациональности и ненаучности.

Выделяя религиозный момент учения Платонизма, Сеземан убежден в том, что это никакой не атавизм, но, напротив, необходимый момент истинной философии.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ VS. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ ЯЗЫКА: КАНТ И ГАМАН

*Алексей Лызлов,*

к. психол. н., доцент кафедры современных проблем философии ФФ РГГУ,  
г. Москва (Россия).

**Аннотация:** И.Г. Гаман — мыслитель, сумевший дать продуктивную «метакритику» «Критики чистого разума» Канта. Различные линии его критики Кантовского трансцендентализма сходятся к решающей для Гамана проблематизации языка как условия возможности всякого мышления. Кант, по мысли Гамана, не учитывает того, что сама его философия является осуществлением фундированной в языке возможности мыслить. При этом гамановское понимание языка (в значимых чертах предшествующее пониманию языка у позднего Хайдеггера) позволяет ему видеть в языке общий корень чувственности и рассудка, и даёт возможность совершенно иначе тематизировать то отношение, которое Кант мыслит как отношение вещи-в-себе и явления: у Гамана ему соответствует отношение вещи как оплотнённого слова Творца и вещи как она творчески постигается в слове человеком. Отношение творящего слова Божьего и слова человеческого Гаман высвечивает как отношение «аналогии». Первичное постижение вещей (чтение «книги мира») дают, в первую очередь, поэты, во-вторых — философы.

Гаман показывает возможность перевести всю проблематику кантовской первой критики на «рельсы» собственной философии языка. И здесь возможен вопрос: есть ли в кантовской философии что-либо, что принципиально не берётся в предлагаемой Гаманом оптике. Этот вопрос я хотел бы поставить своим докладом.

**Ключевые слова:** *метакритика, Просвещение, разум, язык, универсализм.*

Иоганн Георг Гаман — мыслитель, гораздо менее известный и привлекающий намного меньше внимания, чем Иммануил Кант. Такое положение дел, удивительным образом отвечающее жизнелюбивой скромности и самоиронии Гамана, едва ли можно назвать справедливым, если иметь в виду силу Гамана как философа и его значимость для своего времени.

К моменту выхода «Критики чистого разума» Кант и Гаман были уже давно и довольно близко знакомы. Различие их позиций — при личной симпатии друг к другу — было хорошо им известно. Если Кант в целом чувствует себя солидарным с просветительской мыслью своего времени, то Гаман занимает позицию радикального критика философии Просвещения и одновременно (но в другом смысле, с учётом религиозных коннотаций и христианской истории самого слова «просвещение») — «радикального просветителя», претендующего не на слова, а на деле «иметь мужество пользоваться собственным умом.

Будучи мыслителем-христианином (единственным в своём роде для своего времени и окружения, как и впоследствии глубоко и внимательно читавший Гамана Кьеркегор), Гаман не риторически ополчается на «безбожие» просветителей, но последовательно показывает, что просветительская попытка абсолютизировать разум способна быть осуществлённой только за счёт сокрытия или утаивания укоренённости разума в языке и традиции (историчности разума), а также в сфере желания, раскрывающейся в динамике творчества (метонимией так понятого желания являются у Гамана *pudenda*, половые органы). Гаман, сам по-христиански радостно и благодарно относившийся к жизни во всех её аспектах, видит в утверждаемом просветителями самоценном и самодостаточном разуме своего рода нового идола, поклонение которому является новым вариантом ложного спиритуализма (или, если применить введённое другом Гамана Ф.Г. Якоби понятие, — нигилизма), при котором в пренебрежении (выражающемся в безразличии или развратном отношении) оказывается телесная конкретность человеческой жизни в мире.

Благодаря дружбе с издателем И.Ф. Харткнохом, Гаман имел возможность познакомиться с первым изданием «Критики чистого разума» ещё в процессе подготовки книги к печати. За три недели до выхода книги он уже подготовил рецензию на книгу, которую, впрочем, не стал публиковать в силу личного дружественного отношения к Канту [1, р. 220]. Размышляя далее над первой Кантовой критикой, Гаман пишет далее свою «Метакритику пуризма разума», в которой развивает критику кантовского труда в характерной для Гамана манере письма, изобилующей образами и метафорами, отсылающими к самым разнообразным контекстам.

Тезисно обозначим и кратко раскроем ряд основных моментов гамановской критики Канта:

Кантовский трансцендентализм претендует на раскрытие таких трансцендентальных *предпосылок* познания, которые сами мыслятся им как *не имеющие предпосылок*. Гаман стремится показать *историчность* самих *предпосылок* нашего познания. Никакое познание, даже самое строго научное, и не может, как пытается показать Гаман, не иметь предпосылкой *конкретно-историческую «фактичность» существования* тех, кто это познание осуществляет. Мы живём и познаём всегда только изнутри проживаемой нами «фактичности» нашей жизни, конкретное содержание которой никогда не выстраивается нами с нуля, но даётся нам как обстоятельства места и времени нашей жизни. При этом Гаман предполагает для человеческого познания возможность претендовать на *общезначимость*, но такая общезначимость возможна, по Гаману, там, где имеет место «поэтическая» *первичность* раскрытия мира («чтения книги мира»), возможная только изнутри историчной и *телесной* фактичности самого познающего. Здесь Гаман предшествует Хайдеггеру, в том числе, его понятию *Seinsgeschichte* («бытийной истории»).

За попыткой Канта обнаружить для познания такие предпосылки и условия возможности, которые сами мыслились бы как вне- и надысторические, Гаман распознаёт общее для всей философии Просвещения стремление утвердить разум в качестве самодовлеющей надысторической и надындивидуальной инстанции, способной быть судьёй человеческих «предрасудков» и основой для построения «просвещённого» государства и общества. Так понимаемый и понимающий себя разум стремится дезавуировать любого рода исторические, национальные, религиозные и индивидуальные факторы в качестве определяющих жизнь общества и государства; он готов допустить их наличие в качестве *частных* особенностей или убеждений ряда лиц. Стремление просветителей возвести на трон так понимаемый разум является для Гамана по существу повторяющим логику описанного в Библии грехопадения, и неприемлемо для него как угроза *полноте человеческого существования*, раскрывающегося в своей силе только изнутри своей исторической, национальной половой и индивидуальной фактичности как реально *определяющей* его, но не лишаящей его возможности *свободного, первичного и творчески осуществляемого* поступания, — и способного претендовать на всеобщую значимость и истинность ряда своих убеждений, например, проповедуя их, а не довольствуясь правом иметь их как своё частное мнение. Универсализму просвещенческого разума Гаман противопоставляет универсализм евангельского благовестия, понимание которого Гаманом может быть продуктивно сопоставлено с тем, как понимает раскрываемый апостолом Павлом универсализм христианства современный французский философ Ален Бадью [2].

Говорить о безусловленных условиях возможности познания и утверждать разум как самодовлеющую надысторическую инстанцию возможно, по мысли Гамана, лишь (вольно или невольно) скрывая языковой характер разума и любых философских рассуждений. «Язык есть разум» [3, S. 177] — утверждает Гаман. Кант не замечает, что проблемы, атрибутируемые им трансцендентальному сознанию и разуму, суть проблемы языка. Именно в языке, по мысли Гамана, заложена возможность человеческого познания и заблуждения; все паралогизмы и антиномии суть языковые феномены. Обращаясь к поставленной Кантом проблеме взаимодействия чувственности и рассудка, Гаман говорит о них как о двух «стволах» познания, имеющих единый корень — язык.

Гаман проблематизирует заявляемое Кантом отношение вещи-в-себе и явления. Кант, по мысли Гамана, проделывает (хотя и несколько по-другому) тот же фокус, который до него проделал Декарт: сначала он заставляет мир исчезнуть, а затем даёт ему вновь появиться — несколько иначе, чем до исчезновения. Возможность такого фокуса даёт ему, опять же, язык.

При этом Гаман даёт видеть, как возможно иначе, чем Кант провести различие между тем, что можно было бы назвать вещью «самой по себе» и вещью, как она явлена нам. Для Гамана это различие между вещью как оплотнён-

ным словом Творца и вещью как она творчески постигается в слове человеком. Чтобы рассмотреть это подробнее, необходимо обратиться к проводимому Гаманом *онтологическому* осмыслению языка.

По мысли Гамана, опирающейся на библейское повествование о сотворении мира, всякая вещь является как бы оплотнённым словом Бога (при этом сотворение мира мыслится Гаманом в перспективе воплощения Бога-Слова). Человек, сотворённый по образу Божию, способен читать «книгу мира»; человек — это творение Божие, с которым Бог говорит посредством творения (вещей и событий сотворённого мира). При этом человеческое слово связано со словом Бога как «Творца неба и земли» («ποικτῆν οὐρανοῦ καὶ γῆς») отношением аналогии; первой речью человечества (сохраняющей онтологическое первенство и впоследствии), была по Гаману (вслед за Дж. Вико, которого он читал) речь поэтическая. [4, с. 481] Говорение Гаман понимает как «перевод» звучащего в творении слова Божьего на человеческий язык; отношение аналогии указывает на возможность такого перевода и одновременно на то, что никакой такой человеческий «перевод» не исчерпывает переводимого.

Мы видим, как Гаман показывает возможность перевести всю проблематику первой кантовской критики на «рельсы» собственной философии языка. И здесь возможен вопрос, которым я хотел бы завершить свой доклад: есть ли в кантовской философии что-либо, что принципиально не берётся в предлагаемой Гаманом оптике?

### Литература:

1. Betz J.R. *After Enlihtment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann.* — Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
2. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. — М. — СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999.
3. Hamann J.G. *Briefwechsel.* Bd. 5. — Wiesbaden: Insel, 1972.
4. Гаман И.Г. *Aesthetica in nuce* // Гильманов В.Х. Герменевтика «образа» И.Г.Гамана и Просвещение: Калининград, изд-во КГУ, 2003.



**В. ВИНДЕЛЬБАНД:  
ФИЛОСОФИЯ КАК ОБЩЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ  
ВЫСШИХ ЦЕННОСТЕЙ**  
(разработка трансцендентальной философии ценностей основоположником Баденского неокантианства)

*Надежда Сторчеус,*  
доцент РГУ имени С.А. Есенина; г. Рязань (Россия).

**Аннотация:** В творчестве основоположника баденского неокантианства В. Виндельбанда традиционно выделяют два основных направления:

- историко-философские исследования;
- разработка трансцендентальной философии ценностей.

Он разрабатывает свою теорию ценностей в кантовском духе, объявляя ценности надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, априорными формами нашего познания предметов. Ценности осознаются в качестве безусловного должноствоания, они конструируют как культуру, так и научное познание. В Виндельбанд убежден, что такое понимание и есть всестороннее развитие основной идеи Канта. Критерии априорности с точки зрения Канта — всеобщность и необходимость обнаруживаются в качестве характеристик.

**Ключевые слова:** *неокантианство, трансцендентальное, Вильгельм Виндельбанд, Герман Лотце, ценности, культура.*

Различение «вещь-сама-по-себе vs. явление», базовое для трансцендентальной философии Канта, претерпело на пост-кантовском пространстве существенные трансформации, в частности, понятие «вещь-сама-по-себе» вообще снимается в Баденской школе неокантианства. Однако, В. Виндельбанд, основатель направления и ученик Г. Лотце, полагает эту ситуацию вполне «в духе Канта». Именно размышления о функциях разума, всеобщая и необходимая значимость которых должна распространяться на весь опыт, т.е. о трансцендентальном, приводят его к мысли о том, что «вневременное и вечное для моего мышления и понимания — лишь то, что *значимо без необходимости быть*» [1, с. 278]. Следовательно, «вещь-сама-по-себе» бытием не обладает и нет смысла говорить о ней вне её нормативного отношения к каждому содержанию представления во временном и пространственном порядке: «Нет познания мира *sub specie aeternitatis*». Следовательно, познанию доступен именно мир культуры, причастная царствам ценностей реальность, которая есть, по сути, творческий синтез, и категория ценности, которая у Виндельбанда релевантна не только лишь этической области (как у Канта), но культуре в целом.

Перед философией культуры, согласно Виндельбанду, стоят два типа задач:

- Относящиеся к формированию идеала будущей культуры (проект идеальной или заданной культуры);
- Понимание исторически преднаходимой и данной культуры и обоснование общезначимой нормы.

Работа философа в ситуации противоречия заданного и данного, таким образом, заключается обнаружение основной структуры, присущей всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существовании разума.

Виндельбанд называет два подхода к решению поставленной задачи:

– «по образцу математического», когда знание закона ряда и одного какого-нибудь члена делает возможным его построение (намек Виндельбанда на Марбургскую школу);

– в трансцендентальной манере (баденский вариант): структура обнаруживает себя в процессе бесконечного оформления становления неопределяемого в понятиях и не обладающего бытием, но значимостью. Тогда наши претензии не могут выходить за границу определения задач будущей культуры.

Исходя из этих моментов и комбинируя их, можно построить несколько типов философии культуры, общим для которых будет рациональное обосновывание культуры в границах мира явлений, данных в опыте. Вопрос рационального обоснования культуры и есть её собственно философское понимание, а трансцендентальный идеализм — есть способ понимания культурных функций.

В строгом соответствии с Кантовским принципом, данный нам материал, из которого человеческое сознание вырабатывает совокупность всего, что мы называем культурой, уже содержит трансцендентальный синтез («...все решительно предметы порождены этим общезначимым синтезом...» [1, с. 9]). Методический принцип, предписываемый Виндельбандом трансцендентальной философии, состоит в следующем: вскрыть общезначимые предпосылки разумной деятельности, выяснить, что здесь определяется физическими условиями и получить остаток — всеобщую сверхэмпирическую необходимость самого разума. Эта необходимость, входя в эмпирическое сознание, становится нормой и получает спецификацию. Спецификация, в свою очередь, последовательно проходит стадии индивидуализации от родового сознания до пространственно-временной индивидуализированной формы субъекта. На этом уровне субъект переживает то, что мировой разум оставляет в нашем конечном сознании; путем обратного восхождения приходим к царству всеобщих значимостей. Надо заметить, что самого субъекта Виндельбанд не считает источником «чистого» творчества, а видит хранителем и носителем сверхэмпирических функций разума: «...следует особенно иметь в виду и не скупиться повторять во избежание умышленных и невольных недоразумений: никогда индивидуум не должен приписывать себе

творческой силы в порождении предметов: там, где речь идёт об истинных культурных ценностях, мы никогда не действуем как индивидуумы или даже как экземпляры нашего рода...» [1, с. 18].

В. Виндельбанд — последователь Г. Лотце, для которого строгая закономерность, существующая в природе, неприменима к жизни человечества, потому, что «...в этом заключается ведь отступ от свободы действия, который кажется нам несовместимым с понятием о живом и личном Боге. ...при очевидной невозможности совсем вычеркнуть область природно-законного развития, мы так часто возвращаемся к попытке хоть по крайней мере стеснить ее по мере сил и провести резкую черту между *природой, как царством необходимости, и историей, как царством свободы*. (Выделено Лотце)» [2, с. 12]. Так же как и предшественник, Виндельбанд называет царствами группы элементов абсолютных ценностей: царства истины, добра и красоты, которым соответствуют различные сферы деятельности — право, искусство, наука. Только религия так или иначе соотносится с тремя царствами сразу, поскольку предполагает требование пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве.

Самосознание разума, самостоятельно порождающего свои предметы и в них царство своей значимости, является функцией культуры. Ценность разных видов культурной деятельности дается в единстве системы, обеспечиваемого единством культурного сознания, единством мировоззрения. У Виндельбанда философия культуры есть имманентное мировоззрение, поскольку только систематически выстроенное мировоззрение способно обеспечить единство современного неохватного культурного многообразия. Мировоззрение вообще очень важное для Виндельбанда понятие, так как только оно и способно дать нам уверенность в осуществлении задач будущей культуры.

### Литература:

1. Вильгельм Виндельбанд. Избранное: Дух и история / Пер с нем. — М.: Юрист, 1995. 687 с. — (Лики культуры).
2. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Эксмо, 2011. — 736 с. — (Антология мысли).
3. Лотце, Герман. Микрососм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии / Пер. Е. Корша. В 3-х томах. М.: Издание К. Солдатенкова, 1866–1867.

## Современные рецепты трансцендентализма

### НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ У СУДЕЙ<sup>1</sup>

*Валентин Балановский,*

к. филос. н., старший научный сотрудник Института гуманитарных наук,  
БФУ им. И. Канта, г. Калининград (Россия).

**Аннотация:** Профессия судьи сопряжена с необходимостью виртуозно владеть способностью суждения, так как от судебных решений зависит жизнь людей. Вместе с тем, согласно Канту, на стадии формирования суждений из-за смешения содержаний сознания могут возникать ошибки. Избегать их позволяет трансцендентальная рефлексия — присущий сознанию универсальный многоуровневый инструмент различения. В статье рассматриваются особенности реализации способности суждения судьями через призму практической и теоретической философии Канта в контексте современного российского законодательства. В частности, сопоставляются изъяны рефлектирующей и определяющей способности суждения с указанными в ГПК РФ основаниями для отмены или изменения решений судов первой инстанции судами апелляционной инстанции. В заключении указывается, каким образом использование различных видов рефлексии может помочь в развитии способности суждения у судей.

**Ключевые слова:** *Кант, способность суждения у судей, трансцендентальная рефлексия, определяющая и рефлектирующая способность суждения.*

1. Согласно Канту всякая деятельность субъекта сопряжена с реализацией способности суждения. Вместе с тем, именно на этапе вынесения суждения вероятнее всего неправомерное смешение содержаний сознания, что приводит к ошибкам [2, с. 270]. В теоретической деятельности изъяны способности суждения могут вести к ложным выводам, в практической — к принятию неверных решений, могущих нанести ущерб, как самому субъекту, так и субъектам или объектам, с которыми он взаимодействует. Особенно велика цена ошибки в контексте вынесения решений, от которых зависит жизнь отдельных людей или целых народов. В особенности это касается медиков, судей и политиков, которые в силу изъянов способности суждения могут превосходно знать правила, но не уметь применять свои знания к конкретным случаям [2, с. 154], что может приводить к трагедиям. Поэтому крайне важно понимать, почему те, от кого за-

---

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00067.

висит благополучие граждан, допускают ошибки при реализации способности суждения, какие это ошибки и как можно их избежать. В частности, средством, позволяющим минимизировать риск возникновения ошибки из-за неправомерного смещения разнородных содержаний сознания при вынесении суждения, является трансцендентальная рефлексия — сложный инструмент различия, присущий человеческому сознанию, который реализуется на трёх различных уровнях: метауровне, трансцендентальном и формально-логическом уровнях [4, р. 25]. Далее речь пойдёт об особенностях реализации способности суждения и функционирования рефлексии у судей.

2. Больше всего об особенностях работы судьи можно узнать из «Метафизики нравов». В частности, здесь Кант пишет, что судья не может судить по справедливости, так как должен судить по закону [3, с. 257–258], исходя не из фактического положения дел, а из закреплённых документально сведений, например, из существенных условий договора. По этой причине «суд справедливости (в споре других об их правах) содержит в себе противоречие» [3, с. 258].

Кант подробно останавливается на различии справедливости как таковой, характерной для естественного состояния, и распределяющей справедливости, присущей гражданскому состоянию. Он подчёркивает, что даже учёные правоведы часто путают эти понятия, принимая второе за первое [3, с. 328]. Чтобы продемонстрировать, в чём разница, Кант приводит четыре случая, когда различия между этими видами справедливости особенно заметны. Здесь же он выводит формулы, по которым судья должен принимать решения. Например, «официальный судья не приемлет предположения о том, что может мыслить та или другая сторона» [3, с. 321]. Поэтому решение или приговор суда как «акт общественной справедливости» [3, с. 350] может расходиться со здравым смыслом или частными представлениями о справедливости, и это совершенно нормально [3, с. 331]. Такой подход согласуется с действующим российским законодательством, по которому судья обязан исходить не из всех вообще обстоятельств жизни и предположений сторон, а только из обстоятельств, которые имеют юридическое значение для конкретного дела. Причём решение суд выносит не на основе *фактов*, а доказательств, то есть *сведений о фактах*, что закреплено в ч. 1 ст. 55 ГПК РФ. Ещё один выводимый Кантом принцип состоит в том, что в гражданском состоянии суд руководствуется соображениями, позволяющими «с наибольшей уверенностью выносить решения» [3, с. 335], а право в отношении вещи при этом «тракуется не так, как оно есть само по себе ..., а так, как легче всего и вернее всего можно вынести решение» [3, с. 334].

Пожалуй, приведёнными выше примерами почти исчерпываются указания Канта на особенности реализации способности суждения судьями. Поэтому далее придётся исходить из общих положений учения о способности суждения.

3. Действительно, судьи обладают такой же структурой души, что и все остальные субъекты. Правда, в силу службы они должны виртуознее владеть

способностью суждения, так как их решения обладают наивысшей законной силой в обществе. Кроме того, у судей в силу их профессии могут быть некоторые профессиональные деформации способности суждения. Причём вызваны они, скорее, не амортизацией когнитивных механизмов, к которым они обращаются чаще других, а тем, что судья должен ставить себя в особенную рефлексивную позицию по отношению к участникам и предмету тяжбы. Ему приходится судить не как личности, а именем безличного закона, что, видимо, требует особых условий для обеспечения функционирования трансцендентального единства самосознания. Поэтому у судей трансцендентальная рефлексия должна применяться особенно тщательно, во избежание ошибок, связанных с возможностью смещения разнородных содержаний сознания, причём не только своего, но и сторон разбирательства, пытающихся внедрить свою «правду» в сознание судьи.

Как и любой другой субъект, судья реализует определяющую и рефлектирующую способность суждения, каждая из которых может быть не лишена изъянов. Если взять современное российское законодательство, то в нём можно найти отражение подобного разделения. Так, в процессуальных кодексах указываются основания для отмены или изменения решений суда первой инстанции судом апелляционной инстанции. То есть чётко прописаны ключевые ошибки, которые допускают судьи.

В частности, согласно ст. 330 ГПК РФ, если отбросить совершенно очевидные нарушения судопроизводства, такие как рассмотрение дела в незаконном составе или отсутствие протокола заседания, то ключевые основания для отмены решений судов первой инстанции можно разделить на два класса. Первый связан с некорректной оценкой судьёй обстоятельств, имеющих значение для дела, что отражено в ч. 1 ст. 330 ГПК РФ. Сюда входит неправильное определение обстоятельств дела, их недоказанность и несоответствие выводов суда юридически значимым обстоятельствам. Можно предположить, что действия судьи, подпадающие под ч. 1 ст. 330 ГПК РФ, характеризуются слабостью рефлектирующей способности суждения. Когда судья оценивает обстоятельства на предмет их значимости для дела или доказанности, а также делает вывод на основе оценки этих обстоятельств, то он поступает в какой-то мере как учёный естествоиспытатель. Действительно, когда начинается рассмотрение дела, решение, то есть общий для этого дела принцип, судье ещё не дано. В противном случае это было бы грубым нарушением принципа беспристрастности, когда приговор ясен до начала тяжбы. Таким образом, судье ещё только предстоит, имея особенное, заключенное в юридически значимых обстоятельствах дела, отыскать общий принцип, на основании которого он вынесет окончательное решение.

Второй класс ошибок отражён в ч. 2 ст. 330 ГПК РФ и связан с нарушением или неверным применением норм материального или процессуального права.

Это как раз та ситуация, о которой Кант говорит в «Критике чистого разума», когда судья, зная правила, не может применить их к рассматриваемому делу, то есть демонстрирует изъяны определяющей способности суждения, поскольку не может при данном общем — известных и точно сформулированных законах — подвести под него особенное.

4. Применительно к предложенному разделению изъянов способности суждения у судей можно сформулировать некоторые рекомендации по их исправлению посредством обращения к трансцендентальной рефлексии. В первую очередь этот инструмент различения содержаний сознания и предотвращения их неправомерного смешения будет эффективен при реализации судьями рефлектирующей способности суждения. Очевидно, что развить её можно только путём накопления и систематизации опыта определения юридически значимых обстоятельств, оценки их доказанности, вынесения решений, соответствующих представленным доказательствам. Причём в отличие от реализации рефлектирующей способности в научном познании, когда учёный имеет дело непосредственно с явлениями и фактами, в силу чего ему приходится чаще использовать рефлексию на трансцендентальном уровне, судье в большей степени придётся обращаться к формально-логической рефлексии, что проще. Действительно, судья не должен иметь дело с фактами, а только со сведениями о фактах.

Что же касается определяющей способности суждения, то, с одной стороны, её реализация должна легко даваться судье. Действительно, в основе юридического познания лежит догматический метод, когда общее не просто дано, а сформулировано и зафиксировано в нормативно-правовых актах. Поэтому можно сказать, что развитая определяющая способность суждения — это базовая компетенция любого юриста. С другой стороны, природная слабость этого вида способности суждения Кант называет глупостью, против которой нет никакого лекарства [2, с. 154].

### **Литература:**

1. Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации от 14.11.2002 №138-ФЗ (ред. от 27.12.2018) // Собрание законодательства РФ. № 46. 18.11.2002. Ст. 4532.
2. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. Т.3. М., ЧОРО, 1994.
3. Кант И. Метафизика нравов // Сочинения. В 8-ми т. Т.3. М., ЧОРО, 1994.
4. Balanovskiy V. What is Kant's Transcendental Reflection? // Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy: Vol. 75. P. 17–27. DOI: 10.5840/wcp232018751730

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ В ПОНИМАНИИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА И ДЖ. СЁРЛА

*Наталья Блохина,*

доцент РГУ имени С.А. Есенина, г. Рязань (Россия).

**Аннотация:** Для Э. В. Ильенкова и Дж. Сёрла для объяснения сущности индивидуального сознания необходимым становится понятие трансцендентального. Ильенков концептуализировал это понятие как «идеальное», Сёрл — как «Фон нашего мышления и языка». При этом Ильенков настаивал, что идеальное имеет общественно-человеческую природу, Сёрл же указывал на биологические основания Фона. Но в действительности и тот, и другой включили в состав трансцендентального и рациональное, и чувственное а priori, формируемые в ходе деятельностного освоения природного и социально-исторического окружения человека. Для обоих философов трансцендентальное проявляется в виде «знания как». Основное различие их концепций прослеживается в том, какими путями они шли к понятию трансцендентального. Сёрл использовал эмпиристскую методологию, Ильенков исходил из рационалистских методологических установок. И хотя эти методологические стратегии привели к очень похожему результату, каждая из них оказалась не способной осветить одну из сторон связи абстрактно-всеобщего с конкретно-индивидуальным. Поэтому каждая из них нуждается в дополнительном концептуальном обеспечении. Автор статьи предлагает некоторые решения.

**Ключевые слова:** *история философии, Э.В. Ильенков, Дж. Сёрл, идеальное, Фон нашего мышления и языка, трансцендентальное, «знание как», проблема «сознание — тело», аутополезис, энантивизм.*

В последнюю четверть века у нас в стране в философии шла активная рецепция идей философов-аналитиков XX в. и аналитического стиля философствования, что позволяет сравнить их достижения с достижениями отечественных философов, осмысливавших те же проблемы, но работавших в других парадигмах. Одним из таких отечественных философов является Эвальд Васильевич Ильенков. Когда-то в сборнике «Э.В. Ильенков: личность и творчество» В.А. Лекторский писал: «Мы хотим продемонстрировать современную жизнь идей нашего выдающегося мыслителя, выявить те новые, иногда неожиданные контексты, в которые вступают эти идеи сегодня» [3, с. 11]. Сравнение идей Ильенкова с идеями, сформулированными аналитиками уже после его ухода из жизни, позволяет поместить идеи самого Ильенкова в «неожиданный контекст».

В данном докладе наше внимание будет сфокусировано на рассмотрении проблемы трансцендентального знания, как она представлена в работах Ильенкова и американского философа-аналитика Джона Сёрла. В работах Ильенко-



ва трансцендентальное представлено концептом «идеальное», а у Джона Сёрла — концептами «Фон нашего мышления и языка», «познавательный Фон» или «Фон человеческих способностей» и «Сеть интенциональных состояний».

Занимаясь проблемой сознания, Ильенков и Сёрл, один в конце 50-х — начале 60-х гг., другой в конце 70-х гг., формулирует своё понимание абстрактно-всеобщего (трансцендентального), которое у них очень сходно. Для одного и другого это преимущественно «знание как».

Стоит указать, что и у Сёрла, и у Ильенкова проблема существования предпосылочного знания рассматривается в связи с разработкой ими проблем специфики сознания. Ильенков делает акцент на опредмечивании/распредмечивании индивидом общественно-человеческих форм деятельности. Сёрл разрабатывает проблему сознания в традиционном для аналитиков ракурсе «сознание — тело», где сознание исследуется как продукт мозга. Для Ильенкова сознание является общественно-человеческим идеальным и потому он саркастичен в отношении изучения церебральных структур и нейродинамических процессов [2, с. 231] для анализа его сущности, Сёрл же, сфокусировавшись на биолого-натуралистической природе сознания, признаётся, что не знает «как анализировать социальный элемент в индивидуальном сознании» [4, с. 128]. Разность подходов очевидна. Однако эту разницу нельзя свести исключительно к противопоставлению социологизаторства и биологизаторства в философии сознания. Оба философа двигались в рамках своей философской традиции навстречу друг другу. И местом встречи оказалось понятие трансцендентального — нерепрезентативного предпосылочного «знания как».

Однако авторы по-разному прорисовывают механизмы связи трансцендентального с сознанием индивида. Ильенковская концепция трансцендентального не ограничивается проблемой формирования рационального априори, а концепция Сёрла — чувственного априори. Они обе являются в какой-то мере сбалансированными.

В чём же они различны? Первое отличие заключается в том, что идеальное в концепции Ильенкова трактуется формальным знанием, «знанием как», в то время как у Сёрла познавательный Фон включает в себя помимо «знания как» и «знание о», представленное бессознательным интенциональным знанием.

Глубинное же различие двух концепций состоит в методологических установках, предопределяющих механизмы связи трансцендентального с конкретно-индивидуальным. Рационалистическая концепция Ильенкова делает акцент на движении от трансцендентального (абстрактного) к индивидуальному (конкретному). Мысль Сёрла гносеологически отталкивается от эмпирически-конкретного, двигаясь в сторону абстрактного (трансцендентального). Каждая из методологических стратегий имеет свои объяснительные достоинства и недостатки.

Ильенкову идея связи трансцендентального с индивидуальным сознанием не представлялась затруднительной, конкретизируясь в процессах опредмечивания и распредемечивания как механизмах взаимоперехода субъективного идеального и объективированного идеального. Вспомним, что он, также как и его оппонент Д.И. Дубровский, ссылался на определение идеального у Маркса, в котором тот писал, что идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в голову индивида, и преобразованное в ней. Поскольку сущность у индивидуального идеального и у общественного-идеального одна — деятельная способность индивида, проявляющаяся в коммуникативных циклах её объективации — интериоризации (самовоспроизведение систем), то объяснить существование идеального удаётся, не касаясь работы мозга. Идеальное у Ильенкова существует в пространстве связей людей как опредмечивание / распредемечивание «знания как». Таким образом, из концепции Ильенкова исчезает проблема детерминации сознания работой мозга. Современные теории воспроизводства социальных систем позволяют эту идею Ильенкова концептуально обосновать с помощью понятия аутопоэзис<sup>1</sup>.

Сёрл открыто признавал затруднением для своей концепции биологического натурализма существование других людей и их сознаний, концентрируясь на объяснении связи сознания и тела (мозга) конкретного человека. Однако затруднение Сёрла не кажется не решаемым в рамках аналитической философии сознания. Сама констатация существования «знания как» помещает индивида в пространство «мыслящих физических тел». При этом подразумевается, что взаимодействуют не мысли, хотя бы и в форме речи, а наделённые мыслями, сознанием и вооружённые орудиями труда физические тела. Только так и может зародиться и существовать «знание как». Отбросим функционалистскую идею возможности существования «мозгов в бочке» (Х. Патнэм) и взгляды в позицию радикального энактивизма, как она формулировалась изначально. Тогда выяснится, что «энактивисты не стремились редуцировать ментальные состояния к функциональным состояниям мозга, а, скорее, пытались рассматривать их как принадлежащие всему организму, активно вовлечённому в освоение окружающей среды» [1, с. 66]. Энактивистская трактовка связи сознания и мозга, признающая, что мозг порождает сознание, взаимодействуя с окружающей средой не непосредственно, а опосредованно, будучи частью тела, позволяет избежать односторонности теории сознания Сёрла, ограничивающей себя изучением связи сознания только с мозгом. Уже в процессе антропогенеза возможно формирование чувственного *a priori*, взятый же в целом процесс развития человека — антропосоциогенез — позволяет объяснить и формирование рационального *a priori*. Такая трактовка вовлечённости тела во взаимодействие

---

1. Ильенкова не стало в 1979 г. А Джон Сёрл утверждал, что понятием фона человеческих способностей, о котором пойдёт речь в нашей статье, он стал заниматься только в 1978 г.

с другими телами решает, на наш взгляд, затруднение с «существованием других людей», которое признавал для своей концепции сознания Сёрл.

**Литература:**

1. Иванов Д.В. Радикальный энактивизм и проблема субъективности // Вопросы философии. 2016. №11. С.60–69.
2. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Э.В. Ильенков. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. С. 229–270.
3. Лекторский В.А. Об Эвальде Васильевиче Ильенкове // Э.В. Ильенков: личность и творчество / Редактор-составитель И.П. Фарман. — М.: «Языки русской культуры», 1999. С. 7–11.
4. Серл Дж. Открывая сознание заново / Перевод с англ. А.Ф.Грязнова. — М.: Идея-Пресс, 2002.

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗ И СВОБОДА

*София Данько*

к. филос. н., доцент школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

**Аннотация.** Доклад будет посвящен понятию свободы в манифесте Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм». Будет показано, что сартровский экзистенциализм не вполне избавлен от отрицаемой им христианской и кантианской этики, что ведет к серьезным противоречиям всей системы. Сартр пытается отрицать врожденную сущность человека, наличие которой ограничило бы его свободу и уничтожило бы его ответственность. Также, Сартр пытается отрицать религиозные или этические ценности, которые могли бы предопределить представление человека о благе. Только в таких условиях, полагает Сартр, возможна подлинная свобода и подлинная ответственность. Однако, есть одно замечание Сартра, которое сразу же возвращает его в русло христианства или кантианства: Сартр замечает, что мы никогда не можем быть уверены, что не ломаем комедию. Это означает, что если человек на полном серьезе отнесется к своему выбору, то его мотивация будет противоречить идее свободы в том виде, в каком это идею трактует «гуманистический экзистенциализм». Получается, что к моральной мотивации в системе Сартра должно примешиваться осознание комедийности всякого выбора, что показывает, дополнительно, рассказ «Стена». Можно предположить, что убеждение Сартра в комедийности морального выбора производно от неизжитой им потребности в наличии высших этических сущностей, которые придали бы выбору настоящую значимость и вес. Получается, что Сартр испытывает нужду в божественных ориентирах, без которых выбор превращается в комедию и становится, попросту, невозможным. Осмысление идеи свободы в романе «Возраст зрелости» подтверждает наше предположение: умудренный экзистенциализмом герой романа оказывается способным только на «дурную свободу», выбор любой жизненной позиции оказывается для него бутафорией, и герой оказывается нести какую-либо ответственность в силу бессмысленности любого выбора.

Более мужественную позицию можно видеть в «Эссе об абсурде» А. Камю: вместо тоски по божественным смыслам Камю предлагает бунтовать, т.е., строить свою жизнь вопреки абсурдности жизни. Такая онтологическая схема уже задает вполне определенные и устойчивые ориентиры: здесь тоже присутствуют божественные смыслы, но не в виде тоски по ним, а в виде свободно принимаемых «бунтарских» ориентиров. Сартр, напротив, «ведется» на абсурд, картина его свободы пронизана абсурдом, он не бунтует против абсурда, а страдает от него.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ СОЗНАНИЯ В СВЕТЕ АКСИОЛОГИИ И ГЕРМЕНЕВТИКИ

*Юлия Егорова,*

кандидат философских наук, доцент Уфимский государственный авиационный  
технический университет, г. Уфа (Россия).

**Аннотация:** Трансцендентальная философия многопланова и полифонична. Понимание трансцендентального в средневековой философии отличается от понимания И. Канта, Э. Гуссерля, Г. Риккерта, М. Хайдеггера, О. Апеля. Разные теории порождают неизбежные трансформации в области аксиологии. Можно ли говорить об общности аксиологических оснований этих пониманий или существуют специфические границы, задающие им предел? Что мы теряем, и что приобретаем в аксиологическом и герменевтическом плане при переходе от одного понимания к другому? Попытаемся проследить отличие понимания трансцендентального в философии средневековья, И. Канта и О.-К. Апеля и ответить на эти вопросы.

**Ключевые слова:** *естественный разум, трансцендентальная философия, познание, теории сознания, герменевтика, коммуникация, язык.*

Вопрос о теории познания и природе познания в философии средневековья решался через установление и выяснение границ между возможностями естественного разума и разума божественного, о допустимости философии в богословии. Например, для Дунса Скота очень важно проследить связь и различие между разумом божественным и естественным. Он обращается к аристотелевскому делению на разум, действующий, который постигает, и разум, которым все делается [1, с. 105]. В возможном разуме виртуально находятся все знания, следовательно, познавая первоначала, естественный разум может познать высшую истину. Познание своей высшей цели человеком, по Дунсу Скоту не может проходить помимо и без помощи сверх-естественного разума. Сам по себе естественный разум человека (разум странника) может вообще не нуждаться в божестве и пребывать в природном. Естественный разум не знает цели, необходимого и способа достижения этого необходимого, следовательно, он может уклоняться от цели. Потенция наша тройка — принужденная, естественная и нейтральная. То, что связано с сверхъестественным разумом есть принужденная потенция, которая, несмотря на склонности и слепоты естественного разума, побуждает его совершать или познавать то, что он естественным образом познать не может. Кстати, это положение Дунса Скота очень совпадает кантианским нюансом понимания совершения доброго поступка из природы, характера человека и из оснований преодоления злой природы, из состояния борьбы с самим собой. Поступок, совершенный из преодоления своей природы, в борьбе с самим

собой, оказывается более ценным для него. Ценность естественного разума заключается во вспомогательном его характере, ведь природа сама по себе не может достичь совершенства: «Природа испытывает недостаток в совершенном» [1, с. 123]. Получается, что возможный разум не пропорционален действующему. За пределы человеческого разума выходящее есть божественное. Догмат святой Троицы не до конца понимаем человеком, но, вместе с тем, он способен его понять. Бесконечность есть атрибут Бога и коммуникация со сверх-естественным есть залог идеальной коммуникативной ситуации по Дунсу Скоту. Понятно, что у этой коммуникации есть свой язык, который порождает образ жизни. «Лучше — хуже», «выше — ниже», «вертикаль — горизонталь», «естественное — божественное» это неизбежные спутники языка эпохи средневековья. Бог ассоциируются с производящей, познающей, целевой и превосходящей причиной [1, с. 193]. Метафизика, с точки зрения Дунса Скота, есть учение о божественном, о Боге как сущем. Она призвана научить человека любви к Богу. Сам Бог недоступен, трансцендентен, в отличии от философии Аристотеля, который считал, что он имманентен и соответствует природе, и может быть постижим рационально в пределах человеческих возможностей разума. В аксиологическом плане утверждается высота ценностей универсальных и абсолютных, с которой затем процветает эпоха модерна, и делает это неслучайно, а осознанно, и в кантианской философии это прощание выражается очень характерно.

Трансцендентальное у Канта переносится в область познания субъекта. Сфера разума человека есть та область, через которую возможно трансцендентальное познание. В этом смысле, Кант является человеком эпохи Просвещения. Трансцендентальное для него не универсальные категории философии, а условие нашего познавательного опыта. Специфическая способность и возможность познавать, соединенная с априорным знанием. Агностицизм и невозможность познать вещи в себе, априорность нашего сознания оставляют ценности в мире высшего, но этот высший мир разомкнут к человеку. Разум человека задает вопросы о смерти, о Боге, морали, являя пример способности стремления к целостности. Именно через вопрошающего субъекта познается истина о естественном, практическом и божественном мирах. Вместе с тем, для Канта становятся актуальны идеи идеальной коммуникации субъектов, для которых их отношение близости к высшим ценностям не должно стать причиной утраты и потери их по отношению к другим. Именно поэтому, он утверждает, что просвещение выше, чем народный дух, формулирует категорический императив воли субъекта, исходящий из принципа всеобщего законодательства, а также идею единого гражданского мирового общества. Возможна ли идеальная коммуникативная ситуация в рамках религиозного сознания? Этот вопрос порождает эпоху модерна, он продолжает оставаться актуальным и для современности.

Вероятно, озабоченность проблемой субъект-субъектного понимания, про-

блемой видения Другого не только по вертикали, но и по горизонтали, в рамках коммуникативной ситуации привела некоторых современных философов к тому, чтобы включить коммуникативный план рассмотрения вопроса о трансцендентальном. Пренебрежение этой стороной вопроса чревато непониманием между разными точками зрения на один и тот же вопрос, что приводит к существованию зла в мире. Так, Апель говорит о герменевтико-трансцендентальном. Он выясняет вопрос возможности ли идеальное трансцендентальное единство в рамках intersubjectивного сознания. Вопрос о трансцендентальном оказывается не в только в сфере философских категорий, связанных с сущем или бесконечным, как у Дунса Скота, и не остается в поле только сознания субъекта, как у Канта, важнейшей чертой является то, что оно должно обязательно считаться с планом коммуникации и языка [2, с. 260]. Язык при этом понимается и как система, обладающая своей объективностью, куда помимо строя мышления, входит система реакции и осмысления индивидом социальных феноменов смерти, брака, рождения, семьи и т.д., и тем, что связано с субъектом и семантически конструируется самим сознанием субъекта, тем самым предполагая гибкость и подвижность, разнообразие в созидании смысла. При этом коммуникация может быть установлена как консенсус. Сама трансцендентальная философия меняется и трансформируется, переход от фундаментальной метафизики к философии познающего субъекта, а затем включение языка и коммуникативной проблематики в поле философии позволяет надеяться на установление должной и, быть может, даже идеальной intersubjectивности. Трансформация трансцендентальной философии связана по Апелю с двумя основными положениями сведения воедино онтологии, как науки о сущем, гносеологии и философии языка, а также схождении и слиянии воедино теоретической и практической философии. Произошли какие-то изменения в аксиологическом плане? При переходе от философии Абсолюта к философии Апеля. Теория оказывается неразрывно связана с практикой, так как истинность теоретических положений, неизбежно вынуждена считаться с участниками разговора о ней, с включенностью их в этот разговор. Ценности Абсолюта уже не могут существовать изолированно от субъекта, и противостоять ему и его жизни, мало того, они не могут ограничиваться только одним субъектом, таким образом, избегается позиция фундаментализма или субъективизма, что само по себе есть гуманистическое приобретение в условиях вечной и современной необходимости созидать правильное и адекватное общественное пространство, в духе определения М. Вебера, как того места, где люди думают, понимают и слышат друг друга.

#### **Литература:**

1. Апель К.-О. Трансформация философии. /Перевод В. Куренной, Б.Скуратов. М.: Логос, 1991.
2. Иоанн Дунс Скот, бл. Избранное. М.: Издательство францисканцев, 2001.

## ИДЕЯ **ВЕЧНОГО** МИРА И. КАНТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

*Наталья Емельянова,*

доцент философского факультета ФГБОУ ВО ГАУГН, доцент факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).

**Аннотация:** Доклад посвящен значимым аспектам концепции «вечного мира» И. Канта. Ретроспективный анализ концепции дополнен оценкой современного звучания концепции в условиях новых глобальных вызовов: появления новых акторов мирового политического процесса и неевропейских государств, претендующих на мировое лидерство и пересмотр проекта глобализации.

**Ключевые слова:** *кантовская идея вечного мира, всемирно-гражданское устройство, глобальные трансформации современности, реформа ООН.*

Публикация в 1795 г. эссе И. Канта «К вечному миру» значительным образом расширила политико-философскую перспективу, заложив теоретические основы к пересмотру ряда принципиальных положений Вестфальской системы международных отношений. В эссе впервые была сформулирована идея возможной бесконфликтности взаимоотношений государств и достижения динамического компромисса множества национальных интересов с помощью такого инструмента, как мирный арбитраж споров и конфликтов. Фактически эссе посвящено необходимости выстраивания модели наднациональных регуляторов политических интеракций глобального уровня. Более того, сам текст эссе представляет собой проект ключевых положений соответствующего Договора между государствами. Причем неотвратимость подобного мирного союза народов, постепенно расширяющегося до общепланетарных масштабов, по мысли Канта, связана не только с ходом исторического процесса, но и с требованием чистого разума. Следствием этого требования становится постепенное приближение «рода человеческого к всемирно-гражданскому устройству». Примечательно, что стремление к всемирно-гражданскому устройству можно усмотреть даже у враждебно настроенных государств, откровенно готовых вступить в конфронтацию друг с другом: «<...> почитание, которое (на словах по крайней мере) каждое государство проявляет к понятию права, все же доказывает, что в человеке еще имеются значительные, хотя временами и дремлющие, моральные задатки того, чтобы справиться со злым принципом в себе (отрицать который он не может) и чтобы ждать того же от других. Ведь иначе государства, намеревающиеся воевать друг с другом, никогда не произносили бы слова право или произносили бы только для того, чтобы осмеять его <...>» [1, с. 13].



История XX в. продемонстрировала, что выстраивание системы наднациональных регуляторов является единственным рациональным выходом из уничтожающей друг друга враждебности государств. Лига Наций и Организация Объединенных Наций стали следствием стремления человечества к выходу из кризисных ситуаций двух мировых войн. Их Уставы можно рассматривать в качестве своеобразных модификаций проекта кантовского мирного договора, направленного на установление всемирно-гражданского устройства. В то же время деятельность ООН, как известно, не сумела предотвратить вооруженные конфликты разной степени интенсивности и масштабности. А появление новых акторов мирового политического процесса (помимо государств) поставило под сомнение саму идею исключительного взаимодействия на мировой арене в ракурсе «страна — страна». Однако стоит ли в условиях современных глобальных трансформаций объявлять саму идею всеобщего мира устаревшей или утопичной, то есть отказывать ей в возможности реализации?

Во-первых, появление новых акторов само по себе, хотя и нарушило монополию государства на акторство в мировом политическом процессе, все же пока оставляет за ним главенствующую роль, в том числе в выстраивании систем наднационального регулирования. Помимо наднационального регулирования, взаимодействия государств по-прежнему могут находиться в самых разных плоскостях, в том числе в плоскости прямых или непрямых столкновений и конфронтаций. В этой связи продолжает оставаться весьма современным тезис Канта о том, что «<...> истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества» [1, с. 5]. Как минимум, эта угроза «гигантского кладбища человечества» продолжает останавливать многие государства перед шагом окончательного взаимоуничтожения (например, в случаях возможного применения ядерного оружия).

Во-вторых, Кант в политико-философском плане обозначал вечный мир (и мировую республику как ее следствие) как идеал, как само движение человечества вперед. При этом он упоминал, что реальное его воплощение может на разных стадиях и этапах носить разной степени суррогатный характер. «В соответствии с разумом в отношениях государств между собой не может быть никакого другого способа выйти из свободного от закона состояния постоянной войны, кроме как отречься подобно отдельным людям от своей дикой (не основанной на законе) свободы, приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем (разумеется, постоянно расширяющееся) государство народов (*ci vitas gentium*), которое, в конце концов, охватит все народы земли. Но, исходя из своего понятия международного права, они решительно не хотят этого, отвергая тем самым *in hypothesi* то, что верно *in thesi*. Вот почему не положительная идея мировой республики, а (чтобы не все было потеряно) лишь негативный суррогат союза, отвергающего войны, существующего и постоянно

расширяющегося, может сдерживать поток враждебных праву и человеку склонностей при сохранении, однако, постоянной опасности их проявления (*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento*. Virgil.10)» [1, с. 15].

Вот почему не стоит полностью отказывать «роду человеческому в приближении к всемирно-гражданскому устройству», пусть и в суррогатном виде.

В-третьих, реализация идеи всеобщего мира в деятельности современной Организации Объединенных Наций, без сомнения, проверяется на прочность новыми силами — государствами, претендующими на лидирующие позиции в XXI в., при этом находящимися за рамками европейской идентичности, которую в первую очередь закладывал в основу вечного мира мыслитель. На этот аспект, в частности, неоднократно указывал Юрген Хабермас. Это означает, что в Договор, формирующий вечный мир, должны быть внесены коррективы. Различные проекты реформирования ООН через изменение Устава организации, в том числе по расширению состава постоянных участников Совета Безопасности ООН, могут быть рассмотрены в качестве соответствующих изменений.

#### **Литература:**

1. *Кант И.* К вечному миру. Режим доступа: URL: [http://history.pstu.ru/wp-content/uploads/2013/04/files\\_File\\_Kant\\_K\\_vechnomu\\_miru.pdf](http://history.pstu.ru/wp-content/uploads/2013/04/files_File_Kant_K_vechnomu_miru.pdf) (дата обращения: 15.03.2019).

**М.К. МАМАРДАШВИЛИ:  
СИМВОЛ — ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ — ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ**

*Светлана Климова,*  
доктор философских наук профессор Школы философии НИУ ВШЭ, руководитель  
НУЛ трансцендентальной философии НИУ ВШЭ, Москва (Россия).

**Аннотация:** Философия М.К. Мамардашвили может быть представлена сквозь призму его особенного философского стиля. Специальное внимание уделено анализу его идей, посвященных медиативному интермитирующему Я или теории символов. В тезисах не только анализируется теория символов Мамардашвили-Пятигорского, но и дано ее сравнение с такими понятиями как трансцендентальность и трансцендентность.

**Ключевые слова:** *Мамардашвили, теория символов, трансцендентальность, трансцендентность.*

На сегодняшний день можно выделить ряд историко-философских концепций и подходов, определяющих природу современной философии. Назовем три ведущих подхода: прогрессистский, эсхатологический и трансценденталистский [4, с. 91–97]. К последнему вполне резонно можно отнести идеи Мамардашвили, которые лежат, безусловно, в разных исследовательских областях, в том числе и в данной историко-философской традиции.

Всем хорошо известно, что Мамардашвили — философ без строгой философской системы. Для того, чтобы «прибить его к идентификационному берегу» какого-либо конкретного течения, необходимо сделать массу оговорок.

Мамардашвили был виртуозом «устного вопрошания». Он вел бесконечные беседы в разных форматах, но всегда в таких, в которых собеседник предполагался и диалог оказывался неотъемлемой частью развития идей. Только «философствование вслух» он считал единственной своей «профессией», в которой ученость как бы «снимается» в глобальном мета-разговоре. Мысль рождается в каком-то специфическом «внутреннем ходе изложения из самого переживания, моего сознательного опыта и из того, как этот опыт конституируется в человеке, занимающимся профессионально рефлексией над собой, своим опытом или опытом окружающих» [1, с. 78].

Отсюда следует, что его не интересует теория сама по себе, вне человека ее созидającego и осмысливающего. Любое понятие обретает самостоятельность в контексте экзистенциальных вопрошаний и ответов, закодированных в авторском стиле философствования. Именно это делает Мамардашвили русским мыслителем гораздо больше, чем европейским, несмотря на его устойчивую преданность западной мысли. Отсюда понятно, что, не важно, ищем ли мы в его

размышлениях следы трансцендентальности, феноменологии или теории символизма, его философия всегда остается результатом авторского субъективного восприятия и переживания жизни.

Исследователи, споря о его принадлежности к тому или иному философскому направлению: близости к Гуссерлю, Хайдеггеру, Декарту и Канту, зачастую оказываются в стилистической ловушке его манеры свободного разговора — мышления. Беседа не обязывает каждую секунду отсылать к выплывшему в сознании *Другому* или *другим* — идейным собеседникам разных эпох и поклонений. Но они всегда латентно присутствуют в его бесконечном размышлении о философии и их голоса необходимо учитывать при понимании позиции самого Мамардашвили.

Необходимо прояснить специфику такого диалогического мышления. Главным его признаком, согласно философу, явилось особое медиативное пространство, «интермитирующее Я», которое он определял как базисное основание, «перемеживающее» различные области или точки зрения. Речь идет о некой символической «сфере сознания», метафорическом «пространстве пересечения» смыслов, идей, и подходов. Данная «сфера сознания», с точки зрения Мамардашвили (и Пятигорского), есть сфера символического или мифического основания. Как указал Мамардашвили, сознание Платона, Канта, Маркса, да и его самого связывает «общий клей символов», ставший базисом перемежающегося пространства мысли.

Используя марксистский подход, можно было бы отождествить это основание с идеальными формами культуры, питающими не только индивидуальное сознание, но и историческое бытие человека. И тогда, избегая психологизма или мифической символизации сознания, можно убедительно показать «реальность идеального» (Э. Ильенков), содержательную сторону символов. Но марксистского видения нет у Мамардашвили — Пятигорского. Они, напротив, всеми силами стремились извлечь сознание от объективности и историчности, демонстрируя его автономность, беспредпосылочность и беспредметность. Можно ли в таком случае считать его позицию кантианской? Скорее всего, да. С одной стороны, вроде бы налицо противоречие между теорией символа (универсального смысла единичных знаков) и трансцендентализмом, стремящимся к чистому сознанию и преодолевающему всякие символы. Но с другой стороны, символы в этой теории априори абсолютно пусты, не содержательны и вполне соответствует кантианским формам сознания. «К чему же тогда сводится абстрактный анализ любого символа? — Прежде всего, к тому, чтобы показать, каким образом любая содержательность символа выступает как совершенно пустая оболочка, внутри которой конституируется и структурируется только одно содержание, которое мы называем “содержательностью сознания”» [2, с. 85].

Еще одна важная тема, требующая прояснения — вопрос о различении трансцендентального и трансцендентного в философии Мамардашвили. Философ выделил значимый «ментальный класс» предметов, которые традиционно связаны с «ностальгией по иномирию», под которым следует понимать разговор о «трансцендентном». Очевидно, что к таким предметам относится понятие Бога, души, святости. Любопытно, что и эти «иномирные» начала абсолютно символичны и бессодержательны для него. Здесь главное — сам процесс прорыва человека, трансцендирование как таковое, а «Бог» может быть просто символом, сверхопытной реальностью, условным обозначением, нужным больше для понимания сознания, чем для обоснования веры. «Очищенный кантовской критикой, Мамардашвили предлагает мыслить идеи не трансцендентно (т.е. традиционно метафизико-теологически), а трансцендентально (или, как он выражался — интеллигибельно), но осуществляя при этом трансцендирование» [5].

По сути, оказывается, что и трансцендентный, и трансцендентальные миры идентичны и бытие Бога у него ничем не отличается от бытия как философской категории. И обоснование их дифференциации остается скорее в области интуиции и моральных действий субъекта, чем теоретического обоснования. «Так вот, подобного рода понятия — “бессмертная душа” — являются примерами такого мышления о бытии, которое само есть способ бытия мыслящего» [3, с. 98].

Мамардашвили пытается «нагрузить» сам способ мышления о бытии этическим контекстом бытия субъекта мышления. Можно сказать, что для него человек есть то, *каким способом* он мыслит о бытии. Человек, мыслящий «через» Бога, совесть, долг (или на основе нравственного формализма, по выражению философа) — априори обладает ответственным (в кантианском смысле) мышлением, заряженным моральным качеством<sup>1</sup>.

Безусловно, такая символизация никакого отношения к религии не имеет, и трансцендентное — лишь избыточное повторение трансцендентального описания. Нельзя найти отличия между Богом, душой и символической сферой сознания, кроме номинального. Процесс объективации таких «вещей в себе» невозможен, следовательно, религии нет места ни в языческой, ни конфессиональных способах описания. Ибо согласно любой религиозной системе Бог — не абстракция, не идея, не чистая мысль, но воплощённое в бытие Слово, овеществлённый смысл мирской жизни. Поэтому для Мамардашвили «вечная жизнь», бессмертие явлены лишь как номинации чистого сознания, а все возможные религиозные наполнения становятся ничем иным, как мифотворческим актом — измышлением ума.

1. Если убрать туман красивых фраз, то становится очевидным, что сознание не может быть пустым и способ мыслить — это значит мыслить содержательно, о чем-то, что только и может быть оценено в моральных категориях. От такого рассуждения один шаг до диалектической логики, которого так и не сделал Мамардашвили.

В этом пункте заканчивается «русскость» Мамардашвили и открывается его подлинная близость традициям европейского секулярного мышления. Не выделяя религиозность в особую сферу познания, Мамардашвили сделал вполне логичный вывод о том, что русская религиозность никак не способствует ни автономному мышлению, ни автономной морали, которые не берутся извне, как готовый продукт, но создаются внутренним усилием мысли и самодеятельностью человека. Данный вывод правомерен только в логике кантовских «вариаций» идей философа.

### **Литература:**

1. Мамардашвили М.К. Философия и религия // Человек. 1997. №4.
2. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1997
3. Мамардашвили Очерк современной философии. Спб.: Азбука, 2014
4. Нижников С.А. Историко-философская концепция М.К. Мамардашвили // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия.
5. Нижников С.А. Постигание Мамардашвили Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили// Электронное научное издание Альманах Пространство и Время Т. 8. Вып. 2. 2015 / [http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t8v2/t8v2\\_PDF/2227-9490e-aprov\\_r\\_e-ast8-2.2015.23.pdf](http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t8v2/t8v2_PDF/2227-9490e-aprov_r_e-ast8-2.2015.23.pdf).

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ В СВЕТЕ АНТРОПОБИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ

*Сергей Панов,*

кандидат философских наук, доцент НИТУ «МИСиС», г. Москва (Россия).

**Аннотация.** Антропобиология языка (Жак Пулэн) вскрывает условия укорененности человеческого сознания в ансамбле нерелексируемых стимульных представлений, называемых языком. Эти условия являются схемой производства концептуального письма, которое мы называем философией, где пассивные синтезы трансцендентальных познавательных способностей создают иллюзию существования сущностей и их отношений. Концептуальное письмо после Канта, т.е. европейская философия — это философская мысль, которая, отталкиваясь от достижений трансцендентального метода, ищет новые основания для единства бытия и мышления. Тожество самопредставления трансцендентального эго у Канта как онтологическое основание этого единства — отправной пункт для феноменологической критики естественной онтологии, которая пытается возвести время в единственное условие бытия, и для философии языка, которая стремится снять все априористские рефлексы философской мысли, чтобы отождествить человеческое бытие с непосредственными эффектами логических контекстов. Критика априоризма приводит к отождествлению языковых форм и речевых интенций с регулятивной силой самого бытия для человеческих восприятий, мысли и действий, т.к. вслед Гердеру, Шеллингу и романтикам язык вновь стал воплощать мыслительные стимулы, отчужденные в так называемую природу вещей тем образом, каким политеизм производил «стершиеся мифологии» локальных религиозных культов в своеобразной диалектике самообращения первичной интуиции и нейтрализации частных желаний в магии именования (Овидий). Эту диалектику принимает Станиславский в своей системе театрального действия, где открытие подлинных стимулов нашей регулятивной природы становится и предметом, и средством художественного изображения. Культура модерна, а именно «феноменологическое» искусство создает видимость решения познавательных и бытийных проблем, проецируя трансцендентальное условие — тождество слышимого и произносимого на сам мыслительный акт, где мыслимое появляется и узаконивается самим актом мышления вне возможности оценить его объективность.

**Ключевые слова:** *концептуальное письмо; трансцендентальный метод; антропобиология языка.*

Антропобиология языка Ж. Пулэна проецирует инверсию стимулов, следуя которой реальность заменяется объективированным, вознаграждающим любое реактивное сознание тождеством произнесенных и услышанных звуков, на весь масштаб саморегуляции человеческого существа и общества. Непосредственное отождествление произносимого и мыслимого в нашем автоматизме речевого восприятия узаконено вербальной прозопопеей иудео-христианского

монотеизма, определяя таким образом все жизненные проявления человека в его отношении к самому себе и миру и характер этих отношений переосмыслена в том, что все познавательные, мыслительные и волевые ожидания человеческого существа необходимо вознаграждаются в ответе регулятивной природы, который мы воспринимаем вне необходимости его критического осмысления. Так рождается аутизм реактивного сознания и самосознания, которое нацелено воспринимать только отраженные пассивным рассудком эффекты наиболее интенсивных внутренних импульсивных разрядок.

Поэтому трансцендентальная философия Канта прочитывается в свете антропобиологии языка как форма аутичного мышления, которое стремится разрешить все противоречия опыта и снять все познавательные неопределенности действиями чувственной и интеллектуальной интуиции исходя из простого события этих действий и их мыслимости. Трансцендентальный метод Канта стремится снять наивный характер апперцепции самообращенного мыслящего «я» Декарта на основе все той же инверсии стимулов, производящей гармонию мысли и мыслимого как тождество произносимых и услышанных звуков речи. Трансцендентальный метод Канта является продуктом инверсии стимулов в попытке стабилизировать противоречия опытного познания в Просвещении, которое из синтеза представлений могло вывести только нашу способность вновь и вновь производить суждения о сущем. Трансцендентальный метод стабилизирует условия познаваемости предметов в действии трансцендентальных познавательных способностей — созерцания, воображения и узнавания. На уровне созерцания мы абстрагируем в априорные формы нашей чувственности как изменчивость всех явлений (форму внутренней интуиции — время), так и чистую рядоположенность всех предметов опыта, т.е. форму внешней интуиции — пространство. Мы уже на уровне созерцания обрели столь желаемую гармонию последовательности абстрактных моментов и размножения абстрагированных мест, занимаемых предметами опыта, нейтрализуя суждение об объективности, о реальных условиях существования моментов и положений. Эту нейтрализацию суждения мы проецируем в производство сущностей и их абстрактных отношений в рамках чистого рассудка, где производится интуитивное отождествление воспринятого с его бытийным и познавательным смыслом. Основа, которая позволяет осуществлять синтез представлений на уровне трансцендентальных познавательных способностей, прямо проецируется на характер деятельности чистого рассудка как способности формирования понятий из интуитивного усмотрения сущностей и их качеств. На этом дело не заканчивается: интуитивное отождествление мысли и мыслимого определяет регулятивные идеи опыта в сфере разума как способности познания бесконечного — психологическую идею, где единство сознания постулируется исходя из самой его мыслимости, космологическую идею, где организация внешней природы уже предполагается для познающего, и теологическую идею, в которой



объективируется сам источник порядка внутреннего и внешнего мира как основа гармонии предмета познания, самого познания и познающего.

Как трансцендентальный метод определяет концептуальные схемы художественного творчества, художественного экспериментирования над регулятивами человеческого бытия? Внутренний мир и сознание склонностей человеческой натуры, возможность нравственных суждений в классическом русском романе XIX в. зависят от диктата трансцендентального аффекта, который сопровождает процесс внутреннего самонаблюдения и самоотчета героя романа. Этот трансцендентальный аффект явился переосмыслением возвышенного у Канта как особого расположения духа, усваивающего собственное родство с источником творения, трансцендентальный аффект уравнивает все аффективно воспринятые содержания, отделяя наиболее интенсивные эффекты душевных движений во внутреннем чувстве, тем самым порождая мотивацию молчания в прагматике типологизирующего и оценивающего сознания героя: молчать можно только о возвышенных истинах на основе простого отражения их характера в пассивном рассудке. Это молчание — симптом аутизма трансцендентального сознания, который может отрефлексировать аффективное содержание и отождествить его с нравственным смыслом только на основе чистого самообращения воли. Изолированное и повторяемое впечатление от трансцендентального аффекта, как предполагается, было призвано определять всю прагматику восприятий, мыслей и действий возвышенного сознания героя (Левин в финале «Анны Карениной»).

Если философия — это инобытие мифологии, то можно сказать, что трансцендентальный метод является результатом инверсии стимулов в политеизме и монотеизме, следуя которой простое вменение мотивирующего аффекта стало-вилось единственно верной прагматической ориентацией реактивного сознания на основе его простого возникновения во внутреннем чувстве субъекта. Так слепо отрефлексированному эффекту импульсивного душевного движения присваивалось моральное регулирующее значение в перспективе блага как цели всеобщей языкового преобразования человеческого вида, как цели финальной гармонизации стимулирования и реакций человеческого существа. Можно обозначить родство трансцендентального метода и инверсии стимулов в политеизме в «Метаморфозах» Овидия, где дана диалектическая схема подчинения всех конечных интуиций изначальной интуиции божественного в виде сюжетной программы, которая предполагала снятие частного желания телеологическим действием суверенных богов. За мифологическим обоснованием политической и социальной системы Рима, которое мы наблюдаем у Вергилия, эпос Овидия предполагал нейтрализацию различных локальных культурно-жизненных миров в пользу диктата суверенных богов греко-римского пантеона. Схема интуитивного самообращения исходной силы бытия у Овидия трансцендирует любые проявления локальных культурно-жизненных миров, нейтрализуя их

символические образы в ряды универсального мифопоэтического языкового сознания на основе простого отражения в пассивном рассудке наиболее интенсивных ориентаций мышления и поступка, воплощенных в фигурах суверенных богов как абсолютизированных источников человеческих интенций. На это ли трансцендентальное движение оказывается свойственным стоицизму, который стремился подчинить все внутренние движения человеческой души императиву внутреннего самообладания на основе простого события волевого акта?

Трансцендентальный мотив, в основе которого лежит формирование условий опытного познания исходя из инверсии стимулов, пронизывает романтическую и постромантическую философию языка (Гердер, Гумбольдт, Шеллинг). Залог универсальности вербального языка, по Гердеру, находится в всеобщей сообщаемости «языка чувств», т.е. ансамбля отфильтрованных предположительных стимулов, объективированных до уровня понятий. Для Гумбольдта вообще язык становится вербальной прозопопеей, т.е. источником вознаграждающих познавательных ответов, интуитивно ориентирующих реактивные сознания, которые нацелены только на одно — на усвоение воспринимаемых содержаний и на отождествление их с сущностями, заменивших саму реальность. Шеллинг видит в языке «стертую мифологию» в качества сферы стимулирующих восприятий, рождающих гармонию мира для говорящего на основе простого произнесения и простого усвоения схемы формирования понятия. Для Шеллинга язык может сравниваться только с исходной интуицией, т.е. с чувством бога как чувством, которое позволяет нам ощутить себя обозреваемым извне, т.е. божественным третьим, призванным узаконить синтезы наших представлений исходя из простого события такого трансцендентального чувства во внутреннем мире человека, при этом мы забываем о том, что узаконивающий источник наших познавательных синтезов является отчужденной проекцией нашего конечного разума.

Порождающая интуиция как исток трансцендентального проекта явилась определяющей и для театральной эстетики Станиславского, где такое открытие состоит вовсе не в организации деятельности я в предполагаемых обстоятельствах, а в сверхсознании, которое отфильтровывает и объективирует самые интенсивные эффекты душевных движений в универсальные, внушающие безусловное аффективное доверие формы выражения и превращает сценическое действие в раскрытие всеобщей регулятивной природы в сам момент ее потребления собственной частной интуицией и реактивными сознаниями зрителей.

## Раздел 10.

### Приложения (Appendixes)

#### Annotations (English)

##### **Astashova N.D. Space as a form of mind.**

**Abstract:** The Report is devoted to the analysis of the problem of space in the philosophical concept of I. Kant. The actual task of the research is to identify the ideas of man about the world not just as a reflection in the consciousness of some reality, but as a result and consequence of the constructing activity of the human mind. In this regard, a special role is assigned to the definition of space as a special form of consciousness, not related to the understanding of time. The report discusses examples of biological research, confirming the guesses of Kant about the nature of the categories of space and time. It is concluded that the existence of things in the world means their presence in the human consciousness as the structures created by him. The principal difficulty in understanding space is the complete scientific ambiguity of the question of what consciousness is. Apparently, as soon as there is an understanding of the essence of consciousness, at the same time, in this we will be able to accurately determine the category of space. At this stage of development of scientific thought «space» remains the internal structure of consciousness-ideal, transcendental, and therefore fundamentally unknowable.

**Keywords:** space, Kant, mind, transcendental, ideal, principal unknowability.

##### **Artemenko N.A. Thematisation of passivity in Husserl's phenomenology and the problem of the intersubjective world.**

**Abstract:** The problem of passive constitution in E. Husserl's phenomenology is worthy of being put emphasis on, since passive constitution and the thematisation of the sphere of passivity, as such, is related to solving the problem of intersubjectivity. The importance of discovering the solution to the problem of intersubjectivity can not be overestimated, due to the fact that phenomenology, aiming at being a science, i.e. the intersubjective knowledge, claims universal apodictic evidence, the one that can be reproduced at any time and by any subject. We'll elaborate upon the history of consideration given to the problem of intersubjectivity by Husserl, in order to clarify the way the attempts of solving the problem of intersubjectivity, based on activity of the Self, led to an egocentric model, and, in its turn, the demand for overcoming such model led to thematisation of the genesis of subjectivity and the detection of passivity as the very basis of such genesis. According to our operational

theory, it was the demand for thematisation of the genesis of the sense of «the Other» that largely influenced the modification of the phenomenological method.

**Keywords:** phenomenological method, intersubjectivity, passive genesis, passive constitution, the Other, Husserl.

### **Balanovskiy V.V. Some Aspects of the Functioning of Transcendental Reflection of Judges.**

**Abstract.** The profession of a judge is associated with the need for a masterly operating their power of judgment, since people's lives depend on court decisions. At the same time, according to Kant, at the stage of forming judgments, errors may occur due to the confusion of the contents of consciousness. Transcendental reflection — a universal multilevel tool of differentiation inherent in consciousness — allows one to avoid such mistakes. I consider the features of the realization of the power of judgment by judges through the prism of Kant's practical and theoretical philosophy in the context of present Russian legislation. In particular, I compare the defects of the reflective and determining power of judgment with the grounds for cancellation or alteration of a court decision in the appellate procedure, which given in the Civil Procedure Code of the Russian Federation. In the conclusion I make a guess how the usage of different types of reflection can help to improve the ability of judgment of judges.

**Keywords:** Kant, judge's power of judgment, transcendental reflection, reflective and determining power of judgment

### **Belousov M.A. To the question of givenness in transcendental theories of consciousness.**

**Abstract.** The transcendental philosophy in its two main products — Kantian and phenomenological — is built as a study of the limits in which objects can be given to consciousness. The limits of the givenness are either the limits of knowledge (Kant), or the boundaries of phenomenology (Husserl), but the interpretation of the givenness in Kant's transcendental philosophy and Husserl's phenomenology diverge among themselves in a number of essential points. Kant proceeds from the distinction between sensuality and reason, whereas Husserl connects the principle of the given with the distinction between empty and fulfilled intention and, correlatively, with the difference of meaning-intention and meaning-fulfillment. The article attempts to expound the most significant similarities and differences in the understanding of the principle of givenness in the transcendental theories of consciousness of Kant and Husserl and raise the question of the extent to which it is possible and if possible to speak at all about the givenness outside of any interpretative schemes.

**Keywords:** givenness, transcendental philosophy, consciousness, meaning, interpretation.

**Belov V.N. Critical realism against critical idealism: a criticism of Cohen's idealism V.E. Sesemann.**

**Abstract:** The idealism of the founder of the Marburg neo-Kantianism, Hermann Cohen, his pupil the Russian philosopher Vasily Emilevich Sesemann interprets as a kind of logical idealism that Kant and Hegel had previously developed in Modern times. In Cohen, according to Sesemann, we meet with scientific idealism, in which thinking determines being, and not vice versa, being is thinking; being is a being of science, which means a system of regular, necessary calculi.

Sesemann's analysis and criticism of idealistic tradition in philosophy proceeds in two directions: justifying critical metaphysics through the assertion of the inner core of the Self, devoid of psychological, objective or other connotations, and criticism of logical constructivism or logical productivism, which is not really purely objective and absolutely controlled by reason and if this is the goal of the development of scientific knowledge, then it is, indeed, infinite, and by and large, and meaningless.

**Keywords:** idealism, realism, Cohen, Sesemann, ontological turn, Plato, Natorp.

**Blokhina N.A. Evald Ilyenkov and John Searle on the notion of "transcendental".**

**Abstract:** For explication of the essence of consciousness Evald Ilyenkov and John Searle need the notion of the transcendental. Ilyenkov conceptualized this notion as "the ideal", Searle — as "the Background of our thought and language". Ilyenkov insists on socio-human nature of the ideal, whereas Searle pointed out the biological bases for the Background. But in fact both include as a component of the transcendental rational and sensual a priori generated in the process of activity contact with natural and socio-historical world. For both philosophers the transcendental manifests itself as "know-how". The main difference between their conceptions traces back to the tools these philosophers have used on the way towards the notion of transcendental. Searle exploited empiristic methodology, while Ilyenkov gained advantage of rationalistic methodological commitments. Though these methodological strategies ended up with very similar results, each of these strategies failed to highlight one of the aspects of the connection between the abstract-universal and the concrete-individual. That's why both of them are in want of additional conceptual justification. So the author comes up with a decision.

**Keywords:** history of philosophy, E.V. Ilyenkov, J.R. Searle, the ideal, the Background of our thought and language, the transcendental, “know-how”, mind-body problem, autopoiesis, enactivism.

**Bolotov I.V. Kantian Revolution in Metaphysics and its scientific roots.**

**Abstract:** The philosophical heritage of I. Kant is divided into two periods. However, the end-to-end reading of not yet completely independent works and the CoPR shows the path of the thinker in a different way. These works show, that already in his student years Kant was concerned about the lack of a reliable method in philosophy. Kant’s demand is tantamount to a call to make philosophy a science. By the time of publication of the CoPR, it will acquire a concrete image of Newtonian physics, which Kant will try to transfer to the metaphysics reformed by him, which has received the name of analytics of experience. This does not exhaust the Kantian revolution. It is valid only for its theoretical side. At the same time, Kant always sought to keep science and metaphysics together, while still being able to look at things from two aspects: nature and freedom.

**Keywords:** Kant, Kantian Revolution, transcendental philosophy, Critique of pure Reason, history of metaphysics.

**Derzhavina N.F. About the transcendental epistemology’s prospect.**

**Abstract:** The article aims to focus on the problem of the relevance of the transcendental direction in the modern theory of cognition. Given the trend in interdisciplinary research, the report explores the prospects of the interaction and mutual influence of constructive realism as a form of transcendental philosophy and naturalistic epistemology, which is based on an ever-expanding database of natural sciences. For the development of transcendental philosophy, both the path of dogmatization and the path of isolationism prove unacceptable. Its modification in accordance with the evolutionary approach in epistemology makes it possible to clarify some concepts of transcendentalism, from which evolutionary epistemology, in its turn, can borrow conceptually the pattern of development of cognitive abilities. In the field of artificial intelligence research, transcendentalism indicates a possible solution to the problem of the humanization of AI and the construction of its so-called “Strong version”. At the same time, research in the field of AI can significantly expand the boundaries of the human cognition through technical and structural differences in the cognitive abilities of AI and NI.

**Keywords:** constructive realism, transcendentalism, evolutionary epistemology, artificial intelligence

**Egorova Y.R. Transcendental theories of consciousness in the light of axiology and hermeneutics**

**Abstract:** The transcendental philosophy is multifaceted and polyphonic. The understanding of the transcendental in medieval philosophy differs from the understanding of I. Kant, E. Husserl, G. Rickert, M. Heidegger, O. Apel. Different theories give rise to inevitable transformations in the field of axiology. Is it possible to speak about the generality of the axiological foundations of these understandings, or are there specific boundaries that give them a limit? What do we lose, and what do we gain in axiological and hermeneutic terms when we move from one understanding to another? Let us try to trace the difference in the understanding of the transcendental in the philosophy of the Middle Ages, Kant and Apel and answer these questions.

**Keywords:** natural mind, transcendental philosophy, cognition, theories of consciousness, hermeneutics, communication, language.

**Emelyanova N.N. The Idea of I. Kant's Eternal World in the Context of Modern Global Transformations**

**Abstract:** The report is devoted to significant aspects of the concept of I. Kant's Eternal World. The retrospective analysis of the concept is complemented by an assessment of the modern sound of the concept in the context of new global challenges: the emergence of new actors in the world political process and non-European states claiming to have global leadership and revise the globalization project.

**Keywords:** Kant's Idea of Eternal World, World Civil Order, Global Transformations of Modernity, UN reform.

**Evstigneev M. D. "Which kind of transcendental idealism is empirical realism incompatible?" — P.F. Strawson on Kant's "main mistake"**

**Abstract:** Answering the question about Kant's "main mistake", Strawson noted that the mistake was contained in Kant's belief in compatibility of doctrines of transcendental idealism and empirical realism. According to Strawson, the doctrine of transcendental idealism is not only superfluous, but even comes into a contradiction with the "correct" conception of empirical realism. I am going to analyze Strawson's paradigm of consideration of transcendental idealism, focusing primarily on the problem of incompatibility of doctrines. Thus, the doctrine of empirical realism will be reconstructed and will be shown to what kind of transcendental idealism this doctrine is incompatible. I suppose that there are ways of considering transcendental idealism that do not fall into this contradiction. That

provides the ground for limitation of Strawson's critical approach to one specific form of transcendental idealism.

**Keywords:** P.F. Strawson, I. Kant, transcendental idealism, transcendental realism, transcendental argument, skepticism, metaphysical interpretation

### **Filatov V.P. On the role of thought experiments in the philosophy of mind**

**Abstract:** In the philosophy of consciousness, thought experiments are constantly used to reinforce or criticize competing theories. However, the role and significance of thought experiments in science and philosophy remains a matter of debate. The problems of the reduction of mental experiments to logical arguments, the justification of rational intuition, the similarity and difference of mental and real experiments are discussed. The results of these discussions provide a clearer understanding of the role of this interesting but problematic method.

**Keywords:** thought experiments, rational intuition, background knowledge, understanding and mental models.

### **Frolov A.V. Life-world and mesocosmos: The phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty vs. naturalistic epistemology.**

**Abstract.** The report is supposed to reveal parallels between the phenomenological concept of the life-world in Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty and naturalistic epistemology of Gerhardt Follmer, in which one of the central concepts is the concept of mesocosmos ("medium sized world"). Such a comparison should contribute to the identification of possible "naiveties" of the phenomenology of the life-world. The background of this comparison is the Kantian difference between the world of «phenomena» and the world of "things in themselves".

**Keywords:** phenomenology, naturalism, life-world, mesocosmos, objectification, deanthropomorphization.

### **Gasparyan D.E. Nativism as preformism and nativism as transculturalism**

**Abstract:** The main purpose of this report is to analyze the contemporary polemics between empiricists and nativists. It will be shown that the main polemical pole around which the discussion unfolds can be easily unleashed through a transcendentalist rather than pre-reformist interpretation of nativism.

**Keywords:** nativism, empiricism, argument from lack of stimulus, argument from limited animal learning, principle of legalization, hasty generalization,



preformism, transcendentalism, generative linguistics, genetic epistemology, congenital grammar, symbolic stage, N. Chomsky, J. Piaget, Chomsky Piaget discussion.

### **Grebennikov A.A. from self-consciousness to self-knowledge: the perspective of transcendental theory of mind**

**Abstract:** The complex of problems of contemporary philosophy of mind arising from the internalist “first-person authority” thesis requires a rethinking of the notions of self-consciousness and self-knowledge. Kant’s transcendental analytics makes it possible to work out a consistent interpretation of these concepts. By consistent consideration of the studies of M.E. Soboleva and D. Schulting who examined Kant in this perspective, we conclude that it is impossible to identify the transcendental unity of apperception with self-consciousness; state the logical-empirical tension in how Kant understands the subject; and emphasize the absence of the necessity of a transition from self-consciousness to self-knowledge. The mental state fixed in self-consciousness is proposed to be understood as a condition for the possibility of an act of self-knowledge, but not as its initial result. Questions are raised about the possibilities of the further development of Kant’s understanding of self-knowledge in the perspective indicated and externalism of his theory.

**Keywords:** first-person authority, consciousness, self-consciousness, self-knowledge, internalism, externalism.

### **Hogan D. Kant’s system of idealist arguments**

**Abstract:** Kant’s doctrine of transcendental idealism rests on an apparently heterogeneous collection of arguments; these include an argument from a priori knowledge in geometry and ‘the general theory of motion’, an indirect argument from the Antinomy of Pure Reason, a supposed ‘good confirming ground of proof’ detected in properties of incongruent counterparts, and a ‘useful confirmation’ based on the relational character of spatial and temporal properties. Debates regarding the basic meaning of Kant’s idealism reflect disputes about the proof-structure and relation of these idealist arguments. The paper examines the prospect of a unified reading conspicuously lacking in the literature—one confirming Kant’s neglected pronouncements regarding the origin and meaning of the critical philosophy.

**Keywords:** Kant, transcendental idealism, idealist arguments, antinomies, freedom.

**Manuylov V.T. Philosophy of natural sciences of I. Kant.**

**Abstract.** Judgments of experiential sciences (natural sciences) are divided by ways of their justification on analytical (proved by means of rules of formal logic) and synthetic («expanding», based on experiential cognition of the nature). Synthetic judgments are subdivided into the synthetic judgments *a priori* (based on synthetic function of categories) and synthetic judgments *posteriori* (empirical judgments which justification demands the reference to data of external experience). Synthetic judgments *a priori* are subdivided into the intuitive synthetic judgments *a priori* (based on «the construction of concept» judgements of mathematics) and discursive synthetic judgments *a priori* (judgment of the principles by means of which the reason has to approach cognition of the nature). Each category has no application out of the world of possible experience and is connected with the phenomena by means of transcendental schemes. The philosophy of natural sciences of Kant describes that cognitive device of the transcendental subject which developed during «the Copernican revolution» and which lies in the basis of creation of a mechanistic physical picture of the world.

**Keywords:** natural sciences, category, analytical and synthetic judgments, synthetic judgment *a priori*, transcendental subject, world picture.

**Medova A.A. Modus and Phenomenon**

**Abstract:** The author raises the question about the status of phenomenon in phenomenological ontology. The significant diverges are in the solving of the question ‘what understand as the phenomenon’. According Husserl, phenomenon is a result of reduction, they are particular transcendental purified phenomena. For Heidegger it is “meeting with that, which shows itself”. M. Henry marks that husserlian phenomena are the blind hyletic contents, appeared thanks to power of intention makes they out. He criticizes such approach understanding phenomenon as pure phenomenality “in the “as” its primordial phenomenalization”. To clarify the ontological nature of phenomenon we invited to consider one as modal object i.e. object which have modi. We understand modus as form of being or appearance of object, identical and at the same time different to others ways its givenness. The important peculiar of modal object is holomorphic organization. This objects have two ontological measurements allowed to describe it “outside” and “inside” its unity.

**Keywords:** ontology; phenomenology; modal object; inversion; holomorphic organization.

**Miroshnichenko M.D. Nothing Thought by No One: The Transcendental Horizons of Enactivism and Observational Philosophy.**

**Abstract:** The paper considers the conceptions of consciousness developed

in the works of Akexander Piatigorsky and the representatives of enactivism in cognitive science. Basing on the materials of Eastern thought, both programs develop “metatheory of consciousness”, to use Piatigorsky’s vocabulary, which presupposes the cultivation of reflexive attitude towards thinking and experience. I try to show that both projects represent the transcendental project of world and consciousness, dissolving the objectivity of perceptual reality and the knowing subject as distinct epistemological poles.

**Keywords:** autopoiesis, enactivism, observation, reflection, transcendentalism.

### **Mishagin P.A. Phenomenological interpretation of practical freedom in the system of transcendental idealism of I. Kant.**

**Abstract:** The paper presents a variant of the phenomenological interpretation of freedom in the systems of transcendentalism of I. Kant and E. Husserl. The author considers the practical aspect of the holistic concept of freedom formulated in the system of transcendental idealism of Kant as phenomenological, which gives grounds for the reading of practical freedom in a phenomenological sense. Based on the revealed specificity of the transcendental and phenomenological, their differences and possible points of contact, in the studies of S.L. Katrechko, A.A. Shiyan, M.A. Belousov and A.V. Lavrukhin, the author applies the results of their definitive analysis to his own hypothesis about the possible correlation of practical and phenomenological in relation to the holistic concept of freedom in the system of transcendental idealism of Kant. And it shows the complementarity of the transcendentalist paths to freedom in transcendentalism (Kant’s transcendental idealism and Husserl’s transcendental phenomenology).

**Keywords:** transcendental freedom, practical freedom, phenomenological freedom, transcendentalism, transcendental idealism, transcendental phenomenology, Kant, Husserl.

### **Molchanov V. I. Communication and Metaphysics. he Difference of Real and Non-real in a communicative Practice.**

**Abstract:** Communication is considered as a basic and value-neutral phenomenon of the human world. The main constitutional difference in the human world and the necessary condition for communication is the difference between real and non-real. The main criterion of difference between real and non-real is introduced. The types of non-real are singled out. A distinction is made between real and existing and between non-real and illusory. Judgment is defined as the hierarchy of differences and as a condition of the possibility to switch from real to non-real and from non-real to real. In its turn, this switching is considered as a basic characteristic of human being.

**Keywords:** communication, real, non-real, illusiveness, world, existence, meaning, sense, judgment, contingency.

**Morozov I.G. Understanding of Dogmatics in Kierkegaard's transcendental existentialism. Theology of the "Faith leaps".**

**Abstract:** The report is devoted to the transcendental essence of S. Kierkegaard's existentialism. It is argued that Kierkegaard's mystical, self-contradictory understanding of theology plays a comprehensive role, and God acts as the only condition for the possibility of existential choice and freedom in General. Kierkegaard is seen as an author who reactively conceptualized Christianity as an "either-or", an intermediate position that can be achieved and described by means of reason alone. It is emphasized that "dogmatics" in the transcendental existentialism of Kierkegaard occupies the same place, is the same pole of this "either-or" as "personal mystical experience", based on the principles of "privacy and freedom". The author believes that Kierkegaard saw Christians as "knights of faith", people doing the impossible, following the Covenant of God, but free in their actions. This freedom, which comes from within the impossibility of being free, is revealed by the speaker through the way Kierkegaard thought of the concepts of "sin" and "fear".

**Keywords:** Kierkegaard S.A., Hinkson C.Q., Paulsen D.L., theology, dogmatics, existentialism, transcendentalism, "faith leaps".

**Mukhutdinov O.M. The phenomenon of transcendental subjectivity and the idea of phenomenology in the transcendental-practical sense.**

**Abstract:** The concept of transcendental phenomenology is connected with the methodology of study of the essence of consciousness and its intentional acts, which are the basis of the constitution of the object of knowledge. The main theme of phenomenological analysis is the relation of mind to reality. The starting point of this research is Kant's statement on reason as practical ability and the idea of advantage of practical reason over theoretical one. The study considers the consistent application of Husserl's theory of transcendental reduction to the natural practical attitude. The aim of the study is to identify an a priori correlation between the universal horizon of the world and the phenomenon of transcendental subjectivity.

**Keywords:** phenomenology, transcendental philosophy, transcendental subjectivity, practical reason, ontology, freedom, universal horizon of the world.

**Nevvazhay I.D. Transcendental foundations of physical theory.**

**Abstract:** In logical positivism context of justification was sharply opposed to

context of discovery on the ground that an act of discovery is not a subject of logical analysis. The question about rational bases of scientific discovery is still remained actual. To justify a scientific theory it is necessary to use arguments which are grounded on recognition of existence of any unconditional basis. But in the process of knowledge invention scientists use arguments which have deontic modality. I offer to consider theoretical discourse as deontic. The analysis of several real discoveries which became possible due to application of some transcendental reasonings. In all examples of discoveries we find a type of argumentation which consist in that the invented foundations do not have have any referents in the surrounding world and which are constituted by a subject of cognition like either due, or permissible, or forbidden transcendental existences.

**Keywords:** scientific invention of knowledge, transcendental foundation, deontic modality

#### **Kalinnikov L.A. Nature and aspects of transcendental Kantian philosophy.**

**Abstract:** The system of transcendental philosophy of Kant is unique in the history of philosophy since it is transcendental anthropology proceeding from principle of material unity of the world and presence of different forms of life in it. The system has the basis principle of activity as the form of existence of reasonable life and so consists in three functions: 1) estimate, 2) cognition and 3) norms and rules.

**Keywords:** the transcendental anthropology; principle of material unity of the world; presence of different forms of reasonable life in the world; the system of critique and the system of doctrine.

#### **Kategov M.I. Anticipations of perception and the search for the anthropological dimension of I. Kant's "Critique of Pure Reason".**

**Abstract:** Within the framework of this text, an attempt has been made to examine the "Critique of Pure Reason" through the prism of the achievements of the anthropo-phenomenological philosophy of the XX<sup>th</sup> century (Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty). The focus is on two categories of transcendental analytic: reality and community. These categories and their transcendental meaning are problematized in the situation of the possibility of dialogic interaction. The emphasis on the important distinction between the logical, transcendental and empirical application of the understanding allows us to distinguish the transcendental dimension of the situation, which is associated with such specific concepts of "Critique of pure reason" as "intensity" and "commercium". This allows somewhat unexpected way to reveal the Kant's concept of "space", which is not enclosed in an isolated transcendental aesthetic, but is a synthetic logical-aesthetic concept.

**Keywords:** anthropology, space, intensity, commercium, da-sein, you.

**Katrechko S.L. Is Kantian transcendentalism an idealism?**

**Abstract.** Transcendental philosophy of Kant is the first theory of experience related to the solution of the [semantic] problem set in his famous letter to M. Hertz (02.21.1772): “*What is the ground of the relation of that in us which we call ‘representation’ to the object?*” There are two ways to solve it, and Kant himself chooses the second of them, thus making his “Copernican Revolution/Turn”. Does the idea that Kant is an idealist follow from that, all the more as he often refers to his philosophy as to transcendental idealism? The analysis of the internal structure of the [analogy of] “Copernican Revolution” shows that it is possible to highlight two vectors: the empirical (from the thing-in-itself to representations) and the noumenal ones (from the transcendental unity of apperception [or transcendental object] to *appearance*). Keeping empirical vector says that Kant’s theory of experience is an *empirical realism* [A370–1] and his transcendental philosophy is a reflective (meta-level) epistemological superstructure above it. On this basis, we develop a realistic interpretation of transcendental doctrine, which is relatable to the contemporary interpretation of Kant, represented in works of R.Horstmann, A.Collins, P.Abel, K.Westphal, L.Allais and others.

**Keywords:** Kant, transcendental philosophy (transcendentalism), Copernican revolution (turn), theory (interpretation) of “two aspects”, empirical realism, transcendental idealism.

**Khomutova D.S. The structure of temporal existence field.**

**Abstract:** The report provides an interpretation of the phenomenological theory of time, based on the data of the hermeneutic work under Augustine’s texts about time. Husserlian diagrams of internal time in the ontological sense are interpreted as specific axial structures of retention of the internal temporal field, growing as the subject undergoes transformation and deformation, making a choice and realizing destiny. The temporal field is a strictly structured and, at the same time, unstable (in different aspects) immanent field of the subject’s presence in the past, present and future, its unified homogeneous network of intentional involvement in the phenomenon of the world. The temporal immanent field and the peculiarities of its structure create a special aesthetic design, the integrity of which is a symbolic meaning of existence.

**Keywords:** Temporal field, temporal form, inner time, intentionality, inner field of existence, temporal body.

**Klimova S.M. Mamardashvili M.K.: symbol-transcendentalism-transcendence**

**Abstract:** The philosophy of Mamardashvili can be presented through the prism of his philosophical style. A special place in the analysis of his ideas has been devoted to the mediative — “intermittential space of the ego” or the theory of symbols. In the research not only is the symbolic theory of Mamardashvili and Pyatigorsky analysed, but a comparative description of this theory with such concepts as transcendentalism and transcendence.

**Keywords:** Mamardashvili, symbolic theory, transcendentalism, transcendence.

**Koltsov A.V. Phenomenology of Experience as Foundation of Religion in A. Reinach’s Phenomenology of Religion.**

**Abstract:** The paper analyses significance of the concept of “experience” (Erlebnis) for Reinach’s project of philosophical phenomenology of religion, as presented in his late sketch notes. The concept, being developed in the framework of the realistic phenomenological movement, became a key notion for religious phenomenology and so has influenced theological discourse of the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Reinach, realistic phenomenology, phenomenology of religion, religious experience, the absolute.

**Kryshtop L.E. Transcendental idealism as a foundation of Kantian ethicotheology.**

**Abstract:** Kant’s transcendental idealism is often associated only with his theoretical philosophy. Of course, for the theory of knowledge, the consequences of Kant’s transcendental idealism are obvious. However, we find results no less important for his practical philosophy. They are however often forgotten. Above all they course to his moral and religious philosophy, which are closely related to each other. Actually, it is precisely the assertion of the impossibility of speculative knowledge of God, soul and freedom that is basic to Kant’s theory of knowledge and becomes the pillar of Kantian moral philosophy. In fact, it is this situation of theoretical uncertainty that opens up the possibility for us not only of ethics, but also of theology, or rather, their combination that makes equally possible both the first and the second. Thus, only transcendental idealism, according to Kant, is able to lead us not only to the true theory of knowledge, but also to true moral philosophy and theology.

**Keywords:** Kant, speculative theology, moral theology, God, postulate, proof.

**Konacheva S.A. God as a condition for the self-disclosure of a transcendental horizon: transcendental thomism in a dialogue with ontology of later Heidegger.**

**Abstract:** The new dimensions in the development of transcendental Thomism in the second half of the twentieth century are appeared in dialogue with the philosophy of later Heidegger. Catholic theologian Richard Schaeffler expands the sphere of transcendental theology and includes in it both the analysis of human cognitive activity as the basis for the knowledge of being, and the understanding of human subjectivity as such. He demonstrates the contingency of human transcendental, which leads to the understanding of God as the conditions for self-disclosure of the transcendental horizon. For Schaeffler, the later Heidegger's ontology as a question of the foundations of metaphysics can be a way to renew metaphysics. He discovers the "theological" in Heidegger ontology and the later philosophy of language.

**Keywords:** transcendental horizon, experience, being, language, gift.

**Kuskova S.M. Ideal objects from the transcendental point of view.**

**Abstract:** the Article is devoted to the analysis of the concept of transcendently ideal. The same object is ideal for one cognitive ability and real for another. In addition to space and time, the objects of Kant's categories of Relation and Quantity are transcendently ideal and empirically real. These categories structure sensory data before it becomes the subject of judgment. The structure of the phenomenon must be established a priori before one's judgment. In Kant's classification, each phenomenon is a component of either unary or binary or ternary relations. Then the substance, the cause, and the interaction of the parts within the whole system are transcendently ideal objects. They are empirically real, since any entity correlates to one of these categories. Space and time provide an individual identity of phenomena, the category Relation reveals the inner structure of the phenomenon, and the category Quantity relates the phenomenon to the relevant type.

**Keywords:** transcendently ideal, empirically real, structure of the phenomenon, categories, relations.

**Kuznetsova N.I. Transcendentalism and the problem of "realism vs constructivism (anti-realism)" in modern philosophy of science**

**Abstract:** Kant overcame the illusion that an individual, Robinson, cognizes, relying solely on his own reason and feelings. This is his great service to world philosophy. From the point of view of modern philosophy of science, the subject of knowledge is armed with special optics, created not by himself, but by culture. Thus, the idea of a priori forms of sensuality and a priori categories of reason was



mastered. The next important step was taken by the activity approach. Only within its framework can the correspondent theory of truth be protected from internal contradictions.

**Keywords:** epistemology, philosophy of science, transcendentalism, realism, constructivism, constructive realism, activity approach.

**Lavrenitiev A.V. Mareshal and Kant: levels of transcendental.**

**Abstract:** presented are the views on the cognitive process from the metaphysical standpoint of French theologian and philosopher Joseph Marechal with the implication from Kant's discourse.

**Keywords:** Mareshal, Kant, metaphysics, Thomism, transcendentalism.

**Lektorsky V.A. Transcendental Idealism, Transcendental Phenomenology, Transcendental Realism.**

**Abstract.** The author discusses the different meaning of transcendentalisms in the philosophy of Kant, neokantianists and Husserl's phenomenology. It is shown that in the contemporary analytic philosophy after P.Strawson and H. Putnam the transcendental argument is used for the defense of epistemological realism, which in some cases is interpreted as transcendental realism. In this connection the author refers to his conception of constructive realism, which affords to discuss fruitfully a lot of problems of contemporary epistemology, philosophy of science and cognitive science.

**Keywords:** Transcendentalism transcendental argument phenomenology epistemological realism constructive realism.

**Loginov A.V. Philosophy of religion of Max Scheler: the transcendentalism or antitranscendentalism?**

**Abstract.** On the one hand, M. Scheler opposed the tradition of transcendentalism in German philosophy, which goes back to Kant and idealistic philosophy in general. Sharing E. Husserl's desire to turn to immediate knowledge, Scheler developed his own approach within the framework of phenomenology. On the other hand, in ethics, and then in Scheler's philosophy of religion the doctrine of «emotional a priori» appears, which suggests that Scheler appeals to the updated transcendentalism.

**Keywords:** transcendentalism, phenomenology, a priori, ethics, religious experience.

**Lyzlov A. Transcendental Consciousness vs. Transcendentality of Language: Kant and Haman.**

**Abstract:** J.G. Haman is a thinker who managed to produce a productive «metacritique» of Kant's «Critique of Pure Reason». The various lines of his criticism of Kant's transcendentalism converge on the problematic of language as a condition for the possibility of all thinking. Kant, according to Haman, does not take into account the fact that his philosophy itself is a realization of the ability to think given by language. Hamann's understanding of language allows him to see in the language the common root of sensuality and reason, and makes it possible to translate all the problems of Kant's first «Critique» into his own philosophy of language. And here the question is possible: is there anything in Kantian philosophy that cannot be understood in the philosophical optics offered by Hamann? I would like to raise this question by my report.

**Keywords:** metacritique, Enlightenment, reason, language, universalism.

**Nikolina N.V. Metaphysical and transcendental arguments of aprior forms of sensitivity and their criticism.**

**Abstract:** The article reveals a priori forms of sensuality: space and time. In proof that space and time are a priori forms, I. Kant proposed two types of arguments: metaphysical and transcendental, which, in fact, are geometric. All arguments are considered consistently and criticized from the perspective of the analytical tradition. The characteristic of Kant's philosophical ideas on the part of analytic philosophy determines the future development of modern transcendental epistemology.

**Keywords:** transcendentalism, analytical philosophy, space, time.

**Panov S.V. The transcendentalism in the light of cultural anthropobiology.**

**Abstract:** The anthropobiology of language (Jacques Poulain) opens conditions of rootedness for human consciousness in the ensemble of the unreflectable stimulating representations which one called a language. These conditions are schemes of production of the conceptual writing which we call "philosophy" where passive synthesis of transcendental cognitive faculties create an illusion of existence for essences and their relations. The conceptual writing after Kant, i.e. the European philosophy is a philosophical thought which, making a start from achievements of a transcendental method, looks for the new bases for unity of being and thinking. The self-representating identity of the transcendental ego by Kant as an ontological basis of this unity seems to be a basic point for the phenomenological criticism of natural ontologies which tries to build the time in the unique condition

of being, and for language philosophy which seeks to remove all apriorist reflexes of the classical philosophical thought identifying the human reality with directly stimulating effects of logical contexts. The criticism of the apriorism leads to identify language forms and speech intensions with a regulatory force of the being for human perceptions, thoughts and actions. Since Herder, Schelling and romantics the language began to embody cogitative incentives appearing in the so-called “nature of things” again in the way with what the polytheism made “the erased mythologies” of local religious cults in a particular dialectics of the self-production of the primary intuition and in the neutralization of private desires by a magic of a name (Ovidius). This dialectics is accepted by Stanislavsky in his system of theatrical action where the discovery of original stimulations of our regulatory nature becomes both a subject, and a means for the artistic creation. The modernist culture, namely “phenomenological” art resolves in appearance cognitive and ontological problems, projecting a transcendental condition as an identity of perceived and pronounced sounds on the act of thinking where the thinkable appears and is legalized by the same act of thinking out of opportunity to estimate its objectivity.

**Keywords:** *conceptual writing, transcendental method, anthropobiology of language/*

### **Patkul A.B. The Concept of Projection in the Context of the Transcendental Concept of World in Heidegger’s Ontology.**

**Abstract:** In my paper I show that the concept of the world in transcendental one in Martin Heidegger’s ontology. There are at least two reasons why it is so. On the one hand, the world belongs to the transcendence as fundamental structure of being of Dasein. On the other hand, the world is the transcendental condition of the entrance of that-which-is into the world. In this regard, I discuss the Heidegger’s concept of the fundamental event of world-formation. Herewith I thematize also his concept of projection and its structure. As conclusion, I emphasize an aporia which is implied in this concept in my view.

**Keywords:** world, being-in-the-world, transcendence, world-formation, projection, Heidegger.

### **Patkul A.B. On the Critique of the Transcendental Idealism of I. Kant’s Philosophy Developed by N. Hartmann in his *Diesseits von Idealismus und Realismus*.**

**Abstract.** In my paper I reconstruct the basic ideas developed in the Nicolai Hartmann’s article titled “Diesseits von Idealismus und Realismus”, which are

connected to his interpretation and evaluation of philosophy of I. Kant. Here I place special emphasis on the Hartmann's critique toward the transcendental idealism in Kant. Hartmann himself believes that philosophy of Kant doesn't need such kind of attitude as transcendental idealism. In his view, many statements made by Kant are either neutral or contradict towards transcendental idealism. As conclusion, I recite the main points of Kant's philosophy, which are independent of transcendental idealism according to Hartmann.

**Keywords:** transcendental idealism, transcendental idealism, a priori, thing-in-itself, appearance, Kant, Hartmann.

**Popov D.N. Analysis of the model of a priori structures of the pure consciousness of E. Husserl.**

**Abstract:** The report analyzes the model of a priori structures of the transcendental subject of E. Husserl. The model is based on the noema-noetic structure of consciousness as a stream of experiences. The irreducible region of consciousness includes ego-cogito-cogitatum and others a priori. The difference of a priori and a posteriori components in the structure of consciousness is analyzed. The necessity of supplementing Husserl's model of transcendental subjectivity with other phenomenological additions and clarifying the distinction between the essence of passive genesis is revealed.

**Keywords:** model of consciousness, transcendental subject, a priori structures.

**Przhilenskiy V.I. From theory of perception to posttheoretic philosophy of science in search of the new understanding of transcendental.**

**Abstract:** The results of the development of philosophy in the XX<sup>th</sup> century led to the demand of a number of philosophical trends to formulate their ideas and statements in the form of a deductive-axiomatic theory, which relies on fundamental principles, etc. New (post-theoretical) standards of philosophizing were established through the work of C. Peirce, L. Wittgenstein, M. Heidegger, and others. This led to the formation of post-theoretical methods of philosophizing: semiotics, philosophical-linguistic therapy, analytics of Dasein, philosophical hermeneutics. The creation of theories and their subsequent development has been transferred to the exclusive jurisdiction of private research. As a result, epistemology was either reformatted from theoretical to a critical-reflexive discipline (non-classical epistemology), or it was completely replaced by the philosophy of science (reflection on the history of science).

**Keywords:** knowledge, theoretical, ordinary, post-theoretical, transcendentalism.

**Pylaev M.A. Transcendental-anthropological substantiation of the Revelation by K.Rahner.**

**Abstract:** Karl Rahner, one of the greatest Catholic theologians of the 20th century, uses the Kant model of transcendental knowledge to justify the possibility of revelation and its understanding. The report raises the question of the philosophical foundation of the phenomenon of Revelation in the framework of transcendental theology (the transcendental formulation of the question) in neothomism. The originality of the perception of the transcendental method by Rahner is determined by the desire to make it coherent with the Thomistic strategy of knowledge. The transcendental reasoning of Revelation is embodied by Rahner in the concept of transcendental experience, which combines Fichte's self-differentiation theory with the idea of "objective subjectivity" (Sein and Dasein) by M. Heidegger. The transcendental method allows Rahner to reveal the essence of a person in the perspective of the knowledge of Revelation as his listener. However, not all the characteristics of the essential being of man as the manifestation of the transcendental retain in Rahner's philosophical relevance and, thus, openness to the various forms of his theological and non-theological concretization. In other words, the transcendental statement of the question by Rahner does not substantiate the specifically kerygmatic attitudes of Christianity as objective and (or) generally significant, that is, does not transform transcendental theology into philosophy, but is in line with the specifically scholastic pre-theological justification of theology in the form of non-identical philosophy.

**Keywords:** transcendental theology, revelation, transcendental experience, God's Self-Message, supernatural existential.

**Rovbo M.V. Kant's Transcendental Subject in the context of thing in itself and appearance differentiation.**

**Abstract:** The purpose of the report is to reveal the transcendental subject's place in general thematization of subjectivity in Kant's theoretical philosophy. In order to realize this goal, firstly, an explication of transcendental subject and unity of consciousness differentiation, especially manifested in the second edition of "Critique of Pure Reason", will be made. The specific status of the transcendental subject — one of the most ambiguous concepts of Kant's philosophy — is demonstrated by the thinker himself in breeding not so much empirical and transcendental subjects as the transcendental subject and unity of consciousness. Secondly, it will be established which positions are held by both the transcendental subject and the unity of consciousness in relation to the pair "thing in itself" — "phenomenon". The novelty of the research consists in realizing the theoretical-methodological potential of the differentiation "thing in itself" — "phenomenon"

in order to reveal the transcendental subject's place, which opens in this perspective in Kant's theoretical philosophy.

**Keywords:** transcendental subject, thing in itself, noumenon, unity of consciousness, I think, representation.

**Romer I. World and infinity. László Tengelyi on the problem of phenomenological metaphysics.**

**Abstract:** The focus of the thesis is phenomenological metaphysics of László Tengelyi. Tengelyi substantiates a new type of metaphysics, which is not related to ontotheology, and which can be called "metaphysics of the experience of the world". The author highlights its main couple and emphasizes that the classical philosophical tradition and modern phenomenological research found creative insight into the metaphysics of Tengelyi.

**Keywords:** metaphysics, phenomenology, experience, world, methodological transcendentalism, Tengelyi.

**Ryabushkina T.M. Seymon Frank's Idea of the "Alive Knowledge" of All-Unity in the Context of Transcendental Phenomenological Research on the Ground of Consciousness.**

**Abstract:** The article deals with the question about the possibility of realization of phenomenological project which aim is to understand the whole content of experience as constituting by consciousness. In his late works, E. Husserl faced the impossibility to describe how the *primal hyletic configurations* that determine the unity of the *absolute flow of consciousness* are forming in the process of passive genesis. Husserl's account of consciousness as *receptive* to what is alien to consciousness creates a basis for comparison of his ideas with the ideas of S.L. Frank. The Russian philosopher argues that a foundation of "transcendental objects" is a "concrete supertemporal all-unity" as absolute being, outside of the relation to which consciousness would be impossible. As the study shows, the recognition of dependence of consciousness on *the pre-conscious layer of subjectivity* opens the way of solving the problem of the structure-forming grounds of conscious.

**Keywords:** transcendental philosophy, phenomenology, subjectivity, constitution, transcendence, passive synthesis, all-unity.

**Schastlivtseva E.A. Kant's phenomenology: some aspects of the method.**

**Abstract:** The article reveals some features of Kant's phenomenology that allowed him to make a "Copernican revolution" in philosophy. Starting from the

ideas of Hume, the philosopher comes to the question of the modality of judgment. Hume believed that by connecting in real life, concepts cannot be connected in our perception by causation, so they are connected in it by the force of habit. Kant establishes the category of possibility for the judgments and concepts of our experience, which gives the philosopher the ability to construct an object. Kant believed that the object of the relationship between the representation and the object remains unknown. This question must be answered by transcendental deduction. Kant defines two conditions under which knowledge of an object is possible: first, by means of contemplation objects are given only as phenomena; second, an object is thought by means of a concept, that is, a pure form of contemplation. These pure forms of transcendental deduction are recognized as a principle by the a priori conditions of possible experience. It is primarily about a priori notions of space and time. Spatial forms are the conditions of all geometry as a science, and time is the condition of causality as a necessary connection of phenomena. According to Kant, if an object is to us as an object of empirical contemplation, then in this case space and time in relation to it are pure contemplations, a priori containing the conditions of the possibility of objects as phenomena. And especially this picture is observed in geometry: the concepts of space in it are determined only in relation to the external sensually perceived world. From this it can be concluded that if space is a pure form of contemplation of the world, in which every geometrical knowledge has its evidence, the concept of pure contemplation is applicable to the category of space. Other categories as concepts may also be conditions for possible experience. At the same time, we can say that space and time are the original forms of sensuality. Categories, like any other representation in consciousness, are given a priori, that is, before any experience as a condition for the synthesis of any grasping, it means their contemplative purity as forms of possible experience.

**Keywords:** pure forms, contemplation, concept, categories, phenomenon, grasping.

### **Shamarina E.T. Transcendental subjectivity as a problem field of phenomenological analysis.**

**Abstract:** As Husserl wrote, being and consciousness are mutually interdependent and united in transcendental subjectivity, which is the field of research and the method of phenomenological reflection. Husserl argues that reality can emerge only through subjectivity. He operates with a narrow and abstract concept of consciousness, and as well as with a broader and more concrete one, that encompasses both consciousness and world. The subject's constitutive experience of the world goes hand in hand with the subject's constitutive experience of its own worldly being. Husserl also speaks of the mutual interdependence between constitution of space and spatial objects on the one side and the body's

self-constitution on the other. But only a subjective-world dyad is not enough. Intersubjectivity also should be taken into regard as the third indispensable element in understanding the connection between consciousness and the world. Intersubjectivity involves being a plurality of monads that constitutes in itself an Objective world and that spatializes, temporalizes, realizes itself—psychophysically and, in particular, as human beings—within that world. The constitution of the world, the unfolding of self, and the establishing of intersubjectivity are all parts in a one process. Therefore, a transcendental subject as a part of a constitutive process must necessarily perceive itself as a worldly being which reflects a fundamental understanding of phenomenological reduction. The problem Husserl then faced was to clarify the exact interrelation between subjectivity, world and other.

**Keywords:** Husserl, consciousness, transcendental subjectivity, constitution, time, intersubjectivity, phenomenology.

#### **Shishkov I.Z. The concept of transcendental pragmatics of K.-O. Apel.**

**Abstract:** The author reconstructs the concept of transcendental pragmatics of K.-O. Apel (1922–2017) inspired by the Heidegger's transcendental philosophy. Apel's approach is a synthesis of transcendental philosophy in its hermeneutic and phenomenological versions and analytic philosophy in its Anglo-Saxon version. It is shown that, developed on the basis of the method of transcendental-pragmatic reflection, the concept of Apel in methodological terms fits perfectly into the methodology of classical foundationalism, despite some commonality of its elements with the methodology of critical rationalism.

**Keywords:** transcendental philosophy, the method of transcendental pragmatic reflection, transformation of philosophy, transcendental pragmatics, language communication, transcendental language game, transcendental-pragmatic justification, hermeneutic pragmatism.

#### **Shiyan A.A. Consciousness in the cognitive setting. To the problem of transcendental consciousness in Edmund Husserl**

**Abstract:** This text examines Husserl's understanding of transcendental consciousness in the general context of the philosopher's work. The author proceeds from the fact that Husserl has several approaches to understanding consciousness and stops at Husserl's study of the cognitive consciousness in a natural setting. It is precisely the understanding of consciousness as cognition that largely determines the concretization of the concept of intentionality, determines the methodological tools of Husserl and reveals the potential of phenomenology for the philosophy of the 21st century. Special attention is paid to Husserl's ontological assumptions, which include the recognition of the existence of the real world, to the knowledge



of which consciousness is directed. The author also relates the phenomenological description of the cognizing consciousness and the study of consciousness *as an independent reality, which is also present in the texts of Husserl*.

**Keywords:** consciousness,, cognition, intentionality, transcendentalism, Husserl.

### **Storcheus N.V. Characteristics of transcendentalism Russian Baden neo-Kantianism.**

**Abstract:** In the works of the founder of the Baden neo-Kantianism V. Windelband traditionally there are two main directions: historical and philosophical research; development of the transcendental philosophy of values. He develops his theory of values in the Kantian spirit, declaring values over temporal, metahistorical and universally valid principles, a priori forms of our knowledge of objects. Values are recognized as unconditional duty, they construct both culture and scientific knowledge. Windelband is convinced that this understanding is a comprehensive development of the basic idea of Kant. The criterion of a priori from Kant's point of view — universality and necessity are found as characteristics.

**Keywords:** neo-Kantianism, transcendental, Wilhelm Windelband, Herman Lotze, values, culture.

### **Soboleva M.E. Kantian Myth: the Unity of Transcendental Apperception and Objectiv Reality**

**Abstract:** In my paper, I focus on the one of the key aspects of Kant's transcendental theory of knowledge, namely his concept of the unity of transcendental apperception and reconstruct its features as a necessary condition for the possibility of objective experience. My purpose is to examine the reflexive structure of the transcendental apperception and demonstrate the necessary correlation between subject and object in Kant's theory. I then analyze the transcendental meaning of the famous Kantian sentence that "I think should accompany all my perceptions and all my thoughts" and interpret it as a fundamental structure that provides the possibility of cognition.

**Keywords:** transcendentalism, Kant, theory of knowledge, consciousness, self-reflection, object, subject.

### **Solntseva S.P. Correlationism as a paradigm of Transcendental Philosophy.**

**Abstract:** Correlationism is the idea that access to the world around us can only be thought of through the relationship between being [object] and thinking — a term introduced by Meillassoux to indicate the paradoxes and dead ends of

transcendental philosophy. Transcendental philosophy, according to Meillassoux, refuses to accept the literal status of scientific judgments, thereby multiplying the world by the same referents. Distinguishing between a weak and a strong model of correlationism, Meillassoux sees a way out of the vicious circle of correlation in the ontologization of the thesis of strong correlationism — the absolutization of the very fact of correlation (contingency).

**Keywords:** transcendental philosophy, phenomenal, transcendental, speculative realism, correlationism, weak correlationism, strong correlationism, contingency.

**Sverdlikov A.M. The critique of Kant's transzendentalism by Hegel: main aspects.**

**Abstract:** I try to problematize the cosmological aspect of ontotheology that was initially emphasized by Eugen Fink in his project of the philosophical cosmology. I consider then the idea of the cosmological critics of metaphysics and claim that this one is essentially related to the being-historical critics of metaphysics in the later Heidegger's philosophy. I show finally that the being-historical thinking of Heidegger has an implicit cosmological dimension which is developed in the philosophy of Fink.

**Keywords:** Heidegger; Fink; ontotheology; metaphysics; cosmology; being-historical Thinking.

**Ushenina A.S. Connection between free will and transcendence**

**Abstract:** In this report parallels connecting transcendence with the possibility of free will be explored. Special attention is given to ideas and problems of mechanical determinism, which is directly connected to reduction of the free will. Notions of transcendence and transcendentalism is explored from the Kantian point of view. There is an attempt to find a way to explain possibility of free will in the borders of mechanical determinism notions. Also imperfection of human perception of the world is explored.

**Keywords:** mechanical determinism, materialism, free will, transcendentalism, transcendence, thing in itself.

**Vyazmin A.U. Contemplation on the total essence according to E. Husserl and neoplatonists.**

**Abstract.** Phenomenology was conceived by E. Husserl as an eidetic and formal ontological discipline, which can be reduced to the understanding of the essence in

the contemplated state of affairs. The fact that eidetics according to Husserl's method determines logic, means in this case the situation of possibility of contemplation on the total essence, i.e. such essence which is given in the pre-predicative way. In the history of philosophy and mathematics there are "metaphysical" concepts that are given contextually, but nevertheless are not defined by any term of context. These are the concepts of existence in general, nothing, an empty set or a set of all sets. The report proposes to demonstrate the way of contemplation on the total essence as it can be offered by phenomenology in comparison with the method of contemplation on the essence in neoplatonism in some problematic moments.

**Keywords:** phenomenology, logic, transcendentalism, ideation, the total, neoplatonism.

### **Zemmuri E.H. The genesis of transcendental question in ancient philosophy.**

**Abstract:** in the report author is trying to explore the logic of the development of cognitive forms from Thales's natural philosophy to the "first philosophy" of Aristotle considered as a theory of these forms and a condition for scientific research (philosophy of science). The content is based on the idea of a successive change in this historical period of the subcritical (system completeness with the loss of consistency), critical (prohibition of contradictions through the tautological orientation of thinking) and the transcendental stages. In this case the object of philosophical analysis are not specific theoretical systems or opinions, but a human cognitive ability itself. Philosophical study of this kind was first undertaken by Plato and has as its consequence the development of Aristotelian philosophy of science.

**Keywords:** ancient philosophy, transcendentalism, Plato, a priori knowledge, philosophy of science.

## НАШИ АВТОРЫ

**Асташова Надежда Дмитриевна** — кандидат философских наук ассистент кафедры философии, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», nadya.astashova@mail.ru.

**Артеменко Наталья Андреевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, главный редактор журнала «Horizon. Феноменологические исследования». n.a.artemenko@gmail.com.

**Балановский Валентин Валентинович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник БФУ им. И. Канта (Калининград), v.v.balanovskiy@ya.ru.

**Белов Владимир Николаевич** — доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (Москва), belovvn@rambler.ru.

**Белусов Михаил Алексеевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры социологии управления философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), mishabelous@gmail.com.

**Берghофер Филипп (Philipp Berghofer)** — доктор философских наук, университет Грац, Грац (Австрия); philipp.berghofer@uni-graz.at

**Блохина Наталья Александровна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина (Рязань), n.blokhina\_77@mail.ru .

**Болотов Иван Владимирович** — аспирант Высшей школы экономики, Москва, bolotov.ivan.vladimirovich@gmail.com.

**Вязьмин Алексей Юрьевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-политических наук СПбГУТ им. проф. М.А. Бонч-Бруевича (Санкт-Петербург), isvaradesa@yandex.ru.

**Гаспарян Диана Эдиковна** — кандидат философских наук, доцент Школы Философии Департамента гуманитарных наук Национального Исследовательского Университета Высшая школа экономики (Москва), anaid6@yandex.ru.

**Гребенников Антон Александрович** — студент 1-го курса образовательной программы «Философская антропология», НИУ ВШЭ (Москва, Россия), стажер-исследователь научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии

фии, факультет гуманитарных наук, НИУ ВШЭ (Москва, Россия), antongrebennikov@gmail.com.

**Данько** София Владимировна — кандидат философских наук, доцент Школы Философии Департамента гуманитарных наук Национального Исследовательского Университета Высшая школа экономики (Москва), danko.sofia@gmail.com.

**Державина Наталья Федоровна** — бакалавр по направлению подготовки «Философия», студент магистратуры философского факультета ГАУГН, pickegul@gmail.com.

**Евстигнеев Максим Дмитриевич** — студент, стажер-исследователь, Школа философии ФГН НИУ ВШЭ, Лаборатория трансцендентальной философии ФГН НИУ ВШЭ, Москва. racdonny@gmail.com .

**Егорова Юлия Рабисовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории Уфимского государственного авиационного технического университета, г. Уфа, Россия, yuliageorg2@mail.ru .

**Емельянова Наталья Николаевна** — доцент философского факультета ФГБОУ ВО ГАУГН, доцент факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия), nata.emelyanova86@gmail.com .

**Земмури Евгений Хишамович** — бакалавр по направлению подготовки «Философия», студент магистратуры философского факультета ГАУГН, научный сотрудник ФКУ НИИ ФСИН России, г. Москва, (Россия), koshechkadestroy@gmail.com .

**Калинников Леонард Александрович** — доктор филос. наук, профессор, профессор-консультант Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), leo.kalinnikov@gmail.com.

**Категов Максим Иванович** — экзистенциальный терапевт, Гомель, Республика Беларусь, gombelrus@rambler.ru.

**Катречко Сергей Леонидович** — кандидат филос. наук, зав.кафедрой философии и теологии Российского Православного Университета св. Иоанна Богослова (РПУ), доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН), президент фонда «Центр гуманитарных исследований» (Москва), skatrechko@gmail.com.

**Климова Светлана Мушаиловна** — доктор философских наук, профессор Школы философии НИУ ВШЭ, Москва (Россия); sklimova2009@yandex.ru.

**Колька Констанс (Kolka Constance)** — докторант, Гете-университет г. Франкфурта-на-Майне (Германия), skolka@web.de.

**Кольцов Александр Валерьевич** — преподаватель кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), avk-23@yandex.ru.

**Коначева Светлана Александровна** — д. филос. н., доцент, зав. кафедрой современных проблем философии, философского ф-та РГГУ (Москва), konacheva@mail.ru.

**Крыштон Людмила Эдуардовна** — доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, Москва, Россия, ricpatric@gmail.com.

**Кузнецова Наталия Ивановна** — доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, Москва (Россия), sar-sar@inbox.ru.

**Кускова Светлана Михайловна** — кандидат философский наук, преподаватель Центра образования «Ломоносов» (Москва), adiafora@tut.by.

**Лаврентьев Андрей Валентинович** — кандидат философских наук, доцент Института лингвистики и межкультурной коммуникации ФГАОУ ВО Первый МГМУ имени И.М. Сеченова (Сеченовский Университет), ст. преподаватель кафедры философии и теологии РПУ им. св. Иоанна Богослова (Москва), lavandrusrus@yandex.ru.

**Лекторский Владислав Александрович** — профессор, академик РАН, декан философского факультета ГАУГН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва (Россия); v.a.lektorski@gmail.com.

**Логинов Александр Вячеславович** — канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии РГГУ, г. Москва (Россия). loginovav@mail.ru.

**Лызлов Алексей Васильевич** — к. психол. н., доцент кафедры современных проблем философии ФФ РГГУ, г. Москва (Россия). a\_lyzlov@mail.ru.

**Мануйлов Виктор Тихонович** — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-экономических и естественнонаучных дисциплин филиала АНО ВО «Московский институт государственного управления и права» (Курск), manvict@yandex.ru.

**Мёдова Анастасия Анатольевна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных наук Сибирского университета науки и технологий (Красноярск), amedova@list.ru.

**Мирошниченко Максим Дмитриевич** — аспирант Школы философии Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ; стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им А.В. Полетаева, Москва, Россия; jaberwokky@gmail.com.

**Мишагин Павел Андреевич** — старший преподаватель кафедры философии и социальных наук Сибирского университета науки и технологий (Красноярск), phileophronesis@mail.ru .

**Молчанов Виктор Игоревич** — доктор философских наук, профессор, руководитель Центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, victor.molchanov@gmail.com.

**Морозов Иван Германович** — бакалавр философии, АНО, Редакция журнала критики и литературоведения «Вопросы Литературы» (Москва), ivansmail@list.ru.

**Мухутдинов Олег Мухтарович** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и философии культуры, департамент философии, УрФУ, г. Екатеринбург (Россия), gornostaev\_oleg@hotmail.com.

**Невважай Игорь Дмитриевич** — доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУВО «Саратовская государственная юридическая академия» (Саратов), igornevv@gmail.com.

**Николина Надежда Валерьевна** — канд. филос. наук, магистрант ФГАОУ «Национальный исследовательский Томский государственный университет», методист ОГБПОУ «Колледж индустрии питания, торговли и сферы услуг» (Томск), nikolinanadya@gmail.com.

**Панов Сергей Владимирович** — канд. филос. наук, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов» (Москва), saint-denis@mail.ru.

**Паткуль Андрей Борисович** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия, a.patkul@spbu.ru.

**Петерсон Кит (Keith Peterson)** — доцент кафедры философии в Колледже Колби, Вотервилль США, krpeters@colby.edu.

**Попов Дмитрий Николаевич** — кандидат философских наук, Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, Ярославль, Россия, popovd-nik@gmail.com.

**Пржиленский Владимир Игоревич** — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии ФГБОУ ВО «Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА)» (Москва), vladprnow@mail.ru.

**Пылаев Максим Александрович** — доктор философских наук, профессор Учебно-научного центра изучения религий ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет» (Москва), maximpylajew@mail.ru.

**Рёмер Инга** — доктор философии, профессор немецкой философии, Альпийский университет Греноболя, Швейцария, Inga.Roemer@univ-grenoble-alpes.fr.

**Ровбо Маргарита Валерьевна** — аспирант кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (Минск), ritarovbo@gmail.com.

**Рождественская Ирина Сергеевна** — кандидат философских наук, философский факультет Московского государственного университета, i.s.rozhd@gmail.com.

**Рябушкина Татьяна Михайловна** — кандидат философских наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», (Москва, Россия), ryabushkinat@yandex.ru.

**Свердликов Антон Маркович** — докторант философского факультета университета г. Вупперталь (Вупперталь, Германия), anton.sverdlikov@gmail.com.

**Соболева Майя Евгеньевна** — доктор философских наук, экстраординарный профессор Марбургского университета (Марбург, Германия), soboleva@mail.uni-marburg.de.

**Солнцева Светлана Павловна** — студентка 4 курса философского факультета РГГУ (Москва, Россия), sunyfight@gmail.com.

**Стефенсон Эндрю (Stephenson Andrew)** — доктор философских наук, лектор по философии в университете Южного Хэмптона. Andrew.Stephenson@soton.ac.uk.

**Сторчеус Надежда Вячеславовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина (Рязань); iva68@yandex.ru.

**Счастливецова Елена Анатольевна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Вятского государственного университета (Киров), abcr@yandex.ru.

**Ушенина Анна Сергеевна** — студентка 3 курса бакалавриата философского факультета ГАУГН, perit-anua@yandex.ru.

**Филатов Владимир Петрович** — доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва), toptiptop@list.ru.

**Форжионе Лука (Forgione Luca)** — PhD, доцент философии языка Департамента гуманитарных наук, University of Basilicata, luca.forgione@gmail.com.

**Фролов Александр Викторович** — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, alloff2008@yandex.ru.

**Хоган Десмонд (Hogan Desmond)** — доцент философии, Принстонский университет (Принстон, США); deshogan@Princeton.edu.



**Холутова Дарья Сергеевна** — кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедры философии и права. ФГБОУ ВО «Пермский национальный исследовательский политехнический университет», г. Пермь, Россия, ohiko.dar@gmail.com.

**Шамарина Елена Тимуровна** — специалист по учебно-методической работе деканата философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, tonalsh@mail.ru.

**Шишков Иван Захарович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Российского национального исследовательского медицинского университета им. Н. И. Пирогова; ivan\_shishkov@list.ru.

**Шиян Анна Александровна** — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, annasamoikina@tandex.ru.

## AUTHORS

**Astashova Nadezhda D.** — PhD in philosophy, Assistant teacher of the Philosophy department, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod. nadya.astashova@mail.ru .

**Artemenko Natalia. A.** — The candidate of philosophical sciences, associate professor of the Department of cultural studies, philosophy of culture and aesthetics of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, editor-in-chief of “Horizon. Studies in Phenomenology”. n.a.artemenko@gmail.com.

**Balanovskiy Valentin. V.** — the candidate of philosophical sciences, senior research fellow, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia, v.v.balanovskiy@ya.ru .

**Belousov Mikhail A.** — PhD, Associate Professor of the chair of the sociology of management, department of philosophy and sociology, Institute of the social sciences, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow); mishabelous@gmail.com.

**Belov Vladimir N.** — Doctor of Philosophy, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge of the Russian University of Peoples' Friendship (Moscow), belovvn@rambler.ru.

**Berghofer Philipp** — PhD in Philosophy, Academic Staff Member, University of Graz, Graz (Austria). philipp.berghofer@uni-graz.at.

**Blokhina Natalia A.** — candidate of philosophical sciences, associate professor of the chair philosophy, Ryazan State University named for S.A. Yesenin (Ryazan), n.blokhina\_77@mail.ru.

**Bolotov Ivan V.** — phd-student of Higher School of Economics, Moscow. Email: bolotov.ivan.vladimirovich@gmail.com.

**Danko Sofia** — kandidat filosofskikh nauk, Associate Professor, School of Philosophy, Department of Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow), danko.sofia@gmail.com.

**Derzhavina Natalya F.** — Faculty of Philosophy, The State Academic University for the Humanities (SAUH), Moscow, Russia, pickegul@gmail.com .

**Egorova Julia R.** — candidate of philosophical sciences, associate professor of department of philosophy and history Ufa State Aviation Technical University, Ufa, Russia, yuliageorg2@mail.ru.

**Emelyanova Natalya N.** — Phd in Political Science, Senior Lecture, State Academic University for the Humanities, Department of Philosophy, Senior Lecturer, Moscow State University, Political Science Department Moscow (Russia), nata.emelyanova86@gmail.com .

**Evistigneev Maxim D.** — student, research intern, Philosophy school, Laboratory of transcendental philosophy, Faculty of Humanities, HSE, Moscow, racdonny@gmail.com .

**Filatov Vladimir P.** — Doctor of Philosophy, professor, Russian State University for the Humanities (Moscow), toptiptop@list.ru.

**Forgione Luca** — PhD, Associate Professor of philosophy of language, Department of Humanities, University of Basilicata, luca.forgione@gmail.com.

**Frolov Alexander V.** — PhD, senior teacher, Faculty of philosophy, Moscow State Lomonosov University (Moscow), alloff2008@yandex.ru.

**Gasparyan Diana E.** — Kandidat filosofskikh nauk, Associate Professor, School of Philosophy, Department of Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow), anaid6@yandex.ru.

**Grebennikov Anton A.** — 1<sup>st</sup> year student at “Philosophical Anthropology” educational program, NRU HSE (Moscow, Russia), intern-researcher at the Laboratory of Transcendental Philosophy, Faculty of Humanities, NRU HSE (Moscow, Russia), antongrebennikov@gmail.com.

**Hogan Desmond** — Associate Professor of Philosophy, Princeton University (Princeton, USA), deshogan@Princeton.edu.

**Kalinnikov Leonard A.** — Doctor of philosophical Sciences, Professor, Professor-consultant of the Baltic Federal University. I. Kant (Kaliningrad), leo.kalinnikov@gmail.com.

**Kategov Maxim I.** — existential therapist, Gomel, Republic of Belarus, gombelrus@rambler.ru.

**Katrechko Sergey L.** — PhD in Philosophy (Logic) [The Candidate of Philosophical Sciences], Head of the Department of Philosophy and Theology of the St. John the Theologian’s Moscow Orthodox Institute, Associate Professor. Associative Professor, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (SAUH; Moscow), skatrechko@gmail.com.

**Khomutova Daria S.** — candidate of sciences in philosophy, PNRPU, Perm, Russia, ohiko.dar@gmail.com.

**Klimova Svetlana M.** — Doctor of philosophical sciences, professor in School of Philosophy, National Research University — Higher School of Economics, (Moscow, Russian Federation), sklimova@hse.ru.

**Kolka Constance** — magister of philosophy, PhD candidate, Gete-university, Frankfurt-on-Maine, Germany, ckolka@web.de.

**Koltsov Alexander.V.** — lecture on the department of philosophy and religious studies, St. Tikhon’s Orthodox University, Moscow, Russia, avk-23@yandex.ru.

**Konacheva Svetlana A.** — Doctor in Philosophy, Head of Chair of modern problems of philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow) konacheva@mail.ru.

**Krysh-top Ludmila E.** — CSc in Philosophy, Assistant Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia), Moscow, Russia, ricpatric@gmail.com.

**Kuskova Svetlana M.** — M. PhD, lecturer of Education Center "Lomonosov", Moscow, Russia, adiafora@tut.by.

**Kuznetsova Natalia I.** — Doctor of philosophical sciences, professor of the Department of Modern Problems, RUSH, Moscow, Russia; cap-cap@inbox.ru.

**Laurentiev Andrey V.** — The candidate of philosophical sciences, associate professor Institute of Linguistics and Intercultural Communication (Sechenov First Moscow State Medical University), senior lecturer Russian orthodox university of St. John Theologian; lavandrus@yandex.ru.

**Lektorsky Vladislav A.** — Doctor of Philosophy, professor, Academician of RAS, Dean of the Faculty of Philosophy (SAUH), Chief Researcher, Institute of Philosophy RAS (Moscow). v.a.lektorski@gmail.com.

**Loginov Alexander.V.** — The candidate of philosophical sciences, associate professor Russian State University of Humanities, Moscow, Russia, loginovav@mail.ru.

**Lyzlov Alexey V.** — The candidate of psychological sciences, associate professor Philosophical Department RSUH, Moscow, Russia. a\_lyzlov@mail.ru.

**Manuylov Victor T.** — The candidate of philosophical sciences, associate professor of Branch of the «Moscow Institute of Public Administration and Law» (Kursk), Russia, manvict@yandex.ru.

**Medova Anastasia A.** — Doctor of philosophical sciences, Professor of Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia, amedova@list.ru.

**Mishagin Pavel A.** — Senior lecturer of Reshetnev Siberian State University of Science and Technology (Krasnoyarsk), phileophronesis@mail.ru.

**Miroshnichenko Maxim D.** — postgraduate student, School of Philosophy, Faculty of the Humanities; research assistant, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, Moscow, Russia; jaberwokky@gmail.com.

**Molchanov Viktor I.** — Dr. habil., Full Professor, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow), victor.molchanov@gmail.com.

**Morozov Ivan. G.** — bachelor of philosophy, ANO, Editorial Board of The Journal of literary criticism and studies “Voprosy Literaturny”, Moscow, Russia, ivans-mail@list.ru.

**Mukhutdinov Oleg M.** — the candidate of philosophical sciences, associate professor of the chair of the history of philosophy, philosophical anthropology, aesthetics and philosophy of culture, department of philosophy, Ural federal university, Yekaterinburg, Russia. o.m.mukhutdinov@urfu.ru, gornostaev\_oleg@hotmail.com .

**Nevvazhay Igor D.** — Doctor of Philosophy, professor of philosophy department of Saratov State Law Academy (Saratov), igornevv@gmail.com.

**Nikolina Nadezda.V.** — The candidate of philosophical sciences, undergraduate Tomsk State University, methodologist in College of the food industry, trade and services, Tomsk, Russia, nikolinanadya@gmail.com.

**Panov Sergey V.** — The candidate of philosophical sciences, associate professor National state technological university “MISiS”, (Moscow), saint-denis@mail.ru.

**Patkul, Andrey.B.** — The candidate of philosophical sciences, senior lecturer at the department of ontology and epistemology, St Petersburg State University, St Petersburg, Russia. E-mail: a.patkul@spbu.ru.

**Keith Peterson** — Associate Professor Department of Philosophy Colby College, Waterville (USA) krpeters@colby.edu.

**Przhilenskiy Vladimir I.** — The doctor of philosophical sciences, professor Kutafin Moscow State Law University (MSAL), (Moscow), vladprnow@mail.ru.

**Römer Inga** — Phd, Professeur des universités en philosophie allemande, université Grenoble Alpes, Suisse, Inga.Roemer@univ-grenoble-alpes.fr.

**Rovbo Margarita.V.** — PhD student at the department of Philosophy of Culture, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Minsk, Belarus, ritarovbo@gmail.com .

**Rozhdestvenskaya Irina S.** — PhD in Philosophy, faculty of philosophy of the Moscow State University i.s.rozhd@gmail.com.

**Ryabushkina Tatyana M.** — Candidate of Philosophical Science, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics. Moscow, Russia, ryabushkinat@yandex.ru.

**Popov Dmitry N.** — PhD in Philosophy, Yaroslavl State University of P.G. Demidova, Yaroslavl, Russia, popovdnik@gmail.com.

**Pylaev Maxim A.** — PhD. in Philosophy, Professor of Center for Religious Studies Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, maximpylajew@mail.ru.

**Schastlivtseva Elena A.** — Doctor of philosophy sciences, Professor of the Department of philosophy Vyatka state University (Kirov), abcr@yandex.ru.

**Shamarina Elena T.** — specialist in educational and methodical work of the dean's office of the Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, tonalsh@mail.ru.

**Shishkov Ivan Z.** — Doctor of Philosophy, professor, Pirogov Russian National Research Medical University (Moscow), ivan\_shishkov@list.ru.

**Shiyan Anna A.** — Candidate of Philosophy, Associated Professor at the Department of social Philosophy of philosophical faculty of Russian State University for the Humanities (Moscow), annasamoikina@tandex.ru.

**Soboleva Maja E.** — Dr. Habil., adjunct-professor, Philipps University of Marburg (Marburg, Germany), soboleva@staff.uni-marburg.de.

**Solntseva Svetlana.P.** — The student of the Faculty of Philosophy of the RSUH Moscow, Russia, sunyfight@gmail.com.

**Stephenson Andrew** — doctor, Lecturer in Philosophy University of Southampton, UK. Andrew.Stephenson@soton.ac.uk.

**Storcheus Nadezhda V.** — The candidate of philosophical Sciences, associate Professor of philosophy, Ryazan state University named for S. A. Yessenin (Ryazan); iva68@yandex.ru.

**Sverdlikov Anton M.** — The PhD-Student in Philosophy of the Bergische Universität Wuppertal, (Wuppertal, Germany), anton.sverdlikov@gmail.com.

**Ushenina Anna S.** — The student of the Faculty of Philosophy of the State Academic University for the Humanities, perit-anya@yandex.ru.

**Vyazmin Alexei Y.** — The candidate of philosophical sciences, associate professor, department of social and political sciences at the Bonch-Bruевич Saint-Petersburg State university of telecommunications (Saint-Petersburg), isvaradesa@yandex.ru.

**Zemmuri Evgeny H.** — State Academic University for the Humanities; Research Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, koshechkadestroy@gmail.com.

## Content

Table of contents . . . . .	3–8
On the transcendental workshop . . . . .	9
<i>Section 1.</i> Transcendental metaphysics (Kant) . . . . .	15
<i>Section 2.</i> Development and critic of transcendentalism of N. Hartmann . . . . .	69
<i>Section 3.</i> Kantian project of descriptive metaphysics . . . . .	86
<i>Section 4.</i> Transcendental metaphysics (Husserl) . . . . .	97
<i>Section 5.</i> Transcendental philosophy of consciousness . . . . .	143
<i>Section 6.</i> Phenomenological theory of consciousness . . . . .	159
<i>Section 7.</i> Transcendental epistemology and philosophy of science . . . . .	209
<i>Section 8.</i> Transcendental theology and ethics . . . . .	251
<i>Section 9.</i> Transcendental philosophy: from prehistory to modern adoptions . . . . .	288
<i>Section 10.</i> Appendixes (Reference materials; Information) . . . . .	325

### *Section 1. The Idea of Transcendental Philosophy*

<i>Hogan D.</i> Kant's system of idealist arguments . . . . .	15
<i>Stephenson A.</i> Realism or idealism, but still not both . . . . .	24
<i>Astashova N.D.</i> Space as a form of mind . . . . .	32
<i>Bolotov I.V.</i> Kantian Revolution in Metaphysics and its scientific roots . . . . .	35
<i>Evstigneev M.D.</i> "Which kind of transcendental idealism is empirical realism incompatible?" — P.F. Strawson on Kant's "main mistake" . . . . .	39
<i>Kalinnikov L.A.</i> Nature and aspects of transcendental Kantian philosophy . . . . .	42
<i>Katrechko S.L.</i> Is Kantian transcendentalism an idealism? . . . . .	47
<i>Kuskova S.M.</i> Ideal objects from the transcendental point of view . . . . .	53
<i>Nikolina N.V.</i> Metaphysical and transcendental arguments of aprior forms of sensitivity and their criticism . . . . .	59
<i>Rovbo M.V.</i> Kant's Transcendental Subject in the context of thing in itself and appearance differentiation . . . . .	63
<i>Schastlivtseva E.A.</i> Kant's phenomenology: some aspects of the method . . . . .	66

*Section 2. Kant's transcendentalism: the possible interpretations*

<i>Peterson K.</i> Transcendent and Transcendental in Nicolai Hartmann . . . .	69
<i>Patkul A.B.</i> The Concept of Projection in the Context of the Transcendental Concept of World in Heidegger's Ontology . . . . .	77
<i>S.L. Katrechko, N. Danilkina, M.B. Rovbo</i> Discussion of N.Hartmann's conception . . . . .	81

*Section 3. Kantian project of descriptive metaphysics*

<i>S.L. Katrechko, O.M. Mukhutdinov, I.D. Nevvazhay, A.A. Shiyan</i> Kantian project of descriptive metaphysics . . . . .	86
---	----

*Section 4. Transcendental metaphysics (Husserl)*

<i>Kolka C.</i> «Ich bin in Wahrheit transzendentes ego, aber dessen nicht bewußt» . . . . .	97
<i>Römer I.</i> Die Welt und ihr Unendliches. László Tengelyi über das Problem phänomenologischer Metaphysik . . . . .	112
<i>M.A. Belousov, A.V. Frolov, S.L. Katrechko, C. Kolka, A.M. Sverdlikov</i> Discussion of L. Tengeli's phenomenological metaphysics . . . . .	115
<i>Schnell A.</i> Transzendente Phänomenologie und phänomenologische Metaphysik . . . . .	121
<i>Medova A.A.</i> Modus and Phenomenon . . . . .	125
<i>Molchanov V.I.</i> Communication and Metaphysics. The Difference of Real and Non-real in a communicative Practice . . . . .	128
<i>Patkul A.B.</i> The Concept of Projection in the Context of the Transcendental Concept of World in Heidegger's Ontology . . . . .	132
<i>Sverdlikov A.M.</i> The critique of Kant's transcendentalism by Hegel: main aspects . . . . .	136
<i>Frolov A.V.</i> Life-world and mesocosmos: The phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty vs. naturalistic epistemology . . . . .	138

*Section 5. Transcendental philosophy of consciousness*

<i>Forgione L.</i> Kant, I think, and the problem of self-knowledge . . . . .	143
---	-----



<i>Grebennikov A.A.</i> From self-consciousness to self-knowledge: the perspective of transcendental theory of mind . . . . .	148
<i>Kategov M.I.</i> Anticipations of perception and the search for the anthropological dimension of I. Kant's 'Critique of Pure Reason' . . . . .	152
<i>Soboleva M.E.</i> "Cultural turn" in the Transcendental Philosophy of Neo-Kantianism . . . . .	156

#### *Section 6. Phenomenological theory of consciousness*

<i>Berghofer P.</i> Transcendental phenomenology and the natural sciences: A priori insights and empirical evidence teaming up . . . . .	159
<i>Artemenko N.A.</i> Thematisation of passivity in Husserl's phenomenology and the problem of the inter-subjective world . . . . .	163
<i>Belousov M.A.</i> To the question of givenness in transcendental theories of consciousness . . . . .	167
<i>Vyazmin A.U.</i> Contemplation on the total essence according to E. Husserl and neoplatonists . . . . .	170
<i>Popov D.N.</i> Analysis of the model of a priori structures of the pure consciousness of E. Husserl . . . . .	180
<i>Ryabushkina T.M.</i> Seymon Frank's Idea of the "Alive Knowledge" of All-Unity in the Context of Transcendental Phenomenological Research on the Ground of Consciousness . . . . .	184
<i>Khomutova D.S.</i> The structure of temporal existence field . . . . .	191
<i>Shamarina E.T.</i> Transcendental subjectivity as a problem field of phenomenological analysis . . . . .	196
<i>Shiyay A.A.</i> Consciousness in the cognitive setting. To the problem of transcendental consciousness in Edmund Husserl . . . . .	202

#### *Section 7. Transcendental epistemology and philosophy of science*

<i>Gasparyan D.E.</i> Nativism as preformism and nativism as transcendentalism . . . . .	209
<i>Derzhavina N.F.</i> About the transcendental epistemology's prospect . . . .	212
<i>Kuznetsova N.I.</i> Transcendentalism and the problem of «realism vs constructivism (anti-realism)» in modern philosophy of science . . . . .	216

<i>Manuylov V.T.</i> Philosophy of natural sciences of I. Kant. . . . .	220
<i>Miroshnichenko M.D.</i> Nothing Thought by No One: The Transcendental Horizons of Enactivism and Observational Philosophy . . . . .	224
<i>Nevvazhay I.D.</i> Transcendental foundations of physical theory . . . . .	229
<i>Przhilenskiy V.I.</i> From theory of perception to post theoretic philosophy of science in search of the new understanding of transcendental . . . . .	233
<i>Solntseva S.P.</i> Correlationism as a paradigm of Transcendental Philosophy	237
<i>Filatov V.P.</i> On the role of thought experiments in the philosophy of mind	240
<i>Shishkov I.Z.</i> The concept of transcendental pragmatics of K.-O. Apel	244

*Section 8. Transcendental theology and ethics*

T r a n s c e n d e n t a l   t h e o l o g y :

<i>Katrechko S.L.</i> How theology is possible as science? (precursory words)	251
<i>Koltsov A.V.</i> Phenomenology of Experience as Foundation of Religion in A. Reinach's Phenomenology of Religion . . . . .	255
<i>Konacheva S.A.</i> God as a condition for the self-disclosure of a transcendental horizon: transcendental thomism in a dialogue with ontology of later Heidegger . . . . .	258
<i>Lavrenitiev A.V.</i> Mareshal and Kant: levels of transcendental . . . . .	262
<i>Morozov I.G.</i> Understanding of Dogmatics in Kierkegaard's transcendental existentialism. Theology of the "Faith leaps" . . . . .	264
<i>Pylaev M.A.</i> Transcendental-anthropological substantiation of the Revelation by K. Rahner . . . . .	268
<i>Rozhdestvenskaya I.S.</i> Transcendental method as a source of restoration of catholic theology of the first half of XX . . . . .	271

T r a n s c e n d e n t a l   e t h i c s :

<i>Kryshtop L.E.</i> Transcendental idealism as a foundation of Kantian ethicotheology . . . . .	272
<i>Loginov A.V.</i> Philosophy of religion of Max Scheler: the transcendentalism or antitranscendentalism? . . . . .	276
<i>Mishagin P.A.</i> Phenomenological interpretation of practical freedom in	

the system of transcendental idealism of I. Kant . . . . .	279
<i>Ushenina A.S.</i> Connection between free will and transcendence . . . . .	284

*Section 9. Transcendental philosophy: from prehistory to modern adoptions*

P r e h i s t o r y   o f   t r a n s c e n d e n t a l i s m :

<i>Zemmuri E.H.</i> The genesis of transcendental question in ancient philosophy . . . . .	288
--	-----

C o n t e m p o r a r y   a n d   f o l l o w e r s :

<i>Belov V.N.</i> Critical realism against critical idealism: a criticism of Cohen's idealism V.E. Sesemann . . . . .	292
<i>Lyzlov A.V.</i> Transcendental Consciousness vs. Transcendentality of Language: Kant and Haman . . . . .	295
<i>Storcheus N.V.</i> Characteristics of transcendentalism Russian Baden neo-Kantianism . . . . .	299

M o d e r n   a d o p t i o n s   o f   t r a n s c e n d e n t a l i s m :

<i>Balanovskiy V.V.</i> Some Aspects of the Functioning of Transcendental Reflection of Judges . . . . .	302
<i>Danko S.V.</i> Existentialism and freedom . . . . .	310
<i>Egorova Y.R.</i> Transcendental theories of consciousness in the light of axiology and hermeneutics . . . . .	311
<i>Klimova S.M.</i> Mamardashvili M.K.: symbol-transcendentalism-transcendence . . . . .	317
<i>Panov S.V.</i> The transcendentalism in the light of cultural anthropobiology . . . . .	321

**Section 10. Appendices (reference materials; information)**

Annotations (Abstracts; in English) . . . . .	325
Authors (in Russian) . . . . .	350
Authors (in English) . . . . .	356
Content (in English) . . . . .	361

Трансцендентальный поворот в современной философии (4):  
трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки,  
теология и философия сознания  
Тезисы международного научного семинара (сборник тезисов)  
Москва, 18–20 апреля 2019 г.

Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (4):  
Transcendental Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Science,  
Transcendental Theology and Theory of Consciousness  
Abstracts of the International Workshop  
Moscow, April 18—20, 2019

Подписано в печать г.  
Тираж кз. Формат 60x84/16

ГАУГН-Пресс  
e-mail: [press@gaugn.ru](mailto:press@gaugn.ru)  
<http://press.gaugn.ru>