

**Как возможна метафизика:  
на пути к научной [трансцендентальной] метафизике<sup>1</sup>**

**How is metaphysics possible: on the way to scientific [transcendental] metaphysics**

**Резюме.** Как возможна метафизика? Ответ на этот вопрос может быть получен с помощью кантовского трансцендентального метода. Согласно Канту, в основании метафизики лежит *metaphysica naturalis*, которая связана со спекулятивной возможностью человеческого разума ставить и разрешать такие вопросы, которые превосходят возможный опыт и выходят за рамки наличной «физической» ситуации. Тем самым человек является *homo metaphysicus*. Существуют два модуса академической метафизики. Возможность *metaphysica naturalis* коренится в нашей способности к воображению и связана с нашим языком, его метафизикой. Возможность *metaphysica generalis* связана с наличием в нашем языке (resp. Уме) особых метафизических/онтологических предикатов (категорий). Возможность *metaphysica specialis* связана с наличием в нашем языке (resp. Уме) метафизических целостностей (ср. с «Объемлющим» К. Яспера).

**Ключевые слова:** трансцендентальная философия, трансцендентальный метод (аргумент), *metaphysica naturalis*, *metaphysica generalis*, *metaphysica specialis*, *homo metaphysicus*, пресуппозиция, целостность.

**ABSTRACT.** How is metaphysics possible? The answer to this question can be received by means of Kant's transcendental method. According to Kant, the basis (background) of any metaphysics is *metaphysica naturalis*, which is conceived as human reason speculation demand to arise and solve questions that are beyond possible experience and exceed the limits of a current 'physical' situation. Thereby the man is *homo metaphysicus* (Aristotle. Kant). Possibility of *metaphysica naturalis* roots in the human faculty of imagination and is connected with our language, its metaphysics. There are two modus of the academic metaphysics. Possibility of *metaphysica generalis* is connected with presence in our language (resp. Mind) special metaphysical (ontologic) predicates (categories). Possibility of *metaphysica specialis* is connected with presence in our language (resp. Mind) wholeness, or *encompassing totalities* (comp. with *the Encompassing* of K. Jaspers).

**KEYWORDS:** transcendental philosophy, transcendental method (argument), *metaphysica naturalis*, *metaphysica generalis*, presupposition, *encompassing totalities* (*the Encompassing*), *homo metaphysicus*

\* \* \*

Кант называет трансцендентальным исследование, занимающееся «не столько предметами, сколько нашим способом познания предметов как возможного *a priori*» [Кант 1994а, 44 (В 25)]<sup>2</sup>. Соответственно, трансцендентальной можно назвать метафизику, учитывающую специфику познавательной способности человека, т.е. метафизику с человеческим лицом. Она представляет собой эпистемологическую «перезагрузку» традиционной метафизики, а в ее основе лежит трансцендентальный «измененный метод мышления» [Кант 1994а, 19 (В XVIII)], направленный на выявление трансцендентальных условий [мыслимости] эмпирических феноменов.

### **§ 1. Основные модусы метафизики**

Аристотель начинает свою «Метафизику» с тезиса о том, что «все люди от природы стремятся к знанию», наиболее полным проявлением которого является метафизика («первая философия») как исследование первых причин бытия, или сущего самого по себе. Спустя более чем 2 000 лет Кант, по сути, повторяет тезис Аристотеля, определяя метафизику как природную склонность (*metaphysica naturalis*) достигшего зрелости человеческого разума, состоящую в его способности ставить и разрешать такие спекулятивные вопросы, которые выходят за рамки возможного опыта [Кант 1994а, 42 (В 21)]. При этом и Аристотель, и Кант соотносят возможность метафизики с *природой* человеческого разума, что, в противовес широко растиражированному тезису о «смерти метафизики», свидетельствует о сущностной неизбежности метафизики для человеческого разума, ее укорененности в человеческой культуре (что, конечно, не исключает возможности перехода от классических к неклассическим ее формам). Для решения этого надо поставить вопрос о трансцендентальных условиях самой метафизики, т.е. вопрос о том, как возможна метафизика?

В истории европейской мысли можно выделить два модуса метафизики. Начинается она с открытия Парменидом *мета-физической* реальности Единого в ее отличии от *физической реальности* Многого. Этим — фактом рождения метафизики — определяется и ее первая *граница*. Метафизика выступает здесь как исследование Сущего, нацеленное на поиск первоначал бытия. Тем самым Парменид задает *онтологический модус* метафизики, или *онтологическую мета-физику*, развиваемую далее Платоном, Аристотелем и другими мыслителями Античности и Средневековья. В свою очередь, в классической метафизике можно выделить *metaphysica generalis* (*онтологию*), предметом изучения которой является *сущее само по себе*, и *metaphysica specialis*, которая состоит из *психологии*, *космологии* и *естественной теологии* и предметом исследования которой выступают, соответственно, *человек* («Я»), *природа* («Космос») и *Бог*.

Второй исторический модус метафизики связан с эпистемологическим поворотом Нового времени, которое по отношению к вопрошанию Античности («ЧТО такое метафизика?») занимает *рефлексивную мета-позицию*. Например, Канта интересует уже не столько *факт* наличия метафизики, сколько *основания* этого факта, *условия* ее возможности, т.е. вопрос «КАК возможна метафизика?». Если Парменид и последующая классическая традиция рассматривает метафизику как деятельность эмпирического субъекта, то Новое время в лице Канта ставит вопрос о *возможности* метафизики как деятельности *трансцендентального субъекта*. Тем самым метафизика из исследования *Сущего* преобразуется в исследование *Существа* (субъекта познания), исследующего это сущее. Здесь проходит *вторая граница* метафизики, которая из *онтологии* превращается в *гносеологию*, точнее в *гносеологическую мета-психологию*: в отличие от онтологии античности метафизика определяется теперь как *наука о первоначалах* (Баумгартен<sup>3</sup>), или *трансцендентальных условиях* познания (Кант). При этом происходит уточнение *предмета* метафизики, хотя более важным представляется модификация ее *метода*, который через задание *критерия* метафизического, позволяет превратить «школьную метафизику» из «алхимии (астрологии) в [научную] химию (астрономию)» [Кант 1994б, 132], т.е. в «строгую науку» (Гуссерль).

Современная философия проходит под знаком «поворота к языку» (Р. Рорти). Это накладывает свой отпечаток на современную метафизику, хотя, как показывает тексты Платона и Аристотеля, метафизика изначально была связана лингвистической проблематикой. Так, первая из развитых метафизических систем — «категориальная сетка» Аристотеля во многом связана с грамматической структурой греческого языка, а размышления греков о Сущем — с наличием в греческом языке глагола-связки «есть» [Бенвенист 1974, гл. VIII]. Лингвистический поворот не приводит к конституированию нового модуса метафизики, но полученные в его рамках результаты надо учитывать при современном анализе метафизики, тем более, что аналитическая философия вполне вписывается в трансцендентализм, поскольку «наш способ познания» с необходимостью является языковым.

Перейдем к трансцендентальному анализу основных модусов метафизики, а начнем с аристотелево-кантовской *metaphysica naturalis*, которая выступает основанием для академических *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*.

## § 2. *Metaphysica naturalis* как метафизика языка

Одним из ключевых для нас выступает тезис о том, что *метафизическая способность* человека, его *metaphysica naturalis*, коренится в человеческом языке, по крайней мере, — в языках европейского типа (стандарта SAE по Уорфу), само устройство которых склоняет людей к спекулятивной метафизике.

В основе нашего тезиса лежит простой факт, что *вещь* и *слово* в общем случае не совпадают, между ними всегда есть известное напряжение: слово, предназначенное для познания вещи, никогда не схватывает ее полностью. Ведь вещь находится в постоянном изменении, а слово схватывает лишь оставленный ею «след», не успевая за очередным изменением вещи. В этом смысле, *вещь всегда богаче слова*, которое никогда не может полностью описать конкретную вещь во всем богатстве ее содержания и многообразии ее изменений.

Однако в другом отношении слово оказывается гораздо богаче вещи. Рассмотрим элементарный познавательный акт. Например, мы называем видимую нами вещь домом. Соответственно, в языке мы даем описание типа «*Это — дом*», в котором фиксируется результат этого акта видения. Попробуем на этом простом примере показать основные моменты метафизичности нашего языка.

Во-первых, следует обратить внимание на то, что, строго говоря, мы не имеем права называть воспринимаемое в опыте (одной) *вещью*. Скорее, находящееся передо мной выступает сейчас как некоторое «Это<sub>1</sub>», а в следующий момент  $t_2$  (в силу изменения как самой вещи, так и меня и/или моего местоположения) «Это<sub>1</sub>» превращается в «Это<sub>2</sub>» и т.д. Для фиксации же всех этих (множественных) временных модусов в качестве одной вещи (в нашем случае — *дома*), мы должны совершить, по Канту, синтетический акт схватывания, который превращает воспринимаемое чувственное *многообразие* в [единый] *образ* какого-то *одного* предмета (многое vs. единое). Причем при формировании образов осуществляется переход на другой масштаб рассмотрения: из разных цветовых пятен, образуемых на сетчатке нашего глаза, мы синтезируем образы тех или иных предметов. И хотя наше воображение, как способность формирования образов, представляет собой, скорее, до-языковую деятельность, но именно на этой основе конституируются *метафизические* утверждения о том, что *дом существует* (Сущее) и существует как что-то *одно* (Единое)<sup>4</sup>.

Во-вторых, *понятие дома* «больше» воспринимаемого здесь и сейчас *вот-этого* дома. Понятие *дома* применимо не только к видимой единичной вещи, но и к другим *таким же* вещам. В силу своей общности понятие подчиняет себе не только *сегодняшний* и находящийся *здесь*, но и *вчерашний* и/или *завтрашний* дом, а также дома, расположенные в других местах; оно применимо не только к существующим в действительности, но и к *возможным* предметам этого типа. При этом наше описание фиксирует, скорее, факт восприятия не конкретного дома (*the house*), а *дома вообще* (resp. *схемы* дома), что выражается, например, в английском языке при помощи неопределенного артикля «а» (*a house*).

В-третьих, в нашем описании «дом» является словом определенного типа, а именно именем существительным. Это связано с тем, что наш язык, как это обнаружили уже Платон и, особенно, Аристотель, является *неоднородным* образованием и производит *категориальную разметку* действительности, особо выделяя среди схваченного содержания то, что мы называем *сущностями* (вещами). В этой связи уместно привести метафору языка как ящика с инструментами, каждый из которых имеет свое функциональное предназначение: например, пила и линейка по своим функциям сильно отличаются друг от друга [Витгенштейн 1994б, § 11].

При этом, если быть точным, вещей как таковых мы не воспринимаем: органы чувств человека схватывают не сами вещи (resp. *сущности*), а лишь их *свойства* (существительное vs. прилагательное). Например, наш глаз воспринимает серый цвет, точным описанием которого было бы указание на восприятия *серого как такового*, но язык фиксирует это метафизически, говоря, что воспринимается «*что-то серое*», где *что-то* выступает в качестве субстанциальной «подкладки» для воспринимаемых свойств. В последующем же с помощью предложений типа «Этот дом серый, кирпичный...» (*качество*) или «Этот дом имеет высоту три метра» (*количество*)... мы конкретизируем первоначальный метафизический акт, выделяя и фиксируя различные типы категорий.

Еще одним проявлением метафизичности языка, его несовпадения с реальностью является функционирование в нем так называемых «языковых фикций» (или *идеальных элементов*, по Гильберту), которые не имеют точного «физического» смысла (ср. с максимой Шалтая–Болтая о произвольном характере языковых выражений из кэрролловской «Алисы в стране чудес»). Так, в современной логике показано, что «языковые фикции» в общем случае неустранимы из логико-математических формализмов, а их введение в логические исчисления, например в *epsilon-calculus* Д. Гильберта или в методе метапеременных С. Кангера, существенно повышает их эффективность.

Развивая (и обобщая) тезис о понятийной и категориальной природе языка, необходимо выделить такую важнейшую характеристику языка, как *смысл*, экспликацией которого является семиотический треугольник Фреге/Ричардса–Огдена), постулирующий наличие у слов не только (физического) *значения* (денотата), но и (метафизического) *смысла* (коннотата). Имеющийся у слов *смысл* отсылает нас уже не к физической, а к некоторой *метафизической* реальности, к некоторому «третьему миру» (Фреге, Гуссерль, Поппер). Со смыслом связана и наша способность к *символическому схватыванию*, заключающаяся в том, что мы можем извлекать из предметов (слов) дополнительные — не-физические — смыслы, прежде всего социокультурного характера. Животный разум вряд ли увидит в деревянной или кирпичной конструкции то, что мы называем *домом*, в небольшом прямоугольном куске разрисованной бумаги — *денежную купюру*, а в палке — *возможное орудие труда*. Более того, смыслы имеют тенденцию порождать новые смыслы, превращаясь в смыслы более высоких порядков, а человек, соответственно, — опознавать (resp. порождать) смыслы более высоких порядков, создавая при этом вторичные языковые системы (метаязыки),

денотатами которых являются коннотаты предшествующего уровня [Барт 2000, 247 – 312]. Кроме того, смыслы в составе связанной системы, каковой является язык, могут определенным образом «взаимодействовать» друг с другом, что приводит к их видоизменению и/или даже появлению новых смыслов (целое vs. сумма частей; явление *смыслового резонанса*<sup>5</sup>).

Наконец, метафизичность языка связана также с тем, что человеческий язык является *связанной структурой* и включает в себе некоторую *логическую структуру* (resp. *логическую форму*), имеющую априорный характер. Согласно Канту, присущая нашему языку (мышлению) связность привносится нами в окружающий мир. Например, все законы классической физики, которые выражают собой ту или иную причинную связь, предопределены существующей в языке логической импликацией («если... то...»). Конечно, без конкретного — опытного — содержания никакой закон сформулировать нельзя, но если бы в нашем языке не было бы соответствующей логической формы для выражения законов, то мы *в принципе* не смогли бы сформулировать ни одного закона, а если бы язык содержал другие логические формы, то законы имели бы совершенно другую логическую форму, которая для нас была бы немислимой: например, если бы импликация (resp. причинная связь) была бы не двухместным, а трехместным (или более) отношением. Тем самым можно сказать, что структура физического мира является отражением логической (resp. метафизической) структуры нашего языка (resp. лежащими в его основании априорными формами нашего сознания (Кант)). Об этом же говорит и гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа, говорящая, что наше видение мира предопределяется «устройством» — *грамматической структурой* — используемого нами языка.

Таким образом, язык обладает собственной метафизикой, а теоретическая *метафизика* (в духе Аристотеля), скорее, лишь эксплицирует эту языковую метафизику, выступает как *метафизика метафизики*. Точнее, теоретическая метафизика представляет собой выявление и исследование не-опытной — *метафизической* — составляющей нашего знания, которая предопределяется метафизичностью нашего языка. Трансцендентальной основой *metaphysica naturalis* выступает кантовское *продуктивное воображение* (resp. аристотелевская *фантазия*), которое позволяет нашему Уму «творить [метафизические] концепты» (Ж. Делёз), выходящие за рамки наличного (возможного) опыта<sup>6</sup>.

### § 3. Метафизика–как–наука и трансцендентальный метод

Возникновение/развитие трансцендентальной метафизики связано с кантовским вопросом «Как возможна метафизика как наука?» и предполагает построение некоей *системы* метафизики<sup>7</sup>. И хотя метафизика не является наукой в смысле физики или математики, поскольку она конституирована другим образом, но метафизика–как–наука является *quasi рациональным исследованием*, направленным на поиск трансцендентальных первоначал.

Поскольку истоком как *metaphysica generalis*, так и *metaphysica specialis* выступает язык, содержащий в своем составе особые метафизические концепты<sup>8</sup>, вопрос о возможности академической метафизики редуцируется к вопросу о *наличии, генезисе и правомерности использования* в опыте подобных концептов, а для его решения может быть использован трансцендентальный метод.

Если же говорить о *местоположении* метафизики, то приставка «мета» в модусах онтологической *мета–физики* и гносеологической *мета–психологии* указывает на то, что она не является ни *объективной*, ни *субъективной*. Вслед за Кантом можно сказать, что метафизика занимает как бы пограничную между трансцендентным (объективным) и имманентным *трансцендентальную* область и занимается исследованием *трансценденталий* (Дунс Скот)<sup>9</sup>. При этом область *трансцендентального* можно соотнести с областью *смысла* (из семиотического треугольника Г. Фреге) или с *интенциональной реальностью* Э. Гуссерля.

Соответственно, задачей трансцендентального метода является «переключение» нашего сознания с эмпирического регистра на трансцендентальный. Именно поэтому Кант называет трансцендентальный метод «измененным методом мышления» и соотносит его с методом «мысленного эксперимента» Галилея. Например, никакое тело никогда не падает вниз в отсутствие воздушной среды, но Галилей формулирует свой *закон* падения тел для идеального случая, который, тем самым, носит уже не эмпирический, а трансцендентальный характер. Вместе с тем *трансцендентальное* не тождественно *субъективному*, это не наше субъективное представление объективного, а знание, имеющее *объективную значимость* (Кант), т.е. пригодное для использования в опыте.

Согласно А. Лосеву, истоки трансцендентализма содержатся в работах Платона, сумевшего синтезировать Платона и Аристотеля [Лосев 1969]. Трансцендентальный метод можно определить как метод идеального осмысления вещей, стремящегося выявить условия мыслимости тех или иных эмпирических данных [Лосев 1969, 192, 215]. Так, «чтобы мыслить пространственно-временную вещь, уже надо иметь представление о пространстве вообще и времени вообще» [Лосев 1969, 216]; а, например, условием мыслимости зеленого цвета является понятие о цвете вообще [Лосев 1969, 49]. При этом трансцендентальный метод выставляет некоторую *гипотезу* как смысловую конструкцию, с точки зрения которой рассматривается тот или иной эмпирический материал, которая далее подвергается новому осмыслению, и, если это необходимо, заменяется альтернативной гипотезой, или же полагается новая *гипотеза*, являющаяся основанием первой гипотезы и т.д., в результате чего и происходит выявление [трансцендентальных] «первых причин» [Лосев 1969, 255, 218].

Логической основой трансцендентального метода выступает особая *трансцендентальная аргументация* (от англ. *transcendental argument(s)*<sup>10</sup>), под которой понимают, прежде всего, тип рассуждений, используемый Кантом в его трансцендентальной дедукции категорий и аналогиях опыта из «Критики чистого разума». Формально структура трансцендентального аргумента выглядит так:

1. *E* (где *E* — некоторый *опытный* факт);
2. *P* есть необходимое условие *E* (где *P* — *не-опытная* (априорная) «гипотеза»);
3. Следовательно, *P*.

Таким образом, метафизика-как-наука представляет собой набор предпосылок *P* некоторой совокупности опытных («физических») данных *E*, или *трансцендентальных условий* данности явлений сознанию [Кант 1994а, 504 (А 106)], выявление и исследование которого и составляет предмет (задачу) *трансцендентальной метафизики*.

#### § 4. *Metaphysica generalis* как [трансцендентальная] онтология

Как мы уже выяснили выше, трансцендентальный метод реализуется в некоторой системе метафизических *категорий*. Однако в истории философии было предложено огромное множество категориальных систем, подчас противоречащих друг другу, хотя, конечно, парадигмальной для всего этого многообразия выступает система категорий Аристотеля. Как выбрать из этого наследия наиболее адекватную для описания мира «категориальную сетку»? Для решения этой задачи обратимся еще раз к Канту. По сути дела, в своей «Критике чистого разума» он впервые ставит вопрос о *непротиворечивости* и *полноте* системы метафизических концептов, которые он также называет «онтологическими предикатами», что предвосхищает подобный подход в современной математике и логике. Как пишет Кант в своем письме к Г. Герцу (от 21.02.1772), для построения системы *научной метафизики* необходимо найти «ключ ко всей тайне метафизики, до сих пор остававшейся еще скрытой для себя самой» [Кант 1994б, 8, 487 – 489], *принцип* построения ее категориальной сетки. При этом Кант не только ставит задачу, но и решает ее, находя такой *принцип* «отыскания [чистых рассудочных] понятий» [Кант 1994б, 8, 488], или тех «немногих основных законов рассудка» [Кант 1994б, 8, 490], которые лежат в основании метафизики. Таковым для него выступают определенные «действия [чистого] рассудка», а именно его способность к образованию суждений, которая и «порождает» связанную и полную метафизическую *систему* (с чем, разумеется, можно не согласиться, предложив другой принцип построения метафизической системы). Искомую *трансцендентальную метафизику* Кант соотносит с *трансцендентальной логикой*, которая выступает как «наука, определяющая (1) происхождение, (2) объем и (3) объективную значимость» [Кант 1994а, 73 – 74 (В 81)] метафизических концептов и основоположений. При этом глубинным ядром кантовской метафизики является его *учение о категориях*, или *аналитика понятий*, в составе которой можно выделить две взаимосвязанные и дополняющие друг друга *дедукции категорий* – *метафизическую* и *трансцендентальную*, — первая из которых гарантирует *полноту* полученной системы, а вторая — ее *непротиворечивость*, что обосновывает *объективную значимость* категорий, их возможность использования в опыте.

При этом Кант в своей *трансцендентальной metaphysica generalis* существенно переосмысливает аристотелевский набор категорий, отнеся аристотелевские категории *места* (пространства) и *времени* к априорным формам чувственности, а предлагаемый им набор рассудочных (метафизических) категорий трактуя уже не как свойства (предикаты) вещей, а как характеристики *суждений* о вещах: так, например, кантовские категории *качества* и *количества* характеризуют не саму вещь, а являются [логическими] параметрами суждений. Тем самым кантовские категории мыслятся им уже

не как *реальные*, а как *формальные* предикаты<sup>11</sup>, являющиеся характеристиками нашего логико-трансцендентального описания действительности, аналогично тому, что пространство и время являются *формальными* характеристиками нашего способа созерцания предметов.

Для прояснения специфики метафизического воспользуемся метафорой А. Эддингтона, в рамках которой субъект познания уподобляется рыбаку, забрасывающему в ходе исследования внешнего мира «познавательную сеть». Понятно, что результаты познания существенным образом зависят от характеристик этой сети, в частности, от размеров ее ячеек, который предопределяет размер извлекаемых из «мира» предметов. Тем самым метафизические предикаты выступают не *реальными* предикатами, т.е. характеристиками предметов-самих-по-себе, а характеристиками нашей «познавательной сети», которые в кантовской терминологии соответствуют характеристикам вещей-для-нас.

Причем на особую природу метафизического указывал уже Аристотель, который в своей «Метафизике» говорит, что *Сущее* и *Единое* не являются наивысшими *родами*, полученными в результате видо-родового обобщения<sup>12</sup>. Суть его аргументации состоит в том, что по принципу *nota notae* род сказывается о *предметах* вида, а не о самих *видовых отличиях* (resp. признаках понятий). Например, если род — «цвет», а вид — «белое», то цветным является любой белый предмет, но не признак «белое». А Сущее (Единое) сказывается не о самих предметах, а видовых отличиях, каждое из которых существует и является единственным. На уровне грамматики непредикативный характер Сущего (Единого) можно выразить посредством различения «*пресуппозиции* vs. *предикаты*»: первые из них можно разместить *перед*, а вторые — *после* субъекта предложения. Так, в предложении «Сократ — человек» предикатом является *человек*, в то время *сущее (единое)* является не предикатом, а *пресуппозицией*, поскольку никаких *новых* предикатов Сократу не приписывает. Т.е. с учетом пресуппозиций это предложение может быть записано так: «[*Один, сущий* (существующий)] Сократ — человек». Заметим также, что в современной логике *Сущее* выражается не *предикатом*, а *квантором [существования]*, что представляет собой одну из возможных логических реализаций тезиса Аристотеля — Канта.

Не-реальность метафизических предикатов можно понимать как указание на их *лингвистическую* природу: они характеризуют не мир, а используемый нами «языковой каркас» (Р. Карнап) или «сетку метода» (А. Эддингтон). При такой — слабой — трактовке предмет исследования метафизики ограничивается областью языка, а сама она превращается в *методологию* науки. Однако наряду с подобной трактовкой метафизического, характерной для современного позитивизма (номинализма), можно выделить и более «сильный» модус классической метафизики, в основании которого лежит тезис о том, что каждая вещь обладает не только материально-физической, но и *формально-логической структурой*, исследование которой составляет предмет собственно *онтологии*. В этом смысле *трансцендентальную metaphysica generalis* можно трактовать как *формальную онтологию*, или *общую [формальную] теорию предмета* (опыта)<sup>13</sup>.

В рамках такого понимания вещь, помимо своего вещественно-полевого устройства, как бы *состоит* из *материи* и *формы* (Аристотель) и/или *сущности* и *существования* (Ф. Аквинский), а ее уникальность задается отличной от материи и формы *этой* (Дунс Скот). Причем *материя* может мыслиться либо *континуально*, по типу фалесовской *воды* или анаксимандровского *апейрона*, либо *дискретно*, как состоящая из *атомов* (Демокрит) или *гомеомерий* (Анаксагор).

Остановимся подробнее на возможных трактовках метафизического Сущего.

Во-первых, Сущее можно понимать как *субстанциальную* — *фюзисную* — основу существующих вещей. Однако при этом недопустимо трактовать метафизическую *субстанцию*, которая выступает «подпоркой» для свойств, в качестве физического вещества, из которого состоит вещь.

Во-вторых, Сущее можно понимать как особую *метафизическую среду*, в которой «находится» отдельная взятая вещь. В этом случае Сущее уже не является субстанциальной «внутренностью» вещей, а выступает как ясперовское «Объемлющее [Umgreifende]» для вещей (ср. с *абсолютным пространством* Ньютона). Так, в платоновской онтологии вещь определяется через свою причастность к идеям, т.е. как бы находится в «пространстве» *свойств*, а в онтологии Витгенштейна вещь находится в «логическом пространстве» *фактов*<sup>14</sup>.

Наконец, в-третьих, Сущее, вслед за Аристотелем, можно отождествить с Единым, поскольку каждая вещь является «одной» и представляет собой *единство* своих *реальных предикатов*, т.е. Единое выступает условием существования вещей. Этот тип онтологии получил свое блестящее развитие в неоплатонизме [Плотин 1994, 2, VI 9, 1–2]. В отличие от первой трактовки Сущего как quasi-материального единства вещи, в данном случае речь идет, скорее, о *формальном* единстве.

Хотя возможна и более субстанциальная трактовка Единого, когда его функцией является препятствовать распаду целого (многого) на части. В этом смысле оно будет выступать аналогом *сил* современной физики (материя vs. сила), которые и обеспечивают подобное *единство* существующего. Например, для ядра — это *сильные взаимодействия*, атома — *слабые взаимодействия*, тел — *электромагнитные силы*, астрофизических систем — *гравитационные силы*.

Последующее развитие метафизики в Новое время вносит в понимание Сущего два принципиально новых момента. Первый из них связан с тем, что *существование* вещи предполагает не только наличие у нее некоторой субстанциальной основы, но и ее способность воздействовать на наши органы чувств, ее способность быть воспринимаемой (Дж. Беркли). Правда, впервые это было осознано еще Парменидом, отцом европейской метафизики, сформулировавшим тезис о тождестве Бытия и Мышления, в рамках которого преодолевается «фюзисное» понимание Сущего, характерное для милетских «физиков». Бытие — это то, что делает вещи *открытыми* для нас, а «существовать» означает не просто из чего-то «состоять», но *быть способным к взаимодействию* с другими вещами и прежде всего к *взаимодействию* с человеком в акте познания. В рамках этой интуиции бытие — это не какая-то особая *материя*, а скорее *способ* или *состояние существования* Сущего: существующие вещи находятся в *открытом* состоянии, а если они перестанут взаимодействовать с другими вещами, то перейдут в *закрытое* состояние и, тем самым, перестанут существовать<sup>15</sup>. Осмысляя это достижение античной мысли, Хайдеггер предложил назвать его *концепцией алетейи* (открытости). Именно *открытость* вещей, наряду с *интенциональностью* нашего сознания, и делает вещи существующими.

Вторая новация, которая конкретизирует тезис Парменида – Беркли, связана с «коперниканским переворотом» Канта и может быть выражена словами У. Матураны: «Всё сказанное (о вещах) — говорится наблюдателем». Это означает, что в нашем описании вещей-для-нас есть не только *онтологические*, но и *эпистемологические* предикаты, и мы должны провести ревизию прежней метафизики с целью их выявления. Или, другими словами, помимо *реальных* — *первичных* — качеств [вещей самих по себе] существуют также и *субъективные* — *вторичные* — признаки [вещей для нас], каковыми являются, например, кантовские априорные формы пространства/времени. По Райлу (resp. Канту), *категориальной ошибкой* будет выражение «яблоко является красным и трехмерным», поскольку *краснота* является реальным свойством самого яблока, а его *трехмерность* — характеристикой не яблока самого по себе, а нашего познавательного аппарата<sup>16</sup>: мы воспринимаем яблоко (*яблоко-для-нас*) трехмерным, но отсюда вовсе не следует, что *яблоко* на самом деле является таковым.

При этом Кант говорит об *объективной* [онтологической] *значимости* предлагаемых им категорий, решающим аргументом в пользу которой выступает наш язык и, прежде всего, имеющаяся в суждениях связка «есть», главная функция [цель] которой состоит в том, чтобы «отличить объективное единство данных представлений от субъективного» [Кант 1994а, 105 (В 142)]. Онтологическая функция кантовских категорий, как чистых понятий рассудка (прежде всего, из класса *отношений*<sup>17</sup>), состоит в том, что они *подчиняют* себе субъект и предикат суждения, благодаря чему последние, наряду со своим эмпирически-содержательными характеристиками, приобретают также дополнительное *трансцендентальное содержание* [Кант 1994а, 86 (В 105)]. Так, например, в суждении «Тела имеют тяжесть» понятие *тело* «подчинено» категории *субстанции*, а в суждении «Солнце нагревает камень» термин *Солнце* в категориальном плане выступает как *причина* [нагревания камня]. Т.е. суждения подобного типа «заимствуют свое объективное значение не от непосредственного познания предмета..., а всегда от чистого рассудочного понятия» [Кант 1994б, 4, 56]: первое — от категории *субстанции* (камень *таков*, что он обладает свойством тяжести, а его категориальное содержание суждения может быть записано так: «тело [объективно и необходимо] *есть* тяжелое»), а второе — от категории *причины* (солнце таково, что оно может *передавать* свою теплоту другим предметам, т.е. «солнце [объективно и необходимо] *нагревает* камень»). Поэтому категории *субстанции* и *причины*, несмотря на свой метафизически-априорный характер, имеют объективную значимость, т.е. правомочны для использования при описании/объяснении опытных фактов<sup>18</sup>.

## § 5. *Metaphysica specialis* как региональные онтологии

Перейдем к обсуждению возможности частных метафизических дисциплин. Как мы уже отмечали выше, согласно Вольфу в состав *metaphysica specialis* входит *психология* (resp. метафизика

«Я»), космология (resp. метафизика природы [«Мира»]) и теология, предметом исследования которой выступает Бог.

Как мы выяснили выше, условием существования выступает Сущее, точнее, Сущее в качестве объемлющей *метафизической среды* для существующих вещей. При этом именно это и предопределило *непредикативный* характер Сущего, поскольку оно выступает не как различающая характеристика для какого-то класса вещей, а как *всеобщее* (resp. сущностный принцип) их существования.

Кант приписывает данные функции Сущего априорным формам *пространства* и *времени*. Примечательным здесь является п. 4 его «Метафизического истолкования [пространства]», в котором он, противопоставляя априорное *созерцание пространства* рассудочным *понятиям*, пишет, что если «всякое понятие надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака, стало быть, они ему *подчинены*)» [Кант 1994а, 51(В 40)]<sup>19</sup>, то *пространство* «мыслится так, будто оно содержит в себе бесконечное множество представлений [*предметов*. — К.С.]» [там же].

По сути дела, именно *пространство* и *время*, которые в своем единстве представляют собой формальный аналог (развертку) кантовской идеи *Мира*, и являются той «объемлющей» средой, которая необходима для *существования* вещей. Точнее, априорная форма «*пространство – время*» выступает у Канта как *математизированная* «система координат», являющаяся условием *существования* вещей и тем самым обеспечивающая возможность применения математики к физическим объектам (например, в простейшем случае для задания их пространственного и временного местоположения).

Подобного рода метафизические сущности *metaphysica specialis*, в отличие от метафизических *предикатов metaphysica generalis*, следует называть *метафизическими целостностями*. Их концептуальное различие состоит в том, что метафизические *категории* являются *предикатами* и подпадают под отношение «род — вид (индивид)», а метафизические *целостности* выражают собой отношение «часть (элемент) — целое» (именно поэтому мы и назвали их «целостностями»). Тем самым метафизические целостности не являются «максимальными родами», полученными в результате *логического обобщения*, а функционируют как *специфицирующие* [Сущее] *региональные пресуппозиции*, посредством которых уточняется онтологическое местоположение исследуемого сущего. Так, например, кантовская идея *Мира* не является *обобщением* вещи, хотя Мир (если мы признаем «вещную онтологию») состоит из вещей. Соответственно, в суждении о Сократе набор пресуппозиций следует дополнить, и он будет выглядеть так: «[Один, существующий и находящийся в Мире] Сократ — человек».

Именно различие между метафизическими предикатами и целостностями лежит в основе отличия античной *диалектики* (Платон, неоплатоники) от *логики* (Аристотель, стоики). *Целое [Целостность]* в платоновской философии отличается от *Многого* тем, что все части целого пронизаны одной идеей, связующей части в нечто Единое; элементы же Многого такой связностью не обладают, это случайное (внешне-механическое) объединение (ср. с различием «организм vs. механизм») <sup>20</sup>. В XX в. были предприняты попытки логической формализации отношения «часть — целое», т.е. создания логики целостностей <sup>21</sup>.

Мета-физический характер целостностей связан с тем, что подобные целокупности выходят за пределы возможного опыта: например, натуральный ряд чисел или кантовский *Мир* ни в каком опыте нам не даны. Метафизические целостности представляют собой предельные замыкания какого-то ряда условий, а в практике реального философствования они выполняют роль своеобразного посредника при переходе от *Сущего* к *Сущности* как порождающего принципа этого Сущего. Так, например, целостностью для натурального числа выступает весь числовой ряд, а его [всеобщим] порождающим принципом будет *единица*: любое натуральное число может быть получено прибавлением единицы к предыдущему. Аналогично этому, *Мир* также выступает такой объемлющей для вещей средой, которая позволяет узреть их [вещей] *сущностное* устройство.

Вместе с тем метафизические целостности выступают *Объемлющим* не только для какого-либо региона сущего, но и для субъекта познания. Для получения *объективного знания*, каковым выступает наука, субъект познания должен находиться по отношению к объектам в позиции «внешнего» наблюдателя. В случае же метафизических целостностей это невозможно, поскольку мы не можем «выпрыгнуть» из, например, собственного «Я» или Мира и занять по отношению к ним позицию внешнего наблюдателя. Поэтому *metaphysica specialis* не может быть конституирована как *объективное знание* по типу физики, и, соответственно, целостности не могут рассматри-



ваться как «физические» *объекты*. Удивительно, что о целостностях типа *Мира* мы вообще можем хоть что-то говорить: ведь они *в принципе* ненаблюдаемы, поскольку являются [нашими] умопостигаемыми конструктами и. В их узрении (точнее: конструировании) и проявляется постулируемая Кантом *природная склонность* человека к метафизике, связанная с нашей способностью к синтезу целостностей, которая отличает нас от животных<sup>22</sup>. Специфика человека в отношении к *Миру* (resp. другим целостностям) состоит в том, что он, хотя и не может «выпрыгнуть», но может поставить себя на *границу* Мира, т.е. занять *трансцендентальную* позицию и начать философствовать<sup>23</sup>. Тем самым метафизические целостности, являясь своеобразными «органами онтологии» (М. Мамардашвили), выполняют важнейшую *трансцендентальную* роль в познании и превращают нас в *homo metaphysicus*.

#### Литература:

- Аристотель 1975 — Аристотель Метафизика //Его же. Сочинения. М.: Мысль, 1975. Т.1.
- Барт 2000 — Барт Р. Основы семиологии //Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000
- Бенвенист 1974 — Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.
- Витгенштейн 1994а — Витгенштейн Л. Культура и ценность //Его же. Философские работы. Ч.1. М.: Гнозис, 1994.
- Витгенштейн 1994б — Витгенштейн Л. Философские исследования //Его же. Философские работы. Ч.1. М.: Гнозис, 1994.
- Гуссерль 1999 — Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Кант 1994а – Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
- Кант 1994б — Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. Соч. в 8-ми тт. Т.4. М.: Чоро, 1994.
- Катречко 2005 — Катречко С.Л. Как возможна метафизика? //Вопросы философии, 2005, № 9. с. 83 – 95.
- Катречко 2008а — Катречко С.Л. Воображение как «деятельная способность синтеза многообразного» в составе познавательной способности //Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф–Информ, 2008. с. 117 – 179.
- Катречко 2008б — Катречко С.Л. Как возможно творческое воображение? //Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф–Информ, 2008. с. 11 – 27.
- Катречко 2010 — Катречко С.Л. Трансцендентальный метод и проблема онтологии //Современная онтология — IV. Проблема метода. — СПб.: СПбГУ, ИТМО, 2010. Т. 2. С. 43 – 63.
- Лосев 1969 — Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. — М.: Искусство, 1969, с. 189, 192, 215 – 218, 233 (см. также: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М.: Искусство, 1975, с.71–72).
- Плотин 1994— Плотин. Избранные трактаты в 2 тт. (пер. Г.В.Малеванского). М.: Изд-во «РМ», 1994.
- Katrehko S. Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein //Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium (Band XVI). — Kirchberg am Wessel (Austria), 2008, pp. 169 – 172; см. также другие мои работы на web-странице: <http://www.philosophy.ru/library/katr/>.

#### Примечания

<sup>1</sup> Данный текст является концептуальным продолжением нашей статьи [Катречко 2005]. Данное исследование поддержано грантом РГНФ № 12–03–00503.

<sup>2</sup> Перевод дан в нашей редакции.

<sup>3</sup> «Metaphisica est scientia prima cognitionis humanae principia continens» [A. Baumgarten Metaphisica, 1743].

<sup>4</sup> Именно с анализа Сущего и Единого и начинается «теоретическая» европейская метафизика в лице Аристотеля.

<sup>5</sup> Интересным проявлением подобного смыслового резонанса является феномен аликвотных нот в музыке, которые отсутствуют в первоначальной партитуре, но возникают при исполнении произведения.

<sup>6</sup> Подробнее о творческом характере воображения см.: [Катречко 2008а. 2008б].

<sup>7</sup> Под наукой Кант понимает систематическое знание, построенное по типу евклидовой геометрии или механики Ньютона, в противовес разнородному конгломерату спекулятивных предложений прежней «догматической метафизики» [Кант 1994а, 21, 24, 27 (В XXXV)]. В настоящее время термин «наука» употребляет-

ся в более сильном смысле, а именно, научной является система опытного знания, т.е. рациональное исследование, основанное на эмпирическом базисе.

<sup>8</sup> К таковым можно отнести термины «быть», «истинный», «возможный», выражения «поток времени», «протяженность», etc. [Витгенштейн 1994б, фр. 74.]

<sup>9</sup> Дунс Скот выдвинул идею метафизики как «scientia transcendentis». Вот что он пишет по этому поводу: «Необходимо, чтобы существовала некая универсальная наука, которая рассматривала... трансценденталии *per se*, и эту науку мы называем метафизикой...; она — как бы трансцендентальная наука, поскольку повествует о трансценденталиях» [Дунс Скот. Тончайшие вопросы к “Метафизике” Аристотеля].

<sup>10</sup> Как технический термин *transcendental argument* появляется лишь в 30-е годы XX в. у Ч. Пирса и Дж. Остина. В 70-е годы интерес к этой проблематике возрождает книга П. Стросона «Границы смысла» (1966), а современные штудии по трансцендентализму представлены, например, в сборнике «Трансцендентальная аргументация» (ред. Р. Стерн; 1999).

<sup>11</sup> По Канту, «бытие не есть реальный предикат» [Кант 1994а, 362 (В 626)].

<sup>12</sup> [Аристотель 1975, 1, 108 (998b22)], см. также фр. 1045а, 1054а из «Метафизики».

<sup>13</sup> Такое понимание восходит к Гуссерлю, который постулирует «эйдетическую науку о предмете вообще», или науку о «формальной сущности „предмете вообще“ и принадлежащими к нему „формальными категориями“» [Гуссерль 1999, 39]. При этом он вслед за Аристотелем и Кантом различает *материальные* и *формальные* предикаты [там же, 44 – 45].

<sup>14</sup> Подробнее об этом [Katrechko 2008, 169 – 172], см. также <http://www.philosophy.ru/library/katr/>.

<sup>15</sup> Ср. с различием Бытия и Сущего у Хайдеггера: бытие выступает как [способ] бытия сущего, но не наоборот.

<sup>16</sup> Ср. с метафорой Б. Рассела, который рассматривает пространство и время не как реальные характеристики самого мира, а как характеристики надетых на нас познавательных очков (ср. также с вышеприведенной метафорой Эддингтона).

<sup>17</sup> Категории этого класса, которые Кант называет онтологическими предикатами, являются «понятиями связи и тем самым понятиями самого объекта» [Кант 1994б, 4, 87]. Выделяется три типа такой связи: субъект – предикат, причина – следствие, часть – целое [там же, 70].

<sup>18</sup> Подробнее о трансцендентальной онтологии Канта см.: [Katrechko 2010, 43 – 63].

<sup>19</sup> Аналогичный пассаж относительно времени см.: [Кант 1994а, 55(В 47)].

<sup>20</sup> А.Ф. Лосев в этой связи замечает, что у Платона есть два разных термина для обозначения частей целого: *meros* (*meros*) для обозначения «механической» (пространственно-временной) части целого и *moira* (*moira*) для обозначения [идеальной] части [цельности], «несущей на себе энергию целого» [Лосев 1969, 2, 390 – 395].

<sup>21</sup> См., например, мерологию К. Лесневского или гл. 3 «Логических исследований» Э. Гуссерля.

<sup>22</sup> Как сказал по этому поводу Х. Ортега-и-Гассет, человек занимает срединную между *всезнанием* Бога и *ничего-не-знанием* животных позицию: человек «знает, что ничего не знает» (Сократ), но именно поэтому он и обладает природной склонностью к (по)знанию (Аристотель, Кант).

<sup>23</sup> Именно об этом говорит *удивление* Платона, или *радикальное сомнение* Декарта, или *эпохе* Гуссерля.