Возможна ли современная трансцендентальная философия?

Материалы круглого стола
VII Российского философского конгресса
г. Уфа, 9 октября 2015 г.

Отв. редактор — к.филос.н. С.Л. Катречко
Редактор — Я.И. Амелина

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ 2
ПРЕДИСЛОВИЕ 3
РАЗДЕЛ 1. ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ. 6
С.Л. Катречко 8
Я.И. Амелина 12
В.В. Балановский 15
С.А. Борчиков 17
Д.Э. Гаспарян 18
С.Г. Гладышева 20
Ю.Р. Егорова 26
Л.А. Калинников 28
С.В. Панов 29
Д.М. Соколова 31
РАЗДЕЛ 2. ТЕЗИСЫ «КРУГЛОГО СТОЛА». 34
С.Л. Катречко 39
В.В. Балановский 47
С.А. Борчиков 49
Д.Э. Гаспарян 50
И.Д. Невважай 53
С.В. Панов 55
А.Е. Смирнов 57
Н.А. Черняк 59
А.А. Шиян 62
РАЗДЕЛ 3. СТАТЬИ. 64
С.Л. Катречко. О ПОНИМАНИИ ТЕРМИНА «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ» В КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ (Ч. 2) 65
С.А. Борчиков. МОЕ РАЗВИТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 84
Ю.Р. Егорова. ПОНИМАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И Б. СПИНОЗЫ 95
А.Ю. Нестеров. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ГЛАЗАМИ СЕМИОТИКИ 102
Н.А. Блохина. ТЕНДЕНЦИИ НАУЧНОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ ИСТОЧНИКОВ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 124
С.В. Панов. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ОТ ПЛАТОНА ДО КАНТА: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ, ВОПРОС О ТОЖДЕСТВЕ, ИНВЕРСИЯ СТИМУЛОВ 140

ПРЕДИСЛОВИЕ

Во второй половине XX в. происходит второе (после неокантианства) — (пере–) открытие трансцендентализма Канта, прежде всего в рамках аналитической философской традиции. Речь идет о работах У. Селларса, Дж. Беннета, Г. Берда, Я. Хинтикки1 и др., однако решающую роль в этом «переоткрытии» сыграла книга П. Стросона «Границы смысла» (1966)2, в которой было представлено новое — аналитическое — прочтение кантовского трансцендентализма. Суть этого прочтения (интерпретации) заключалось в том, что Стросон отделил кантовский трансцендентальный идеализм от его трансцендентальной аргументации (англ. transcendental argument/s3) и отнес последнюю к важным достижениям философской мысли и существенной составляющей философского метода вообще. Во многом благодаря Стросону трансцендентализм Канта стал рассматриваться не как метафизическая система, а как метод философского исследования: упомянем здесь влиятельную для англоязычного мира книгу Р. Уокера «Кант: аргументация философов» (1978)4, лейтмотивом которой выступает тезис о центральной роли трансцендентальной аргументации в философской концепции Канта. Однако

---

[1] См.: 1) *Bird G.* Kant's Theory of Knowledge, 1962; 2) *Bennet J.* Kant’s Analytic, 1966; 3) *Sellars W.* Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes, 1968; 4) *Hintikka J.* Kant's ‘New Method of Thought’ and his Theories of Mathematics (in: Ajatus, 27: 37–47), 1965.

[2] См.: *Strawson P.F.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason (London/New York, 1966).

[3] Помимо уже упомянутой выше книги П. Стросона «Границы смысла», в 60-е годы интерес к кантовской трансцендентальной аргументации (ТА) привлекла также критическая статья Б. Страуда «Трансцендентальная аргументация» (*Stroud B.* Transcendental Arguments, Journal of Philosophy, 1968, № 65). В настоящее время опубликованы сотни статей на эту тему. Среди них можно особо следующие сборники статей: 1) «Transcendental Arguments and Science: Essays in Epistemology», 1979 (eds. Bieri, Horstmann and Kriger); 2) «Bedingungen der Moglichkeit: 'Transcendental Arguments' und Transzendentales Denken», 1984 (eds. Schaper and Vossenkuhl); 3) «Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy», 1989 (eds. Schaper and Vossenkuhl); 4) «Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'», 1989 (ed. Eckart Forster). Более современные исследования на тему ТА (и хорошая библиография, начиная с 1960 г; более 250 наименований) представлены в сборнике «Трансцендентальная аргументация» под ред. Р. Стерна (*Stern R.* (ed), Transcendental Arguments: Problems and Prospect, 1999). Из последних монографий на тему ТА выделим также книг С. Стаплефорда: *Scott Stapleford*, Kant's Transcendental Arguments: Disciplining Pure Reason (2008). Подробнее о современном состоянии дел по проблеме ТА см. обзор Д. Перебума из SEP (2013): *Pereboom D.* Kant's Transcendental Arguments: http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/.

[4] *Walker R.C.S.* Kant: The arguments of the Philosophers. London, 1978.

Стросон не сумел преодолеть феноменалистское прочтение кантовской метафизики и связанную с этим теорию «двух миров/аспектов», идущее еще от первой, геттингенской рецензии Гарве — Федера, которая сближает трансцендентализм Канта с феноменализмом Беркли5. Следующий шаг в осмыслении кантовского трансцендентализма, который даже называют «третьей волной» (К. Америкс)6, был сделан в конце XX в. и связан с «революционным»7, или эпистемологическим, прочтением Канта. В рамках этого прочтения была сформулирована альтернативная онтологической теории «двух миров/объектов» эпистемологическая интерпретация «двух аспектов»8. Начало этому прочтению положили работы Г. Праусса, а своей кульминации она достигла в работах Г. Эллисона. И хотя теория «двух аспектов» подверглась серьезной критике (основным оппонентом здесь выступает П. Гайер9), однако он закрепил за

---

[5] Исторически второй «интерпретацией» кантовского трансцендентализма выступает его *метафизическое* прочтение (развитие) в последующем немецком [трансцендентальном] идеализме Фихте, Шеллинга и Гегеля, однако эту линию мы оставляем за скобкой нашего анализа, поскольку принципиальным отличием кантовского трансцендентализма от метафизического идеализма является своеобразный «синтез» *эмпирического реализма* (на что указывает центральный кантовский концепт *вещи–самой–по–себе*) и *трансцендентального идеализма*.

[6] Начало «третьей волны» связано с работами Дж. Праусса (*Gerold Prauss*, Erscheinung bei Kant: Ein Problem der ‘Kritik der reinen Vernunft’ (Bonn, 1971); Kant und das Problem der Dinge an sich (Bonn, 1974)), в которых и предложена интерпретационная теория «двух аспектов», а ее ключевыми фигурами являются Г. Эллисон (*Henry E. Allison*, Kant's Transcendental Idealism: An Intrepretation and Defense (New Haven, 1983) и П. Гайер (*Paul Guyer*, Kant and the Claims of Knowledge (Cambridge, 1987)) [см. также работу К. Америкса: *Karl Ameriks* Kant’s Theory of Mind (1982) и др.; из немецкоязычной литературы выделим работу Д. Хенриха (*Dieter Henrich*, The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy, (Harvard University Press, 1994)]. Важным результатом и даже определенной кульминацией этой «волны» выступают новые переводы кантовской *Критики* (Critique of Pure Reason (trans. by P.Guyer and A.Wood (Cambridge, 1998)) и других его работ, в том числе писем и рукописей на английский язык. Во многом это предопределило огромный интерес к кантовскому наследию в настоящее время: с начала XXI в. издается огромное количество интересных работ, предлагающих новый взгляд на многие проблемы кантовского трансцендентализма. См. свежий обзор кантовского трансцендентального идеализма в энциклопедической статье Н. Штанга (*N. Stang*) из SEP (4 марта 2016): http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/.

[7] «Революционным» называет подобную трактовку Г. Берд: *Bird G.* The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason (Chicago, 2006). *Революционное* прочтение (ср. с подходами Г. Праусса и Г. Эллисона), по Берду, противостоит господствующему вплоть до середины XX *феноменалистскому* прочтению Канта.

[8] Подробнее об этом см., например, статью *M. Rohlf* из SEP (2010): http://plato.stanford.edu/entries/kant/.

[9] Подробнее об этой полемике (аргументах «за» и «против») см. 2-е изд. книги Г. Эллисона: *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense

кантовским трансцендентализмом статус эпистемологической концепции, важной составной частью которой является «открытая» Стросоном трансцендентальная аргументация. Более того, в начале XXI в. эпистемологический подход получает новый импульс развития в рамках когнитивно-семантического прочтения кантовской «Критики чистого разума», где кантовский трансцендентализм (resp. «коперниканский переворот») рассматривается в свете решения основополагающей семантической проблемы о соотнесении наших [субъективных] представлений и [объективно существующих] предметов, которую в своих Пролегоменах Кант именует «главным трансцендентальным вопросом»10. Именно поэтому трансцендентализм Канта, в выделенном выше ряду (феноменалистское — неокантианское — аналитическое — эпистемологическое — когнитивно-семантическое) прочтений представляет особый интерес для развития современной рациональной философии и теории рассуждений, а представленные ниже результаты работы круглого стола «*Возможна ли современная трансцендентальная философия?*» (9 октября 2015 г.) являются одним из первых шагов по развитию эпистемологической интерпретации трансцендентализма Канта в современном российском кантоведении.

25.01.2015 г. *Катречко С.Л.*

(Revised and Enlarged Edition; New Haven and London, 2004).

[10] Впервые этот вопрос в качестве общего замысла «Критики чистого разума» формулируется Кантом в его знаменитом письме к М. Герцу (21.02.1772): «*На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету*?» (Кант И. Собрание соч. в 8 тт. (1994), т.8, с.487). См. по этому поводу работы Р. Ханны: 1) *Hanna R.* Kant and the Foundations of Analytic Philosophy (Oxford, 2001); 2) *Hanna R.* (2007) Kant in the twentieth century (http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf).

РАЗДЕЛ 1. ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ.

Вместо предисловия. В рамках работы VII Российского философского конгресса (http://rfk2015.bashedu.ru/programma-kongressa); в г. Уфа (Россия) 9 октября 2015 г. состоялся круглый стол «**Возможна ли современная трансцендентальная философия?**», задачей которого было обсуждение восходящей к Канту трансцендентальной философии, с целью дать импульс для ее развития в современных условиях. Для обсуждения были предложены следующие темы:

- Кантовский трансцендентализм и его современные интерпретации;
- Трансцендентализм и «чистый [теоретический] разум»;
- Трансцендентализм и «практический разум»;
- Трансцендентализм в континентальной и аналитической традиции;
- Рецепции трансцендентализма в русской философской традиции.

Вместе с тем для продуктивной работы круглого стола важно было эксплицировать понимание трансцендентализма его разными участниками, поскольку за длительную историю своего существования «трансцендентализм» трактовался весьма различным образом. В этой связи участники «круглого стола» ответили на два вопроса, имеющее важное методологическое значение[11]:

1. ***Что представляет собой трансцендентальная философия Канта? Какой смысл Вы вкладываете в это понятие?***

---

[11] Заметим, что подобные вопросы, связанные с трансцендентализмом Канта уже предлагались и ранее. В российской традиции можно выделить сборник под ред. В. Васильева «*100 этюдов о Канте*» (Москва, 2005), в котором собраны суждения о Канте ведущих мировых философов, высказанных ими в ходе Международного кантовского интервью (X Международный кантовский конгресс, 2004), а из последних работ — обзор В. Балановского «Приоритетные задачи кантоведения на ближайшее десятилетие», на основе опроса кантоведов в предверии XI *Кантовских чтений* (Калининград, 2014; см. «Кантовский сборник», № 4 (50), 2014 г.; http://journals.kantiana.ru/kant_collection/1970/5777/; http://kant-online.ru/?p=3009). Из последних ‘публикаций’ отметим также два опроса на http://kantphilosophy.wordpress.com: 1. «*In your opinion, which of Kant’s ideas have universal and enduring value?*» (в трех частях: https://kantphilosophy.wordpress.com/2011/05/05/in-your-opinion-which-of-kants-ideas-have-universal-and-enduring-value/; https://kantphilosophy.wordpress.com/2011/05/17/in-your-opinion-which-of-kants-ideas-have-universal-and-enduring-value-part-ii/; https://kantphilosophy.wordpress.com/2011/05/17/in-your-opinion-which-of-kants-ideas-have-universal-and-enduring-value-part-iii/) и 2. «*What, in your opinion, was Kant’s main mistake?*» (в трех частях: https://kantphilosophy.wordpress.com/2012/02/24/what-in-your-opinion-was-kants-main-mistake/; https://kantphilosophy.wordpress.com/2012/02/29/what-in-your-opinion-was-kants-main-mistake-part-ii/; https://kantphilosophy.wordpress.com/2012/03/12/what-in-your-opinion-was-kants-main-mistake-part-iii/).

2. ***Что можно понимать под современным трансцендентализмом? Каковы перспективы его развития в настоящее время?***

Предваряет ответы на вопросы небольшой текст Катречко С.Л. (заранее разосланный участникам обсуждения), в котором намечены концептуальные рамки (три возможных интерпретации трансцендентализма) предстоящего обсуждения.

С.Л. Катречко

О ПОНИМАНИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

В 1-м (А) и 2-м (В) изд. *Критики* Кант дает два сходных, но отличающихся друг от друга определения **трансцендентальной философии** (***трансцендентализма***):

- Дефиниция А–издания *Критики* (1781 г.): «**Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями a priori о предметах вообще**. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [А 11–12].
- Дефиниция В–издания *Критики* (1787 г.): «**Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько способом [видами] нашего познания предметов, поскольку это познание** [этот способ познания] **должно** [должен] **быть возможным a priori**. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [В 25].

Заметим, что специфицирующим признаком трансцендентализма в обеих дефинициях выступает *трансцендентальный сдвиг* [в сторону субъективности] от данных в опыте [эмпирических] **предметов** к [априорным] **условиям возможности** их познания[12]. Соответственно, если натурализм (эмпиризм) нацелен на изучение **предметов**, то трансцендентализм нацелен на выявление и исследование **условий возможности** их существования или познания[13].

Вещь (объект) — Опыт/**Способ познания**/ Знание (*Erfahrung*) — **Сознание** (субъект)

→ **трансцендентальный сдвиг**

Этот сдвиг от эмпирической к трансцендентальной перспективе и задает общий смысл трансцендентализма как *трансцендентального поворота* от исследования **предметов к условиям их возможности**.

---

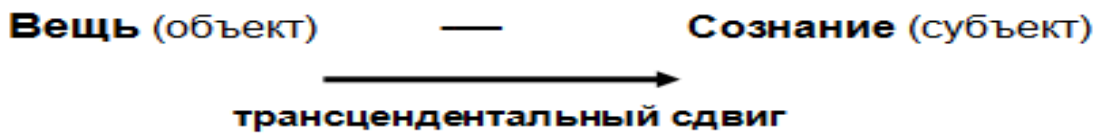
[12] Понятие *трансцендентального сдвига* как важной характеристики трансцендентализма Канта я ввожу в своей статье: *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования //Кантовский сборник, 2014, №2 (48) с.10–25 (http://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/).

[13] Соответственно, можно выделить *онтологический* трансцендентализм античности (Платон, Аристотель, неоплатоники и др.) и собственно *эпистемологический* трансцендентализм, восходящий к Канту.

[Заметим, что **трансцендентализм** (Канта) концептуально совпадает с **метафизикой** (Аристотеля) в качестве исследования «первых причин» существующего (предметов), или сущего самого по себе как [предельного] условия возможности существования. Однако, хотя это и отождествление и допустимо, но следует все же избегать такой расширительной трактовки трансцендентализма как метафизики, поскольку важной интенцией подхода Канта выступает *критика* прежней (догматической) метафизики.]

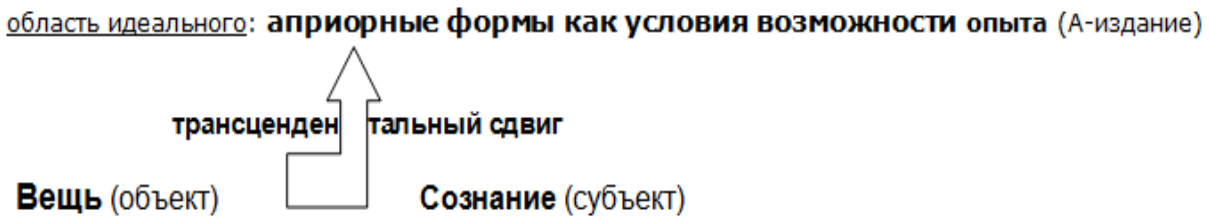
Однако описанный выше трансцендентальный сдвиг остается не до конца определенным и, в зависимости от того, как мы будем его трактовать, можно выделить три основных интерпретации трансцендентальной философии Канта.

1. **Первая трактовка** (исторически первая, связанная с геттингенской рецензией Федера — Гарве на *Критику*: “Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen”; 19.01.1782) сближает трансцендентализм Канта с феноменализмом (субъективным идеализмом) Декарта/Беркли, которая полагает трансцендентальный сдвиг максимально вправо, в область сознания. Интерпретация двух миров/объектов: вещь–сама–по–себе принадлежит объективной реальности, а вещь–для–нас — субъективной реальности (см.: http://plato.stanford.edu/entries/kant/).

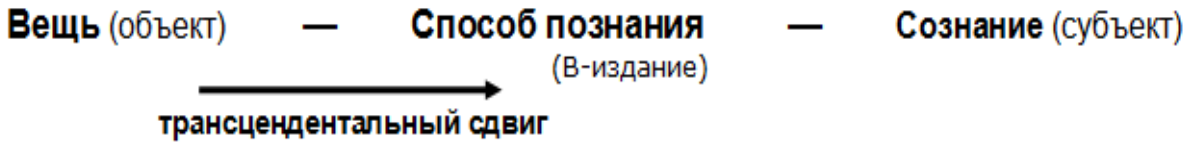


2. **Вторая трактовка** рассматривает трансцендентализм как разновидность [трансцендентального] **идеализма**: трансцендентальный сдвиг направляется вправо-вверх, в область идеального (платоновского мира идей). «Условия возможности» мыслятся как принадлежащие другому — интеллигибельному — миру. Данная трактовка получила свое развитие в немецком классическом идеализме (Фихте, Гегель, Шеллинг), который по праву может называться трансцендентальным идеализмом, в то время как Кант отличает свой трансцендентализм от трансцендентального идеализма, поскольку характеризует его как синтез эмпирического реализма и формального идеализма. Вместе с тем, именно таков античный [*онтологический*] трансцендентализм Платона, Аристотеля, Плотина. Основанием для такой трактовки выступает дефиниция ТФ

из А–издания, восходящая к трансцендентальной онтологии (космологии) и метафизике Х. Вольфа (как изучения возможного «предмета вообще»).

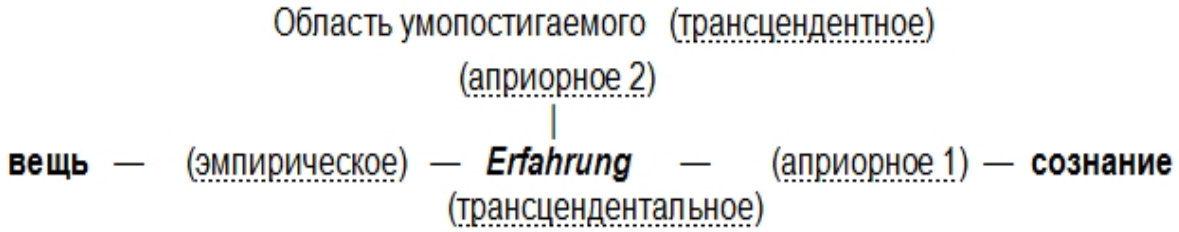


3. **<u>Третья трактовка</u>** кладет в свое основание дефиницию ТФ из В–издания: трансцендентализм — это исследование нашего способа познания с целью выявления и обоснования имеющихся у нас необходимых для познания предметов априорных условий, эпистемических *условий возможности* их познания. Трансцендентализм при этом рассматривается, прежде всего, не как онтология, а как эпистемология, например: *трансцендентальный метод* (неокантианцы), *трансцендентальная аргументация* (современная аналитика; П. Стросон) и т.п. Вместо первоначальной интерпретации «двух миров/объектов» предлагается интерпретация «двух аспектов».



1-я и 2-я трактовки трансцендентализма, основываясь на определяющем противопоставлении «трансцендентальное vs. эмпирическое», не учитывают более тонкого кантовского различения между *трансцендентальным* и *априорным*, хотя понятно, что априорное тоже противостоит эмпирическому, правда в другом отношении чем трансцендентальное. Весьма примечательным в этом отношении является изменение в определении ТФ: во 2-м изд. *Критики* ее предметом выступают не *априорные понятия* (А–изд.), а априорный *способ познания* (В–изд.). Поэтому *трансцендентальное* не отождествляется Кантом с априорным, а понимается как возможность *априорного* [знания]. Обратим в этой связи на важное кантовское «замечание» из [В 80–1], где говорится о том, что к области трансцендентального «следует [отнести] не всякое априорное знание», а лишь знание о его (1) возможности и (2) применении в опыте, т.е. объективной значимости априорного. И хотя под *возможностью* априорного Кант понимает, в

том числе, и механизмы его образования, или *эпигенезиса* [B 91, B 118–9, B 127–8, B 167] (кантовская *субъективная* дедукция; [A XVI–VII]), однако главный смысл трансцендентального связан с возможностью применения априорного в опытном познании (кантовская *объективная* [трансцендентальная] дедукция [категорий]). Поэтому если априорное можно соотнести с субъективной сферой сознания (1 трактовка; апирорное-1) или с областью идеального (2 трактовка; апирорное-2), то трансцендентальное Канта соотносится с областью *Erfahrung* (опыта): это не декартовские «врожденные идеи» и не платоновские объективно существующие эйдосы из умопостигаемого «мира идей», а *транс–субъективные* принципы в качестве «инструментов познания», конституирующие наш «способ познания»[14]:



Вместо заключения (*мое понимание трансцендентализма*). Основным противостоянием (как мне представляется) в настоящее время выступает различие между второй и третьей трактовками, которые, соответственно, были соотнесены выше с *онтологическим* (2) и *эпистемологическим* (3) трансцендентализмом. А собственно кантовский трансцендентализм связан, прежде всего, с близким мне *эпистемическим*, или даже *когнитивно-семантическим* прочтением кантовской *Критики* (письмо Канта Герцу от 21.02.1771: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к [его] предмету?»), которая и должна лечь в основу [развития] *современного трансцендентализма*[15].

Об авторе

Сергей Леонидович ***Катречко*** — к.ф.н., доцент школы философии НИУ ВШЭ, skatrechko@gmail.com; skatrechko@hse.ru; website: http://www.hse.ru/staff/katrechko.

[14] Заметим, что область кантовского *Erfahrung*, или *трансцендентального*, может быть соотнесена с *интенциональной реальностью* Гуссерля.

[15] Подробнее об этом мы будем говорить в наших тезисах для круглого стола по трансцендентализму.

Я.И. Амелина

ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ (ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ) КАНТА? КАКОЙ СМЫСЛ ВЫ ВКЛАДЫВАЕТЕ В ЭТОТ ТЕРМИН (ПОНЯТИЕ)?

Когда мы говорим о трансцендентальном, мы выходим за пределы, чтобы вопрошать, как возможно нечто. Центральная задача кантовского трансцендентализма (трансцендентальной логики и трансцендентальной философии в целом) — ответ на вопрос, как возможны априорные синтетические положения. Но важно понимать, что речь не идёт о возможности существования синтетических априорных суждений вообще: бесспорно, они есть и содержатся в качестве принципов в таких науках как математика. Вопрос здесь заключается не в том, возможны ли они, но как они возможны. Именно в этом вопрошании и состоит пафос трансцендентализма самого Канта, и именно поэтому для него онтология неотделима от гносеологии, ведь если мы постулируем, что нечто есть, мы непременно должны попытаться понять, как оно есть и более того, как мы заключаем о том, что оно есть и как оно есть.

Также мы должны всегда держать в уме, что трансцендентализм Канта не есть ни эпистемология, ни антропология, ни этика, ни что-либо иное в отдельности. Она есть сумма онтологии и гносеологии, невозможная без каждого слагаемого, главное из которых — человек. «Итак, синтетическое единство апперцепции есть высшая точка, с которой следует связывать всякое применение рассудка, даже всю логику, а за нею — трансцендентальную философию; больше того, эта способность и есть сам рассудок»[16] — пишет Хайдеггер. Кант естественным образом мыслит в рамках субъектно-объектной парадигмы, но он же даёт и импульс к отходу от неё. После философы будут пытаться если не убить субъект, то хотя бы его растворить, сделать субъектно-объектные отношения менее жёсткими. О смерти субъекта заговорят многие: Жан Поль Сартр, Эммануэль Левинас, Ролан Барт и другие.

Так что же такое трансцендентальная философия? «Названием «трансцендентальная философия» Кант обозначает преобразившуюся после критики чистого разума онтологию, которая осмысливает бытие сущего как

[16] Хайдеггер. М. Время и бытие. Тезис Канта о бытии. – СПб.: Наука, 2007. Стр. 514.

предметность предмета опыта. Ее почва в логике, но это уже не формальная логика, а логика, определяемая исходным синтетическим единством трансцендентальной апперцепции — на такой логике и основана онтология. Этим подтверждается уже сказанное: бытие и существование определяются из отношения к применению рассудка[17]» — утверждает М. Хайдеггер. Кант и Хайдеггер открещиваются от вульгарной метафизики, и ни один из них не претендует на догматические закостенелости, но отличия в их позициях есть. Хайдеггер приравнивает научную метафизику к онтологии, в которую к тому же должна органично влиться логика. Иными словами, между онтологией и гносеологией Хайдеггер ставит знак равенства, в чём следует за Гуссерлем. Онтология в таком случае есть логика бытия. Для Канта же это две дополняющие друг друга дисциплины, в сумме составляющие критическую метафизику. И роль трансцендентальной логике отводится в качестве аналитики. Она должна ставить под сомнение и в итоге доказывать то, на каком основании опыт подводится под категории. В видении Хайдеггера трансцендентальная логика равняется онтологии. По Канту — нет, ведь иначе догма.

Трудность заключается в том, что в определённых контекстах эти два взгляда могут показаться не такими уж и противоречащими, а даже совместимыми или вообще тождественными. Разницу могут помочь увидеть две различные концепции, такие как: конституирование и конструирование. Первая куда более онтологически сильная, нежели вторая. Кант говорит, что наш разум сам конструирует реальность, интерпретируемую с его же помощью. Гуссерль же стоит на позиции более мягкой: мы конституируем образы, накладываемые нами на мир, который мы подвергнем редукции. Феноменология в этом свете предстаёт методом, который должен постоянно, а, следовательно, бесконечно применяться. Таким образом, феноменология содержит в себе тот парадокс, что в погоне за каким-то чистым окончательным смыслом, человек, получая его, должен снова подвергать его редукции. В этом отношении мы не можем иметь ничего окончательного. Кант также не претендует на получение истины в последней инстанции о тех или иных вещах, однако причина в ограниченности человеческой разума как такового, а не в выбранном сознательно методе. В итоге получается, что

[17] Хайдеггер. М. Время и бытие. Тезис Канта о бытии. – СПб.: Наука, 2007. Стр. 513.

Канту нужны границы, а Гуссерль тяготеет к безграничности. Методы философов в последовательном их соблюдении предполагают в конечном счёте: доходить до пределов, как у Канта, или бесконечно редуцировать, как у Гуссерля. Поэтому трансцендентализм и в его первозданном виде, и в феноменологическом прочтении, всегда имеет дело с границами или пределами — ещё один принципиально важный для любого вида трансцендентальной философии момент. Таким образом, по ту или по эту сторону, но *вопрошание об условиях возможности*, *человекоцентрированность* и *аналитика границ* суть три смыслообразующих момента любого трансцендентализма.

ЧТО МОЖНО ПОНИМАТЬ ПОД СОВРЕМЕННЫМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМОМ? КАКОВЫ ПЕРСПЕКТИВЫ ЕГО РАЗВИТИЯ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ?

Справедливее (и плодотворнее) всего понимать современный трансцендентализм как определённый ракурс рассмотрения, дискурс или методологию. Подтверждением этого могут служить опыты двух магистральных дискурсов прошлого столетия: трансцендентальной феноменологии (Эдмунд Гуссерль и Ойген Финк) и трансцендентальной лингвистической философии (Людвиг Витгенштейн и Питер Фредерик Стросон). Также трансцендентализм не чужд структуралисткой философии (Ролан Барт, Жиль Делёз, Мишель Фуко), представители которой спорили о структурном априори, а также Апелю и Хабермасу, внимание которых сосредоточено на поисках коммуникативного априори. В таком случае перспективы уже были и ещё будут.

Об авторе

Яна Игоревна ***Амелина***, бакалавр философии, студентка магистратуры Школы философии Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, yanaberlinamelina@gmail.com.

В.В. Балановский

ОТВЕТ НА ВОПРОС О ПОНИМАНИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

1. Кантовский трансцендентализм можно рассматривать как мировоззренческую установку, предполагающую, с одной стороны, глубокую дифференциацию субъектом способностей души, а также возможных и наличествующих содержаний сознания, а, с другой стороны, понимание того факта, что ввиду «несовершенства» рефлектирующей способности суждения эти содержания могут смешиваться, приводя к возникновению химерических конструктов. В связи с этим становится очевидным, что без некоего *универсального инструмента различения*, позволяющего сортировать содержания сознания (как в режиме реального времени, так и посредством ретроспективного анализа) согласно источникам их происхождения и областям их применения в рамках праксиологической, гносеологической и эстетической функций, невозможна никакая адекватная деятельность (Балановский, 2014b). Таким механизмом у Канта выступает *трансцендентальная рефлексия*.

Помимо указанной функции трансцендентальная рефлексия является основой трансцендентального единства самосознания, для актуализации которого, судя по всему, толчок даёт первоначальный акт различения (рефлексии), делящий мир на две части: я и не-я, ведь через это фундаментальное *противо-поставление* становится возможным всякое *со-поставление*.

Однако кантовский трансцендентализм не только устанавливает границы применимости наших способностей, но также, на примере учения о рефлектирующей способности суждения или решения антиномий, указывает пути преодоления этих границ, прохождение по которым является делом науки настоящего и будущего.

2. Кантовский трансцендентализм как мировоззренческая установка оказался созвучен многим философским направлениям. Если мы говорим о трансцендентализме в его ограничивающей притязания разума роли, то здесь в качестве продолжения данной линии можно привести не только такие очевидные примеры, как критический рационализм К. Поппера, но и философию “Als Ob”

Г. Файхингера, и даже аналитическую психологию К.Г. Юнга (Балановский, 2015). Это доказывает, что эвристический потенциал кантианства далеко не исчерпан.

Что же касается конкретных задач развития кантовского трансцендентализма сегодня, то основные из них были названы участниками экспертного опроса о приоритетных направлениях кантоведения на ближайшие 10 лет (Балановский, 2014a): 1) доскональное изучение «Критики способности суждения»; 2) согласование наследия Канта с достижениями современных наук, причём, в первую очередь, наук о природе; 3) применение кантовских идей к современной политической практике.

Литература

1. Балановский, В.В. (2015) ‘Кантовский след в концепции К.Г. Юнга: зачем искать? где искать?’, *Вопросы философии*, № 1 (январь), с. 150-157.
2. Балановский, В.В. (2014a) ‘Приоритетные задачи кантоведения на ближайшее десятилетие’, *Кантовский сборник*. № 4(50), с. 116-122.
3. Балановский В.В. (2014b) ‘Трансцендентальная рефлексия и идеал чистого разума в работах И. Канта’, *Вестник БФУ им. И. Канта. Серия гуманитарные науки (история, философия, политология, социология)*, № 6, с. 7-13.

Об авторе

Валентин Валентинович ***Балановский***, кандидат философских наук, БФУ им. Канта, v.v.balanovskiy@ya.ru.

С.А. Борчиков

1. КАК ВЫ ПОНИМАЕТЕ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ (ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ)?

Кантовский трансцендентализм я понимаю так, как это выразил Кант в дефиниции В-издания: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» (КЧР, B25).

2. ЧТО ЗНАЧИТ РАЗВИВАТЬ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ?

Я считаю, что занимаюсь развитием кантовского трансцендентализма. Это развитие сводится у меня к пяти моментам:

1) развитие *теории трансцендентальных форм* по линии: форма — априорная форма — трансцендентальная форма — формаль — метаформаль — формалия — формославие;

2) *синтез трансцендентализма с трансцендентизмом и имманентизмом*;

3) синтез трансцендентальной философии с другими видами и типами философствования, реализуемый в *трансимманентной философии*;

4) выделение среди онтологических регионов (холонов) *особого региона бытия*, являющегося топосом для трансцендентальной реальности и поставщиком собственных форм для сущего и сущностей;

5) уведение бытия из заслонения сущим и сущностями и перенесение центра тяжести метафизического философствования на метафизику и гносеологию бытия — так называемый *трансцендентальный сдвиг* (отзвуки идеи С.Л. Катречко).

Об авторе

Сергей Алексеевич ***Борчиков*** — руководитель «Философского семинара» города Озёрска, преподаватель философии Озёрского колледжа искусств, kwsm@mail.ru.

Д.Э. Гаспарян

1. КАК ВЫ ПОНИМАЕТЕ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ (ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ)?

Кантовский трансцендентализм я понимаю как разновидность трансцендентального подхода в философии вообще. На мой взгляд, трансцендентализм не обязательно подразумевает систему кантовской философии. Скорее он соотносится (но не сводится!) с такими направлениями как корреляционизм (куда относится, например, феноменология и концептуализм), т.е., тем, что можно было бы назвать «философией субъекта». При этом трансцендентализм, может, как предполагать субъекта (немецкий идеализм и, в первую очередь, Кант), так и от этого воздерживаться (Витгенштейн, Платон, Аристотель). Таким образом, кантовский трансцендентализм это такой тип трансцендентализма, который связывает трансцендентальное устройство мира с субъектом

2. ЧТО ЗНАЧИТ РАЗВИВАТЬ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ?

Развивать кантовский трансцендентализм означает две вещи: 1. развивать такой трансцендентализм, который связывает трансцендентальное устройство мира с субъектом и 2. сохранять идеалы объяснения, а не понимания. Последние два отличия заключаются в двух разных подходах к получению знания. Феноменология считает, что «объяснять что-то», значит «понимать это изнутри». Если же говорить о современных трансценденталистских практиках, то они, напротив, сохраняют идею «объяснения», во многом соответствующую духу новоепропейского механицизма, присутствующего и у самого Канта. Отличие некоторых стратегий современного трансцендентализма от феноменологии я усматриваю именно в сохранении трансцендентализмом задачи «объяснения» и не желанием подменять его «пониманием». Под «объяснением» такой трансцендентализм подразумевает знание того, «как это сделано» и умение «демонтировать и вновь смонтировать». Как нетрудно заметить в таком подходе присутствует новоевропейская и в этом смысле вполне позитивистская интенция научного подхода — мы тогда понимаем что-то по-

настоящему, если можем показать устройство искомого, успешным критерием чего служит способность создания аналога проблематизируемой сущности. Именно поэтому, развертываемая сегодня полномасштабная битва за создание искусственной субъектности и ее эмуляторов (будь-то искусственный интеллект, робототехника или трансгенная инженерия) является реализацией именно данной установки — знать, значит знать «как». На знаменитый кантовский вопрос «что есть человек?» сегодня вполне всерьез ищутся научные ответы. И в этом смысле трансцендентализм в своей трактовке знания значительно ближе науке, нежели феноменология, которая попросту отказывается от сциентистской теоретизации по поводу таких сущностей как, к примеру, сознание, смысл или свобода.

Об авторе

Диана Эдиковна ***Гаспарян***, к.ф.н., доцент, Национальный Исследовательский Университет — Высшая школа экономики, Школа Философии, г. Москва, anaid6@yandex.ru.

С.Г. Гладышева

Ответ на первый вопрос. Полагаю, что имеется в виду — какой из трех перечисленных в Вашем тексте вариантов понимания трансцендентализма мне ближе. Я не привержена не одному из них, но, как и Вы, считаю, что существует генетическая последовательность — одна позиция возникала вслед за другой в той очередности, которая представлена у Вас в другой статье (Катречко С.Л. «Трансцендентальная модель сознания как последовательное преодоление субстанциализма (Декарт, Кант, Гуссерль)»): картезианская, кантианская, гуссерлианская. Думаю, что смена акцентов в понимании трансцендентализма действительно отражает развитие новоевропейской парадигмы — и именно в указанном направлении преодоления традиционной метафизики. Постараюсь все же самостоятельно представить становление трансцендентализма в рамках этой логики, очень обстоятельно рассмотренной в указанной статье.

1. До Нового Времени первоочевидность и первореальность — это Бог, и мир тоже очевиден в своей реальности. Декарт, постулировав «я» как первоочевидность, сделал тем самым шаг к тому, чтобы утверждать его и как первореальность. Он этого еще не делает, оставляя и Бога, и мир на своих местах. Но обозначает перспективу трансцендентализма: мир объектов, очевидностей, открывается предлежащим субъекту, «я». Феномены, понимаемые как образы вещей, прозрачны для познающего ума, а по онтологическому статусу — идеальны (в смысле не субстанциальны). Мир, предлежащий субъекту, утрачивает свою бытийность в античном смысле, т.к. познание теперь означает не знание о том, что вещь — есть, имеет самостоятельное бытие как эпифеномен божественного бытия, а знание принципа ее действия. Человек позиционирует себя земным богом: выявив путем анализа принцип функционирования любого предмета, он способен воссоздать его. Естественное и рукотворное уравниваются в правах. Фактически уравниваются феномен и ноумен. Никакой тайны, не подвластности чего-либо в мире своей воле, человек уже не видит. Мир-механизм Декарта, при том, что признается субстанциальным, по сути, утрачивает свое независимое от

человеческого «я» существование. При отождествлении бытия и функционирования, он предстает полем для человеческих манипуляций.

2. Кант, указав на не тождественность мира вещей-в-себе человеческим представлениям, вернул тем самым ему утраченную было бытийность. И одновременно замкнул человеческое «я» в мире его же представлений (что важно для п.3). Интересно отмеченное Вами изменение в подходе к «я», произведенное Кантом. Подвергнув критике картезианский концепт «я» за субстанциальность (картезианское мыслящее я — существует), он исправляет Декарта тем, что предлагает не субстанциальную, а функциональную его трактовку. «Я» предстает (позволю себе цитату) *«функциональным* (структурным) *единством* познавательных способностей, задействованных в познании». Человеческое «я» для мира представлений у Канта оказывается примерно тем же, чем картезианский Бог для мира природы: создателем машины, способной функционировать самостоятельно. Вполне возможно сосредоточится на работе механизма, и не интересоваться вопросом о сущности «я». Можно представить дело так, что в человеческом «я», как прежде в природе, не остается никакой скрытой таинственной сущности. «Я», сознание, выступает как безличный механизм по производству суждений. По этому пути будет развиваться направление философской мысли XX века, начиная с логического позитивизма, ведя к разработке мыслящей машины — искусственного интеллекта.

Критика Канта современниками незамедлительно последовала — прежде всего, ей подверглась утрата бытийности «я», которая виделась результатом замыкания «я» в себе. Так, Ф.-Г. Якоби критиковал Канта за отсутствие выхода к самим вещам — и к чувственным, и к сверхчувственным; называл учение Канта идеализмом в негативном смысле — в противоположность реализму. Человек выглядит как бы погружением в глубокий сон, в забвении истинного бытия созерцая «призраки» и «сомнамбулы» — содержание своего рассудка и разума. Тем самым искажается и смысл познания: ведь познавать можно то, что на самом деле есть. Именно в направлении выхода к самим вещам — как к восстановлению в правах традиционного рационального онтологизма, через Фихте (попытавшегося совершить переворот, утвердив «я» как перовреальность) к Гегелю и Шеллингу, развивался трансцендентализм немецкой классической философии. Следует

отметить, что тот же Якоби, очевидно, чувствовал неудовлетворительность такого пути. Он пролагал свой собственный путь от классической философии к неклассической, когда отказался рассматривать «я» в основополагающем для Нового времени смысле, как чистый разум, когда утверждал, что разум и рассудок (производители самодостаточных «сомнамбул») не способны открыть человеку глубинный исток его бытия, исток его свободы и творческой активности. Своей философией чувства и веры Якоби предвосхитил другой, иррационалистический вариант метафизики: возвращения к самим вещам, реализованный Шопенгауэром и Ницше

3. В начале XX века оказалось, что потенциал кантовского трансцендентализма далеко не исчерпан и может быть актуализирован иным образом — как обоснование «феноменологического сдвига» — осознание той забытой сциентистским рационализмом очевидности, что до того, как мыслить, «я» просто — есть, имеет опыт быть, переживать различные состояния. Правда, это положение можно повернуть в обратную сторону: есть — только «я». Мир сужается до его границ. «Феномены не содержат в себе различия между бытием и явлением: явление психического и есть его бытие» (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy). Феноменология не подразумевает выхода вовне, открытие чего-либо вне себя сущего. Как у Канта (но не как у Платона, Аристотеля или Гегеля), «я» остается замкнутым в себе. Но феномены сознания, вместо того, чтобы быть «призраками» и «сомнамбулами» иллюзорной реальности сна, выступают как действительные самостоятельные реальности, как «сами вещи» имеющие смысл, доступный в опыте переживания — подобно тому, как действительный мир вещей, созерцаемых аристотелевским богом, открыт ему, прежде всего, как внутренний опыт бытийности, и важен для осознания собственного «есть», а не только, и не столько для ясного и отчетливого усмотрения принципов функционирования. Установление причинных и функциональных связей больше не считается единственным и правильным подходом к данностям сознания. Вновь выдвинутый лозунг «К самим вещам» означает теперь направленность сознания на поток феноменов с целью прорыва к осмысленности. Сознание не внеположено потоку феноменов как незаинтересованный сторонний наблюдатель. Созерцание «я» феноменов в себе —

актуализация, оживление внутреннего содержания самого «я», превращение знания о собственной внутренней жизни из возможности в действительность. «Предмет (вещь) является, однако само явление предмета не является, но переживается…сфера анализа сознания — изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т.д. — сравнима по объему с естествознанием» (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy) Вывод: все три трактовки исторически оправданны, но для современной философии наиболее актуальна последняя.

Ответ на второй вопрос. Развивать кантовский трансцендентализм можно как философию науки, в русле, обозначенным неопозитивизмом, что сегодня и происходит.

Конечно, для гуманитариев более актуально направление мысли, указанное Гуссерлем. Я называла бы его по аналогии со статьей Сартра: трансцендентализм — это гуманизм. Цель всей его философии, высказанная в поздних произведениях, в том числе в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» — понимание бытия как некой универсальной интерсубъективной реальности, опыт переживания которой расширен на все человечество. Оно предстает как «включающее в свой мир «всю совокупность объективного», есть часть мира и в то же время — конституирует весь мир. (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy).

По-моему, трансцендентализм Гуссерля — это попытка сохранить возникшее в эпоху Ренессанса и доныне привычное интеллигентское представление о человеке как свободном и независимом творческом индивиде. Попытка, на мой взгляд, заведомо обреченная, потому что с самого рождения новоевропейской парадигмы «я», воспринявшее себя, свой внутренний опыт как точку отсчета в познании истины, как раз через позицию трансцендентализма усердно «рубило сук, на котором сидит» — уничтожало возможность для себя быть медиумом между истиной — истинным бытием и другими сознаниями, поскольку реальность при такой позиции исчезает из поля зрения. Точнее, «пограничность» трансцендентализма — это на самом деле отказ разрешать двусмысленность позиции, прямо отвечать на вопрос: есть все же вне меня существующее бытие, или его нет? Противоречивость трансцендентализма фиксируется в знаменитой фразе

Якоби о кантовской «вещи-в-себе»: «без этой предпосылки я не могу войти в систему, и с этой предпосылкой я не могу в ней оставаться». Или, по удачному выражению А.В. Михайлова о ренессансном человеке: «Прометей под Юпитером» — с одной стороны, ренессансный человек, как Прометей — богоборец, с другой — нуждается в «Юпитере», поскольку никак не может признать собственное автономное существование единственным и абсолютным, т.е. вечным *есть*, наверное, уже по причине своей смертности.

P.S. Отвечая на эти вопросы, я вспомнила знаменитую «тройственную статью» Мамардашвили, Соловьева, Швырева, в студенческие годы впервые открывшую для меня обсуждаемую проблематику. И тут кстати попался журнал «Вопросы философии» № 4 2015 со статьей Ю.З. Пущаева «*Об одной попытке спасти Просвещение*», где обнаружила мысли, созвучные собственным. Думаю, что она интересна в контексте проблематики «круглого стола», тем более, что ее последний раздел называется «Неклассическая рациональность и Кант». Заканчиваю свои рассуждениями выдержками из нее, с которыми согласна. Ю. Пущаев полагает, что авторы тройственной статьи, по сути, обозначили феноменологическую перспективу как выход — не только из ситуации отечественного марксизма, но и из тупиков классического новоевропейского рационализма. Они надеялись на то, что что автономный творческий индивид преодолеет угрозу со стороны массированного внешнего воздействия «индустрии по формированию сознания» и продолжит успешно «возделывать свой сад», опираясь на почву «внутренних очевидностей». «Так, сфера сознания обладает исходной глубиной и устойчивостью: для классического взгляда…, стремящегося исчерпать сознание в саморефлексии, сделать полностью прозрачным и понятным, оно недоступно. Причина этого в том, что у сознания есть некий базовый слой, называемый феноменальным. Феномены «экранируют себя» от остального мира и замыкают себя в себе, являя собой непрозрачные и в то же время самозаконные явления, — явления, существующие на собственных основаниях» (с.122). Пущаев констатирует, что эти надежды не оправдались. Конечно, потеря указанной философской позицией общественного веса и статуса была прогнозируема хотя бы потому, что вследствие массового образования прослойка интеллектуалов утратила монополию на владение умственными орудиями, каждый индивид может стать

активным творцом собственного мира. Но авторы статьи напрасно рассматривали этот факт позитивно, как расставание интеллектуалов с иллюзиями собственной исключительности и претензиями на миссионерство. У представителей современного общества потребления просто отсутствует потребность «прояснения внутреннего мира в его онтологической неподатливости». Вместо тяги к самостоятельному мышлению и творчеству в условиях размывания общезначимых парадигм и мультикультурного плюрализма утрачивается воля к истине.

Об авторе

Стелла Геннадьевна ***Гладышева***, к.ф.н., доцент (Московский государственный университет информационных технологий, радиотехники и электроники (МИРЭА, МГУПИ), svglad@mail.ru.

Ю.Р. Егорова

МОЖНО ЛИ ОТКАЗАТЬСЯ ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ?

(1 часть) Трансцендентальная философия И. Канта сама по себе является философией, открывающей ряд новых перспективных магистралей в философском познании и философии человека. Можно даже предположить, что многие философские направления перекликаются, спорят, а также обязаны своим происхождением философии трансцендентализма. Попытаемся обозначить эти ценные доминанты трансцендентализма И. Канта, которые находят отклик в душе современного философа и могут вдохновить его на дальнейшие открытия. Во-первых, трансцендентализм И. Канта преодолевает теорию познания догматического рационализма, а также философию эмпиризма. Согласно философии И. Канта, порядок идей не соответствует порядку вещей. Трансцендентализм разрушает идиллию соответствия субъекта объекту. Следовательно, познание не исчерпывается объектом, обстоятельствами, средой и т. д. Во-вторых, познание не исчерпывается и опытом. Получается опыт частичен, он не может нам гарантировать знание о всеобщем и необходимом. Философия трансцендентализма, и сам трансцендентальный метод ориентированы на прояснение условий возможности познания. Кантовский трансцендентализм есть учение о способностях познания. Третий важный аспект этой философии, что это изучение высших способностей познания. Как пишет Ж. Делез у Канта философия — это «любовь, какую разумное существо питает к высшим целям человеческого разума» [1. С.7]. Здесь существует выход к проблеме истины. Истина не безразлична, она не любая, она оказывается в перспективе восхождения, развития, скачка, прорыва к высшему смыслу и «оправданию добра». Четвертое важное открытие И. Канта, заключается в доверии к субъекту и его разуму на основании признания возможности разума субъекта выходить за пределы эмпирического, даже априорного в сферу чистого мышления, а также в сферу безусловного. Синтез способностей рассудка, чувства и воображения существуют в субъекте, их согласованность порождает общее чувство, это означает, что существует позитивная природа способностей субъекта. Другими словами, субъективная

природа нашего разума, хоть и может порождать неточное и ошибочное знание, но по природе своей приводит идеи к правильности.

(2-я часть) Несомненно, следы трансцендентализма можно наблюдать по линиям развития феноменологии, философии жизни, экзистенциализма, идеализма, религиозной философии, философии Л. Витгенштейна, а также, герменевтики. Витгенштейн, например, использует идею неопределенности идеи, невыраженности сознания. В современных условиях трансцендентализм может развиваться в рамках трансцендентальной теории познания. В нем есть много ценного, того, чего бы не стоило утрачивать в современности. Хотя возникает много дилемм относительно выхода трансцендентализма за пределы философии, в пространство реальности и трансформации его в религиозное сознание, с дальнейшим присвоением его отдельными группами людей.

Задачей моей статьи являлось выявление значимых положительных идей трансцендентализма, а также попытка проследить дальнейшее изменение идей трансцендентальной философии, например, решения вопросов, связанных с пониманием истины и онтологических оснований мира в философии Э. Гуссерля и постмодернизма.

Литература

1. Ж. Делез « Критическая философия Канта: учение о способностях» М. : ПЕР СЭ, 2000.-351 с.

Об авторе

Юлия Рабисовна ***Егорова***, канд. филос. наук, доцент. Уфа, УГАТУ, egorova2@land.ru.

Трансцендентализм — фундаментальная идея Канта, берущая начало в аристотелевском трактате «О душе» в интерпретации Аверроэса, с которой Кант был хорошо знаком. Универсальная душа бессмертна в той мере, в какой бессмертно человечество, общечеловеческий слой души — это трансцендентальное ее начало. Понятие трансцендентальный Кант противопоставил понятию трансцендентный, которые ранее употреблялись как синонимы. С трансцендентизмом ему надо было порвать, показав, что трансцендентализм и трансцендентизм совершенно разные вещи.

Об авторе

Леонард Александрович ***Калинников***, д.филос.наук, профессор, БФУ им. И.Канта, leo.kalinnikov@gmail.com.

С.В. Панов

1.КАК ВЫ ПОНИМАЕТЕ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ (ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ)?

Трансцендентальную философию в виде кантовского критического проекта я понимаю как выявление условий мыслимости и существования явлений.

Эти условия уже мыслились метафизикой как результаты отчуждения и объективации эффектов отражения аффективных данных в интеллектуальной интуиции: исходя из простой мыслимости эти эффекты стабилизировались в реактивном сознании (определенном своей чувственностью) как смысловые структуры явленного, как идеи. Кант в своей критике метафизики объективирует еще и условия представимости, т.е. критерии представления, по которым представляющая мысль и представимое отождествляются вне возможности мыслить саму мысль отдельно (что потом отразилось в априорном единстве множества интуиций или трансцендентальной апперцепции).

2. ЧТО ЗНАЧИТ РАЗВИВАТЬ КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ?

Развивать трансцендентальную философию значит поставить под вопрос ее мыслительный жест, что необязательно может привести к формально-логицистскому проекту (Фреге и философия языка), где все события мира обусловлены не представляющим полаганием, а внутренней формой логической контекста, или к феноменологии (Гуссерль и современная постонтология), где любая мысль становится значимой исходя из единственного факта ее события в реактивном сознании как интенциональном эго или здесь-бытии (Хайдеггер). Нужно спросить, какой ценой было обретено единство самосознания как условия представимости сущего, когда объективность восприятий, мыслей, волевых актов и действий человеческого существа была заменена тождеством представления и представимого.

Об авторе

Сергей Владимирович ***Панов***, к. ф. н, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов». saint-denis@mail.ru.

Д.М. Соколова

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Трансцендентальная философия в понимании Канта представляет собой систему всех принципов чистого разума, она есть не что иное, как наука о началах и методе, но о началах не в смысле первоначал, как их понимала традиция субстанционализма, и методе не в смысле инструмента, намеренно применяемого познающим субъектом, как это было у Декарта. Начала у Канта — это некие отправные точки, начальные координаты — то, благодаря чему мы можем воспринимать, осмысливать и только в последнюю очередь познавать данный нам в опыте мир. Метод — это способность чистого разума осуществлять названные действия.

В «Критике чистого разума» Кант определяет трансцендентальную философию как науку *одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания*. Трансцендентальная философия в понимании, аутентичном кантовскому, маловероятно имеет перспективы для развития в наши дни, однако глубинная интуиция бытия, заложенная в ней может и должна быть воспринята современной философской мыслью. Смещение центра внимания с объекта и субъекта познания на опыт как первичную данность в особенности в том виде, в каком это выразил продолжатель и приемник традиции трансцендентализма Гуссерль, представляется особенно актуальным в рамках спорах о виртуализации. В контексте философии, утверждающей виртуальность объекта и субъекта, небесполезно вспомнить о кантовском жесте. Если единственное, что непосредственно дано — это опыт, то виртуальность объекта и субъекта не имеют принципиального значения, и сама виртуализация не может быть тотальной, поскольку опыт в любой его форме остается реальностью во всех формах его проявления.

Итак, ценность и значимость трансцендентальной философии заключается, прежде всего, в ее способности определять условия нашего восприятия и познания и проводить границу возможного опыта. Трансцендентализм в общем смысле отвечает на вопрос: «Каким образом возможно, что этот предмет представлен нам в

его данности?» И этот вопрос звучит как нельзя актуально и в наши дни, когда культура производит множество напластований (образов, символов, имиджей), и необходимо учиться видеть сквозь это все не сам объект или субъект, потому что они практически не являют свою самость, а именно ту пограничную сферу реального и возможного опыта, в которой зарождаются новые социальные смыслы.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ГУССЕРЛЯ И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В философии Гуссерля кантовское понимание трансцендентализма переосмысляется, открывается новый аспект взаимосвязи субъекта и объекта.

Феноменология признает реально существующими только трансцендентальное ego и мир интенциональных объектов. Мир интенциональных объектов, именуемый на языке феноменологии примордиальным, изначально не структурирован, только после их обработки *моим* сознанием они приобретают свое место в картине мира, которая по сути является картиной *моего* мира. По аналогии Я заключает, что кроме него есть еще и Другие, которые также могут создавать свои миры. Я отводит Другому место в своем представлении о мире, но не может управлять им даже в созданной им структуре мира.

Гуссерль прямо говорит о схожести трансцендентальных ego с лейбницевскими монадами, но вместо ссылки на предустановленную гармонию, объясняет возможность общения между монадами действительным существованием общего для них мира, не объективного, полностью зависящего от трансцендентальных субъектов, но являющегося в то же время условием их единства. Основоположник феноменологии называет этот мир интерсубъективным. Возможность согласованности имманентных интенциональных миров различных монад осуществляется в факте непосредственного взаимодействия отдельных монад между собой. Она постоянно реализуется на практике, в непосредственном жизненном опыте.

Эта трансцендентальная схема, раскрывающая истоки зарождения социальных смыслов, представляется применимой для анализа явлений

современной культуры, в том числе и феномена виртуализации социального, и современного социального мифотворчества.

Об авторе:

Дина Михайловна ***Соколова***, кандидат философских наук, Саратов, СГУ; felkon.87@mail.ru.

РАЗДЕЛ 2. ТЕЗИСЫ «КРУГЛОГО СТОЛА».

Круглый стол «Возможна ли современная трансцендентальная философия?», VII Российский философский конгресс (руководитель — к. филос. н., Катречко С.Л.); 9.10.2015 г.

Порядок выступления на круглом столе: 1. Катречко С.Л., доц., к.ф.н. (г. Москва); 2. Лукьянов А.В., проф. (г. Уфа); 3. Невважай И.Д., проф. (г. Саратов); 4. Борчиков С.А. (г. Озерск); 5. Мануйлов В.Т, проф., (г. Курск); 6. Панов С.В., доц. (г. Москва); 7. Афанасьева В. В., проф. (г. Саратов) 8. Шемонаев Т.Г. (г. Саратов) 9. Егорова Ю.Р., к.ф.н., (г. Уфа); 10. Гладышева С.Г., доц. (г. Москва).

В рамках философского конгресса состоялся круглый стол по теме «Возможна ли современная трансцендентальная философия?». Руководитель круглого стола С. Л. Катречко (доц. Школы философии ВШЭ, г. Москвы) выступил со вступительным словом, в котором обозначил тематические рамки и характер предстоящей дискуссии, касающейся обоснования, критики и отношения выступающих к выбору одной из трёх предложенных им трактовок понимания трансцендентализма И. Канта, а также понимания современного трансцендентализма и его перспектив развития.

Обсуждение этих вопросов продолжилось Лукьяновым А. В. (проф. каф. философии БГУ, г. Уфы), который на примере историко-философского сравнительного анализа трансцендентализма И. Канта и Г. Фихте выявил специфические особенности и различия трансцендентализма этих двух философов. По мнению Лукьянова, трансцендентализм Фихте включает с себя не только гносеологический трансцендентализм, но экзистенциальное измерение. В ходе доклада Лукьяновым А.В. была дана характеристика трансцендентального субъекта и трансцендентального акта познания. Трансцендентализм недопустимо сводить только к априоризму, считает А.В. Лукьянов. Философия И. Канта находится между идеализмом и материализмом.

Третьим участником дискуссии стал Невважай И.Д. (проф., зав. каф. философии СГАП, г. Саратова). Он поставил проблему перспективы использования в науке «странных (нулевых) предметов» — или абсолютных понятий, которые не имеют связи с реальностью, являются конструкциями человеческого ума (например, «абсолютное пространство», «вечный двигатель» и

др.), но без которых невозможно познание физики. Подобного рода «странные нулевые объекты» являются примерами идеального в естественнонаучном знании.

Далее тема была продолжена Борчиковым С. А. (философ, преп. филос. Озерского колледжа искусств). Исследователь подчеркнул, что трансцендентализм существует и в религиозной средневековой философии. Философию, исследующую методы познания, можно назвать философией, изучающей формы. В этой связи философия Платона и Аристотеля будет называться философией имманентных форм, так как существуют связи мира вещного и мира эйдосов. Философию И. Канта можно назвать философией «формалей», то есть трансцендентальной философией на основе априорных форм познания. С Канта началось «выведение бытия из заслонения его либо сущностями, либо сущим» (М. Хайдеггер). Трансцендентальный сдвиг представляет собой такой выход в «третий регион», где мы ведем речь о способе познания. По мнению С. А. Борчикова существует два типа трансцендентального сдвига — первый от сущего к бытию сущностей и второй — от идеальных сущностей к бытию, то есть от правил или понимания Бога — в бытие. В своем выступлении докладчик представил схему трансцендентализма И. Канта в виде взаимодействия между имманентным, трансцендентальным и трансцендентным, которым соответствуют сущность, бытие и сущее. Развитие трансцендентальной философии этот философ связывает с пятью идеями: трансимманентной философией, идеей трансензуса, понятием формалии, идеей «региона бытия», идеей трансцендентального сдвига (с приоритетом его понимания, обоснованного С.Л. Катречко).

Проф. Мануйлов В.Т. (КГУ, г. Курск) в своем выступлении представил ракурс рассмотрения учения И. Канта в свете философии науки. Саму науку можно понимать, как метод представления понятий, как конструктивизм, считает докладчик. В науке происходит конструирование смыслов. Мануйлов В. Т. в своем выступлении обосновал то, как метод философии И. Канта может быть использован в математике и физике, проанализировав аксиоматический метод доказательств теорем в геометрии и метод, предложенный И. Кантом.

Панов С. В. (философ, МИСиС, г. Москва) связал понимание кантовского трансцендентализма с философией Платона. Философия И. Канта, с точки зрения С. В. Панова, явилась реакцией на многообразие и несостоятельность различных

онтологических конструкций эпохи Просвещения. Философы Просвещения запутались в своей философии, где каждый на основе исследования природы выстраивал неадекватные онтологии. Неудовлетворительность существующих онтологических теорий и явилась следствием возникновения трансцендентализма И. Канта. Философия И. Канта представляет своего рода аутизм, так как необходимо было остановить поток экспериментального знания, плодящий неадекватные онтологии. М. Хайдеггер в работе «Кант и проблемы метафизики» говорил о том, что в основе синтеза созерцания и синтеза рассудка лежит также синтез воображения, который сам по себе слеп. И. Кант говорит о структурном единстве познания «сразу», синтезе познавательных форм. Он говорит о том, что чистый синтез трансцендентального познания является чистым потому, что ему доступно многообразие априори. Откуда это многообразие? Вопрос у И. Канта остается без ответа. Платон столкнулся с тем же многообразием аффективного в политеистических практиках. Философия Платона возникает как реакция на политеистическое мышление, как необходимость преобразования аффективного сознания в категории чистого разума. Мы объективизируем всё многообразие наших аффективных восприятий до форм эйдосов. При ответе на вопрос «Как возможно нравственное познание?» Платон и Кант мыслят одинаково. Обесценивание объективных контекстов и «наценивание» обращения к самосознанию, приводит к нравственному сознанию. Можно увидеть, что рассудок действует, отбирая интенсивные впечатления, и доводя их до форм мысли. Следы подобных заключений мы встречаем у Л. Витгенштейна. Он считал метафизику болезнью, так как их априорных форм рождается множество онтологий, которые превращаются в пустые (не рефлексируемые) мыслительные привычки — языковые игры. Языковые игры являются порождением наших жестов, действий. Не вдаваясь в подробности трансцендентализма, то есть того, что является, например, «краснотой» или «яблоком», мы совершаем понимание и действие — мальчик просит у продавца красные яблоки и продавец их ему предоставляет. Мы оказываемся в мире чистых жестов, где бытие следует за действием. Мистическое, по Л. Витгенштейну, есть признание бесконечности мыслимых миров. Феноменологическая философия, как считает С. В. Панов, является продолжением трансцендентализма И. Канта, так как она ориентируется на выход из естественных

онтологий, созданных на основе априорных понятий, к тому, чтобы превратить ожидание смысла в сам мыслительный стимул.

Афанасьева В.В. (проф. каф. филос. СГУ, г. Саратова) выступила с идеей применения в онтологиях исследования физических явлений, онтологии изучения хаоса или виртуальной реальности «трансцендентальной процедуры», пояснив, что её можно понимать, как процедуру конституирования, т. е. взаимодействия с миром смыслов в их переходах от простого к сложному, в их соотнесении со здравым смыслом и физическим миром явлений. Она обратила внимание на то, что эта процедура является базовой и необходимой в естественнонаучном знании.

Далее с докладом выступил Шемонаев Т.Г. (г. Екатеринбург). Он говорил о двойственности учения И. Канта, заключающейся в одинаковой применимости форм сознания к эмпирической реальности и к реальности внутреннего мира человека. Трансцендентализм, с его точки зрения, всегда связан с вопросами сознания. Не определив, что такое сознание, мы не сможем ответить на вопрос о бытии. Трансцендентальная философия, связанная с проблематикой сознания, продолжается от Декарта до Гуссерля. Также докладчик задается вопросом о том, насколько статусы нулевых объектов науки и мифологических образов соизмеримы с трансцендентальным.

Доцент Егорова Ю.Р. (УГАТУ, г. Уфа) выступила с докладом о различии познавательной методологии, применяемой И. Кантом в области исследования практического и теоретического разума. Два типа познания различаются И. Кантом. В теоретическом познании, познание движется от вещей, эмпирического мира к обобщению его в созерцании, а в случае нравственного познания, познание сосредотачивается главным образом на способностях желания субъекта, как существа волящего, который на основании своего внутреннего интеллигибельного мира, конструирует максимы на основе свободной воли, согласно с образами всеобщего блага.

Гладышева С.Г. (г. Москва) обратила внимание на способ конструирования понятий в трансцендентализме И. Канта. Понятия здесь конструируются в уме мыслящего, как функционирующие, аналитически постигаемые, а не бытийствующие, поэтому разница между функционированием и бытием остается. Эти мыслимые конструкции не исчерпывают сущности самих вещей в бытии, они

остаются «вещью для нас», в то время как сами вещи остаются «вещами в себе». Понимание «Я» у Канта отличается от Платоновского тем, что оно представляет собой некую тёмную бездну, в то время как у Платона субъект способен выйти из пещеры индивидуального сознания к свету Истины, то есть посмотреть на себя сознанием Бога. Э. Гуссерль, по мнению Гладышевой С.Г., осуществляет своё философское исследование, исходя из понимания «Я» по И. Канту.

В качестве реплики сделал замечание Борчиков С.А., который высказал точку зрения, что трансцендентализм нужно связывать с самой методологией познания, а не применять к каким-либо объектам познания. В связи с этим, по его мнению, термины «трансцендентальная сущность» или «трансцендентальный объект» являются некорректными.

В ходе работы круглого стола задавались вопросы, присутствовало живое, интересное обсуждение выдвигаемых положений. В целом, можно заключить, что дискуссия по обсуждаемым проблемам состоялась на высоком научно-теоретическом уровне. Участники проявляли активный интерес к осмыслению сущности и перспективы развития современной трансцендентальной философии. Результаты этого круглого стола будет опубликованы в сборнике статей.

Видеозапись данного «круглого стола» выложена по адресу: https://www.youtube.com/watch?v=PKI3HDntpZc (см. также «страницу» группы «Трансцендентальная философия» в FB: https://www.facebook.com/groups/832680423448942 и пост, посвященный данному «круглому столу» с ссылкой на другой вариант видеозаписи: https://www.facebook.com/groups/832680423448942/permalink/1034779889905660/).

С.Л. Катречко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА КАК ОСОБАЯ ПАРАДИГМА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ [18]

Во второй половине XX в., прежде всего в рамках аналитической традиции, происходит *второе* (после неокантианства) (пере)*открытие* Канта. В этой связи Р. Ханна пишет, что развитие современной философии (в лице двух основных традиций: аналитической и континентальной) во многом предопределено трансцендентализмом Канта, а XX в. может быть назван пост-кантианским столетием [Hanna, 2007]. Вторит ему и М. Фуко, который в своей инаугурационной лекции «Порядок дискурса» говорит, что Кант «стоит у истоков нового способа философствования» [Фуко, 1996, с.87]. А российский мыслитель А.П. Огурцов подчеркивает, что выходом для современной философии [науки] может быть лишь «*возрождение трансцендентализма»* (как синтез альтернативных подходов *натурализма* и *конструктивизма*) [Огурцов, 2011, с.376 — 377]. Все это позволяет рассматривать трансцендентализм Канта не просто как одну из оригинальных философских систем, а в качестве особого типа (стиля) философствования и новой — *трансцендентальной* — парадигмы философии.

* * *

В качестве отправной точки для нашего понимания трансцендентализма выберем классическую парадигму философии, для которой основным эпистемическим вопросом выступает отношение субъекта к объекту. Это можно представить двухчленной схемой **С**(убъект) — **О**(бъект). На этой шкале выделим результат нашего познания, или взаимодействия субъекта (**С**) и объекта (**О**), — *опытное знание*, или ***опыт*** (*Erfahrung*)[19], который располагается в ее средней части. При этом исходная двухчленная схема превращается в трехчленную:

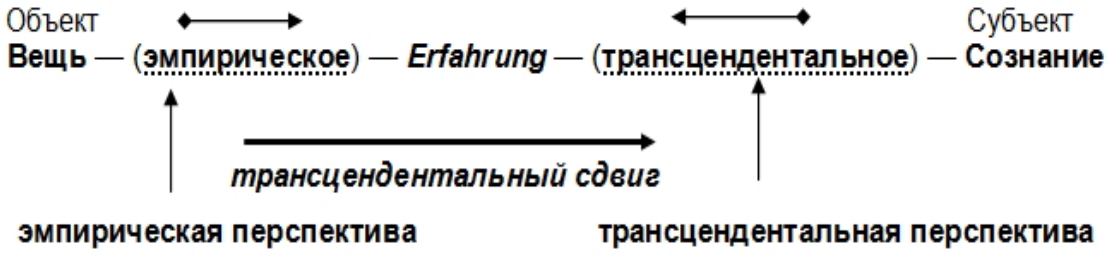
Объект (вещь) — **Опыт/Знание (*Erfahrung*)** — **Субъект** (сознание)

Согласно фр. [B 25] *Критики*, где трансцендентальная философия (ТФ) определяется как «познание, занимающее не столько предметами, сколько

[18] Основой для данных тезисов послужила статья [Катречко, 2014]. См. также наши доклады на эту тему на XXIII Всемирном философском конгрессе (2013 г.) и XII Кантовском международном конгрессе (2015 г.).

[19] Заметим, что Кант отождествляет *Erfahrung* и *Empirische Erkenntnis*: см. фр. [B 147 – 8] (здесь и далее ссылки на текст кантовской *Критики* мы будем давать в стандартной A/B пагинации страниц).

способом нашего познания предметов, поскольку он должен быть возможными a priori», переход к ТФ основан на ***трансцендентальном сдвиге*** от [эмпирического] исследования *объекта* («изучения предметов») в правую часть шкалы по направлению к *субъекту*, а точнее в промежуточную между субъектом и объектом область *опытного знания* (*Erfahrung*), или область *трансцендентального*. На введенной эпистемической шкале это представимо так:



Трансцендентальный сдвиг/поворот [в сторону субъективности] от данных в опыте [эмпирических] **предметов** к [априорным] **условиям** их **возможности** задает общий смысл трансцендентализма. Если натурализм/эмпиризм (*эмпирическая* перспектива) нацелен на изучение **предметов**, то трансцендентализм (*трансцендентальная* перспектива) нацелен на исследование **условий возможности** существования вещей (*онтологический* трансцендентализм; Античность), или их познания (эпистемологический трансцендентализм; Кант).

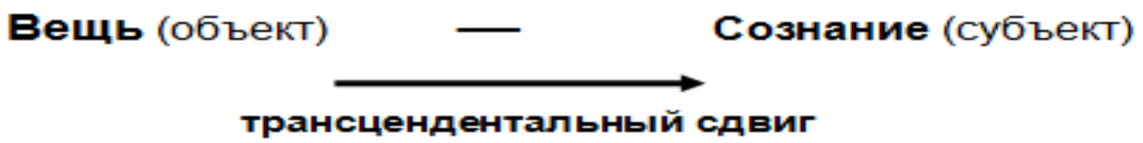
Тем самым решающим для понимания трансцендентального является его сопоставление с эмпирическим, которое на представленной схеме мы зафиксировали как различие между эмпирической и трансцендентальной *перспективами*. Если *эмпирическая* перспектива полагает получаемое нами знание результатом аффицирования нашей чувственности, то *трансцендентальная перспектива* полагает знание результатом деятельности нашей познавательной способности[20]. Хотя трансцендентальная перспектива не отменяет эмпирического подхода, а скорее встраивает ее в свою, более общую, позицию, основанную на том, что в составе нашего знания с необходимостью присутствуют априорные компоненты. Соответственно, Кант характеризует свою концепцию (трансцендентализм) как сочетание эмпирического реализма и трансцендентального идеализма.

[20] Ср. также с замечанием Канта из *Пролегомен*: «словом *трансцендентальный*… [обозначается] отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности».

* * *

Вместе с тем постулируемый Кантом в [B 25] *трансцендентальный сдвиг* остается не до конца определенным в отношении возможного «расположения» области трансцендентального между *объективным* опытом и *субъективным* содержанием нашего *сознания*, и, в зависимости от того, как мы будем его трактовать, т.е. «располагать» трансцендентальное, можно выделить три основных интерпретации трансцендентальной философии Канта.

Исторически первой является восходящая к «геттингенской» рецензии Федера — Гарве (“Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen”; 19.01.1782») *психологическая* трактовка[21], которая полагает трансцендентальный сдвиг максимально вправо, в область сознания и может быть соотнесена с теорией «двух объектов» [Rohlf, 2010]. Трансцендентальное соотносится здесь со сферой ментального и, соответственно, вещи сами по себе (вещи–спс) и вещи для нас (вещи–дн) принадлежат к двум разным мирам: объективному и ментальному. Тем самым *трансцендентализм* Канта максимально сближается с *феноменализмом* (Беркли):



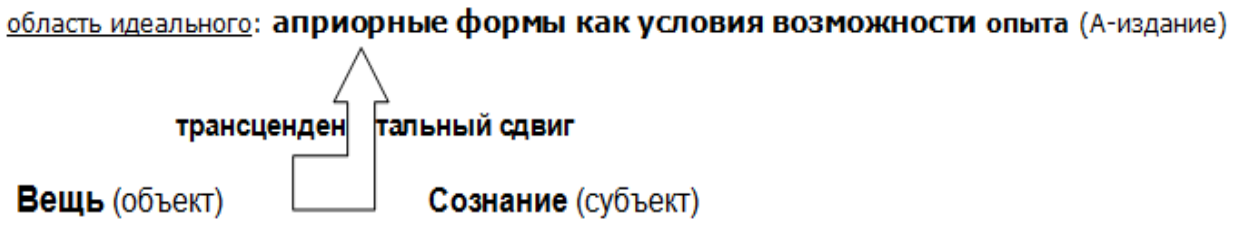
На некорректность подобной интерпретации трансцендентализма указывает сам Кант, который во 2-м изд. своей *Критики* пишет специальное «*Опровержение идеализма*» с целью отвергнуть менталистскую (субъективистскую) трактовку своей концепции.

Более соответствующей духу трансцендентализма представляется *эпистемическая интерпретация* трансцендентализма (частным случаем которой выступает альтернативная теории «двух объектов/миров» теория «двух аспектов»; см. [Rohlf, 2010]), при которой кантовские вещь–спс и вещь–дн рассматриваются не как две разные онтологические сущности, а как «две стороны» или «двоякая точка рассмотрения» (чувственная и рассудочная) одного и того же реально существующего объекта [B XVIII прим.[22]]. Соответственно, кантовская вещь–для–

[21] К которой, по сути, примыкает и один из первых критиков Канта, Ф. Якоби.
[22] «*Критика*... учит нас рассматривать объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе» [B XXVII].

нас уже не относится к области ментального. В рамках подобной интерпретации трансцендентальный сдвиг не смещает интенцию исследования максимально вправо к [эмпирическому] субъекту, а останавливается на срединной области трансцендентального, которую Кант называет «способом познания» или «познавательной способностью».

Еще одна возможная (третья) трактовка трансцендентализма связана с его соотнесением с метафизикой платоновского типа. В этом случае трансцендентальный сдвиг предполагает, что предметом исследования будут не [эмпирические] предметы опыта, а априорные формы[23], которые в данном случае выступают, наподобие платоновских идей, как сущности умопостигаемого (идеального) мира. Тем самым «сдвиг» на нашей схеме происходит не только вправо от объекта к субъекту, но и вверх, в область идеально–трансцендентного. И хотя Кант энергично возражает против подобной метафизики, однако последующее развитие немецкой пост–кантовской философии (Фихте, Шеллинг, Гегель) пошло по этому пути трансцендентального *идеализма* (или *онтологического* трансцендентализма)[24].



Недостатком данной интерпретация является то, что она не учитывает более тонкое кантовское различение между *априорным* и *трансцендентальным*: хотя априорное также противостоит эмпирическому, но и в другом, чем трансцендентальное, отношении. Весьма примечательным в этой связи является изменение в определении ТФ: во 2-м изд. *Критики*: предметом ТФ здесь выступают уже не *априорные понятия* (1-е изд.), а человеческий априорный *способ познания* (2-е изд.). Поэтому *трансцендентальное* не отождествляется Кантом с априорным, а понимается как возможность *априорного* [знания][25]. Обратим в этой

[23] См. дефиницию ТФ из 1-го изд. *Критики*: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями a priori о предметах вообще. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [А 11 – 12].
[24] Вместе с тем, именно таков античный [*онтологический*] трансцендентализм Платона, Аристотеля, Плотина (подробнее о *трансцендентальном методе* Античности см. [Лосев, 1969]).
[25] Согласно Н. Хинске, такое понимание концепта характерно для третьей стадии эволюции кантовских

связи на важное кантовское замечание фр. [B 80–1], где говорится о том, что к области трансцендентального «следует [отнести] не всякое априорное знание», а лишь знание о его (1) возможности и (2) применении в опыте, т.е. объективной значимости априорного[26]. И хотя под *возможностью* априорного Кант понимает, в том числе, и механизмы его образования, или *эпигенезиса* [B 91, B 118–9, B 127–8, B 167] (субъективная дедукция), однако главный смысл трансцендентального связан с возможностью применения априорного в эмпирическом познании, или [трансцендентальной] объективной дедукцией. Поэтому если априорное можно соотнести с субъективной сферой сознания (1 трактовка выше) или с областью идеального, то кантовское трансцендентальное соотносится с областью *Erfahrung*: это не декартовские «врожденные идеи» и не объективно существующие платоновские эйдосы из области умопостигаемого, а *транс–субъективные* принципы, конституирующие наш «способ познания». Соответственно, различение "*трансцендентальное* vs. *априорное"* можно представить так:

Область умопостигаемого (трансцендентное)
(априорное 2)
|
вещь — (эмпирическое) — ***Erfahrung*** — (априорное 1) — **сознание**
(трансцендентальное)

Тем самым кантовскую характеристику трансцендентализма как исследования нашего «способа познания» следует понимать не *субъективно–психологически*[27] как анализ наших познавательных способностей (И. Ламберт) и/или решение проблемы (эпи)генезиса априорных представлений (И Тетенс)[28], а *когнитивно — семантически* как решение проблемы *объективности* наших априорных представлений, т.е. возможности их применения в опыте. О семантической направленности своего трансцендентализма Кант говорит в своем знаменитом

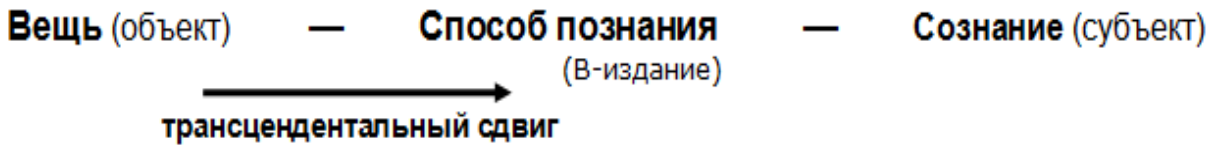
взглядов на природу трансцендентального, т.е. времени написания Кантом 2-го изд. *Критики* (1787 г.).

[26] «Здесь я сделаю замечание, влияние которого простирается на все дальнейшие рассуждения и которое необходимо иметь в виду, а именно трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) 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» [B 80 – 1].

[27] В предисловии к 1-му изд. *Критики* Кант называет это «субъективной дедукцией» [A XVII].

[28] Ср. с известным кантовскими рефлексиями: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс (все действия, посредством которых создаются понятия [субъективной дедукцией. — К.С.]) , не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [Refl. № 231] и «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я — объективно. Его анализ — эмпирический, мой — трансцендентальный» [Refl. № 230].

письме к М. Герцу (21.02.1772), в котором он впервые эксплицирует замысел своей *Критики* как решение следующей с*емантической* проблемы: «*На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*». Таким образом, собственно кантовский трансцендентализм (в узком смысле) связан с разрешением «главного трансцендентального вопроса» об *объективности априорных представлений* (resp. возможности синтетических априорных суждений), которые располагаются в средней части шкалы[29], а развиваемая Кантом метафизика выступает как *метафизика* возможного *опыта*.



* * *

Вместе с тем описанный нами выше *трансцендентальный сдвиг* (в рамках второй интерпретации) все еще не характеризует специфику кантовского трансцендентализма, а задает целый спектр a la трансцендентальных концепций. Подобное «снятие» субъекта и объекта в пользу некоей первичной по отношению к субъекту и объекту данности осуществляется, например, в эмпириокритицизме, марксизме, теории «3-х *миров*» Поппера и других неклассических системах. Тем самым Кант стоит у истоков *трансцендентальной парадигмы философствования*, переход к которой связан с преодолением как *объектной* (Античность), так и *субъектной* (Новое время) точек зрения и смещением интенции исследования в срединную между объектом и субъектом области, которую Кант сопоставляет с *опытом*.

Заметим, что первым прообразом подобного типа философствования выступает концепция зрелого Платона, в которой *идеи* постулируются как необходимый компонент познания[30], без которых человек «не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [Платон, 1993].

---

[29] С одной стороны, это совместимо с теорией «двух аспектов», при которой кантовские вещь–спс и вещей–дн рассматриваются не как две различные онтологические сущности, а как «две стороны» [B XIX прим.], или «двоякий способ» [B XXVII]: чувственный и рассудочный, рассмотрения одного и того же предмета. С другой стороны, данное расположение «трансцендентального» между объективным и субъективным позволяет говорить о его особом, пограничном онтологическом статусе (подробнее см. ниже).

[30] Следует различать концепцию самого Платона и платонизм, в рамках которого идеям приписывает самостоятельный онтологический статус.

Свое дальнейшее и решающее развитие эта концепция получает у Гуссерля, который соотносит кантовский *трансцендентальный сдвиг* как эпохе, т.е. возврат к некоторому до-рефлексивному сознанию в акте познания, в котором еще не различаются ни субъект и ни противостоящий ему объект, и хотя интенция нашего [интенционального] сознания направлена на предмет, но первичной данностью для него выступает феноменальная данность ***опыта***, с которого и начинается наше познание[31]. Соответственно, полагаемые классической парадигмой в качестве первичных субъект и объект выступают в трансцендентальной парадигме как вторичные сущности.

Если основным предметом исследования античной парадигмы философии выступает *вещь*, т.е. развивается метафизика вещи (объекта), а предметом классической парадигмы Нового времени — *сознание*/cogito (соответственно, развивается метафизика субъекта), то предметом трансцендентального типа философствования, парадигмальным примером которой является трансцендентализм Канта, выступает срединная область *Erfahrung*:

Вещь — **Опыт/*Erfahrung*** — **Сознание**

метафизика объекта — ***метафизика опыта*** — *метафизика субъекта*

|

Античная парадигма — *Трансцендентализм* — *Классическая парадигма*

|

{**неклассическая парадигма философствования**}

При этом спецификой этого типа философствования выступает то, что соотносимая с ней онтология, т.е. область трансцендентального, является и ни субъективной, и ни объективной. Специфику трансцендентальной онтологии можно пояснить с помощью метафоры телескопа (Г. Фреге). Допустим, что мы через телескоп наблюдаем звезду. Звезда сама по себе является *объективной*, что соответствует кантовской вещи–спс. Имеющийся в нашем сознании ее ментальный образ является *субъективным*. А вот каков будет статус изображения звезды на линзе телескопа, которое можно соотнести с кантовской вещью–дн, и которое онтологически располагается как бы между *объективной* звездой–спс и ее *субъективным* образом? Наш ответ состоит в том, что «образ (телескопа)» будет

[31] Соответственно, кантовский трансцендентальный сдвиг можно было бы назвать трансцендентально–феноменологическим сдвигом, а кантовский опыт — соотнести с интенциональной реальностью Гуссерля.

иметь особый пограничный, между объективным и субъективным, трансцендентальный статус.

Литература

1. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования //Кантовский сборник, 2014, №2 (48) с.10 — 25; http://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/.

2. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969; с.49, 189, 192; 215, 216, 218, 233, 255 и др.

2. *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век (в 3 тт.): Концепции и проблемы (Т.1): исследовательские программы. СПб., Изд. дом «Мир», 2011.

3. *Платон* Парменид //Его же. Собр.соч. в 4-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1993. с. 357 (135 с).

3. *Фуко М*. Порядок дискурса //Его же. Воля к истине. М.: Касталь, 1996.

4. *Hanna, R*. 2007, Kant in the twentieth century (http://spot.colorado.edu/~rhanna/kant_in_the_twentieth_century_proofs_dec07.pdf).

5. Hinske, Norbert Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte, In: Kant–Studien, 1973. V.64. S.56 — 62.

5. *Rohlf, M. 2010*, Immanuel Kant: (SEP) http://plato.stanford.edu/entries/kant/.

Об авторе

Сергей Леонидович ***Катречко*** — к.ф.н., доцент школы философии НИУ ВШЭ, skatrechko@gmail.com; skatrechko@hse.ru; website: http://www.hse.ru/staff/katrechko.

В.В. Балановский

ВОСПРИЯТИЕ КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА К.Г. ЮНГОМ

В своём творчестве Кант активно обращается к вопросам психологии. Причём речь идёт не только о рассмотрении содержаний сознания, что вполне ожидаемо от мыслителя эпохи Просвещения, но и о первых подступах к изучению подсознательных и бессознательных процессов. Последнее стало возможным в силу нескольких причин.

1. В системе Канта субъект сам для себя в каком-то смысле остаётся вещью в себе, поскольку не во всех своих модусах может быть сам себе дан в акте непосредственного созерцания. Поэтому нельзя до конца оставаться уверенным в том, что с течением времени не появятся более совершенные инструменты самопознания, что приведёт к расширению наших представлений о психике. Как бы приглашая к дальнейшему исследованию души, Кант писал, что «некоторые эвристические методы, видимо, всё ещё скрыты от нас в опытном применении нашего рассудка и разума» (Кант, 2009: 9).

2. Нельзя отрицать факта влияния на создателя трансцендентального идеализма лейбницианской традиции, в которой разработан концепт *малых восприятий*, дающий импульс к дальнейшему изучению проблем не до конца сознаваемых содержаний психики. Поэтому вполне справедливо суждение о том, что именно Лейбниц и Кант определили развитие идей о бессознательном в XIX в.

3. У Канта можно найти массу полезных интуиций относительно того, что собой представляют подсознательные и бессознательные структуры. В этом смысле интересны не только его лекции по психологии и «Антропология с прагматической точки зрения», но и более ранние работы. Так, в «Опытах введения в философию понятия отрицательных величин», почти на 100 лет опередив других мыслителей, Кант описывает механизм вытеснения одних содержаний психики другими (AA II, 196-197).

4. Всё это не могло не отразиться на взглядах Юнга, который часто отмечал, что Кант входил в число немногих философов (их было около 8), идеями которых

ограничиваются его познания в данной сфере[32].

При детальном изучении вопроса о восприятии Юнгом идей Канта (Балановский, 2015) становится очевидным, что этих мыслителей роднит априоризм, пропитавший учение об архетипах коллективного бессознательного, которые суть априорные условия возможности психического опыта; общая методологическая установка с чётким определением границ конститутивного и регулятивного употребления понятий и идей и тяготением к своеобразному эпохе, когда приходится иметь дело с рефлективной способностью суждения; отрицание существования врождённых идей и научности психологии и др.

Литература

1. Балановский, В.В. (2015) ‘Кантовский след в концепции К.Г. Юнга: зачем искать? где искать?’, *Вопросы философии*, № 1 (январь), с. 150-157.

2. Кант, И. (2009) *Трактаты. Рецензии. Письма (впервые изданные в Кантовском сборнике)*, Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта.

Об авторе

Валентин Валентинович ***Балановский***, кандидат философских наук, БФУ им. Канта, v.v.balanovskiy@ya.ru.

[32] Среди повлиявших на Юнга философов Кант является самым любимым, если брать в расчёт общее число обращений к нему и его трудам в юнговском академическом собрании сочинений, а также комплиментарный контекст, в котором это происходит.

1) Развитие *теории форм* идет по линии: форма — априорная форма — трансцендентальная форма — формаль — метаформаль — формалия — формославие. Связь концепта *априорных форм* с концептом *априорных содержаний*.

2) Синтез *трансцендентализма с трансцендентизмом и имманентизмом* включает в себя механизм трансцензуса с двумя направлениями циклического обхода.

3) Синтез трансцендентальной философии с другими видами и типами философствования, реализуется в *трансимманентной философии* (с привязкой к практическому философствованию: этике, эстетике, антропологии, русскому символизму, философии всеединства).

4) Развитие метафизики предполагает выделение трех онтологических регионов мироздания: сущего, бытия и региона сущностей, и наделение *региона бытия* функциями топоса для трансцендентальной реальности и поставщика априорных содержаний и собственных форм для сущего и сущностей. Обоснование места трансцендентальных реалий как правил в протокоде мироздания.

5) Выведения бытия из заслонения сущим и сущностями и перенесение центра тяжести метафизического философствования с сущего (естественные науки, онтология) и сущностей (логика, теология, чистая метафизика) на метафизику бытия — так называемый *трансцендентальный сдвиг*.

Об авторе

Сергей Алексеевич ***Борчиков*** — руководитель «Философского семинара» города Озёрска, преподаватель философии Озёрского колледжа искусств, kwsm@mail.ru.

Д.Э. Гаспарян

В настоящих тезисах я бы хотела сформулировать ключевые отличия трансцендентализма от натурализма, которые я считаю ключевыми конкурирующими эпистемическими программами современности.

Отличительные черты натурализма можно сформулировать в виде следующих программных положений:

1. Реальность онтологически однородна. Это положение подразумевает отсутствие удвоенной онтологии, подразумевающей разные типы существования, а именно исходит из того, что мир один[33];
2. Есть только один пакет онтологических законов и правил. Это положение оговаривает единство универсальных законов мироздания — например, если физике присущи детерминизм и наблюдаемость в перспективе от третьего лица, то для этих правил не может быть исключений;
3. Все феномены, которые существуют можно описать на одном и том же языке. Здесь речь идет о том, что если для описания объектных феноменов выбирается принцип исчислимости или наблюдаемости, то он может и должен быть атрибутирован и ко всем прочим феноменам;
4. Универсальный язык, пригодный для описания всего существующего — это объектный язык или язык перспективы от третьего лица. Имеется в виду публичный или приватный тип идентификации объектов — для натурализма он всегда публичный, т.к. речь идет об экстерналистском доступе к наблюдаемости объектов;
5. Эпистемология в потенциале может рассчитывать на эпистемический абсолютизм. Согласно этому принципу, в конечном итоге можно знать все, т.к. познанию препятствуют лишь количественные границы, однако, никаких структурных или системных ограничений нет: оно неизбежно прогрессирует, но в режиме отсроченности.

[33] Чаще всего подразумевают, что этот единый мир – это мир природы: вещных, физических объектов. Но это не совсем так – было бы неверным отождествлять натурализм и материализм. Строго говоря, может быть и идеалистический натурализм. Или может встречаться монистический натурализм (например, тождество сознания и материи в Расселовском монизме события). Возможен натуралистический дуализм, оговаривающий единство и универсализм психофизичских законов, не отменяющих, тем не менее, нередуцируемости ментальных фактов к физическим (Chalmers 1996).

6. Все условия той реальности, которую мы наблюдаем, принадлежат самой этой реальности. Поэтому вся реальность потенциально может быть понята и описана в конечном числе непротиворечивых теорий.

Отличительные черты трансцендентализма, в свою очередь, будут следующими:

1. Реальность онтологически неоднородна. Это положение подразумевает наличие удвоенной онтологии, подразумевающей разные типы существования, а именно исходит из того, что есть мир, который подлежит наблюдению (познанию и теоретизации) и есть мир, который делает наблюдение возможным, но сам наблюдению (познанию и теоретизации) не подлежит;
2. Есть как минимум два пакета онтологических законов и правил. Это положение оговаривает отсутствие универсальных законов мироздания — например, если физике присущи детерминизм и наблюдаемость в перспективе от третьего лица, то при описании воли субъекта или его сознания эти правила работать не будут, и придется вводить принцип спонтанности и перспективы от первого лица;
3. Нельзя на одном и том же языке описать все феномены, которые есть. Здесь речь идет о том, что если для описания объектных феноменов выбирается принцип исчислимости или наблюдаемости, то он может и должен быть атрибутирован и ко всем прочим феноменам. Нетождественность различных языков описания можно показать на логических примерах с привлечением аппарата модальностей *de re* и *de se,* где в модусе *de re* мы имеем дело с *истинностью* того, что утверждается в высказываниях, и с соответствующими *положением дел*, описанными в высказываниях, то есть с референциями, в модусе *de se* устанавливается связь между высказанными *утверждениями* и описанными *положениями дел* и соответствующими психологическими реакциями, действиями и переживаниями самого познающего, такими как убеждения, желания и намерения, его эмоциями и действиями в реальном мире;
4. Два отличных друг от друга языка это, к примеру, объектный язык или перспектива от третьего лица, с помощью которых мы описываем вещи внешнего мира, предполагающие открытую и всеобщую регистрируемость и язык,

реализуемый в перспективе от первого лица, предполагающий привилегированный приватный доступ или приватную идентификацию;

5. Эпистемологии следует помнить о неизбежном скептицизме в отношении ряда вопросов, от которого не следует пытаться избавиться. В соответствии с этим принципом, если некоторые теории претендуют на прояснение структурных или системных условий формирования определенной реальности, то они должны оказываться либо противоречивыми, либо неполными, но в конечном итоге, не смогут быть когерентно успешными. Поэтому ни о каком эпистемическом абсолютизме речи не идет — нельзя знать все, т.к. есть принципиально «слепые пятна», являющиеся результатом структурных или системных ограничений;

6. У той реальности, которую мы наблюдаем, есть условия, которые сами не принадлежат наблюдаемой реальности. Именно поэтому, о них нельзя составить предметного знания — теории. Но при этом, то, что не подлежит опредмечиванию (и по поводу чего нельзя иметь теории) является, своего рода, наиближайшим (не вынесено куда-то вовне как некое трансцендентное), поскольку является структурным условием всего сущего и организует наблюдаемую реальность. Подобное условие (в терминах классической трансцендентальной философии «условие возможности») обязательно присутствует во всех мыслительных построениях, но не может быть схвачено объективно: в качестве предмета, значения, или общего понятия.

Об авторе

Диана Эдиковна ***Гаспарян***, к.ф.н., доцент, Национальный Исследовательский Университет — Высшая школа экономики, Школа Философии, г. Москва, anaid6@yandex.ru.

Согласен, что у Канта мы встречаемся с двойственной трактовкой трансцендентального и, соответственно, с двумя проектами трансцендентальной философии. Один проект близок пониманию метафизики как познания предметов "вообще" безотносительно к условиям их познания. Второй касается постижения условий возможности познания. Эта двойственность часто оценивалась отрицательно, и давала повод развивать трансцендентальную философию или в метафизической (онтологической), или эпистемологической версиях. Однако, Кант мне кажется более глубок, чем его критики. Для него трансцендентальное — это и глубинная сила внутри субъекта, скрытая от него самого, и некое безусловное существование вне субъекта, определяющее его индивидуальные сознательные акты. Мне представляется перспективным исследование природы этих странных трансцендентальных существований, которые не могут быть категориально определены ни как нечто субъективное, ни как что-то объективно-предметное. В целях развития отмеченного выше подхода предлагаю на обсуждение следующие тезисы выступления:

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

Трансцендентальное не существует ни как объективная вещь-в-себе, ни как идея, о содержании которой субъект отдает себе отчет. Оно есть некое "двойственное" существование, в котором нераздельны субъектное состояние и объективная предметность. Именно такие существования выступают априорными условиями познания, являясь предельными (абсолютными) предметными границами познаваемого мира. В этом смысле они являются "невозможными" в объективном мире существованиями, которые выступают условиями возможности познания объектов физического мира. В качестве таковых могут быть рассмотрены абсолютное пространство и время в механике Ньютона, вечный двигатель в термодинамике, абсолютный эталон в теории калибровочный полей и др.

В моей концепции трансцендентальные существования являются продуктом спонтанного изобретения символических предметов в процессе трансцендирования субъекта в актах познания. Субъект "помещает" себя на границе мира посредством

самоотождествления с невозможным предметом как условием знания о мире. Осуществляется это трансцендирование с помощью "нулевых" в логическом смысле понятий. Природа трансцендентального связана с актами рождения субъекта знания в актах творчества. Трансцендентальное по своей природе исторично, ситуативно, креативно, символично и обладает смысловым существованием.

Об авторе

Игорь Дмитриевич ***Невважай***, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Саратовской государственной юридической академии, igornevv@gmail.com.

С.В. Панов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ОТ ПЛАТОНА ДО КАНТА: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ, ВОПРОС О ТОЖДЕСТВЕ, ИНВЕРСИЯ СТИМУЛОВ

Интеллектуальная интуиция как основа философского метода Платона стала результатом аффективно-стимульной реакции автоматического сознания, переработавшей аффективные разрядки носителей тотемистской прозопопеи в локально-племенных культурах и позволившей вытеснить содержание всех тотемных согласий в рамках единой аргументативной культуры в рефлексы сознания: социальные и моральные регулятивы тотемизма и политеизма преобразуются в формы созерцания общего блага с тем, чтобы вытеснить избыток силы, позволившей собрать и обобщить все рефлексы сознания как абстрагированные стимулы поиска единого, блага, т.е. единой производящей природы, производящего разума, через отношение с которой мы можем объективировать видимое и мыслимое.

Понимание человека как «меры всех вещей» позволило отождествить священное животное, заменившее изображением жертвы абсолютное тело потребления, с избытком интуиции. Трансцендентальное отношение сопровождает мое отношение к себе, другим и миру, примысливается в каждом отношении или рефлексивном представлении как то, что замыкается само в себе как рекурсивное сознание, как порождающая интеллектуальная интуиция в магии аргументативной культуры, предполагающей производство оценки убедительности аргумента и согласия собеседника на основе простой его мыслимости в чистом созерцании.

Неразличенное тождество мысли и мыслимого, данное в идеях-эйдосах Платона для удостоверения опыта познания и статуса познающего всеобщую природу вещей, остается до Просвещения моделью обоснования знания, т.к. именно в Просвещении возникает сомнение в самой экспериментальной модели науки и философии как рефлексии науки: отныне сознание экспериментатора обращается на само себя, он начинает мыслить саму мысль о мыслимом, но все еще в качестве эффекта внутреннего чувства (Юм об аффекте).

Решение Дидро — держаться между абсолютным скептицизмом и догматизмом исходя из восприятия познавательного стимула внутри сознания, пытающегося сохранить объективность познаваемого мира без замыкания в идеализм Беркли, оказалось непродуктивным: как свидетельствует доктор Борде в диалоге Дидро, от сомнения мы снова приходим к сомнению, но в то же можем догадываться о «языке природы», которая способна давать идеи опыта непосредственно сознанию, и здесь обозначается трансцендентальный поворот в самой философии Просвещения: превратить сомнение и сферу порождения им «разнообразия суждений» в сам мыслительный стимул, а форму его проявления в интеллектуальной интуиции в условие мыслимого сущего. Эффекты самообращения познающей мысли на самое себя, т.е. саморефлексии интеллектуальной интуиции стабилизируются у Канта в формы чувственности, категории рассудка и идеи разума.

Об авторе

Сергей Владимирович ***Панов*** — к. ф. н, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов». saint-denis@mail.ru.

А.Е. Смирнов

ДИНАМИЗАЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО: БЫТИЕ КАК РАЗЛИЧИЕ

I.

I. Современная трансцендентальная философия возможна, в частности, как онтология. однако бытие в этой ситуации не рассматривается в качестве (сверхсущего) основания, а как становление. Трансцендентальное здесь понимается как априорное, лишенное возможности стать предметом эмпирического опыта. Как и в метафизике, речь идет *об условиях возможности,* однако это дифференциальные и генетические условия не возможного, а действительного опыта, опыта (в равной степени) познания и существования.

II.

1. Эволюция философии в значительной степени связана с продолжением анализа парадигматических предпосылок "метафизики присутствия". одно из наиболее существенных следствий этой работы — переход от представления бытия как сверхсущего основания к его представлению в качестве становления.

2. Бытие и сущее остаются в качестве понятий, но бытие по отношению к сущему будет рассматриваться в качестве *принадлежности.* Бытие здесь — это событие, а его трансцендентальное "начало" — различие, дифференциальное отношение. Различие выходит здесь на трансцендентальный уровень: дифференциальное отношение обусловливает все, что мыслится и воспринимается в качества тождества.

3. Взаимозависящие трансцендентальные дифференциальные отношения порождают сингулярные точки. Они противостоят точкам как таковым или регулярным точкам множества или множеств. С введением дифференциальные отношений традиционное понятия бытия, сущности, субстанции утрачивают продуктивность. Субстанция заменяется множественностью, сущность — событием.

4. Данная онтологическая парадигма приводит к возможности переописания социального и индивида. Различие есть то, что конституирует социальность как

таковую. Сооответственно, единство индивида не в его идентичности, но в различии и саморазличении.

5. Логика различие как методологического ориентира не противопоставляет себя логике основания; однако фигура классического субъекта возможна лишь внутри структуры различий.

Об авторе

Алексей Евгеньевич ***Смирнов,*** Иркутск, ВСИ МВД России; aesmir@mail.ru.

Н.А. Черняк

ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА: ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ

Кантовский трансцендентализм понимается нами как концепция, выявляющая нормообразующие (априорные) структуры как основания эмпирической конкретности, как в познании, так и в практической деятельности (мораль). Эти структуры служат своеобразным основанием опыта, предшествуют ему, не сводимы к нему, могут быть отделены от эмпирического сознания и исследованы независимо от него. В теории познания трансцендентальное рассмотрение не просто выделяет априорные принципы всякого возможного познания, но что более важно, обнаруживает, как они могут применяться.

Принцип трансцендентализма, таким образом, напрямую связан с понятием a priori. Ключевыми характеристиками априорного знания является всеобщность и необходимость. Попытка связать в единое целое всеобщие структуры сознания и опытное применение категориально-рассудочных форм представляет собой не утратившее свою актуальность и в настоящее время одно из главных достижений кантовской мысли.

Значение трансцендентализма, состоит, прежде всего, в критике догматической метафизической философии, приписывавшей миру, вещам в качестве их "природы" определенные знания, соответствовавшие наличному уровню развития науки. Налагая запрет на онтологизацию и натурализацию трансцендентальных понятий, трансцендентализм, тем самым, ограничивает претензии спекулятивного разума на познание тех реалий, которые лежат за пределами нашего опыта. С другой стороны, как уже было отмечено, кантовский трансцендентализм выступает как концепция, выявляющая условия возможности объективного мира в терминах сознания или иначе, трансцендентальные условия данности явлений сознанию. Этот аспект трансцендентальной философии, на наш взгляд, является актуальным и эвристически значимым и в настоящее время.

Хотя кантовский запрет на "реификацию" и субстанциализацию мыслительных сущностей отчасти был снят в немецкой посткантовской классической философии (Фихте, Гегель), в которой мышление, сознание стало

приниматься за суть мира, дальнейшее развитие западноевропейской философии шло по пути критики гегелевской философии и более того, всей рационалистической традиции в целом. А сознание, Я, субъективность в целом принимаются не за суть мира, а как понятия, выражающие условия познания в кантовском их толковании.

В известной мере радикализацией кантовского трансцендентализма стала феноменология Гуссерля, в которой была предпринята попытка более последовательного, чем у Декарта и Канта, обоснование принципа субъективности как единственной почвы философского анализа. Феноменология Гуссерля также нацелена на исследование сущностных структур сознания, принципов и механизмов его деятельности. Выделение такого рода структур эвристически, эпистемологически и логически оправдано, ибо в сфере математики, логики ум оперирует идеальными объектами как особыми предметностями. Гуссерлевское учение о "сущностном созерцании", особой технологии изучения сознания (эпохэ, редукция, "теоретическое усмотрение" всеобщих структур сознания и др.) принадлежит к наиболее плодотворным результатам феноменологии. (Различие кантовского и гуссерлевского трансцендентализма — предмет отдельного разговора, выходящий за границы обозначенной выше темы).

Не оспаривая эвристической ценности эпистемологического характера трансцендентализма в целом, хотелось бы обратить внимание на значимость трансцендентального подхода к исследованию той сферы, которая без допущения особых априорных форм (трансцендентальных идей) не может быть объяснена. Речь идет о морали, или "практическом разуме". Если процесс познания в той или иной мере можно объяснить отсылкой к чувственному материалу, упорядоченному посредством априорных рассудочных форм, то предметы морали никакой чувственностью доставлены быть не могут. Они создаются целиком человеческим разумом. Но самое главное, что было достигнуто благодаря кантовской трансцендентальной постановке вопроса, это обоснование всеобщности (универсальности) и категоричности (императивности) требований практического разума. Мораль, таким образом, имеет абсолютное и безусловное обоснование. Главным аргументом возможности автономии свободной воли, как известно, у Канта является утверждение двумирной природы человека, т.е. того факта, что

человек одновременно принадлежит двум мирам — феноменальному, т.е. эмпирическому, вещественно-предметному, и ноуменальному — умопостигаемому, сверхчувственному. Действительностью, обосновывающей существование свободы, является нравственность. Подобное доказательство сам Кант называет доказательством "как бы через факт": мораль невозможна без предположения свободы, а свобода невозможна вне морали.

Развитие этической мысли показало, что всеобщность моральных требований признана не только формальным критерием выбора, но специфическим признаком, отличающим нравственный императив от каких-либо других регулятивов. А признание существования нефеноменального мира в полной мере дает возможность трансцендентального, т.е. необходимого, а не случайного обоснования морали. Отрицание же существования, кроме феноменального, эмпирического мира, умопостигаемого мира, божественной или иной трансценденции, своим закономерным следствием имеет релятивизацию и упразднение морали.

Об авторе

Наталья Алексеевна ***Черняк***, доктор философских наук, доцент, ОмГУ, chernjaknat@rambler.ru.

А.А. Шиян

ГУССЕРЛЕВСКИЙ ВАРИАНТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Вторая кантовская дефиниция трансцендентальной философии («**Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько способом [видами] нашего познания предметов, поскольку это познание** [этот способ познания] **должно** [должен] **быть возможным a priori**. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [B25]) с точки зрения трансцендентальной феноменологии Гуссерля может быть переформулирована следующим образом. Трансцендентальная феноменология занимается исследованием способом данности предметов нашему сознанию или исследованием опыта нашего сознания. Это исследование осуществляется с помощью интенционального рефлексивного анализа в феноменологической установке.

Не всегда опыт сознания, в котором нам даны предметы, Гуссерль называет познанием. Однозначно речь о познании идет там, где ставится задача привести к достоверности «предмет», точнее, наше суждение о нем. Приведение к достоверности является проверкой на истинность (ложность) того, что нам дано в опыте сознания.

Понятие предмета по сравнению с Кантом у Гуссерля иное. «Предмет» в кантовском смысле у Гуссерля расщепляется на сам предмет и его явление сознанию (которое в феноменологической установке Гуссерль называет смыслом или значением). Это различие предмета, значения и акта, в котором нам дано явление, является одним из основных различие феноменологии.

Наше сознание имеет уже имеет дело с предметами определенного региона (научного или повседневного), то есть они нам даны уже в свете определенной типики, которая задаются основными сущностями этого региона. (Например, наше восприятие вещи определяется сущностью «вещи», то есть ее «общей идеей»). Это положение позволяет нам перейти к гуссерлевскому аналогу А–дефиниции трансцендентальной философии Канта.

2. Дефиниция трансцендентальной философии А–изд. «Критики чистого разума» звучит так: «**Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями a priori о предметах вообще**. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [A11-12]. Трансцендентальная феноменология Гуссерля занимается также усмотрением и прояснением общих понятий, которые Гуссерль также называет сущностями и которые имеют градацию от всеобщих, задающих типику регионов мира и логические законы, до сущностей отдельных предметов.

Одной из проблем трансцендентальной феноменологии является проблема соотношения Первой и Второй дефиниции трансцендентальной философии. На языке феноменологии эта проблема звучит так: как соотносится интенциональный анализ данности предмета сознанию и усмотрение сущностей и сущностных взаимосвязей.

Таким образом, трансцендентализм Гуссерля соответствуют в определенном смысле обоим кантовским дефинициям трансцендентальной философии, но имеет свои особенности, обусловленные спецификой феноменологического подхода.

Об авторе

Анна Александровна ***Шиян***, Москва, РГГУ; доц., к.филос.н.

РАЗДЕЛ 3. СТАТЬИ.

Предисловие. В данном разделе представлены авторские статьи, написанные по итогам работы «круглого стола» его (активными или пассивными) участниками. Ответственный редактор сборника некоторым образом упорядочил представленные статьи по тематическому признаку. Вначале представлены статьи (С.Л. Катречко и С.А. Борчикова), развивающие кантовский «теоретический» трансцендентализм, к ним примыкает статья Ю.Р. Егоровой, посвященная «практическому» трансцендентализму Канта, далее представлены статьи А.Ю. Нестерова и Н.А. Блохиной, развивающие трансцендентализм Канта в духе аналитической философской традиции, а завершает этот ряд статья С.В. Панова, развивающая кантовский трансцендентализм в духе европейской (континентальной) метафизической традиции.

С.Л. Катречко. О ПОНИМАНИИ ТЕРМИНА «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ» В КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ (Ч. 2) [34]

«Кто понимает слово трансцендентальное, тот понимает кантовскую философию»
(Фр. Шиллер — мадам де Сталь; 1803г.)

В статье предпринята попытка раскрыть смысл (семантику) кантовского термина/концепта «трансцендентальный». Основополагающим для этого является различение «эмпирическое vs. трансцендентальное». В статье анализируется такой важный аспект этого различения как соотношение между эмпирическим (имманентным) и трансцендентальным применением [основоположений чистого рассудка], а также более тонкая дифференциация трансцендентального и трансцендентного [применения] в их соотношении с эмпирическим.

The article is devoted to the meaning (semantics) of the Kantian concept "transcendental." Fundamental to this is the distinction "empirical vs. transcendental." The article analyzes the important aspect of this distinction as the relationship between the empirical (immanent) and the transcendental use [of principles of pure understanding] as well as more subtle differentiation (difference) between the transcendental and transcendent [use] as they relate to the empirical use.

Ключевые слова: *трансцендентальный, трансцендентальная философия (трансцендентализм) Канта, эмпирическое (имманентное), трансцендентальное и трансцендентное применение, вещь вообще.*

[34] Данная статья продолжает наши штудии о понимании кантовского термина «трансцендентальный» из статьи [7], в которой внимание было сосредоточено на выявлении и сопоставлении двух смысловых центров концепта «трансцендентальный»: методологической и собственно эпистемический составляющей, — и дана более подробная характеристика второй из них, в рамках которого *трансцендентальное*, в отличие от эмпирического исследования предметов нашего опыта, понимается как исследование «вещи вообще» (ср. с дефиницией трансцендентальной философии из 1-го изд. *Критики* [A 11-12]).

***Keywords**: transcendental, Kant's transcendental philosophy (transcendentalism), empirical (immanent), transcendental and transcendent use, thing in general.*

* * *

Кантовский концепт *трансцендентального* имеет свою предысторию и наследует его важнейшие исторические смыслы и интенции. Вместе с тем, данный концепт является центральным понятием кантовской *Transzendentalphilosophie*, который предопределяет общий смысл его философии, а применение Кантом термина *трансцендентального* в своих многочисленных вариациях, несмотря на влияние предшественников, диктуется, прежде всего, «его собственной идеей трансцендентальной философии» [11, S.78–79]. Более того, как отмечает один из крупных исследователей творчества Канта Норберт Хинске, «длинная предыстория [*трансцендентального*] осознавалась им [Кантом], по меньшей мере, смутно» [*там же*], хотя на «трансцендентальные» взгляды Канта во многом повлияли его ближайшие предшественники и современники: Х. Вольф (1679–1754), А. Баумгартнер (1714–1762), А. Ламберт (1728–1777), Н. Тетенс (1736–1807). Мы поставили перед собой цель провести концептуальный анализ термина «трансцендентальный» с тем, чтобы, на основе анализа кантовских текстов (точнее: словоупотребления данного термина), выявить основополагающую «философскую интуицию» (А. Бергсон) этого кантовского концепта и эксплицировать его основные смысловые составляющие, хотя (предвосхищая последующее изложение) речь идет именно о смысловой «сложности» этого концепта (Ж. Делёз), т.е. наличия в нем нескольких смысловых центров и соответствующей этому флуктуации кантовской мысли между ними по мере эволюции его взглядов, что делает этот кантовский концепт трудным для понимания. При этом здесь мы не ставим перед собой сверхзадачу понимания кантовского трансцендентализма как философской концепции[35], а преследуем более скромную задачу: разобраться в разных случаях словоупотребления термина *трансцендентального* в кантовских текстах (прежде всего, в его *Критике*), т.е. предложить некоторый ключ (метод) к пониманию смысла подобных выражений.

[35] См. на эту тему мою статью [6], а также мои *тезисы* к круглому столу в данном сборнике.

В истории словоупотребления данного термина Кантом условно можно выделить три периода: докритический (вплоть до его инаугурационной диссертации «О формах и принципах…» 1770 г.), предкритический (1771 — 1781 гг.) и собственно критический (1781 — 1787 гг. и далее), в рамках которого можно выделить две репейные точки (resp.этапа), связанные с 1-м и 2-м изданиями *Критики*[36]. В докритических работах Канта термин *трансцендентальное* практически не используется. Как отмечает Н. Хинске, «в своих немецкоязычных сочинениях он [Кант] никогда не употреблял его до “Критики чистого разума”, в латиноязычных работах термин появлялся дважды — в 1756[37] и 1770[38] гг., в письмах впервые возникает в 1772 году» [11, S.24–25]. В период подготовки к написанию *Критики* (так называемое «десятилетнее молчание» Канта; 1771 — 1781; второй этап) Кант начинает активно использовать термин *трансцендентальное* в своих записях. Так, например, в своих рефлексиях № 4455 — 4457 от 1772/3 г. Кант дает первое определение трансцендентальной философии (resp. метафизики (рефл. 4457)) как «критики чистого разума» (рефл. 4455), а в рефл. 4643 определяет трансцендентальное «как чистое познание a prioi, в котором… не дано никакого ощущения» [3, с.35 (№ 68,); 17: 622][39]. Однако настоящий прорыв в употреблении Кантом термина «трансцендентальный» происходит в его «Критике чистого разума», где термин встречается буквально на каждом шагу, в самых разных смыслах и словосочетаниях. Так «*трансцендентальными* для Канта являются: философия, идеализм, сознание, апперцепция, единство апперцепции, познание, истина, логика, критика, аргумент, знание, основоположение, разум, дедукция, аналитика, применение (употребление), субъект, действие, идеальность пространства и времени, временнóе определение, предмет, требование, принцип, объект, условие, понятие,

---

[36] В качестве четвертого этапа можно рассматривать кантовский «Opus postumum», в котором Кант «синтезирует» свои дефиниции *трансцендентальной философии* из 1-го и 2 изд. *Критик*и.

[37] В своей работе «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» [1, т.1, с.315]) он отождествляет трансцендентальную философию и метафизику.

[38] В своей диссертации «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» Кант говорит о материи в трансцендентальном смысле [1, т.2, 281].

[39] Заметим, что здесь Кант также впервые обозначает основные разделы своей будущей *Критики*. Ср. с письмами Канта И. Ламберту от 2.09.1770 г. [1, т. 8, 480–3], М. Герцу от 7.06.1771 г. [1, т. 8, 483–6] и от 21.02.1772 г. [1, т. 8, 486–93], в которых он пишет о своем замысле и работой над будущей *Критикой*, которую называет там «негативной наукой (*phaenomenoligia genelasis*), в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности…» (2.09.1770) или (уже более точно) как «Границы чувственности и рассудка» (7.06.1771).

закон, основание, законодательство, истолкование, рассмотрение, исследование, различие, представление, место и топика, проблема, категория, психология, доказательство, рефлексия, способность воображения, паралогизм (подтасовка), дефиниция, гипотеза, максима, идея, свобода, функция, необходимость, случайность, возможность, задача, правило, средство, значение (смысл), значимость, предикаты Бога, реализм, наука, критика вкуса, синтез, положение, категории, способности, видимость, реальность, пустота, сродство (ассоциация), утверждение, способность суждения, вопрос, алгоритм, схема, теология, атомистика, субстрат, разрешение вопроса, аспект (Absicht) исследования, точка зрения (Absicht), экспозиция, учение, размышление (рассуждение, Überlegung), идеал, эстетика, философ, отвлеченность (Abgezogenheit), диалектика, антитетика, физиократия, происхождение (источник, Ursprung), система, предпосылка и т.д. — *больше сотни лексических и семантических формообразований*» [10, с. 152].

Соответственно, наша задача — разобраться если не во всех, то в наиболее важных случаях кантовского словоупотребления термина «трансцендентальный». При этом надо иметь в виду, что приведенная выше подборка является достаточно разнородной и содержит разные типы *трансцендентальных* выражений, некоторые из которых составляют своеобразный «белый шум». Речь идет о том, что в ряде *трансцендентальных* выражений термин «трансцендентальный» употребляется Кантом в не-собственном (существенном), а в *привходящем* смысле по «со-причастности», указывая лишь на принадлежность к трансцендентальной философии, аналогично тому, когда выражение «корабельные часы» обозначает не какой-то особый тип часов (определенного типа), а просто указывают на нахождение данных часов на корабле[40]. Кроме того, исключим из нашего

[40] На это впервые обратил мое внимание С. Борчиков в своей статье о сущности трансцендентального познания на форуме по трансцендентализму, выделяя также *исконный* и *методический* смысл термина *«трансцендентальный»* ([4]; см. также его статью в данном сборнике]. По Борчикову, примерами подобного не-собственного употребления термина выступают [точнее: могут выступать] словосочетания типа «трансцендентальное знание», «трансцендентальная идея», «трансцендентальный идеал», «трансцендентальная гипотеза» и др., в которых совершается «перенос» характеристики деятельности [трансцендентального метода] на ее результат. В частности, не следует приписывать какой-то особый трансцендентальный смысл кантовским *трансцендентальным идеям* (Душа, Мир, Бог), которые (как философские концепты) были известны задолго до Канта, хотя (здесь мы уже не соглашаемся с тезисом С. Борчикова и несколько корректируем его) в кантовской концепции *трансцендентальные идеи* (resp. трансцендентальное знание) приобретает особый дополнительный (собственный) смысл, точнее особый — *трансцендентальный* — статус: поскольку они не относятся к предметам чувственного

последующего анализа еще два достаточно несложных случая: во-первых, употребление Кантом термина «трансцендентальный» в простом этимологическом смысле как «необыкновенный»[41]; во-вторых, терминологический ряд, связанный с *трансцендентальной видимостью* Канта[42].

Начнем наш анализ с обзора словоупотребления кантовского концепта. В его «критических» произведениях есть несколько ключевых мест, где Кант дает характеристику своего концепта *трансцендентальное* (resp. *трансцендентальной философии* [ТФ]) [список–1]:

- 1) Во-первых, исходное определение ТФ из 1-го изд. *Критики*: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями *a priori* о предметах вообще…» [2, т.II(2), 79; A 11–12].
- 2) Во-вторых, важнейшее замечание из «Пролегомен», в котором Кант отмечает, «что словом *трансцендентальный*… я обозначаю, отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности» [1, т.4, с.50].

[эмпирического] опыта, то им можно приписать лишь трансцендентальное, а не эмпирическое применение. Вместе с тем, мысль С.Борчикова представляется весьма важной: не во всех случаях кантовского словоупотребления *трансцендентального* содержится какой-то глубокий (собственный) смысл, порой это простое указание на причастность к трансцендентальной философии. Заметим, что под критику не-собственного применения термина подпадает и название статьи В. Семенова «Трансцендентальная семантика...», поскольку в ней речь идет не о какой-то особой *трансцендентальной* семантике, а о семантике (или *значении*) кантовского термина «трансцендентальный», хотя статья интересна исследовательским ходом, связанным с привлечением к анализу *трансцендентального* поздних кантовских фр. из *Opus postumum*.

[41] Об этом Кант говорит в фр. [B 313–4]: «Поэтому если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, *как они являются*, а рассудок — *как они есть*, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а только в эмпирическом значении, а именно [так], как они должны быть представляемы в непрерывной связи явлений в качестве предметов опыта, а не так, как они, быть может, существуют вне отношения к возможному опыту и, следовательно, к чувствам вообще, стало быть, как предметы чистого рассудка. Это последнее всегда останется для нас неизвестным до такой степени, что мы не узнаем даже, возможно ли всюду такое трансцендентальное (необыкновенное) познание, по крайней мере, как знание, подчиненное нашим обыкновенным категориям» (подчеркивание мое. — К.С.). Вместе с тем данный фр. интересен для понимания собственного смысла кантовского *трансцендентального*, которое здесь соотносится с познанием «чистых [не эмпирических] предметов рассудка».

[42] В данном случае это подобные выражению имеют достаточно четкую историческую привязку с *трансцендентальной оптикой* И. Ламберта, в которой рассматриваются различные виды *видимостей*. И хотя выражение *трансцендентальная видимость* является кантовским нововведением и у самого Ламберта не встречается, но смысл его очевиден: это «видимости» наших высших познавательных способностей, рассудка и разума, или ошибки нашего «способа познания», выявляемые при помощи кантовского трансцендентального анализа [B 25]. Подробнее о значении этого трансцендентального выражения см.: [9].

- 3) В-третьих, ответ Канта на рецензию *Критики* из приложения к «Пролегоменам», где говорится, что «многократно указанное мною слово трансцендентальное, ... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом» [1, т.4, 141].
- 4) В-четвертых, уже приводившееся выше *основное* определение *трансцендентальной философии* из 2-го изд. *Критики*, где *трансцендентальным* называется «познание, которое имеет дело не столько с предметами, сколько с нашим способом познания предметов, поскольку он должен быть возможным a priori» [2, т.II(1), 41; B 25]; пер. в моей редакции)[43].
- 5) В-пятых, *итоговое* определение *трансцендентального*, которое гласит: «трансцендентальным (т.е. касающимся возможности или применения априорного познания) 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… Трансцендентальным может называться только знание о том, что [некоторые априорные] представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они тем не менее могут a priori относиться к предметам опыта» [2, т.II(1), 41; B 80–81/A 55–56][44].
- 6) В-шестых, целый букет кратких определений/характеристик из Convolut 1 «Opus postumum», среди которых выделим следующие три: 1)

[43] Заметим, что данная дефиниция ТФ существенно отличается от дефиниции из 1-го изд. (см. п.1).

[44] Здесь мы выделили лишь первую, наиболее важную часть данного *замечания*, касающегося различия между трансцендентальным и априорным. Вместе с тем в нем присутствуют еще три важные темы, связанные с трансцендентальным: «(1) Поэтому ни пространство, ни какое бы то ни было априорное геометрическое определение его не есть *трансцендентальное представление*… (2) Применение пространства к предметам вообще также было бы *трансцендентальным*; но так как оно ограничивается исключительно предметами чувств, то оно называется эмпирическим. (3) Таким образом, различие между *трансцендентальным и эмпирическим* причастно только к критике знаний и не касается отношения их к предмету» (ср. с п.2; выделение курсивом мои. — К.С]. (1) — различие между априорным и трансцендентальным представлением; (2) — различие между трансцендентальным и эмпирическим применением (см. п. 3; далее мы покажем, что есть определенная корреляция (2) с дефиницией *трансцендентального принципа* (в его отличие эмпирико–метафизического принципа) из «Критики способности суждения»). (3) — мысль об эпистемически-нейтральном, а не онтологическом статусе трансцендентального (см. п. 4).

«Трансцендентальная философия есть совокупность всех *форм*, в которых априорное синтетическое познание само воплощает себя в объекте, не опираясь на эмпирические принципы. *Не опыт* в [понятиях, а познание] из понятий» [3, с,537], 2) трансцендентальная философия есть «система синтетического познания из понятий *a priori*» [3, с.537; см. также с.542], а 3) «трансцендентальный идеализм есть такой способ мышления, который позволяет соединить понятия… в одно целое как систему возможности синтетического априорного познания из понятий» [3, с.540][45].

[В данном списке приведены кантовские характеристики *трансцендентального* в хронологическом порядке: от 1-го изд. *Критики* через *Пролегомены* к ее 2-му изданию и далее к *Opus postumum*. Не все они равнозначны. Основным здесь выступает «связка» пп. 4–5 из 2–го изд. *Критики*, которая дополняется п. 2 (и частично п.3) из *Пролегомен*, в котором [основной] смысл *трансцендентального* задается путем его противопоставления *эмпирическому*. В п. 3 Кант говорит о *трансцендентальном применении* [априорных понятий]. Пп. 1 и 6 списка определяют *трансцендентальное* как [синтетическое] априорное познание, что существенно сближает концепты *трансцендентального* и *априорного*, и что «опровергается» Кантом в «итоговом» определении *трансцендентального* из п. 5 (фр. [B 80–1] *Критики*).

Учет этих и других кантовских фрагментов позволяет А.Н. Круглову дать следующую сводку словоупотреблений этого термина. *Трансцендентальное* у Канта (список–2; [8, с. 53][46]):

- 1) есть некоторая часть априорного знания, а не всякое априорное знание,
- 2) касается возможности априорного познания,
- 3) касается применения априорного познания,
- 4) объясняет существование представлений как априорных,
- 5) объясняет возможность существования представлений как априорных,
- 6) объясняет применение представлений как априорных,
- 7) объясняет возможность применения представлений как априорных,

[45] Заметим, что здесь, в *Opus postumum* (1796 – 1803), Кант в определенном смысле возвращается к своей начальной трактовке трансцендентального (ТФ) из 1-го изд. *Критики* (см. п. 1 списка выше).
[46] Как замечает А. Круглов, предложенная им сводка употребления термина не учитывает эволюцию понимания данного концепта у Канта и поэтому ее «плоское» прочтение может стать источником ошибок.

- 8) занимается видами [способом] нашего априорного познания,
- 9) не занимается нашим познанием предметов,
- 10) обозначает отношение нашего познания к познавательной способности,
- 11) не обозначает отношение нашего познания к вещам,
- 12) предшествует опыту и делает его возможным,
- 13) есть критическое, относится к критике знаний,
- 14) отличается от эмпирического,
- 15) не тождественно трансцендентному,
- 16) не выходит за пределы опыта,
- 17) выходит за пределы опыта.

Мы приводим здесь список А. Круглова полностью для того, чтобы дать полную картину употреблений Кантом *трансцендентального*, хотя список–2 представляется нам несколько неупорядоченным и избыточным (причем Круглов в ряде случаев «разбивает» исходные кантовские фрагменты на части для фиксации той или иной характеристики *трансцендентального*). Наряду с общим обзором кантовского словоупотребления термина трансцендентального, одной из целей автора было, видимо, показать некоторую непоследовательность Канта в определении *трансцендентального*. Так, например, А. Круглов в своем последующем комментарии пишет, что «вопрос [о смысле трансцендентального в его отличие от априорного] приобретает особый интерес, если учесть, что характеристики 12 — 16 с полным правом можно отнести и к априорному…, а характеристики 2 — 8 и направлены на проведение демаркации между априорным и трансцендентальным». Ключевым же для А. Круглова является, по-видимому, п. 1 списка–2, где трансцендентальное трактуется как [логическая] *часть* объема априорного, что нам представляется не совсем точным: ниже мы покажем, что, хотя априорное и трансцендентальное противостоят эмпирическому, но по разным основаниям, и поэтому их полное отождествление или «[логическое] включение» *трансцендентального* в «объем» *априорного*, особенно для 2-го издания *Критики*), некорректно.

* * *

Еще одно наше возражение относится к пп. 16 — 17. Кажется, что приведенные там характеристики *трансцендентального* противоречат друг другу, но это [не

совсем] так. В п. 17 утверждается, что *трансцендентальное* «выходит за пределы опыта». Основанием для этого (как замечает Круглов на предыдущей с. 52 своей книги) выступает фр. [A 296–7/B 352–3], где Кант проводит различие между *имманентным, трансцендентальным* и *трансцендентным* и пишет, что «приведенные выше основоположения чистого рассудка должны иметь только *эмпирическое*, а не *трансцендентальное*, или *выходящее за пределы опыта*, применение» (выделено курсивом мной. — К.С.), а именно уточняющий оборот данной кантовской фразы, который точнее перевести как «т.е. выходящее за пределы опыта [применение]» [A 296/B 353][47].

[Предваряя наш дальнейший критический анализ, согласимся с А. Кругловым в том, что когда «Кант подчеркивает разницу между трансцендентным и трансцендентальным, [то] делает это иногда весьма странным образом [и далее следует цит. из фр. [B 352–3][48]» [8, с.52]. На эту ошибку «смешения» (отождествления терминов трансцендентальный и трансцендентный в ряде мест) указывали авторы первой (геттингенской) рецензии *Критики*, об этом об этом в свое время говорили такие исследователи творчества Канта как Х. Файхингер, Г. Коген, А. Гидеон, переводчик *Критики* на русский Н. Лосский. Кантовские тексты дают для этого определенные основания[49], поскольку сам Кант не совсем терминологически точно проводит эти различения, однако на наш взгляд это не его концептуальная ошибка «смешения», а лишь не совсем удачные формулировки.]

Во-первых, следует отметить, что здесь, Кант пишет не о собственно *трансцендентальном* (или *трансцендентном*), а о *трансцендентальном // трансцендентном применении* в их отличии от *эмпирического* (*имманентного*)

---

[47] Вот оригинал фразы на нем.: «Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloß von empirischem und nicht von transzendentalem, d.i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein» [http://www.korpora.org/kant/aa03/236.html(08-09)].

[48] Заметим, что обсуждаемой здесь проблемы можно было бы избежать, если вообще исключить имеющееся в [A 297/B 352] уточнение, или заменить имеющийся в нем термин «трансцендентальный» на термин «трансцендентный». Однако сам Кант этого делать не стал во 2-м изд. *Критики*.

[49] Помимо [A 296/B 352] можно указать на [B 873–4]. Вначале фрагмента Кант пишет о том, что «применение же разума в этом рациональном исследовании природы бывает или физическим, или сверхфизическим, точнее говоря, или *имманентным*, или *трансцендентным* [и говорит о *трансцендентной* физиологии» [B 873], а в его заключении говорит «*трансцендентальном познании*» [B 874].

применения, причем *трансцендентальное* и *трансцендентальное применение*, в свою очередь, также отличаются друг от друга.

Во-вторых, следует учесть общую логику кантовской мысли в этом фрагменте [A 296–7/B 352–3]: в его начале Кант говорит, что (1) «основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными,* а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*»[50] — (2) далее Кант противопоставляет *трансцендентное* и *трансцендентальное* применение категорий и подчеркивает, что «термины трансцендентный и трансцендентальный не тождественны» — (3) и только далее находится привлекаемая для п. 17 списка–2 фраза: «…основоположения чистого рассудка должны иметь[51] только эмпирическое, а не трансцендентальное, т.е. выходящее за пределы опыта, применение» — (4) но буквально следом, повторяя мысль начала и заканчивая свое рассуждение, Кант подчеркивает, что «основоположения, устраняющие эти границы и даже повелевающие переступить их, называются [не *трансцендентальными*, а] *трансцендентными*» (вставка моя. — К.С.). Более того, если обратиться к *главному* смыслу обсуждаемого предложения Канта, а не акцентировать внимание на вспомогательном уточняющем обороте, то здесь Кант

---

[50] К сожалению, редакторы юбилейного издания собрания сочинений Канта (1994 г.) допустили здесь серьезную ошибку, заменив в этом фрагменте термин «трансцендентный», на термин «трансцендентальный», что, конечно же, искажает мысль Канта и делает непонятным его последующее противопоставление трансцендентного и трансцендентального применения. Вот этот фрагмент: «Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными* [здесь ошибочный термин «трансцендентальный» заменен на правильный термин «трансцендентный»; см. нем.: «Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen»; https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/235.html(28–31). — К.С.]. Однако под этим термином я разумею не *трансцендентальное* применение категорий или злоупотребление ими, представляющее собой просто ошибку способности суждения, которая недостаточно обуздана критикой и потому мало обращает внимания на границы области, внутри которой только и допустима деятельность чистого рассудка; *трансцендентными* я называю те основоположения, которые действительно побуждают нас разрушить все пограничные столбы и вступить на совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации. Поэтому термины *трансцендентальный* и *трансцендентный* не тождественны» [1, Т.4, с.272]. Вместе с тем, эта «ошибка» вполне симптоматична, поскольку связана с проблемой точного (строго) терминологического различения между *трансцендентальным* и *трансцендентным*.

[51] Здесь и ранее мы подчеркиванием выделяем *модальную* характеристику долженствования, обращая внимание на то, что при понимании данного (и сходных) рассуждений о трансцендентном/трансцендентальном/эмпирическом применении необходимо учитывать их модальный контекст (см. также наши подчеркивания ниже).

говорит о необходимости сугубо эмпирического применения основоположений чистого рассудка [в пределах опыта] (= пункт 16) и их невозможности выходить за эти пределы (= анти-пункт 17)[52].

В-третьих, для адекватного понимания смысла данного фрагмента следует знать его контекст и, прежде всего, предшествующий ему важную главу «*Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena*» *Критики* (особенно: [A 241–242, A 238/B 298, A 246/B 302–3, A 247/B 304, A 248/B 305, A 250[53], B 313–4] и др.), в которой вопрос о *трансцендентальном / трансцендентном / эмпирическом* применении априорных *понятий* рассудка обсуждается детально, причем с учетом того, что данная глава претерпела существенные изменения (в том числе и по этому вопросу) при подготовке к 2-му изд. *Критики*[54], а также важные разъяснения Канта относительно соотношения эмпирического, трансцендентального и трансцендентного из *Пролегомен* (см. п. 3 списка–1).

Здесь особо хотелось бы обратить внимание на фразу, которая буквально повторяет [A296/B 352] и позволяет лучше понять ее смысл: «чистые рассудочные понятия могут иметь только *эмпирическое*, но *никоим образом* не *трансцендентальное применение*[55] и что основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта [= эмпирическое применение], но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще [= трансцендентальное применение]» [A 246/B 302–3].

---

[52] Заметим, одно из возможных — радикальных — решений обсуждаемой проблемы состояло бы в «переписывании» этого предложения без употребления термина «трансцендентальный»: «…основоположения чистого рассудка должны иметь только эмпирическое, а не выходящее за пределы опыта применение», — при котором и смысл фразы, и общая логика данного фрагмента (в том числе и согласованность с последующим предложением (4)) сохраняются.

[53] Правда, в [A 250] Кант говорит не о *трансцендентальном/трансцендентном*, а о *чистом* применении категорий в противоположность *эмпирическому*: «следовательно, кроме *эмпирического применения* категорий (которое ограничено условиями чувственности) существовало бы еще *чистое* и тем не менее обладающее объективной значимостью применение их…». Заметим также, что именно эта часть главы [A 249–53] была существенно переработана и заменена во 2-го изд. *Критики* на фр. [B 306–9 и далее].

[54] Заметим, что в подборке фр. выше есть отличия (несовпадения) между 1-м и 2-м изд. *Критики*.

[55] Заметим, что лейтмотив этой фразы/выражения (теперь уже относительно априорных основоположений) повторяется Кантом чуть ниже: «*основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение*» [A 248/B 304].

При этом важным для уяснения кантовской позиции по обсуждаемому вопросу является фр. [A 238/B 298], в котором Кант определяет *эмпирическое* и *трансцендентальное* применении понятий, а также различие между ними: «Итак, утверждение, что рассудок может все свои априорные основоположения и даже понятия применять только эмпирически и никогда трансцендентально понятия может привести к важным выводам… Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще* и *самим по себе,* а эмпирическое — только к *явлениям,* т.е. к предметам возможного *опыта*» [A 238/B 298][56]. Здесь хотелось бы обратить внимание на кантовское выражение «трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще* и *самим по себе*...», которое (на наш взгляд) содержит ключ к кантовскому различению *трансцендентального*, как применяемого к *вещам вообще*, и *трансцендентного*, как применяемого к вещам самим по себе[57].

Вместе с тем необходимо учесть и общий (весь) контекст кантовских рассуждений [A 238–248/B 298–305], связанный с обоснованием его главного тезиса о том, что хотя чистые категории (или основоположения) рассудка в силу своей априорности *трансцендентальны* [т.е. *могут* выходить за пределы возможного опыта[58]], однако *должны* иметь только *эмпирическое*, «но ни коим образом [*не имеют, не должны иметь*] трансцендентального применения» [A 246/B 303; A 248/B 304–305]. В заключение своего рассуждения, т.е. эксплицируя его итог, Кант говорит, что «поэтому уместно выразить эту мысль так: чистые категории, без формальных условий чувственности, имеют только

[56] И далее Кант продолжает: «что всегда возможно только эмпирическое применение понятий — это видно из следующего…», — тем самым приступая к своеобразной *трансцендентальной дедукции* категорий, которая призвана обосновать объективную значимость априорных категорий, т.е. возможность их *эмпирическое применения* к предметам опыта.

[57] Характеристику *трансцендентального применения* как относящегося к *вещам вообще* Кант развивает в ряде фр. этой главы в ред. 1-го и 2-го изд. *Критики*. (1) «В самом деле, если устранить все условии чув|ственности, характерные для категорий как понятий, имеющих возможное эмпирическое употребление, и принимать их за понятия о *вещах вообще* (тем самым [приписывая им] *трансцендентальное применение*)…» [A 241–242]; (2) поясняющий фр. [A 245], непосредственно предшествующий фр. [A 246/B 302–3]: «Но *чистые категории суть не что иное, как представления о вещах вообще*…» (ср. в последующим фр. [A 247/B 304]; здесь и выше выделение курсивом мои. — К.С.); (3) «Мышление есть действование, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то *предмет остается чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение*, а именно содержит в себе единство мышления, направленного на многообразное вообще» [A 247/B 304]. См. также цитату из фр. [B 610] ниже.

[58] Ср.: «Трансцендентальные же утверждения, претендующие на то, чтобы расширить знание даже за пределы всякого возможного опыта…» [B 453].

трансцендентальное значение, но не имеют никакого *трансцендентального применения*, потому что такое применение само по себе невозможно» ([A 248/B 305]; выделение курсивом мое. — К.С.).

Эту мысль Канта, с учетом нашей предшествующей аргументации (пп.1–3), можно выразить следующим образом: *трансцендентальные* понятия (основоположения) имеют *трансцендентальное значение* и могут иметь *трансцендентное*, т.е. выходящее за рамки возможного опыта, применение, но должны иметь только *эмпирическое* (= *имманентное*) применение[59], а «основоположения [*действительно* (учет модальности). — К.С.], устранящие эти границы и даже повелевающие переступить их, называется *трансцендентным*» [A 297/B 353]. Соответственно, п. 16 и п. 17 списка–2, с учетом модальных характеристик кантовских выражений, не только не противоречат друг другу, но и могут быть объединены в один комплексный пункт:

- пп. 16–17*) трансцендентальное [как *трансцендентальное значение*] *может* выходить за пределы возможного опыта, но *не должно*/*не может* выходить за пределы возможного опыта, т.е. иметь *трансцендентальное применение* [а подобное, выходящее за пределы возможного опыта, применение Кант называется *трансцендентным*].

Четвертый аргумент в пользу предлагаемого нами решения можно почерпнуть из текста *Пролегомен*. Во-первых, там Кант говорит уже только о *трансцендентном применении*: «наши чистые рассудочные понятия действительно заманчивы для трансцендентного применения (так я называю применение, выходящее за пределы всякого возможного опыта)» [1, т.4, с.75]. Во-вторых, в своем ответе на неверное истолкование понятия «*трансцендентальный*» (и концепции трансцендентализма в целом) в геттингенской рецензии Хр. Гарве и И.Г. Федером из *Пролегомен* Кант строго дифференцирует *трансцендентальное* и *трансцендентное* и говорит, что «многократно указанное мною слово трансцендентальное, ... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначается лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от

[59] Ср. с исходной для нашего обсуждения кантовской фразой из [A 296/B 352].

имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом» ([1, т.4, 141]; п.3 из списка–1). Это можно рассматривать как решающий аргумент в пользу невозможности кантовского *трансцендентального* выходить за пределы опыта, поскольку в *Пролегоменах* Кант специально обращается к этой теме и отвечает на критику, связанную с его различением/неразличением *трансцендентного* и *трансцендентального применения* в 1-м изд. *Критики*.

Соотношение между *эмпирическим*, *трансцендентальным* и *трансцендентным* [применением] можно топологически представить так. *Эмпирическое* — то, что погружено *в* опыт, находится внутри него; *трансцендентальное* и *трансцендентное* — выходят за пределы опыта, но различным способом. *Трансцендентальное* располагается на *границе* опыта, что позволяет обозреть возможный опыт целиком, и применять его двояким — имманентным («внутрь») и трансцендентным («вовне») — способом. *Трансцендентное*, в отличие от *трансцендентального*, не предполагает ограничение своего применения сферой опыта (явлений), оно находится за пределами любого опыта и относится уже к миру ноуменов: например, к «царству свободы», а не к «царству необходимости», и поэтому Кант *запрещает* использование его в физике, но разрешает в этике (см. его «Критику практического разума»)[60].

* * *

Различие между *трансцендентальным* и *трансцендентным* представляется весьма важным, поскольку проясняет общий смысл этого концепта, который заключается в том, что *трансцендентальное*, в отличие от *эмпирического* и *трансцендентного*, не обладает каким-то «позитивным» онтологическим статусом, оно онтологически *нейтрально*, или лишь *онтологически–возможно* [либо в качестве эмпирического, либо в качестве трансцендентного] и выполняет в кантовской системе лишь *эпистемическую* функцию. Показательным здесь является рефл. № 4851 Канта, где проводится различение между трансцендентально–эпистемическим и трансцендентно–онтологическим: «Познание называется *трансцендентальным* относительно его происхождения,

[60] Основанием для нашей трактовки (аналогии) выступает фр. [A 238/B 298] и примыкающие к нему фр. [A 241–242, A 245, A 246/B 302–3, A 247/B 304], которые мы интерпретируем так: *эмпирическое применение* соотносится с предметами опыта [вещами для нас], *трансцендентальное* значение [‘*применение*’] — с [трансцендентальными] *вещами вообще*, а *трансцендентное применение* — с [трансцендентными] *вещами самими по себе*, или *ноуменами*.

трансцендентным — относительно [его] объекта, который не может встретиться ни в каком в опыте» ([3, с.73 (№ 102)]; редакция перевода моя)[61].

Тему «нейтрального/чистого» статуса трансцендентального Кант фиксирует также в дефиниции *трансцендентального принципа* из более поздней «Критики способности суждения», когда сопоставляет традиционную и свою — трансцендентальную — метафизику:

> «*Трансцендентальный принцип* — это принцип, посредством которого представляется априорное общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли стать объектами нашего *познания.* Напротив, *метафизическим* принцип называется, если он представляет априорное условие, допускающее, чтобы объекты, понятие о которых должно быть дано эмпирически, могли быть далее определены априорно. Так, принцип познания тел в качестве субстанции и изменяющихся субстанций трансцендентален, если этим утверждается, что изменение должно быть вызвано какой-либо причиной; он метафизичен, если утверждается, что это изменение должно быть вызвано *внешней* причиной: в первом случае, для того чтобы априорно познать положение, тело должно мыслиться только посредством онтологических предикатов (чистых понятий рассудка), например, как субстанция; во втором в основу должно быть положено эмпирическое понятие тела (как вещи, движущейся в пространстве), что позволяет совершенно априорно усмотреть, что телу присущ этот предикат движения посредством внешней причины)» [т.5, с.21 и далее][62].

На основе проведенного анализа вернемся к списку–2 и модифицируем его с учетом исходного списка–1. Во-первых, характеристики пп. 8 и 9, которые взяты из уже цитированного выше определения Кантом трансцендентальной философии (п.1 из списка–1), лучше не разбивать, а давать вместе. То же относится и пп. 11 и 12, которые взяты из определения *трансцендентального* из *Пролегомен* (см. п.3 списка–1). По несколько другим основаниям можно объединить пп. 3 и 4, т.к. они

---

[61] Ср. с фр. [B 80–1] и [B 90–1], где исследование генезиса наших априорных представлений определяется как главная [B 80], или «настоящая задача» [B 91] трансцендентальной философии.

[62] Ср. также с итоговым определением трансцендентального [B 80–81/A 55–56], где Кант пишет, что «применение пространства к *предметам вообще* также было бы *трансцендентальным*…» [курсив наш. — К.С.], и противопоставляет это *эмпирическому* применению [пространства] к «предметам чувств», или *явлениям*. См. также [B 610]: «Таким образом, эмпирический принцип наших понятий возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще».

отличаются только модальностью. Также можно соединить пп. 3, 6, 7, которые говорят о *применении* (или *возможности*) априорного. Более того, поскольку пп. 1–7 списка–2 являются, по сути, разбивкой «итогового» кантовского определения (п.2 списка–1), то все эти пункты также можно объединить. Немного выбивается из общего ряда п. 13, который говорит скорее не о характеристике *трансцендентального*, а об общем — *критическом* — настрое кантовского трансцендентализма: данную характеристику в нашем анализе мы не учитываем и, поэтому, исключим ее. Пп. 12 — 17 с учетом сказанного выше также объединим в один пункт, и тем самым оставим четыре объединенных пункта. Далее, схожие по смыслу пункты 2 и 3 объединим в общий пункт № 2 (2.1 + 2.2) и обратим порядок следования пунктов. В результате этого получим заключительный список–3, где *трансцендентальное* это:

- 1) отличается от эмпирического, предшествует опыту и делает его возможным, но не должно выходить за пределы [возможного] опыта; не тождественно трансцендентному.
- 2) (2.1) не занимается познанием предметов, а занимается [исследованием] нашего априорного способа познания [предметов]; (2.2) не обозначает отношение нашего познания к вещам, а обозначает отношение нашего познания к познавательной способности;
- 3) есть не всякое априорное знание, а лишь его часть, касающейся возможности и применения априорного познания; объясняет налиие и генезис представлений как априорных.

Полученный список–3 завершает первый этап нашего анализа. В нем, с учетом текстовых характеристик из списка–1, очерчивается общее смысловое поле концепта *трансцендентальное*, т.е. тот перечень смысловых составляющих, которые позволяют задать общий смысл кантовского концепта. Наиболее важные из них — следующие три: 1) противопоставление *трансцендентального* и эмпирического; 2) эпистемический смысл трансцендентального, его направленность на исследования нашего [априорного] способа познания; 3) концептуальное отличие трансцендентального от априорного: трансцендентальное выступает как обоснование возможности [применения] априорного. Тем самым мы

определили необходимую смысловую базу концепта трансцендентального и подготовили почву для следующего этапа нашего анализа.

Вместе с тем порядок данного списка отражает эволюцию кантовских взглядов на природу трансцендентального: 1) Кант в подготовительных материалах к *Критике* начинает с противопоставления трансцендентального (как чистого, априорного) эмпирическому (по)знанию (см., например, рефл. 4643)[63]; 2) далее он совершает трансцендентальный «сдвиг» от исследования [эмпирических] предметов к исследованию нашего способа их [априорного] познания и выдвигает центральный тезис о трансцендентальном как познании *системы априорных понятий* (1-е изд.) или *способа познания* (2-е изд.) [на этом этапе трансцендентальное уже не отождествляется с априорным а выступает как метаисследование, или рефлексия, априорного; 3) наконец, во 2-м изд. *Критики* Кант ставит вопрос об обосновании [возможности] априорного способа познания [B 25], отличая трансцендентальное от априорного [B 80–1] и рассматривая трансцендентальное как обоснование его *возможности* [происхождения и применения][64].

Литература

1. *Кант И*. Сочинения в 8-ми тт. (юбилейное издание). М.: Чоро, 1994.

2. *Кант И.* Критика чистого разума. Соч. на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т.2 (В–издание — Т. II(1), А–издание — Т. II(2)).

---

[63] «Трансцендентальным будет [называться] всякое чистое познание a priori, в котором, следовательно, не дано никакого ощущения» (перевод мой. — К.С.) [3, с.35(№ 68); 17: 622 (с.152), 1772–73]

[64] Выделенная нами тройственная структура кантовского *трансцендентального* во многом пересекается (хотя и не совпадает полностью) с концепцией Н. Хинске, который выделяет три стадии кантовской эволюции понимания данного концепта [12, S.60 – 61]. Согласно Хинске (см. [8, с. 289]), первая из них относится к докритическому периоду. Здесь Кант отождествляет трансцендентальное и априорное, а трансцендентальную философию понимает *традиционно* как сущность всякого познания, т.е. то, *что* можно познать о действительности с использованием a priori. Такое понимание представлено, например, в рефл. 4643 и рефл. 4889, написанных между 1772–3 гг. На второй стадии Кант, под влиянием Вольфа, понимает трансцендентальную философию как *рефлексию над познанием a priori*, а ее главной темой становится *познание a priori* действительности (*как* познаем?). Подобное понимание трансцендентального, по Хинске, содержится во введении к 1-му изд. *Критики* (1781 г.), а также [A 11–12], рефл. 4456, рефл. 4890. И только на третьей стадии своей эволюции Кант трактует трансцендентальную философию уже как *рефлексию над возможностью* познания a priori. Впервые Кант высказывает это в своем знаменитом письме к М. Герцу (21.02.1772), а окончательный переход к подобной трактовке концепта «трансцендентальный» связан с кантовском определением *ТФ* из [B 25] и «итоговым» определением трансцендентального [A 55–56/B80–1].

3. *Кант И.* Opus Postumum //*Его же.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum). М.: Прогресс-Традиция, 2000.

4. *Борчиков С.А.* Сущность трансцендентального познания (метода) [http://transcendental.ucoz.ru/forum/10-7-3#525; http://transcendental.ucoz.ru/_fr/0/Borsa_A.doc (01.12.2015)].

5. *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., ПЭР СЭ, 2000, с. 9 — 17.

6. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования //Кантовский сборник, 2014, №2 (48) с.10 — 25 (http://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/) (см. также: *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования //Философия. Язык. Культура. Вып. 4. СПб.: Алетейя, 2013. с.73– 89).

7. *Катречко С.Л.* О понимании термина «трансцендентальный» в кантовской философии //Философия. Язык. Культура. Вып. 5. СПб.: Алетейя, 2014. с.22 — 34.

8. *Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. М.: НИКПЦ «Восход–А», 2000.

9. *Круглов А.Н.* Учение И.Канта о трансцендентальной видимости и его источники //Историко-философский альманах: Вып.1 (Кант и современость). М., 2005, с.132 — 138.

10. *Семенов В.Е.* Трансцендентальная семантика И.Канта //Вопросы философии, 2011. № 11 с.152 — 162 [http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=430&Itemid=52].

11. *Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1970.

12. *Hinske, Norbert* Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte (Erwiderung auf Ignacio Angelelli) In: Kant–Studien, 1973. V.64. S.56 — 62.

Об авторе

Сергей Леонидович ***Катречко*** — к.ф.н., доцент школы философии НИУ ВШЭ, skatrechko@gmail.com; skatrechko@hse.ru; website: http://www.hse.ru/staff/katrechko.

About author

Dr. Serguei ***Katrechko***, Associative Professor, Department of Philosophy, National Research University Higher School of Economics; skatrechko@gmail.com, skatrechko@hse.ru; website: http://www.hse.ru/staff/katrechko.

С.А. Борчиков. МОЕ РАЗВИТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ[65]

В статье в сжатом виде описывается вариант развития трансцендентальной философии, осуществляемый автором на протяжении более сорока лет. К основным моментам развития относятся: 1) развитие теории форм, 2) синтез трансцендентализма с трансцендентизмом и имманентизмом, 3) культивирование трансимманентной философии, 4) развитие метафизики трех онтологических регионов: сущего, бытия и региона сущностей, 5) перенесение центра тяжести философствования на метафизику бытия.

In this article the variant of transcendental philosophy development is shortly described by the author who has been implementing it for over 40 years. Main points of development are: 1) forms' theory development, 2) transcendental movement synthesis with transcendentism and immanetism, 3) cultivation of transimmanent philosophy, 4) development of three realms of the ontological metaphysics: existence, being and realm entities, 5) shift of philosophy focus on the metaphysics of being.

***Ключевые слова**: трансцендентальная философия, формалия, априорные формы и содержания, трансценденция, трансцензус, трансимманентная философия, регион бытия, протокод, трансцендентальный сдвиг.*

***Keywords:** transcendental philosophy, formaliya, a priori form and contents, transcendence, transcenzus, transimmanent philosophy,* the *realm of being, protokod, transcendental shift.*

Статья затрагивает тему одного из круглых столов VII Российского философского конгресса — «Возможна ли современная трансцендентальная философия?». Эта тема предполагает два аспекта: историко-философский и собственно философский (метафизический).

В статье я не буду касаться первого аспекта, каждая эпоха имеет и реализует право на свою интерпретацию Канта. Изучение того, как это происходит, — дело историков философии. Я затрону второй аспект — развитие трансцендентальной

[65] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00825 «Постнеклассическая интегральная философия: образы социального протокода».

философии в современных условиях. В мире и в России существует ряд направлений (исследователей), которые занимаются этим, к их числу принадлежит *С.Л. Катречко*. У меня нет задачи представлять их позиции, тем более надеюсь, что те из них, кто является участником Круглого стола, сделают это сами, к тому же с позицией С.Л. Катречко (и нашим многолетним диалогом) можно ознакомиться на форуме «Современный трансцендентализм».

Я приведу выжимку исключительно из моих наработок за 42 года (с 1973 года — даты введения понятия формалии), с минимальными ссылками на идеи других философов. Чтобы не показаться голословным сочинителем абстрактов, в каждом пункте приведу по 5 публикаций (итого 25), наиболее полно эксплицирующих и дедуцирующих отмеченные идеи.

1) ФОРМАЛЬ, ФОРМАЛИЯ

Кантовское трансцендентальное философствование имеет две сущностные характеристики. Во-первых, поскольку Кант основное внимание обращает не на предметы, а на способы, виды, априорные формы познания, то для него характерна бóльшая, если не приоритетная, нацеленность на формы, чем на содержание. А во-вторых, поскольку среди форм, даже априорных, имеются имманентные сознанию формы, то для него характерна нацеленность именно на трансцендентальные формы, лежащие за пределами имманентных.

Кант не вводит для них соответствующего термина. Это создает трудности. Чтобы отличить трансцендентальные формы (в том числе априорные) от прочих форм (в том числе имманентно априорных), я ввел понятие «формаль». Есть форма, а есть *формаль = трансцендентальная форма*.

Выясняется, что если всевозможных форм — легион, то и формалей тоже некое множество. Эту совокупность (многоединство) формалей тоже пришлось обозначать родовым термином — «формалия». *Формалия* — это субстанция формалей, а через них — и всех форм. Всякая формаль — модус формалии, а всякая форма — мода формали.

Больше того, философское и историко-философское направление, которое целенаправленно занимается формалией и всеми формами, я предложил именовать *формославием*. На мой взгляд, в русле формославия идут разработки и современного западного направления «Исчисление форм» (Дж. Спенсер-Браун,

Х.ф. Фёрстер, Л.Х. Кауффман) с центральным понятием «собственная форма».

Мои работы:

(в скобках — дата фактического написания, если она отличается от даты издания):

• ***Теория формалии*** // Борчиков С.А. Философия в малых формах. Т.1 — Озёрск: РИЦ ВРБ, 2008. — (1973).

• *Борчиков С.А.* ***Формославие.*** — М.: МАКС Пресс, 2004. — (1976).

• ***Генезис категории «форма»*** // Тезисы докладов научно-практической конференции «Дни науки — 2003». Т.1. — Озёрск: ОТИ МИФИ, 2003.

• ***К понятию «собственная форма»*** // XIV научно-практическая конференция «Дни науки — 2014». — Озёрск: ОТИ МИФИ, 2014.

• ***О метафизике форм*** // Философские науки. — 2014. — №8.

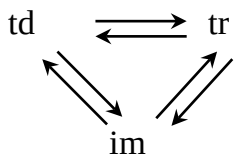
2) ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ. ТРАНСЦЕНЗУС

Помимо категории «трансцендентальное», существует категория «трансцендентное». И она тоже предопределяет метод — *трансцендентное философствование*, направленный больше на постижение трансцендентных содержаний, а не трансцендентальных форм.

Кант уделял мало внимания этой стороне, поскольку для него трансцендентное было связано с фикциями чистого разума. Однако если считать, что в основе трансцендентального лежит особая онто-гносеологическая трансцендентальная реальность, то и в основе трансцендентного лежит соответствующая трансцендентная реальность. Вкупе обе реальности образуют то, что в философии именуется *трансценденцией*.

Трансценденция есть сумма трансцендентного и трансцендентального, противостоящая *имманенции*. Больше того, выяснилось, что эта сумма является не просто статическим единством, а динамическим и даже циклическим, в котором каждая составляющая диалектически переходит в каждую. Такой циклический взаимопереход трансцендентного (td), трансцендентального (tr) и имманентного (im) издавна называется *трансцензусом* (или, во всяком случае, я вкладываю в это понятие такой смысл).

Схема трансцензуса:



Существует два направления обхода элементов трансцензуса:

– по часовой стрелке — трансцендентное содержание порождает трансцендентальные формы, а те в свою очередь детерминируют имманентные знания, в которых незримо зарождаются новые трансцендентности, и т.д.,

– против часовой стрелки — имманентные знания выявляют трансцендентальные формы, те в свою очередь трансцендируют в трансцендентные содержания, которые неявно трансформируются в имманентные знания, и т.д.

Стало ясно, что кантовский трансцендентальный метод выхватывает из цикла трансцензуса и описывает всего один переход: «tr ↔ im». Причем, когда трансцендентальное объективно детерминирует имманентное (tr → im), речь идет о знаменитом кантовском (коперниканском) перевороте; когда же имманентная рефлексия выявляет адекватные знания трансцендентальных априорных форм (tr ← im), то речь идет о колоссальной эффективности трансцендентального метода. В самом деле, априорные формы знаются Кантом и его последователями имманентно (в имманентных философских понятиях), но призваны репрезентировать и даже воспроизводить их в реальности человеческого познания.

Для тех, кто усомнится в правомочности подобных изысканий, сошлюсь на прецедент и отошлю к работе Б.В. Яковенко «Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, более специальное введение в трансцендентализм» (М., 1912-13).

Мои работы:

• ***По ту сторону бытия и небытия (вариации на темы Фридриха Ницше)*** // Несовременные записки (Процесс-журнал Уральского региона). — 1997. — №4. — (1989).

• ***Гегель, Хайдеггер и новая философская идея*** // Размышления о… Вып. 7: Здесь по ту сторону. — М.: МАКС Пресс, 2004. — (1990).

• ***Трансцензус (письмо к С.С. Хоружему)*** // Философия в малых формах. Т.1. Там же. — (1997).

• *С. Борчиков, С. Катречко, М. Симон, В. Беляускас, М. Шильман, И. Матюшкин*. ***Теория апперцепции в формате интернетовской дискуссии*** // Размышления о… Вып. 7. Там же. — (2001).

• ***Кант и проблемы трансцензуса*** // Философия в малых формах. Т.2. — Екатеринбург: «СВ-96», 2010. — (2008).

3) ТРАНСИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В истории философии разные философы и школы целенаправленно культивируют один из трех стилей философствования: трансцендентный, трансцендентальный или имманентный. Впрочем, все, как минимум, культивируют имманентную разуму и мудрости методологию. Если бы такого не было, то место подобных практик было бы не в философии (любви к мудрости), а в мистике, религии, эзотерике и т.д.

Речь на самом деле идет о преобладании стиля или метода. К *трансцендентной философии*, где преобладает td-метод, относится, например, средневековая религиозная философия (поскольку предмет ее интереса — Бог полностью принадлежит к трансцендентной области), сюда бы я отнес философию С.Н. Булгакова и частично Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с их лозунгом «Назад к вещам», т.е. вглубь к трансцендентно-содержательным данностям и бытийно-априорным содержаниям. К *трансцендентальной философии* (с преобладанием tr-метода) относится (к тому же, бесспорно, на правах центрального звена) философия И. Канта и многочисленные школы его последователей.

Однако большинство философских систем являют причудливую смесь (интеграцию) трансцендентизма, трансцендентализма и имманентизма. Загвоздка заключается в том, что такая интеграция (смесь) является порой скрытой от взоров как авторов систем, так и их исследователей. Чтобы выявить механизмы и закономерности этой интеграции, надо как раз сделать ту операцию, за которую ратует трансцендентальная философия: отвлечься от предметного содержания и направить всё рефлексивное внимание на формы и формали (способы и методы) философской интерсубъективности.

В современной философии (середины XX — начала XXI веков), как в

мировой, так и в российской, тенденция к интегральному, синергетическому, синтетическому, всеединому философствованию занимает одну из доминирующих позиций. Несомненно, это накладывает отпечаток и на трансцендентальную философию, которая уже не просто развивается внутри себя, но и выходит вовне, обретая больший потенциал к синтезу с иными стилями философствования и развитию вкупе с ними.

В результате такой интегрально направленной методологии появляется особый стиль синкретического *трансцендентно-трансцендентально-имманентного* философствования, сокращенно — *трансимманентная философия*. Трансимманентная философия, вбирая в себя и используя td-, tr- и im-стили, тем самым, как минимум, избавляет их от односторонности, а как максимум, обогащает их формами взаимодействия друг с другом.

В русле трансимманентных тенденций можно оценивать, например, исследования аргументации, которые проводятся в Балтийском федеральном университете им. И. Канта, как соединение традиционных имманентных способов аргументации с трансцендентальными структурами сознания, познания и логики.

Мои работы:

• *Борчиков С.А.* ***Трансимманентная философия*** — М.: МАКС Пресс, 2008. — (1989).

• *Борчиков С.А.* ***Альфическая философия*** / с комментариями С.Л. Катречко и И.И. Шашкова. — М.: МАКС Пресс, 2009. — (1991, 2009).

• *Борчиков С.А.* ***Метафизика виртуальности. Опыт единой теории виртуальной реальности*** / Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 8. — М.: Институт человека РАН, 2000.

• *Борчиков С.А.* ***Творческое воображение*** / Размышления о… Вып. 4. — М.: МАКС Пресс, 2001.

• ***Формалийное всеединство (ответ И.В. Матюшкину на рецензию)*** // Философия в малых формах. Т.5. — Екатеринбург: «СВ-96», 2013. — (2004).

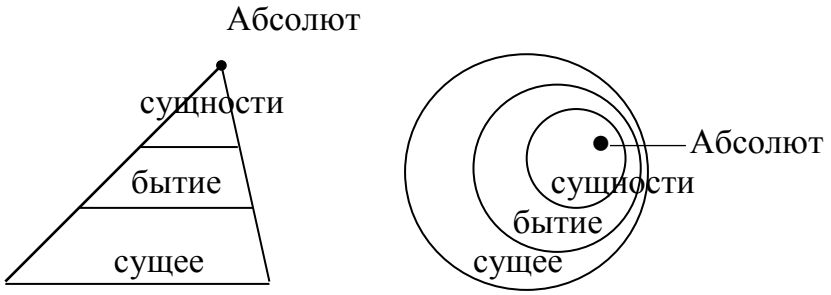
4) Онтологический регион бытия

Традиционно, в силу исходной определяющей интенции (Кант), трансцендентальная философия проходит по рубрике гносеологии

(эпистемологии). В свою очередь, трансцендентная философия, не игнорирующая объективные предметы и объекты, больше тяготеет к онтологии.

На путях синтеза онтологии и гносеологии у меня родилась *схема трех онтологических регионов мироздания*, каждый из которых представляет холон (А. Кёстлер), а все вместе они увязаны в холархию, по типу матрёшки (К. Уилбер). Мир представляет собой *сущее*, внутри него — холон *бытия*, а внутри последнего — регион *сущностей* со сверхсущностью (Абсолютом) во главе.

Общая схема трех регионов (в двух проекциях) такова:



Показательно, что внутри этой схемы складывает протокод (h), заведующий строением мироздания. Его формула: h = <td, tr, im>. Здесь **im** представляет всю предметную данность и знавательную наличность, подлежащую онто-гносео-кодированию; **td** представляет символьную пресуппозицию мира, выражающуюся в онтологических протосубстанциальных данностях; а **tr** представляет как раз промежуточное, буферное звено — гносеологические правила и методы кодирования.

Человеческое бытие и (вместе с ним) формалия, сознание и познание, включая априорные формы и априорные содержания, входят в регион бытия, составляя его наличность. Примечательно, что силовые линии протокода пронизывают каждый регион мироздания, но тем не менее в сущем довлеет *трансцендентное* (вещь-в-себе), в бытии — *трансцендентальное* (кантовские априорные формы и хайдеггеровские содержания Dasein, Seyn, Ereignis), а в сущностях — *имманентное* (идеи, мысли, логосы, разум). Таким образом, развитие трансцендентальной философии в этом аспекте связано с повышением роли бытия как онтологического носителя (топоса) трансцендентальности.

Для трансцендентно-трансцендентального мира, единого с умом, подобралось имя — неологизм «Мирум». Собственно, бытие и есть

трансимманентный мирум.

В мируме выделяются особые структуры сочетания форм и формалей, содержаний и понятий, опыта и мышления, которые я именую *форматами бытия*. К форматам бытия относятся, например, пространство и время, расширившиеся до такого статуса от просто кантовских априорных форм чувственного созерцания. Совокупность всех форматов тоже обрела субстанциальное имя — «форматия» (по аналогии с «формалией» и политэкономической «формацией»).

Мои работы:

• ***Онтология сознания*** // Философия в малых формах. Т.4. — Екатеринбург: «СВ-96», 2012. — (1977).

• ***Формославные рассуждения о числе и идеальной форме*** // Философия в малых формах. Т.5. Там же. — (2003).

• ***Разговоры о бытии*** // Философия в малых формах. Т.1. Там же. — (2007).

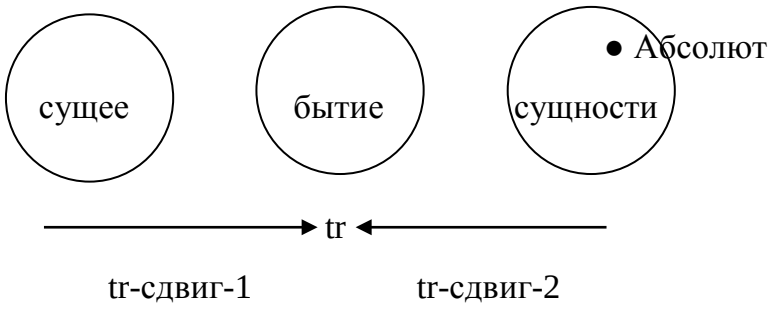
• ***Форма «мирум»*** // Образы постнеклассической интегральной философии. Вып. 1: Материалы 1-й летней школы по интегральной философии и философии неовсеединства. — М.: ИД «Навигатор», 2014.

• ***Триада субстанций: форматия, формация, формалия*** // XV всероссийская научно-практическая конференция «Дни науки — 2015». — Озёрск: ОТИ МИФИ, 2015.

5) ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СДВИГ И МЕТА-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Если для наглядности развернуть онто-регионы в линию, то станет очевидной идея *трансцендентального сдвига*, которую развивает С.Л. Катречко, как сдвига от вещно-предметно-объектной области сущего в сторону опыта, способов познания и трансцендентального метода. В этом смысле я полностью солидаризируюсь с его концептом.

Вместе с тем у Канта обнаруживается еще один трансцендентальный сдвиг (сдвиг-2) — от сущностей чистого разума и сверхсущности (Абсолюта) в сторону той же трансцендентальной области. Он является зеркальным и дополнительным по отношению к сдвигу-1:



Метафизические последствия таких сдвигов проявляются в том, что повышается трансцендентальная роль региона бытия. Бытие, особенно человеческое бытие, субстантивируется до сущности «*Человеческое как таковое*», которая, реализуясь, начинает предопределять и сущие вещи (объекты), и сущности вообще (включая сущность Абсолюта) как свои *собственные формы*.

С трансцендентальной точки зрения всё, что существует, т.е. обладает бытием (Б), оказывается собственной формой того же бытия, конкретно, «Человеческого как такового» (Homo ut sic), и может быть выражено универсальной формулой, соответствующей формуле собственной формы в «Исчислении форм»:

$$Б = f^*(Б)$$

причем в этой формуле Б как *аргумент* играет роль трансцендентного бытия (td-материи), Б как *значение* играет роль имманентного бытия (im-сущности), а Б как *функция* (оператор) собственной формы (f*) играет роль трансцендентального бытия (tr-правила или tr-способа познания).

Это обнаруживается и у Канта. Неспроста сфера человеческого бытия, сознания и познания оказывается для него более значимой, чем сущий (материальный) мир и мир сущностей, репрезентированных идеями чистого разума. Неспроста в круг его интересов после критики чистого разума (КЧР) входит исследование практического разума (этика бытия человека) (КПР) и весьма антропологически (и даже эстетически) центрированный анализ способности суждения (КСС).

Тем самым Кант задал интенцию, позже подхваченную и развитую Хайдеггером, уведения бытия из заслонения сущим и сущностями в просвет самого же бытия. Каким же образом *человеческая сущность* реализуется (воплощается) в

бытии меня, вас (моих коллег, слушателей и читателей, сторонников и критиков), всех людей, тоже составляет одно из направлений развития трансцендентальной философии.

Мои работы:

• ***Забота о со-бытии*** // Тезисы докладов 57-й научно-технической конференции ЮУрГУ (Кыштымский филиал). — Кыштым: 2004.

• ***Протеические основы метафизики*** // Размышления о… Вып. 9: Метафизика как она есть. — М.: МАКС Пресс, 2006.

• ***Опыт бытия*** // Материалы 59-й научной конференции ЮУрГУ в г. Кыштыме. — Кыштым: 2007.

• ***Л.Н. Толстой об уровнях сознания жизни*** // Размышления о… Вып. 13: Метафизика и история философии в свете неовсеединства. — Озёрск: ОТИ МИФИ, 2013.

• ***Вклад трансцендентальной философии (в том числе Канта и С.Л. Катречко) в метафизику на протоуровне*** // Журнал «Интегральная философия». — 2014-2015. — №5. — [Электронный ресурс] — URL: http://server.integral-project.ru/magazine/5.pdf

Итоги

Развитие трансцендентальной философии под лозунгом «*современный трансцендентализм*» представлено в трудах и публикациях С.Л. Катречко, его преподавательской и научной деятельности. Аналогично и мое развитие трансцендентальной философии реализовано в моих трудах и философской деятельности на протяжении 42-х лет жизни. В данной статье представлена (насколько возможно) максимально предельная выжимка, а в этих итогах обобщение еще более абстрактно.

Итак, моменты развития трансцендентальной философии у меня:

1) развитие *теории априорных трансцендентальных форм* по линии: форма — априорная форма — трансцендентальная форма — формаль — метаформаль — формалия — формославие; связь этой теории с концептом априорного содержания;

2) *синтез трансцендентализма с трансцендентизмом и имманентизмом*, представленный в модели трансцензуса с концептом протокода всего мироздания;

3) синтез трансцендентальной философии с другими видами и типами философствования, реализуемый в *трансимманентной философии* (с привязкой к практическому философствованию: этике, эстетике, антропологии, русскому символизму, философии всеединства);

4) развитие метафизики до выделения среди онтологических регионов (холонов), наряду с регионами сущего и сущностей, особого региона — *региона бытия*, являющегося пространством для трансцендентальной реальности и поставщиком априорных содержаний и собственных форм для сущего и сущностей;

5) перенесение центра тяжести метафизического философствования с сущего (естественные науки, онтология) и сущностей (логика, теология, чистая метафизика) на метафизику бытия — так называемый *трансцендентальный сдвиг*.

Об авторе

Сергей Алексеевич ***Борчиков*** — руководитель «Философского семинара» города Озёрска, преподаватель философии Озёрского колледжа искусств, kwsm@mail.ru.

About author

Sergey Alexeevich ***Borchikov***, head of the «Philosophical seminar» of the city of Ozersk, lecturer philosophy of Ozersk College of Arts, kwsm@mail.ru.

Ю.Р. Егорова. ПОНИМАНИЕ ЭТИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И Б. СПИНОЗЫ

В статье рассматривается специфика понимания деятельности морального сознания у И. Канта и Б. Спинозы. Деятельность практического разума, по И. Канту, имеет дело не с объектами внешнего мира, с которыми взаимодействует теоретическое познание, а со способностями желания, то есть с объектами воли человека. Моральное сознание есть результат перехода сознания человека к чистой воле и чистому разуму, познающим законы всеобщего как объективные, данные как причинность через свободу. Природные склонности у Б. Спинозы неизбежно являются основанием, генетически задающим моральное, как следствие предшествующих причин, вместе с тем, в способности мыслить человек способен преодолеть неправильные аффекты и воплотить правильные.

In this article we are talking about understanding of the specifics of moral consciousness at I. Kant and B. Spinoza. Activity of practical reason, in I. Kant, deals not with the objects of the outer world, theoretical cognition co-operates with, but with the capabilities of desire, that is the objects of will of a man. Moral consciousness is result of transition of consciousness of man to clean will and clean reason, cognizing laws universal as objective, data as causality through freedom. Natural inclinations of B. Spinoza inevitably have founding a genetically questioner moral, as a result of preceding reasons, at the same time, in ability to think a man is able to overcome wrong affects and incarnate correct.

Ключевые слова: *воля, свобода, долг, закон, склонности, счастье, эмпиризм, рационализм, человек, индивидуальное.*

Keywords: *will, freedom, debt, law, inclinations, happiness, empiricism, rationalism, man, individual.*

История философии представляет собой вечный, непрекращающийся разомкнутый в настоящее и устремленный в будущее поиск путей развития, становления человека. Философия всегда создавалась в контексте духовного

поиска человеком самого себя, тех вертикалей, которые не позволят воцарится в обществе негуманности, варварству, злу, несвободе, ограниченности, всему тому, что способствует подавлению светлых начал человека и мира. В этой устремленности и формировался век модерна с его идеей освобождения субъекта от власти всего принуждающего, от морали со стороны, от давления традиции, в которой на каком-то этапе стали преобладать силы земной власти, тенденции, делающие человека покорным исполнителем какой-либо или чьей-либо чужой (социальной или политической) воли, безразличной к самому человеку. В век модерна начинается новый этап духовного познания человека, который оказывается в ситуации этической неопределенности, ситуации ницшеанского канатоходца, которому нужно самому определяться, как ему поступать. В это время человек получает один из тяжких, но таких необходимых человеку даров — дар свободы. И именно философ помогает ему не растерять этот дар, не отдать на поругание невежеству, и не низвергнуть в темную пучину вседозволенности. Отсюда интерес к обоснованию этических вопросов, законов и принципов у философов этого времени. Мыслители будто предчувствовали будущие катастрофические воплощения свободы без духа и познания, которые случились в 20-21 веках. Вопрос «Что я должен делать?» получает обоснование и по-своему интерпретируется у таких философов, как И. Кант и Б. Спиноза. Задачей этой статьи является выявление специфических и общих черт решения этого вопроса.

Вопрос об этике напрямую связан со способом конструирования смысла понятия этического, добра или зла, и философу на первоначальном этапе необходимо выявить генезис этического относительно способностей познания, а затем определить границы понятия этического.

Попытаемся выявить своеобразие решения вопроса о происхождении этического у И. Канта. Во-первых, он делает очень интересное, и конечно же странное для обыденного сознания разграничение эмпирического и практического.

Кант не соглашается распространять принципы детерминации на объекты не предметного мира, утверждая вслед за Юмом, что понятие причины ложно и иллюзорно. Понятие причины и следствия есть соединение двух вещей в самих предметах. С какого рода объектами имеет дело практический разум? Рассудок, с его точки зрения, имеет дело с отношениями двух родов. Отношения первого рода

относятся к предметам (теоретическое познание), и второго рода — к способностям желания (воля). Этическое есть результат перехода от рассудка-разума к чистой воле, оно есть результат перехода от теоретического разума к практическому. Представление о моральном законе и осуществляет этот переход. Если понятие воли ещё содержит понятие причинности, то понятие чистой воли содержит понятие причинности через свободу, не зависящую от эмпирического. С одной стороны, понятие чистой воли представляет объективную реальность, но реальность эта дается априори в моральном законе и постигается субъектом.

Кант пишет: «Все практические принципы, которые предполагают объект (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические, и не могут быть практическими» [1, с.31]. Практический разум взаимодействует с нематериальными объектами. Чистая воля эмпирически не обусловлена, не связана с созерцанием, так как созерцание связано с восприятием чувственных объектов. В качестве аргумента, не позволяющего допускать замену практического закона эмпирическим, мыслителем представляется субъективность «условий восприимчивости к удовольствию и неудовольствию», а также то, что этот принцип не является всеобщим для всех разумных существ. Практический разум связан со способностью к оценке, к различению доброго и злого.

Чувственное само по себе не способно выйти за рамки замкнутого круга соотнесенности чувственного познания с предметом. Способность желания связывает предмет чувственного познания с приятным, и относятся неизбежно к принципу себялюбия и личного счастья. Даже способность к интеллектуальному труду, как действие силы нашей души в преодолении препятствий на пути к осуществлению задач, имеет в основании своём чувство. Как же тогда возможна высшая способность желания? Она возможна именно как то, что не исходит из наших склонностей, а осуществляется в обход эмпирического под руководством разума. Воля нуждается в чистой форме закона, которую может лишь предоставить разум. Свободная воля по Канту — это «всеобщая законодательная форма, не зависящая от естественных законов явлений в их взаимоотношении, то есть причинности» [1, с. 43].

При сравнении эмпиризма и мистицизма в понимании этического, Кант утверждает, что существует опасность заблуждения и первого, и второго. При этом, опасность первого хуже, чем опасность второго. Мистицизм чреват тем, что человек может «потеряться в беспредельном» [1, с. 100], вместе с тем, он может идти вместе с чистотой и возвышенностью морали. Эмпиризм же «с корнем вырывает нравственность в образе мыслей, вместо долга подсовывает эмпирический интерес, с которым склонности имеют дело. Эмпиризм связан со склонностями, которые возводятся в качество высшего принципа и приводят человечество к деградации» [1, с. 101] Рационализм, таким образом, не встроен в природные структуры этого мира, он появляется как акт воли мыслящего субъекта при обращении к всеобщему необходимому, к закону, в целях освобождения от эмпирического. В случае теоретического познания оно продвигается от понятий к основоположениям законов, в то время, как практический разум имеет дело с состояниями воли, а не с предметами он наоборот движется от законов к понятиям.

Склонности неизбежно порождают эгоизм. Добрая воля только тогда становится таковой, если она совершает что-то вроде феноменологической редукции Гуссерля, выносит за скобки эмпирический мир. Получается в итоге, что чистый разум соединяется с практическим, и именно это порождает нравственный закон.

На человека действуют постоянно материальные способности желания в виде склонностей, переживания разных состояний. Наше Я хоть и является неизбежным в моральном суждении, но не является определяющим в качестве всеобщего законодательства. Всеобщий закон не может определяться нашим Я. Идеальное не остается таковым, если мы начинаем руководствоваться принципом счастья или стремлением к приятному, полагаясь полностью на наше чувственное познание. Вот почему добродетельный человек, человек, борющийся с собой часто бывает несчастлив.

Подлинная максима основывается на интересе к соблюдению закона. Долг есть принуждение к поступкам, согласно закону. Кант разрывает с идеей того, что человек, следующий долгу, переживает обязательно радость, счастье или удовольствие, настаивая на том, что подчинение закону происходит из

недовольства поступком. Моральный поступок есть принуждение, а не то, что нравится само по себе. Он есть ничто иное, как образ действия.

Человек по И. Канту не может стать главным вершителем и учредителем законов универсума. Вместе с тем, он является тем, кто соблюдает и конструирует эти законы сообразно с тем, что должно быть. Полной чистоте намерений нашей воли не следует доверять. Поступать из долга, а не только из любви к людям советует И. Кант. Любовь к людям не может дать окончательного верного нравственного поступка, так как она шире, чем долг и может войти в противоречие с законом. При этом святость воли по Канту есть прообраз, который находится выше долга и воли. Воспитывать человека нужно всё-таки поощряя из оснований долга, а не самомнение индивида считал И. Кант.

Ещё одно важное открытие заключается в том, что практический разум не может быть завершённым. Хотя эта же мысль существовала у философов Просвещения. Она относилась к человеку вообще. Сравнение человека с нулем, предполагает открытость человека в сторону бесконечности, динамическую природу человеческого духа, и его, в известном смысле, незавершенность. И. Кант мыслит человека динамически. Человек не есть априорное вместилище качеств святости и добродетели. Прийти к правильному моральному сознанию нам предстоит в борьбе. Таким образом, практический разум имеет дело не с предметами, а со своей собственной целью осуществлять предметы в согласии с познанием, и волей, которая есть причинность и закон.

Совсем пренебрегать счастьем тоже неправильно, так как полное пренебрежение к счастью, может подтолкнуть человека нарушить долг, например, в состоянии крайней нужды. Это положение потом было хорошо представлено в творчестве Ф. М. Достоевского.

Б. Спиноза в этом смысле является своего рода антиподом Канта, но не во всем. С Кантом его роднит рационализм, ведь Спиноза считает, что законы всеобщего, открываются в процессе познания и являются результатом приобщения человека к истине. Также, как и у И. Канта субъект способен к моральному сознанию благодаря тому, что он обладает онтологическим статусом частного и индивидуального. Решить моральную дилемму здесь есть снять печать индивидуальности и частного с субъекта, выйти к универсальным законам.

Способность к познанию и мышлению является необходимым условием постижения морального.

Различие же между этими двумя философами заключаются в том, что для Спинозы принцип детерминизма остается истинным и встроенным в универсальные структуры этого мира. Также, Спиноза не отрицает способности удовольствия и состояния радости как эмпирических и, в следствии этого, не причастных к моральному. С точки зрения Спинозы, удовольствие есть пассивное состояние, через которое душа приходит к большему совершенству. Радость для Спинозы является важной категорией. Под добром он понимает род удовольствия, которое утоляет тоску. Он пишет: «Во всем нужно видеть хорошее, это способствует жизни, гнать от себя порицание». [2, с.303] «Тот, кто старается усмирять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен стараться познавать добродетели, их причины и наполнять дух радостью, возникающей из истинного их познания, всего же менее обращать внимание на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы» [2, с.303]. Человеку, преуспевшему в этих упражнениях будет легче направлять свои действия по предписанию ума. В итоге Спиноза всё же остается на стороне рационализма, но вместе с тем, включает аффекты в природу человека, как причины, которые не зависят от человека, но с которыми человек вынужден взаимодействовать. Аффекты делятся на дурные, те, которые противны нашей природе, и препятствуют познанию и хорошие, те, которые открывают нам дорогу к познанию. В результате субъект у Спинозы оказывается детерминирован предыдущими состояниями и природой вообще. Вместе с тем, человеческой природе свойственно восхождение к всеобщему, поэтому доступно и осуществление морального.

Литература

1. И. Кант. Критика практического разума. М.: Эксмо, 2015. — 223 с.
2. Цит. по : Ж. Делез. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер. с фр. — М.:ПЕР СЭ, 2000.- 351 с.

Об авторе

Юлия Рабисовна ***Егорова*** — к. ф. н, доцент кафедры философии Уфимского государственного авиационного технического университета. egorova2@land.ru

About author

Dr. Yulia Rabisovna ***Egorova*** — Ph.D., Associate Professor of the philosophy of the Ufa State Technical University of Aviation. egorova2@land.ru

А.Ю. Нестеров. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ГЛАЗАМИ СЕМИОТИКИ[66]

В рамках предложенного С.Л. Катречко обсуждения современного состояния трансцендентализма я воспользовался случаем, чтобы объединить ряд рассуждений в одной статье. Трансцендентализм рассматривается как постановка проблемы правил и в целом правилосообразности человеческой деятельности. Языком обсуждения является семиотика Ч.У. Морриса. Анализируются наборы правил, традиционно фиксируемые как «сознание», «существование», «техника».

Referring to S.L. Katrechko discussion concerning modern state of transcendentalism, I decided to combine a series of reflections within one article. Transcendentalism is considered as setting the problem of rules and human conforming to these rules. Charles W. Morris's semiotics is the discussion language. The article analyses a set of rules traditionally fixed as "consciousness", "existence" and "technology"

Ключевые слова: *рецептивный и проективный семиозис, сознание, существование, познание, трансцендентализм, техника.*

Keywords: *receptive and projective semiosis, consciousness, existence, cognition, transcendentalism, technology.*

Предметом обсуждения является представление о трансцедентальных структурах сознания, сложившееся в XX веке в рамках семиотики, в т.ч. неокантианского толка (Э. Кассирер). Семиотика — общая теория знаков. Согласно семиотике, «существовать» — значит быть знаком. Любого рода сущность «есть» в виде реализованных семантических, синтаксических и прагматических правил, то есть в грубом приближении как объект, процесс и набор предпосылок. Семиотика индифферентна в отношении спора о «материальной» или «идеальной» природе мира, она исходит из того, что познающий и действующий человек ограничен некоторым набором находящихся в его осознанном или неосознанном

[66] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-13-63002 «Философия истории в контексте постметафизического мышления» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2015 года).

распоряжении правил, следование которым позволяют ему быть частью более общего целого.

Трансцендентализм И. Канта рассматривается как закономерная эпистемологическая ступень развития семиотики, берущего начало в индуизме (Йога Васиштхи), у Платона, в христианстве, а в Новое время наиболее отчётливо выраженного у Д. Беркли и в т.н. «общей герменевтике» XVIII в. (А.Г. Баумгартен, Ф. Майер). В акте познания человек фиксирует некоторые правила — повторяющиеся последовательности или закономерности, — которые он знает как правила, как нечто, что он не в силах изменить. Это историческое основание учения об априорных формах познаниях, о тех структурах, которые человек обнаруживает в акте рефлексии и в рефлексии над рефлексией. Терминологическое различение «трансцендентального» и «априорного» обусловлено онтологическим характером первого и эпистемологическим — второго. С трансцендентальным, как преднаходимой формой осуществления действия, имеют дело в исследовании познания (и тем самым — знания и сознания), языка и техники. Трансцендентальное — это область естественных («божественных» в терминах XVIII в.) правил осуществления человеческой деятельности, на фоне и в рамках которых строятся искусственные (или «человеческие», сугубо технические) правила; это «законы природы», определённые в качестве «твёрдых правил и определённых методов, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений» [2, с. 150]. Априорное — это врождённые структуры обработки информации, то есть некоторый фиксируемый эпистемологическими средствами фрагмент трансцендентального.

Результаты исследований XX века, ставящие на первый взгляд трансцендентализм под сомнение, на деле являются развитием теории знаков, позволяя уточнить границы собственно априоризма. Множественность языков рассудка (вместо одного набора категорий), корреляция языка и рассудка (вместо жёсткого соответствия), объективность пространственно-временных форм (вместо их врождённости), наконец, проективные способности человека, выраженные в инженерной деятельности и в технике в целом (вместо только созерцания и конструирования), и проблемы развития и эволюции, — это серьёзные вызовы трансцендентализму как таковому. Однако если он берётся как ступень развития

семиотики, то при обсуждении вопросов: «как врождённые навыки (прагматика) могут быть изменены?», «как возможно расширение синтаксиса?», «как возникают новые объекты?» и т.п. — трансцендентализм проявляется как методологическое основание и схема осуществления «единой науки» (термин О. Нейрата).

Исследование семиозиса познания, языка и техники подразумевает учёт коперниканского переворота И. Канта, лингвистического поворота Г. Фреге и Б. Рассела, прагматического поворота, происходящего в наши дни и обусловленного работами Ч.С. Пирса и Ч.У. Морриса. Трансцендентализм как тема философии на сегодняшний момент представляется одной из немногих областей, объединяющих методологические исследования естественно-научного, инженерного и гуманитарного характера. Проблема преднаходимого правила — в собственном смысле проблема трансцендентального исследования — касается в первую очередь вопроса о познании мира, лежащего за пределами возможностей доступа для человеческого организма, вопроса о рефлексии, о самоидентификации человека в актах познания и понимания, наконец, вопроса о создании нового, о структурах творческой инженерной и художественной деятельности.

Прагматические предпосылки, с которыми рождается человек (рефлексы), которые он осваивает на ранних периодах жизни (условные рефлексы или навыки), раскрывают для него те или иные стороны реального мира. Процесс познания и структура деятельности на протяжении известной истории постоянно усложняются, заставляя каждое следующее поколение учитывать всё более большее количество правил. Другими словами, знаки, с которыми человек имеет дело, равно как и знаковые процессы в самом человеке становятся всё более сложными. Вполне закономерно ожидать — по меньшей мере, по аналогии с имеющим место в последние 50 лет моделированием трансцендентальных структур для техники в компьютерных науках, — успешных попыток моделирования трансцендентальной структуры человеческого познания (научная фантастика уже продемонстрировала контуры нового мира: У. Гибсон, Д. Симмонс, П. Уоттс и др.). В этой перспективе усложняющегося мира трансцендентализм в том или ином виде позволяет (должен позволять) прояснять постоянно сдвигающиеся границы действительного в отношении к реальному и возможному, границы рефлексии, универсальную структуру человеческого мира.

Сознание

«Сознание» для комплекса семиотических дисциплин является обозначением оснований метода понимания и косвенного познания. Поскольку в немецком языке внутренняя форма слова «сознание» (das Bewußtsein) связывает его употребление не с категорией знания, как в русском, а с категорией бытия, постольку исторически значение этого слова раскрывается в виде способа кодификации метода самоописания бытия. В немецком идеализме это подходы Ф.Д.Э. Шлейермахера, Г.В.Ф. Гегеля, В. Дильтея, Г.-Г. Гадамера, предлагающие вполне конкретные ответы на вопрос о возможности коммуникации, понимания себя и другого субъекта. Эти ответы заключаются в моделях герменевтического круга у Ф.Д.Э. Шлейермахера и Г.В.Ф. Гегеля, элементарного и высшего понимания у В. Дильтея, действенно-исторического сознания у Г.-Г. Гадамера. Базовый результат философской герменевтики в области теории сознания заключается в том, что «сознание» определено как трансцендентальная структура, принимающая одну и ту же более или менее отчётливо выразимую отдельными языками и содержаниями форму. Это в целом один из базовых результатов западной метафизики, представляющий собой применительно к семиотике обобщённое условие возможности знаковых процессов, принципиальное допускающее технические следствия в виде конкретных техник понимания и познания, задействующих конкретные слои и уровни инвариантного «сознания».

Соотнесение континентальной и англо-американской философских традиций, особенно во второй половине XX в., показывает, как пути конкретизации сложившейся трансцендентальной модели сознания в рамках программы «единой науки», так и возможности более ясной постановки технических задач понимания за счёт использования общего семиотического подхода к проблеме самоописания бытия. Для семиотики в рамках анализа «проблемы сознания» речь идёт, таким образом, о сознании не как о некотором прямо или косвенно данном самодовлеющем объекте исследования, но как об общей форме реализации символической или знаковой функции, исторически и логически обусловленной представлением осуществляемых человеком процессов познания, понимания, коммуникации и пр. в виде способов функционирования знаков с учётом как необходимых измерений и правил семиозиса, так и трансцендентальных форм,

слоёв и ступеней, обнаруженных в научных исследованиях и сопутствующей им метафизике. Это путь, в первой половине XX в. наиболее ярко показанный в традиции континентальной философии Э. Кассирером, в аналитической — Ч.У. Моррисом.

Общая форма реализации символической функции в истории западной философии представлена в виде иерархически объединённых отношением обозначения функции восприятия внешней среды, функции обработки данных восприятия рассудком и функции анализа разумом восприятия и рассудка. Это обсуждаемая, начиная с Платона, идея о многоступенчатости познания, где «сознание» есть в той или иной мере развёрнутая на каждой ступени познания трансцендентальная структура. Выражение этой идеи может носить как научный, так и теософский характер, быть метафорическим или сформулированным в ясных терминах.

В рамках семиотического подхода под трансцендентальной структурой понимается семиотическая схема, где уровни познания как функции чувственного восприятия, рассудка и разума описываются в виде форм семиозиса, различающихся сложностью и способом реализации семантических, синтаксических и прагматических правил. Знак как то, что участвует в семиозисе, представляет собой четырёхкомпонентную сущность, включающую: 1) значение, как обозначаемый объект, 2) смысл, как синтаксическое место знаковой (языковой или иной) системы, посредством которого значение задаётся (означивается), 3) субстрат знака, как материальный носитель функций обозначения и означивания (субстрат знака традиционно называют «знаковым средством»), 4) интерпретанту, как условие возможности для знака осуществлять функции обозначения и означивания.

Чувственное восприятие для семиотического подхода на уровне семантики представимо в терминах И. Канта, где значением является вещь сама по себе, смыслом — её явление, субстратом — нервная система индивида или конкретно то, что Д.И. Дубровский называет «нейродинамическим субстратом субъективного образа» [5, гл. 5], «мозговой нейродинамической системой» [7, с. 193]. На уровне синтаксиса речь идёт о способах соотношения смыслов как образов (например, в психологии или обыденном сознании) и как кодов этих образов (например, в

нейрофизиологии). На уровне прагматики речь идёт об эволюционно сформированных навыках употребления знаков в связи с имеющимися у человека органами чувств.

Рассудок на уровне семантики в качестве значений обозначает смыслы знаков чувственного восприятия (явления И. Канта), означивая их через места интерсубъективных систем естественных языков, математики, логики и здравого смысла. Субстрат семиозиса для рассудка выражает себя для позиции говорящего в процессах говорения и письма, так что в свете традиции под ним можно понимать устную и письменную речь в конкретных условиях её произнесения/написания. Вместе с тем, это тонкий и сложный момент, поскольку для позиции слушающего, если осуществляемая им процедура декодирования знака не сводится к повторному проговариванию, субстрат рассудочного знака включает в себя как индивидуальную составляющую, материально выразимую процессами нервной системы (хотя бы в том смысле, что, например, распознавание фонемы требует объективно фиксируемой активной работы мозга), так и надындивидуальную составляющую, обладающую сугубо информационной природой (в том смысле, что субстрат знаков естественного языка или математики не зависит сам по себе ни от какой материальной реализации). Синтаксис рассудка — это в собственном смысле правила образования и преобразования знаков в интерсубъективных знаковых системах; поскольку очевидно, что знаковая система в рассудке не одна (открытие этого факта лингвистикой XX века скомпрометировало онтологию объективного идеализма), к области синтаксиса необходимо отнести и перекодировки между различными системами. Прагматика рассудка — это набор таких условных рефлексов, которые допускают применение тех или иных знаковых систем и их комбинаций для описания явлений.

Разум с позиций семиотического подхода представляет собой исключительно сложный объект описания, поскольку семиотика здесь впервые сталкивается с необходимостью фиксировать метафизическую конструкцию. Для семантического уровня денотатом является то, что в традиции Р. Декарта известно как «врождённая идея», субстрат этого знака является тем же самым, что и в рассудке, а в качестве смысла (то есть способа данности врождённой идеи в субстрате рассудка) формируется уникальное для каждого акта означивания переживание или образ.

Отметим, что объектом рефлексии, если она повторяет все ступени прямого познания, будет в качестве денотата выступать именно этот уникальный смысл, полученный при реализации семантического правила семиозиса на уровне разума. Синтаксические правила как таковые совпадают для рассудка и разума, однако, поскольку для последнего существенно изменяется прагматика, традиционно говорят о некоторой особой логике, о метафорическом или иносказательном языке, так что если по релевантности для рассудка на первом месте будут максимально простые синтаксические правила, то есть позволяющие за счёт минимальных усилий вычислить какое-то отдельное место, то для разума — принципиально более сложные.

Прагматическое правило как таковое регулирует тип семиозиса, то есть задаёт субстрат знака, отвечая на вопрос, носит семиозис коммуникативный или гносеологический характер, то есть имеет ли место процесс коммуникации или процесс познания как некоммуникативной интериоризации сущего. Типизация семиозиса может быть прояснена с помощью количества минимально необходимых интерпретант: коммуникация подразумевает два навыка означивания, говорящего и слушающего; познание же обходится одним. Типизация семиозиса важна на уровне рассудка, позволяя отличить внутренний, индивидуальный семиозис от интесубъективного. Далее прагматическое правило задаёт вид семиозиса, отвечая на вопрос, дескриптивную или перформативную функцию выполняет знак, то есть имеет ли место значение как объект до употребления знака или значение ещё только должно быть создано при реализации семантического правила. Деление семиозиса на виды подразумевает оппозицию нефикциональных и фикциональных знаков для ситуации, когда некоторое содержание присутствует или отсутствует в обозначаемом рассудком опыте чувственного восприятия; и данную оппозицию необходимо отличать от оппозиции значения рассудочного знака как такового (фикционального или нефикционального) и смысла знака на уровне разума в ситуации, когда один тот же синтаксический ряд обозначает какое-либо чувственное содержание, но при этом выражает некоторую идею.

В рамках данной статьи нет необходимости рассматривать семиозис косвенного познания или эстетический семиозис [см. 21], отметим лишь, что после

лингвистического поворота в логике и общей теории знаков у герменевтики появилась возможность более ясно сформулировать оппозицию познания и понимания. В отличие от, например, В. Дильтея, придерживающегося традиции Августина в определении понимания (где понимание — это переход от знака к его значению) и фактически подменяющего понимание познанием, мы можем утверждать, что процедура понимания — декодирование и анализ смыслов знаков, в методологическом плане подчинённый диалектике части и целого, так что понимание по определению осуществляется в интерналистских рамках герменевтического круга. Процедура познания, в отличие от понимания, — это выявление референции знака, экстерналистское обнаружение соотнесённых с теми или иными смыслами значений. Подобно рода разграничение, как представляется, хорошо описывает отличие мифологического, мистического мировоззрения от научного. Если руководствоваться максимами наподобие «наверху то же самое, что и внизу» или «познавая вселенную, человек встречает там себя», то разорвать круг понимаемых смыслов невозможно. Если же исходить из того, что критерием реальности в первую очередь является нарушение сформированных пониманием ожиданий, где новые значения по определению отрицают наличный опыт, то герменевтический круг оказывается лишь инструментом познания, где для каждого элемента трансцендентального целого необходимо найти внешнее значение.

Существование

Вопрос о существовании является классическим вопросом онтологии и метафизики. На что указывают формулировки «нечто существует», «есть», «имеет место», «наличествует» и т.п. в тех или иных речевых жанрах? Каковы критерии проверки истинности высказываний, содержащих такого рода формулировки, чем и как эти критерии обоснованы? Аналитическая философия и семиотический подход позволили в течение последних ста лет внести существенную ясность в эти вопросы, хотя понятно, что метафизика, задаваемая концептуальной схемой онтологии [35, S. 18-62], не может ограничиваться логикой или чистым рассудком, требуя учёта и анализа внелогических и внерассудочных структур.

Эмпиризм как точка зрения здравого смысла требует соотнести «существование» с данными органов чувств, а «значение» — с языковым способом

означивания этих данных, однако, начиная с Платона и вплоть до К.Р. Поппера рационализм не оставляет подобного рода взглядам ни одного шанса. Версии рационализма различаются между собой определениями и критериями, однако демонстрируют последовательную разработку вопроса о существовании, выражающуюся, по крайней мере, с Нового Времени в принципиальном усложнении этого вопроса. Коперниканский поворот на фоне Лейбнице-Вольфовской метафизики требует учитывать познаваемость существующего и трансцендентальные условия её возможности, лингвистический поворот — грамматико-языковые способы задания существующего (в их познаваемости и непознаваемости), прагматический поворот после Ч.С. Пирса — навыки интерпретирования, впервые делающие возможным что-либо в качестве знака коммуникативного или гносеологического плана.

Рациональные критерии существования формулируются в отношении объекта (того, что наблюдается или тем или иным способом фиксируется) и в отношении субъекта (наблюдателя, осуществляющего наблюдение посредством объективных структур). Нечто существует, если оно 1) наблюдаемо, 2) является значением переменной, 3) учитывается посредством интерпретанты. Некто существует, если он 1) фиксирует в наблюдении объекты, 2) способен к отрицанию, 3) способен различать интерепретанты. (1) сформулирован Д. Беркли [2, с.172], его метафизическим следствием является отрицание «косной материи» и обоснование общезначимых — трансцендентальных — структур наблюдения в виде «доброго бога». (2) для объекта сформулирован У. Куайном [12, с.22], для субъекта — Р. Декартом [4, с.269], его метафизическим следствием является обоснование отрицания как условия возможности субъекта, обоснование существования ненаблюдаемого. (3) формулируется в смысле Ч.С. Пирса [38, S. 59-70] и Ч.У Морриса [16, с.45-97], метафизическое следствие — обоснование плюрализма и категории материи.

Исторически устойчивые способы отвечать на вопрос о значении связаны с понятием знака и различением измерений семиозиса как отношений знака к объекту (семантика), к знаку (синтаксис) и к интерпретатору (прагматика). В XX в. общим местом становится утверждение о том «значение» в семантическом плане — это объект, обозначаемый знаком, в синтаксическом плане — это место знака в

системе знаков, смысл или значимость знака, в прагматическом — это употребление или применение знака для обозначения чего-либо. Условие возможности значения для семантического измерения формулируется принципом иерархии метаязыков: знак в качестве значения может обозначать только знак другого уровня, исходная формулировка этого принципа предложена в XVIII в. А.Г. Баумгартеном [27, S.143]. Условие возможности значения для синтаксического измерения — наличие алфавита и правил вывода — сформулировано в виде «принципа толерантности» Р. Карнапом [43, S.44]. Условие возможности значения для прагматического измерения — принцип милосердия или доверия, впервые предложенный в XVIII в. Ф. Майером [37, S. 17] и связывающий наличие значения у высказывания с верой реципиента в намерение андресанта что-то сообщить посредством высказывания.

Следуя эмпиризму, достаточно было бы соотнести «существование» в качестве термина теории познания и «значение» в качестве термина теории коммуникации: между тем или иным измерением коммуникативного семиозиса и наблюдаемым возникла бы кажущаяся очевидной аналогия, позволяющая описывать процессы познания сугубо в терминах лингвистического характера. Представление о возможности такого рода аналогии определяет, например, в философии науки концепции протокольных предложений Венского кружка, а в исследованиях мифопоэтического сознания — концепцию «исходного» языка, привязанного к вещам.

Рационализм подразумевает более сложный способ соотнесения этих категорий. Существующее определяется способом учёта или навыком интерпретации, которым располагает субъект. Объекты чувственного восприятия, психические состояния (включая эстетическое переживание), грамматические структуры естественных и математических языков, этические нормативы и акты рефлексии учитываются субъектом по-разному, подразумевая не совпадающие друг с другом основания своего существования и тем самым — различных субъектов, способных это существование учитывать. Рациональное «я» человека представляется в виде навыка соотнесения друг с другом некоторого множества субъектов, понимаемых в качестве навыков учитывания.

Семиотический подход предоставляет аппарат описания в виде семиотического четырёхугольника, релевантный для отображения существующего любого типа. Под семантическим четырёхугольником понимается соотношение интерпретанта — знак — смысл — значение. Интерпретанта — это навык интерпретации, в соответствии с которыми нечто является знаком, то есть выполняет функцию указания; знак — это выраженный в каком-либо субстрате элемент, выполняющий функцию указания, смысл — это системный или контекстно определённый способ указания, значение — это знак, на который указывается. Общая гипотеза, в рамках которой осуществляется выражение онтологических терминов средствами семиотики, заключается в том, что понятия «существовать» и «быть знаком» тождественны. Критерии существования 1-3 представляются в виде последовательно реализуемых правил семиозиса от прагматического к семантическому, так что (2) является условием возможности (1), а (3) условием возможности (2), соответственно реализация семантического правила предоставляет субъекту максимально полные гарантии существования или несуществования.

Тезис о том, что сущее есть знак, обоснован в «общей семиотике» XVIII в. Разграничивая процессы познания и процессы коммуникации, А.Г. Баумгартен и Ф. Майер прямо указывают, что все знаки либо природны, то есть созданы богом, либо конвенциональны, то есть созданы человеком; в первом случае познание знаков ясно и отчётливо, во втором — смутно и неопределённо. В XIX в. в восходящей к Ф. Шлейермахеру герменевтике, формирующей концепцию т.н. «сильной интерпретации», это разграничение между результатами познания и коммуникации оказывается различением между речью и фактом, где знаком является только речь, и интерпретация заканчивается тогда, когда установлены незнаковые факты. В XX в. после концепции исторического сознания Ф. Ницше и переноса вопросов об интерпретации в область психологии В. Дильтеем набирает популярность концепция т.н. «мягкой интерпретации»: «факты» оказываются результатом интерпретации коммуникативных процессов вплоть до постмодернистского тезиса о несуществовании каких-либо фактов как внеречевых знаков. XXI в., видимо, продемонстрирует возможности синтеза имеющихся способов соотнесения факта, высказывания о факте и иных типов сущего:

семиотический подход в рамках заявленной гипотезы позволяет сформулировать одну из версий такого рода синтеза.

Разграничение типов существующего осуществляется с помощью механизмов подтверждения или отрицания на уровне прагматики. Очевидно, что в семиозисе чувственного восприятия смыслы (способы задания значений или явления в кантианских терминах) возможны тогда и только тогда, когда есть соответствующий навык восприятия, позволяющий учитывать те или иные частоты электромагнитного спектра или другие воздействия; семиозис коммуникации возможен только благодаря неприродному навыку владения языком, прекрасное как реализованное в каком-либо объекте переживание возможно благодаря навыку переживания чего-либо в качестве прекрасного и т.п. Не менее очевидно, что невозможно отрицать тот или иной тип сущего, не владея прагматическим навыком, позволяющим учитывать это сущее. В качестве принципов верификации и фальсификации научной теории механизмы подтверждения и отрицания хорошо исследованы в философии науки, однако, поскольку в этом вопросе традиционно соотносят только «эмпирическое» и «логический анализ», подразумевая под ними способы реализации семантического и синтаксического правил, необходимо их конкретизировать не только в связи прагматическим правилом, но и в связи с направлениями семиозиса, рецептивным и проективным, в связи с возникающим вопросом о субстрате или материальном выражении знака в каждом типе существующего.

Механизм верификации, строящийся в рамках условие-истинностной концепции значения, подразумевает субъекта, владеющего навыками восприятия и коммуникации, способного в рефлексии сопоставлять синтаксис (в смысле алфавитов и правил образования/преобразования элементов этих алфавитов) собственно восприятия и собственно языка, обнаруживая границы применения семантического правила. Это концепция физикалистски очищенного языка, связанная с попыткой изгнания метафизики из научного миропонимания. С одной стороны, верификация действительно позволяет зафиксировать общезначимые для некоторого сообщества условия реализации семантического правила, с другой стороны, её последовательная реализация приводит к пониманию принципиальной разности синтаксических структур восприятия и рассудка, их несводимости друг к

другу: возникает перечень неразрешимых проблем, от вопроса о значении «общих терминов теории» (на что указывает термин «сила»?), «фикционального» или поэтического языка (что обозначает, например, стихотворение В. Хлебникова «Бобэоби»?) вплоть до вопросов о характере понятий типа «точка остенсии» или «личностное знание». Это довольно очевидное положение вещей, проблемность которого в первой половине XX в. была подтверждена логическим анализом, выражается в том, что существование коммуникации и восприятия связано на уровне интерпретанты с разными навыками, на уровне синтаксиса — с разными правилами, так что невозможно из способа наблюдения получить способ корректного описания или наоборот, на уровне семантики — с принципиальным несовпадением денотата речевого выражения и денотата акта наблюдения, приводящим к неверефецируемости применения семантического правила за пределами общезначимых конвенций, а на уровне материальной данности знака — с разными субстратами осуществления функции обозначения.

Механизм фальсификации позволил обосновать способ перехода между типами существующего с помощью указания на невозможность отрицания сущего одного типа указанием на сущее другого типа. К.Р. Поппер в этой связи убедительно показывал объективность каждого из «миров» [23, с.153-186]. Знание-знакомство невозможно опровергнуть средствами логики; факты, возникшие для субъекта за счёт реализации навыка чувственного восприятия, не опровергаются синтаксисом языка, существующим благодаря навыку коммуникации, эстетическое переживание не опровергается средствами, не связанными с навыком эстетического переживания, нормы в своём существовании не зависят от их познаваемости, эмоциональной оценки, художественной выразительности или логической корректности и т.д. Внимание, обращённое Поппером на процедуру отрицания, позволяет в терминах философии науки продолжить начатое Декартом и продолженное Гегелем рассуждение о существовании субъекта, конституирующего с помощью навыков учитывания и реализованных через эти навыки синтаксических правил объекты или факты, принадлежащие различным типам сущего.

Нечто существует как объект, как способ задания этого объекта системой, как навык задания и, наконец, как материально выраженный субстрат, в котором

осуществляется этот навык. Материя или субстрат семиозиса (то, из чего «сделан» знак) — это наименее разработанная в рамках семиотического подхода категория. С одной стороны, семиотика носит, в сущности, идеалистический характер, приписывая свойство субстанциональности конкретным, фиксируемым рассудком функциям, а не абстрактным сущностям — эта точка зрения восходит к Беркли и сохраняет актуальность по сей день. С другой стороны, классическая семиотика является рецептивной или структуралистской, то есть исследует объекты, правила и условия возможности, как они реализуются для воспринимающего субъекта (например, читателя художественного текста или наблюдателя природных процессов) или для систем, конституированных структурами наблюдения. Вопрос о материи знака оказывается актуальным в связи с концепцией проективного семиозиса, то есть в связи с учётом семиотическими средствами не только процессов квазипассивной фиксации объектов субъектом, но и процессов их активного воображения, проектирования, технического воплощения. Понятно, что вопрос о соотношении типов существующего для субъекта, не участвующего в проективном семиозисе, носит абстрактный характер, однако в XX в., в связи с реальностью технологического прогресса, он обретает статус едва ли не важнейшей проблемы философии.

Обсуждение проективного семиозиса в его отличии от рецептивного становится возможным в рамках анализа абдукции как метода научного познания. Если исходной для осуществления процессов познания субъектом является проблема, а не факт и не теория, то существенными становятся вопросы о том, что такое проблема и какого рода действий она требует от субъекта. Понятие проблемы в герменевтической традиции сводимо к проблемам «понимания» и «выражения»: в первом случае проблемной ситуацией является положение вещей, в котором субъект убеждён, что имеет дело с некоторым кодом, но не обладает достаточными ресурсами для его расшифровки, во втором случае субъект имеет дело с некоторым переживанием, для кодирования которого ему не хватает синтаксических средств. «Проблема», таким образом, возникает в акте рефлексии и связана с фиксацией неспособности субъекта соотнести то или иное количество типов существующего друг с другом. Процедура решения проблемы связана, следовательно, с открытием или выведением тех или иных синтаксических

закономерностей в том или ином типе семиозиса, которые позволят добиться более удовлетворительного обозначения как кодирования/декодирования. Материя в этих процедурах является средой, допускающей реализацию алфавита и правил вывода (которая может быть учтена в качестве среды только тогда, когда следование правилам становится невозможным), так что решение проблемы так или иначе оказывается связано с отображением одного типа материи на другом. Примером здесь может служить эволюция дуализма в научном познании от оппозиции вещь/интеллект или природа/сознание к оппозиции наблюдаемое/язык.

То, что в традиции герменевтики фиксируется как «проблема выражения», представляет собой проблему «нового» или вопрос об эволюции. Проективный семиозис является механизмом осуществления нового или эволюции, связанным с обнаружением конкретных новых способов комбинирования элементов «алфавита» в том или ином слое материи для отображения знаков в другом слое материи. Создание или открытие новых мест в синтаксических системах приводит к формированию семантических правил, задающих новые объекты. До тех пор, пока проективный семиозис ограничивается сферой фикционального языка, вопрос о материи как субстрате синтаксиса, заданного прагматическим правилом, касается только способности воображения или расширения границ рефлексии, конструирующей эгосистему человека. Однако тогда, когда воображаемым объектам, существование которых легитимировано лишь языком и рефлексией, придаётся статус целей, от человека требуется найти такие синтаксические правила субстратов языка и чувственного восприятия и такой навык их соотнесения, который позволил бы осуществить новые объекты на уровне реализации семантического правила в чувственном восприятии.

Соглашаясь с гипотезой о том, что существовать — значит быть «быть знаком», необходимо понять «значение» как реализацию семантического правила, определённого синтаксисом и навыком означивания, задающим тот или иной материальный субстрат знака. «Существование» подразумевает для каждого прагматически определённого типа знака необходимость интерпретанты, синтаксических правил и субстрата, но не подразумевает необходимости «значения»: даже в области научного познания большая часть «объектов» является лишь синтаксическими смыслами, а при учёте оппозиции «реальности» и

«действительности» каких-либо значений как таковых для чувственно восприятия просто нет.

Техника

Философия техники в XX в. постепенно конкретизирует определение «технического»: от техники как «всякого обращения наружу, всякого воздействия на материю» у П.К. Энгельмейера [25, с.43] к технике Ф. Дессауэра как «реальному бытию из идей посредством целевой организации и обработки из данных природой запасов» [31, S.115] к системно-теоретической модели Г. Рополя, где о техническом речь может идти тогда и только, когда «предметы искусственно изготавливаются человеком и применяются с определёнными целями» [24, с.30].

Техника соединяет в себе натуралистические, волевые и рациональные основания. «Техника всюду наблюдается как результат встречи человеческого духа с природой», [1, с.176], так что «техника оказывается чем-то, происходящем «в» человеке, и её можно определить как заключённую в человеке способность изменять природу согласно своим целям», [1, с.180], техника обнаруживается там, «где приходится целесообразно воздействовать наружу», [25, с.90]. Инструментом или способом осуществления этой способности является язык. С одной стороны, основатель философии техники — П.К. Энгельмейер понимал язык как «техническое изобретение», [25, с.14], с другой стороны, язык как совокупность правил знаковой деятельность не исчерпывается естественными или искусственными языками коммуникации, но имеет место во всех сферах жизни, где встречаются знаки, то есть во всех случаях соотнесения человека с природой, самим собой или другими людьми, представляя собой набор правил этого соотнесения.

Словосочетание «техническое сознание» подразумевает, что спектр связанных с термином «техника» значений, начиная от способности действовать на основании правила и заканчивая трансгуманистическими представлениями о новой среде обитания человечества, созданной аватар-технологиями, возможен только в связи со структурами человеческого сознания и не может быть описан без их учёта. В терминах П.К. Энгельмейера, техническое сознание можно было бы определить как носитель «технического мировоззрения», которое «смотрит на человека не как

на чуждое природе беспомощное, потерянное существо, а как на одну из сил природы, силу автономную, свободную как в постановке своих задач, так и в их разрешении», [25, с.51]. В терминах Э. Кассирера техническое сознание представимо как синоним «логоса», теоретического и одновременно инструментального овладения действительностью: «Духовное покорение [Bewältigung] действительности определено двойным актом «постижения»: «пониманием» действительности в теоретико-языковом мышлении и её «схватыванием» посредством действия, мыслительным и техническим формообразованием» [30, S.52]. Техническое сознание требует учёта не только рецепции, но и проекции, не только восприятия и способов его фиксации, но и деятельности, где по выражению Марена Мерсенна понимать — значит изготовлять, а вопрос о том, что я могу знать, «находит свой ответ в том, что я могу делать», [24, с.191].

В целом под техникой понимается проективный способ работы сознания со знаками, представляющий собой обращение рецепции и приводящий к формированию новых «значений» при реализации семантических, синтаксических и прагматических правил на каждой из ступеней познания, будь то чувственное восприятие, рассудок или разум. Техническое сознание рассматривается на трёх ступенях: как «традиция», где техника определяется в качестве неосознаваемой правилосообразной деятельности, удовлетворяющей требованию выживания человека в естественной природной среде; как «вторая природа», где техника есть процесс создания нового, возможный за счёт контроля над материей, и замещающий естественную среду искусственной; как «третья природа», где техника есть способ управления рефлексией. Техническое сознание, описываемое как проективный семиозис, показывает эволюцию индивида от традиции к неочеловечеству. Человек, рождаясь, осваивает транслируемую культурной памятью сумму навыков, обеспечивающих выживание в естественной среде его рождения; фантазия, вымысел, метафизическое представление, порождённые удивлением, эстетическим переживанием или практической проблемой, вызывают процессы самосознания, позволяют косвенным образом увидеть рефлексивный характер практической деятельности; способность воплощать в материальных субстратах фикциональные объекты порождает вторую природу, замещающую

естественные объекты восприятия и представления; способность материального изменения правил рефлексии открывает путь к осознанной и контролируемой автоэволюции человека, создавая «третью природу», в которой человек будет способен изменять качество своего человеческого существования как рефлексивного существа.

Инженерная деятельность как создание «технических объектов» [см. 26] или «действующих технических систем» может быть определена как материально выраженная рефлексия. Через призму традиционной эпистемологии технические объекты очевидным образом подразделяются на объекты, воплощённые человеком в субстрате восприятия (техника в рамках естественной природы), в субстрате рассудка (техника в рамках второй природы) и в субстрате разуме (техника как третья природы). В терминах Э. Каппа можно было сказать, что осуществляемая техникой «органопроекция» задействует конкретный слой семиозиса, и это задействование зависит от навыка контроля материи: например, лопата, колесо или собор определены рефлексивным представлением о возможности изменять объективный мир природы как мир чувственного восприятия; умозрительная вычислительная схема или процессор задаются идеей изменения характера синтаксических операций рассудка; редактирование ДНК или программы расшифровки нейродинамического кода — это идея изменения соотношения природы и рассудка, претендующая на трансформацию прагматических оснований рефлексии.

Заключение

«Трансцендентальный метод», взятый в качестве процедуры выявления и анализа правил и выраженный в терминах общей семиотики, позволяет увидеть преемственность и близость ряда вопросов континентальной и аналитической философии, с одной стороны, и псевдохарактер ряда популярных философских тем, с другой.

Познание представляет собой абстрагирование в виде квазиосвобождения знака от материального субстрата (Гегель-Кассирер), однако рефлексия и тем более техническая рефлексия требуют интерпретации знаков, построения моделей с устойчивыми связями между структурами рассудка и восприятия. Семиозис

познания при проективном обращении порождает проблему следования правилу, критику принципов аналогии и иконичности, вынуждающие теоретиков гуманитарных наук к поиску трансцендентальных условий интерпретации, к концепциям понимания как применения знака, а техническое сознание — к поиску трансцендентальных условий деятельности в виде общей формы духа.

Тождество «существования» и «бытия знаком» показывает несостоятельность содержательного противопоставления трансцендентализма и натурализма (рационализма и эмпиризма). Всякий знак выражен материально и ограничен в своём выражении субстратом, допускающим реализацию конкретных правил образования и преобразования, однако ни один из структурных элементов знака не следует из другого и не причиняет другой: знак в его материальной данности, место знака в системе знаков, обозначаемое знаком значение и интерпретанта, задающая условия возможности знака, образуют формы духа или трансцендентального субъекта. Эти формы или конфигурации невозможно полноценно описать только в терминах их материальной данности или только логически когерентной теории. Перефразируя манифест Венского кружка, можно было бы сказать, что наука — это поиск прагматически корректных способов выражения положений вещей, задачи которому ставит техническая рефлексия.

Литература

1. Бек, Х. Сущность техники // Философия техники в ФРГ. — М., 1989. С. 172-190.
2. Беркли, Д. Трактат о принципах человеческого знания / Сочинения. — М., 1968.
3. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1974-1977.
4. Декарт, Р. Рассуждение о методе / Сочинения в двух томах. Т.1. — М, 1989.
5. Дубровский, Д.И. Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей // Проблема сознания в философии и науке. — М., 2009.
6. Дубровский, Д.И. Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. — М, 1971.

7. Дубровский, Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект: сб. статей. — М., 2007.
8. Кассирер, Э. Философия символических форм. — М. — СПб., 2002.
9. Катречко, С.Л. Трансцендентальный метод и современное естествознание', в Модели рассуждений — 2: Аргументация и рациональность. Калининград, 2008.
10. Катречко, С.Л. Трансцендентальная аргументация Канта как формальная онтология, в Рацио.ru, № 6, 2012; http://www.kantiana.ru/ratio/issues/3087/ (28.05.2015).
11. Кант, И. Критика чистого разума / Собрание сочинений в восьми томах. Т.3. — М., 1994.
12. Куайн, У. Слово и объект. — М., 2000.
13. Кузнецов, В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. — М., 1991.
14. Ладов, В.А., Суровцев, В.А. Иллюзия значения: проблема следования правилу в аналитической философии. — Томск, 2008.
15. Лебедев, М.В. Значение, истина, обоснование. — М., 2011.
16. Моррис, Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика: Антология / Степанов Ю.С. (сост.). — М.; Екатеринбург, 2001.
17. Нестеров, А.Ю. Вопрос о сущности техники в рамках семиотического подхода // Вестник СГАУ. Т. 14, № 1, 2015. С.235-246.
18. Нестеров, А.Ю. Герменевтические и семиотические модели в теории сознания: познание, понимание, рациональность // Проблема сознания в междисциплинарной перспективе. — М., 2014. С.309-318.
19. Нестеров, А.Ю. Интерпретация, её стратегии и проблема недостаточной определённости значения // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. Томск, 2011. №4 (16). С.38-45.
20. Нестеров, А.Ю. Проблема и понятие знака в эпистемологии и теории коммуникации // Философия науки. 2008. 1(36). С.3-17.
21. Нестеров, А.Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. — Самара, 2008.

22. Нестеров, А.Ю. Существование и значение: проблема субстрата знаковой функции // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С.56-63.
23. Поппер, К. Объективное знание. Эволюционный подход. — М., 2002.
24. Рополь, Г. Техника как противоположность природы // Философия техники в ФРГ. — М., 1989. С. 203-221.
25. Энгельмейер, П.К. Философия техники. — СПб., 2013.
26. Ястреб, Н. А. Эпистемология технического объекта // Философия науки. — №2, 2013. — С.123-133.
27. Baumgarten, A.G. Metaphysik. — Jena, 2004.
28. Bense, M. Theorie der Texte. — Berlin, 2006.
29. Bensch, G. Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt. — München, 1994.
30. Cassirer, E. Form und Technik // Cassirer E. Symbol, Technik, Sprache. — Hamburg, 1985. S.39-91.
31. Dessauer, F. Streit um die Technik. — Freiburg im Breslau, 1959.
32. Dilthey, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — F.a.M., 1981.
33. Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. — Tübingen, 1990.
34. Günther, G. Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik. — Baden-Baden, 2002.
35. Ingarden, R. Der Streit um die Existenz der Welt. Bd.1. — Tübingen, 1964.
36. Künne, W. Verstehen und Sinn // Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. — Heidelberg, 2003.
37. Meier, G.F. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. — Hamburg, 1996.
38. Nöth, W. Handbuch der Semiotik. — Stuttgart, Weimar, 2000.
39. Ropohl, G. Allgemeine Technologie. Eine Systemtheorie der Technik. — Karlsruhe, 2009.
40. Schleiermacher, F.D.E. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. — F.a.M., 1977.
41. Scholtz, G. Was ist und seit wann gibt es “hermeneutische Philosophie”? // Dilthey-Jahrbuch. Bd.8. — Göttingen, 1992-93.

42. Scholz, O.R. Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie. — F.a.M., 2001.
43. Stöltzner, M., Uebel, T. Einleitung der Herausgeber // Wiener Kreis. — Hamburg, 2006.

Об авторе

Александр Юрьевич ***Нестеров*** — заведующий кафедрой философии и истории ФГАОУ ВО "Самарский государственный аэрокосмический университет имени академика С.П. Королева (национальный исследовательский университет)", доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент. www.ssau.ru. E-mail: phil@ssau.ru, aynesterow@yandex.ru.

About author

Alexander Yurjewitsch ***Nesterov***, Doctor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy and History, Samara State Aerospace University, Russian Federation. www.ssau.ru. E-mail: phil@ssau.ru, aynesterow@yandex.ru

Н.А. Блохина. ТЕНДЕНЦИИ НАУЧНОГО ПОДХОДА К ПОНИМАНИЮ ИСТОЧНИКОВ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Представители аналитической философии XX века — Джон Сёрл и Дэвид Льюис– привержены двум разным подходам в понимании источников трансцендентального. Методом рациональной экспликации автор устанавливает, что эти подходы имеют уровневый характер. Если подход Льюиса отсылает к космологическим и эволюционным истокам формирования трансцендентального, то Сёрл склонен искать основу наших онтологических и эпистемологических утверждений в формах практической деятельности.

The representatives of the twentieth-century analytical philosophy — David Lewis and John Searle — are committed to two different approaches in understanding the origin of the transcendental. The author of this paper finds out by means of the rational explication that these approaches have two-level character. At a time when Lewis relegates to cosmological and evolutionary origin of the transcendental, Searle is inclined to seek the basis for our ontological and epistemological statements in the forms of men' practice.

Ключевые слова: *аналитическая философия XX века, истоки трансцендентального, Дэвид Льюис, Джон Сёрл.*

Keywords: *twentieth-century analytical philosophy, origin of the transcendental, David Lewis, John Searle.*

На наш взгляд, вопрос «Возможна ли современная трансцендентальная философия?», вынесенный в качестве темы «круглого стола» на VII Российский философский конгресс, следует отнести к риторическим. Проблематичность этому вопросу придаёт иная формулировка, а именно: «Как возможна современная трансцендентальная философия?»

Среди философствующих субъектов, стремившихся отыскать научный подход для ответов на вопрос, как возможна трансцендентальная философия в веке двадцатом, находились и представители аналитической философии.

Постановка проблемы. (1) Мы оставляем в стороне справедливо критикуемое представление о том, что *вся* аналитическая философия XX века и века уже наступившего имела антиметафизический характер и потому проблема трансцендентального ей была чужда.

(2) Может показаться, что одна из главных особенностей аналитической философии XX века — то, что традиционные метафизические проблемы исследуются в аналитической философии сквозь призму языка — служит аргументом против ангажированности философов-аналитиков в метафизическую проблематику. Язык для философов XX столетия становится не столько средством философского анализа, сколько его объектом. Если в предшествующие века языковая проблематика находилась на периферии философского исследования (у схоластов, британских эмпириков и др.), то в веке двадцатом язык становится эпицентром. Подчёркивая значимость языка, Майкл Даммит в книге «Источники аналитической философии» (1993) сформулировал «аксиому аналитической философии». Он писал, что философы-аналитики привержены двум основополагающим пропозициям: «во-первых, убеждению, что философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка, и, во-вторых, что всеобъемлющее объяснение может быть достигнуто только таким образом» [6, p.4]. А.Ф. Грязнов эту особенность аналитической философии называл «опредмечиванием языка исследования» [1, с.37]. Смысл философской деятельности видится философу-аналитику в описании, анализе языковой структуры.

Но как справедливо замечает В.А. Суровцев, «…дешифровка языка основывается на системе неявных допущений, принимаемых в той или иной теории познания. […]Любое решение, предлагаемое в рамках деконструкции языковых выражений, должно основываться на корректно сформулированной методологической базе» [4, с.13-14].

(2) В рамках данной статьи мы не ставим перед собой задачи по реконструкции взглядов всех видных представителей аналитической философии XX века о содержании неявных допущений, которые легли в основу их эпистемологии. При этом, если использовать выражения самих философов-

аналитиков, более корректно говорить об онтологических обязательствах их теории познания.

(3) Но речь даже не об экспликации содержания явных или неявных онтологических обязательствах того или иного философа-аналитика. Наиболее интересным нам представляется ответ на вопрос об условиях возможности таких обязательств, а более узко — в чём они видят источники таковых обязательств. Попробуем найти эти ответы у Джона Сёрла и Дэвида Льюиса. На наш взгляд, ответы этих двух философов заслуживают внимания с той точки зрения, что, представляя одну и ту же парадигму философствования и разделяя позицию натуралистического реализма, демонстрируют уровневый характер источников трансцендентальных утверждений.

Фон как совокупность нерепрезентативных способностей человека

Джон Сёрл был и остаётся сторонником точки зрения, что в современном мире основным соперником и одновременно соавтором философских исследований является наука. Какие-то проблемы, считавшиеся метафизическими, решённые совместными усилиями философов и учёных, со временем переходят в разряд научных.

По мнению Сёрла, большинство философских проблем возникают из допущений, которые он, используя компьютерную метафору, называет состояниями дефолта, то есть состояниями, для которых (пока) не найдено путей решения. Дефолтовые состояния — это установки, которые мы разделяем, не задумываясь об их истинности или ложности и отказ от которых требует от нас некоторого умственного усилия и весомых аргументов. К дефолтовым состояниям Сёрл относит следующие философские допущения (установки):

1. Мир существует независимо от нашего сознания.
2. С помощью органов чувств, особенно осязания и зрения, мы имеем прямой чувственный доступ к миру.

3. Слова нашего языка, например, такие как «дерево» или «кролик» имеют, как правило, ясные значения. Благодаря своим значениям они могут быть использованы для указания и обсуждения реальных объектов.
4. Истинность или ложность наших высказываний о мире зависят от того, насколько они соответствуют фактам.
5. Каузальность является реальным отношением между объектами и событиями, существующими в действительности; это отношение, в котором одно явление, называемое причиной, вызывает другое явление, называемое следствием.

Такие, рассматриваемые как само собой разумеющиеся, допущения Сёрл считает не просто «мнениями». Он называет их «Фоном нашего мышления и языка» [9, p.10] и пишет название с заглавной буквы. К познавательному Фону, или Фону человеческих способностей Сёрл относит возможность человека участвовать в определённых видах практической деятельности, ноу-хау, а также разные способы что-то делать [3, с.169-170]. (Тезис о трансцендентальном характере Фона.)

(Тезис скептического анализа Фона.) История философии очень часто представляет собой критический анализ предустановок такого рода. Давид Юм отрицал существование объективных причинно-следственных связей. Джордж Беркли не принимал идеи существования внешнего, независимого от нашего сознания мира. Рене Декарт сомневался в достоверности непосредственного чувственного знания об окружающем нас мире. В середине XX века Уиллард ван Орман Куайн выдвинул и обосновал идею, что значения слов не напрямую детерминированы внешним для человека миром, а имеют косвенную детерминацию со стороны правил языка, являющихся языковыми конвенциями. Ряд современных философов пришли к отрицанию корреспондентской теории истины. Однако критиковать предустановки, справедливо отмечает Сёрл, достаточно проблематично, поскольку они зависят от аксиологических предпочтений. Многие из состояний дефолта едва ли дожили до наших дней, если бы не были истинами. Другие же, хотя и выжили, всё же ошибочны, замечает Сёрл. К таковым он относит картезианскую идею о самостоятельном существовании двух субстанций — души и тела.

(Тезис метафизического характера Фона.) Состояния дефолта нельзя отнести всецело к разряду явлений здравого смысла. Здравый смысл выражает характерные черты общественного мнения, в центре которого находится этическая проблематика, вопросы поведения человека. Метафизические предустановки по своей природе более фундаментальны, относятся и к миру природы, и к миру человека, служат фоном для суждений общественного сознания.

(Тезис о диалектическом источнике проблем метафизики.) Сёрл считает, что самые интересные философские проблемы возникают именно там и тогда, где и когда сталкиваются метафизические предустановки. Так, люди рассматривают и принимают как само собой разумеющееся, что их действия, с одной стороны, свободны, а с другой — каузально детерминированы. Но эти предустановки противоречат друг другу. Состояниями дефолта, самыми фундаментальными для нашего познавательного Фона, являются предустановки о реальном, вне нас существующем мире и о корреспондентском отношении наших знаний к этому миру. Фон не репрезентирует реальность и не является относительным к этой реальности, поясняет Сёрл. Фон — это совокупность нерепрезентативных способностей, которые необходимы человеку, чтобы действовать. Такое толкование Фона, по мысли философа, помогает избавиться от обвинений в релятивизме и идеализме. «Короче говоря, Фон не угрожает нашей убеждённости в существовании внешней реальности, или корреспондентской концепции истины, или возможности прозрачной коммуникации, или возможности логики. *Однако он позволяет иначе взглянуть на эти явления, потому что они не могут обеспечить трансцендентальные обоснования для наших рассуждений.* Напротив, исходная предпосылка наших рассуждений состоит в том, что *мы допускаем* эти явления» (выделено мною. — Н.Б.) **[**3, с.179-180**] .**

(Тезис об историчности и социальной природе Фона.) Сёрл считает, что и до него ряд философов высказывали мысли о том, что он сам называет Фоном. Так, Ницше, не будучи первым, кто распознал этот феномен, лучше всех понял случайность Фона. Деятельность позднего Витгенштейна в значительной мере также является разработкой проблем Фона. В социологии П. Бурдье близким к пониманию Фона, добавляет Сёрл, является понятие «габитус» (*habitus*), в котором

историчность и социальность переносятся на человеческую телесность и телесные функции [3, с.168].

О природе Фона Сёрл более подробно говорит при обсуждении сущности сознания. Он замечает, что рациональность часто понимают как сосуществование интенциональности вкупе с правилами рациональности. Однако, по мнению философа, человеческая способность к рациональному мышлению и поведению в бóльшей мере является Фоновой способностью. Фон у Сёрла не является системой правил. В этом допущении, как считает Сёрл, состоит слабость понятия дискурсивной формации М. Фуко («Археология знания» (1972)) и раннего исследования практики П. Бурдье («Очерки теории практик» (1977)).

Основная фоновая установка — экстерналистский реализм

Фундаментальная фоновая установка о существовании независимого от нашего сознания мира называется у Сёрла «экстерналистским реализмом». Экстерналистский реализм отличается от математического или этического реализма тем, что главным и основным видом сущностей он признаёт существование не зависящих от нашего сознания объектов, таких, как атомы, тектонические плиты, вирусы, деревья, галактики и т.п. Экстерналистский реализм предопределяет другие фундаментальные философские установки, которые гораздо чаще, чем сам экстерналистский реализм, подвергались и подвергаются критике. К числу предопределяемых философских установок относятся референциальная теория языка и мышления и корреспондентская теория истины.

Среди течений современной философской мысли, (гносеологически) противостоящих экстерналистскому реализму, Сёрл называет социальный конструктивизм, прагматизм, деконструктивизм, релятивизм, этнометодологию и постмодернизм, объединяющим началом которых становится уже не скептицизм, представленный теориями Беркли, Юма, а то, что Сёрл называет перспективизмом. «Перспективизм — это идея, что наше знание реальности не бывает «неопосредованным», что оно всегда является чьей-то точкой зрения, определённой совокупностью пристрастий или, ещё хуже, [проникнуто] дурными

политическими мотивами, такими, как верность политической группе или идеологии» [9, p.18].

Сёрл признаёт, что позитивное, а не критическое (через критику аргументов противников) оправдание реализма невозможно. Невозможно по той простой причине, что постановка вопроса о том, возможно ли найти подтверждение существования независимого от наших ощущений мира, уже предполагает существование этого мира. Если предположить, что речь идёт не о физическом мире (что пока под вопросом), то речь должна идти о фактах, фиксирующих существование мира. Но тогда опять встанет вопрос о соответствии этих фактов внешнему миру. Таким образом, любое отрицание утверждений о существовании внешнего мира так или иначе предполагает какой-либо способ существования этого мира, не зависящего от наших утверждений о нём.

Джон Сёрл, как мы видим, разделяет позицию объективного существования природы, включённость в которую формирует наши нерепрезентативные способности действовать (Фон). Но одновременно он высказывает идею об историчности Фона и социальной природе Фона. Как это совмещается? На наш взгляд, адекватным понятием для выражения идеи Фона могла бы стать «практика» в толковании Эвальда Васильевича Ильенкова. Практическая деятельность связывает человека с миром природы и носит социальный и исторически изменчивый (прогрессирующий) характер. Способности индивида действовать содержатся *имплицитно* в разных видах (социальной) практики и не могут быть полностью конструируемыми и подчинёнными исключительно антропоцентристским (прагматическим) целям человека.

Собственно, именно об этой особенности Фона Сёрл говорит, когда указывает помимо гносеологически противоположных экстерналистскому реализму течений философской мысли ещё и социологическую причину, которая чётко проявилась в XX веке. Сёрл называет её «базовой устремлённостью к власти», когда человеку кажется унизительным оказаться во власти реального мира, поскольку представления об этом мире перестают зависеть только от самого человека. Современные антиреалисты отвергают корреспондентскую теорию истины, а один из них — Ричард Рорти — саркастически именует мир «реальностью саму по себе» (“*Reality as It Is in Itself*”) [9, p.18].

Тайну того, *что* Сёрл подразумевает под познавательным Фоном или Фоном наших способностей, раскрывает ещё одно соображение философа. Он пишет, что, несмотря на то, что он рассматривал, в том числе в историко-философском аспекте, дискуссии об идеализме, реализме и прочем как конкурирующих теориях, *экстерналистский реализм не является теорией в обычном смысле слова* (выделено мною. — Н.Б.). Реализм не является мнением, признающим существование внешнего мира. Само существование какого-либо мнения предполагает существование концептуального каркаса, в рамках которого и формулируется это мнение. «Экстерналистский реализм не является утверждением о существовании того или иного объекта, а скорее всего является допущением, как мы понимаем такие утверждения» [9, p.32]. Реализм является такой концептуальной схемой, в рамках которой только и становится возможным говорить о существовании теорий.

И наконец, ещё одним доводом в пользу того, что именно практика в её историчности подразумевается в философии Сёрла под Фоном, служит следующее рассуждение философа. По мнению Сёрла, Фон имеет нечто общее для всех культур. Эту универсальную часть Сёрл называет «глубинным Фоном». Но гораздо больше в Фоновых способностях того, что позволяет утверждать, что Фон варьируется от культуры к культуре. Сёрл называет такие черты Фона «локальными культурными практиками». При этом глубокой пропасти между «глубинным Фоном» и «локальными культурными практиками» не существует [9, p.109]. Таким образом, Сёрл сам проговаривает то, что нам пришлось эксплицировать из его (многоречивых) рассуждений о сущности Фона.

Дэвид Льюис об источниках трансцендентального знания

Льюис в работе «Контрфактические высказывания» (1973) писал, что дело философии не подрывать либо подтверждать мнения, с готовым запасом которых человек в неё приходит, а попытаться отыскать способы для более подробного их изложения в виде упорядоченной системы взглядов. Для понимания того, что философ разумеет под «готовым запасом» знаний и каковы источники такового

знания, следует обратиться к теории сознания Льюиса, а более конкретно — к теории содержания сознания и к теории тождества психического и физического.

В сознании индивида Льюис выделяет широкое и узкое содержание [8, p.315, 324]. В широкое содержание сознания входит знание человека об окружающем его мире. Это содержание формируется на базе узкого содержания и отношений *знакомства* с внешним для человека миром. Узкое содержание сознания — это такое знание, которое инвариантно жителям планет с похожими фундаментальными свойствами. Оно не зависит напрямую от того, знаком человек с чем-либо или нет. Узкое содержание предопределяется законами природы, которые причинно обусловливают нейронные состояния мозга, а те в свою очередь детерминируют ментальные состояния, тождественные состояниям центральной нервной системы. Оно не является врождённым (*intrinsic*). Льюис пишет: «Итак, я могу сказать только следующее: если X и Y — двойники, и если они живут в условиях действия одних и тех же законов природы, […] тогда они должны иметь в точности схожее узкое содержание [сознания]» [8, p.315]. Жители Земли и двойника Земли будут схожи в понимании того, *что* есть вода. Это жидкий без цвета и запаха субстрат, принимающий в холодное время года кристаллическую форму, и выпадающий из облаков, это то, что питает всё живое. Льюис полагает, что даже мозги в бочке (из мысленного эксперимента Хилари Патнэма[67]), будут одинаково с жителями Земли или двойника Земли толковать то, что выпадает в виде осадков из облаков [8, p.316]. Если бы содержание сознания включало только знание-знакомство, то жители двойника Земли были бы знакомы только с жидкостью, имеющей название xyz, которая потоками низвергается из облаков, а не с водой H^2O, которую знают жители Земли. Таким образом, существенной разницы в понимании природных процессов, зависящих от законов природы и абсолютных натуральных свойств, у жителей двойника Земли и землян не будет.

Теоретическим обоснованием изложенного положения о сходстве узкого содержания сознания обитателей похожих планет служит теория психофизического тождества, приверженцем которой являлся и сам Льюис. Теория

[67] Мысленный эксперимент о существовании «мозгов в бочке» (“brain in a vat”) предложил Хилари Патнэм в книге, увидевшей свет в 1981 году «Разум, истина и история». (Патнэм Х. (2002) *Разум, истина и история,* пер. с англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева, М.: Праксис).

тождества Дэвида Льюиса представляет собой вариант так называемого австралийского материализма, отличительной особенностью которого является отождествление сознания и психики с физическими, а более конкретно — с нейронными процессами, происходящими в мозге человека. Теория тождества обосновывает положение, что процессы и состояния сознания, такие как сновидения, раздумья, надежды, испуг, чувство боли и т.п. тождественны определённым процессам или состояниям центральной нервной системы. Ментальные процессы и состояния осмысляются и получают языковое оформление. При этом *значение* того утверждения, в котором идёт речь о содержании мысли или переживания, отлично от *значения* утверждения, характеризующего состояние центральной нервной системы. Оба утверждения относятся к одному и тому же референту, но различаются значением. Например, такие разные по значению утверждения, как «Молния ударила» и «Произошёл разряд электричества» характеризуют одно и то же физическое событие.

Теорию психофизического (психофизиологического) тождества ещё называют теорией тождества сознания и мозга, а также материализмом центральных [нервных] состояний. Сторонники теории убеждены, что средства современной науки позволяют утверждать, что ментальные процессы и состояния являются процессами и состояниями мозга и центральной нервной системы. Тождественность ментального и физического может быть достигнута только в результате научных исследований. «Физикализм» в данном случае не следует понимать как теорию, которая трансформирует предложения со словами «мозг» и «ощущения» в предложения со словами «протоны», «электроны», «кварки» и т.п., хотя и не исключает такой возможности.

Теория тождества имеет две разновидности. Одна из них является теорией тождества типичного (*type identity theory*). Согласно тождеству типов, любой тип ментальных состояний тождественен определённому типу телесного (главным образом нейрофизиологического) состояния. Так, любая боль сопряжена с возбуждением С-волокон. Другая разновидность представляет собой теорию тождества единичного (*token identity theory*). В концепции аномального монизма Дональда Дэвидсона утверждается, что конкретному ментальному состоянию соответствует конкретное телесное (нейрофизиологическое) состояние. Такую

разновидность теории тождества также называют теорией «буквального» тождества.

Какой версии теории тождества придерживался Дэвид Льюис? Джон Смарт, например, отстаивал тезис тождества сознания и мозга на основании гносеологического принципа экономии: постулирование такого тождества избавляет нас от поисков законов, связующих сознание и мозг. Льюиса дуализм ментального и физического и проблема его преодоления волнует меньше. Положение философа о тождестве сознания и мозга вытекает из убеждения психологии здравого смысла о каузальной эффективности ментального. Народная психология указывает на конкретные случаи, когда мы чувствуем боль и для такой боли существуют конкретные физические *причины*, а также физические (в том числе поведенческие) *следствия.* При этом Льюис разделяет убеждение многих философов, что мир физического каузально замкнут и не требует для своего объяснения иных, нефизических причин, следовательно, этот мир онтологически не нуждается ни в каких особых нефизических сущностях. То, что имеет физические причины и физические следствия, само является физическим. Следовательно, ментальное не является чем-то чуждым миру физических явлений. Как видим, обоснование тождества сознания и мозга состоялось на основании доверия к онтологии психологии здравого смысла, приверженности принципу каузальной замкнутости физического мира и возможности проведения аналитической процедуры каузальной редукции. Психофизическое тождество выразимо формулой: M=P, где M — ментальное состояние, выполняющее определённую каузальную роль, а P –физическое состояние, выполняющее ту же самую роль [8, p.303].

Каузальный редукционизм, как аргумент в пользу теории тождества, вытекает не только из доверия философа к онтологии здравого смысла, но и из его приверженности принципу юмовской супервентности [68]. Согласно этому

[68] Термин «супервентность» используется главным образом для характеристики уровневых онтологий – таких структур бытия, в которых устанавливаются связи между явлениями различных уровней (видов). Это понятие призвано определить характер уровневых связей в таких онтологиях. Супервентность (от лат. s*uper* + *venire* приходить, происходить) – отношение зависимости между свойствами или явлениями одного (уровневого) вида (А) и свойствами или явлениями другого (уровневого) вида (Б), для которого характерно то, что совокупность свойств или явлений Б следует за совокупностью свойств или явлений А только в том случае, если изменения или различия А не могут существовать без изменений и различий Б. Центральная идея супервентности заключается в том, что *не может быть* различия А без различия Б: свойство или явление А возникает вслед за свойством или явлением Б, если и только если изменение свойств или

принципу, целостная истина о мире, подобном нашему, супервентна пространственно-временному распределению привязанных к определённому месту свойств [7, p.ix-xvi]. Если отбросить идею о существовании чуждых миров, фундаментальная структура которых ничем не похожа на актуальный мир, то целостная истина будет супервентной истине относительно физического мира. Этот тезис Джон Бигелов — исследователь творчества Льюиса — сформулировал так: «истина супервентна бытию» [5, p.132-133]. Выходит, что, если где-либо пространственно-временное распределение свойств, присущее Земле, будет повторено, это будет тождественный Земле мир. Принцип супервентности Льюиса с учётом высказанных уточнений принимает следующую формулировку: «Если два мира физически изоморфны, и, если никаких чуждых для нашего актуального мира фундаментальных свойств и отношений не будет в каждом из [двух] миров, тогда эти миры будут абсолютно похожими без всяких исключений» [8, p.293]. И эта истина должна распространяться на сущность ментального [8, p.293].

И всё же похожие на землян жители планеты — двойника Земли — могут иметь иное переживание жизни, считает Льюис. Для объяснения этого положения нам необходимо посмотреть на то, как философ интерпретирует свою теорию психофизического тождества.

Связь ментального и физического при выполнении одной и той же каузальной роли может демонстрировать различные виды их соотношения (ковариации): любая возможная разновидность вещи может сосуществовать с любой другой [69]. Разные виды ковариации состояний М и Р могут реализовываться даже в нашем мире. Возможно, уже существуют чуждые нам существа в космосе, и возможно, скоро появятся искусственные интеллекты, в которых роли имён из народной психологии (М) выполняют состояния, очень отличающиеся от состояний человеческой нервной системы (Р). Предположительно, у некоторых животных общим для человека и животного ментальным состояниям из словаря народной психологии соответствуют разные физические состояния. Такие вариации, делает предположение Льюис, могут существовать и среди видов.

появление явления А нуждается в изменении свойств или появлении явления Б, точно также как полная схожесть явлений в отношении свойств Б гарантирует полную схожесть явлений в отношении свойств А. Отношения супервентности не являются ни логическими, ни каузальными.

[69] Льюис подробно излагал идею комбинаторности возможного в книге «О множественности миров» (*On the Plurality of Worlds*). P. 86-92.

Вариации возможны даже внутри человечества. Это зависит от того, каким образом отлажена связь между психикой и соматическими состояниями организма (как мы реализованы на аппаратно-органическом уровне, «зашиты», говоря техническим языком) и от степени генетической изменчивости в нейронной организации [8, p.305].

Таким образом, Льюис выдвигает идею, согласно которой возможны ситуации, в которых одним и тем же терминам словаря народной психологии (боль, щекотка, чувство удовольствия и т.п.) соответствуют различающиеся физические состояния. Например, то, что мы называем болью, может быть физиологически реализовано иным, чем у человека, образом. Тогда рассматриваемое психофизическое тождество нуждается в ограничении: не просто М=Р, а М-в-К=Р, где К — разновидность того, внутри пространства которого Р выполняет каузальную роль М. «Человеческая боль может быть чем-то одним, а марсианская боль может быть чем-то ещё», конкретизирует Льюис [8, p.305-6].

> Такое понимание тождества, при котором то, что выполняет роль термина из словаря народной психологии, изменяется от мира к миру или даже в пределах одного мира, чревато отступлением от обобщённого варианта теории тождества — теории тождества типов (*type identity theory*). Оно означает переход на позиции более узко понимаемого психофизического тождества — теории тождества единичного (*token identity theory*). В теории тождества единичного речь идёт о тождестве конкретного физического состояния конкретному ментальному состоянию (не М = Р, а м = р). Льюис не возражает против признания его сторонником теории тождества единичного, но считает, что и уход от теории тождества типов не обязателен. Если мы ограничим обобщённый вариант теории тождества типов (М=Р) более узким вариантом (М-в-К = Р), мы останемся в рамках теории тождества типов и этот вариант можно будет назвать теорией тождества подтипов (*subtype identity theory*) [8, p.306].

Таким образом, согласно теории тождества подтипов, если даже на другой планете живут двойники землян, ковариация ментальных и физических процессов у них может быть иная. В силу этого на тождественных с землянами физических

свойствах могут проявляться другие ментальные процессы, и тогда это уже отличные от землян ментальные существа.

Различия в содержании сознания землян и обитателей планеты — двойника Земли, возможны (и, наверное, даже необходимо возникают) в широком содержании сознания, которое формируется в ходе *знакомства* человека с окружающими его миром. Разные цивилизационные достижения и условия общественной и личной жизни также будут вносить различия в широкое содержание сознания.

Таким образом, если и существуют копии планета Земля, то их населяют не монстры, а близкие нам по психофизике существа. Однако у наших двойников могут существовать отличные от землян способы соответствия между ментальными и нейрофизиологическими процессами (они могут быть по-разному, говоря языком IT, «сшиты»). В результате двойники землян могут чувствовать по-иному. Кроме того, разным будет и культурное наполнение сознания.

И всё же в концепции Льюиса глубинное («узкое») содержание сознания инвариантно при схожих нейрофизиологических процессах, протекающих в мозге. А работа самого мозга находится в супервентной зависимости от физических свойств того мира (планеты), где возникает и функционирует существо, обладающее этим мозгом. Выходит, что Льюис исходит из сильной версии антропного космологического принципа и источники наших трансцендентальных онтологических установок (обязательств) коренятся в эволюции Вселенной.

Выводы

На наш взгляд, изложенные концепции Сёрла и Льюиса, следует отнести к поискам ответов на вопрос о том, как возможно априорное знание. И они лежат в русле кантианской постановки вопроса о возможности метафизики как науки.

Ни Льюис, ни Сёрл не доверяют неким интуициям. Как справедливо отмечал Суровцев А.В., «[а]налитическая философия стремится дистанцироваться от психологических методов, со всей определённостью сознавая, что претензию на универсальность предлагаемого решения нельзя обосновать ссылкой на психологическую уверенность» [4, с.13-14]. Они ищут источники возможного трансцендентального знания средствами, общими для научного и философского

исследования. Это опора на данные экспериментальной науки и концептуальный анализ.

Нам представляется, что теория психофизического тождества и теория содержания сознания (в части существования «узкого» содержания сознания) Дэвида Льюиса концептуально детализируют сильную версию антропного космологического принципа. Человек, являясь продуктом эволюции нашей Вселенной, не только физически, но и ментально «вписан» своими онтологическими предустановками в эту Вселенную. Это один ответ на вопрос о природе трансцендентального.

Другой ответ, прокламирующий существование некой основы (английское слово “background”), Фона для нашего познания и возможности участвовать в различных видах практической деятельности, принадлежащий Джону Сёрлу, несмотря на видимую очевидность, достаточно противоречив. В работе 1992 года Фон трактуется как *возможность* (выделено мною. — Н.Б.) человека участвовать в определённых видах практической деятельности, ноу-хау, а также разные способы что-то делать [3, с.169-170]. В книге 1999 года Фон предстаёт состоящим из универсального «глубинного Фона» и «локальных культурных практик». При этом глубокой пропасти между «глубинным Фоном» и «локальными культурными практиками» не существует [9, p.109]. Выходит, Фон и является универсальной практикой (самими видами практической деятельности)? Но он же им «предшествует», есть лишь «возможность».

На наш взгляд, стремясь дать «реалистичный» ответ на вопрос о природе трансцендентального, Сёрл фактически возвращает нас к одному из вариантов неомарксистского понимания *идеального*, которое разрабатывалось Эвальдом Васильевичем Ильенковым в 50-70 годы прошлого столетия. Сравним, для Сёрла Фон является существованием объективных форм нерепрезентативных способностей к познанию и практической деятельности человека. Для Ильенкова — идеальное — объективно и является идеальной формой человеческой деятельности, предшествующей индивидуальному сознанию. Он писал, что идеальность является характеристикой «исторически сложившихся способов общественно-человеческой деятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность,

как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находящейся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с ней путаемой)» [2, с.139-140].

Литература

1. Грязнов, А.Ф. (1996) ‘Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия’, *Вопросы философии*, №4, с.37- 47.

2. Ильенков, Э.В. (1979) ‘Проблема идеального’, *Вопросы философии*, №6, с. 128-140.

3. Серл, Дж.(2002) *Открывая сознание заново*, перевод с англ. А.Ф.Грязнова, М.: Идея-Пресс.

4. Суровцев, В.А. (1997) ‘Философия логики Г.Фреге в контексте аналитической философии и феноменологии’, *Готлоб Фреге. Логические исследования,* Томск: Издательство “Водолей”, с. 3- 21.

5. Bigelow, J. (1988) The Reality of Numbers: A Physicalist’s Philosophy of Mathematics, Oxford: Clarendon Press.

6. Dummett, M. (1994) Origins of Analytical Philosophy, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

7. Lewis, D. (1983) *Philosophical Papers,* vol. 1, Oxford: Oxford University Press.

8. Lewis, D. (1999) ‘Reduction of mind’, *Papers in Metaphysics and Epistemology,* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 291-324.

9. Searle, J. R. (1999) *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World,* N.-Y.: Basic Books.

Об авторе

Наталья Александровна ***Блохина —*** к.ф.н., доцент кафедры философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина, n.blokhina_77@mail.ru

About author

Dr. Natalya Alexandrovna ***Blokhina,*** Associative Professor, Department of Philosophy, Yesenin Ryazan State University: n.blokhina_77@mail.ru.

С.В. Панов. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ ОТ ПЛАТОНА ДО КАНТА: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ, ВОПРОС О ТОЖДЕСТВЕ, ИНВЕРСИЯ СТИМУЛОВ

В статье рассматривается концепция Хайдеггера о трансцендентальной философии Канта, предпосылкой возникновения которой явились унификация ориентаций сознания у Платона и саморефлексия и критический опыт философии Просвещения (Дидро, Юм). У Канта синтез воображения является источником синтеза созерцания и рассудка, всей синтезирующей деятельности человеческого конечного понимания. Хайдеггер в онтологическом обосновании экзистенции выстраивает здесьбытие как реактивное сознание, которое воспринимает себя только исходя из простого события мысли о конечности бытия вне возможности судить об объективных условиях собственного существования.

In this article is considered Heidegger's conception about the Kant`s transcendental philosophy which is conditioned by the Platon`s unification of consciousness orientations and by a self-reflection and the critical experience of Enlightment philosophy (Diderot, Hume). At Kant, the synthesis of imagination is a source of synthesis of contemplation and of the entendment, of all synthesizing activity of human temporal understanding. Heidegger in his ontologic justification of existence builds the human being (Dasein) as a reactive consciousness which perceives itself only proceeding from a simple event of finitude thought out of opportunity to judge about objective conditions of own existence.

Ключевые слова: *трансцендентальный, априорный, воображение, синтез, схематизм, время, экзистенция, инверсия.*

Keywords: *transcendental, aprioristic, imagination, synthesis, schematism, time, existence, inversion.*

Интеллектуальная интуиция как основа философского метода Платона стала результатом аффективно-стимульной реакции автоматического сознания, переработавшей аффективные разрядки носителей тотемистской прозопопеи в локально-племенных культурах и позволившей вытеснить содержание всех

тотемных согласий в рамках единой аргументативной культуры в рефлексы сознания: социальные и моральные регулятивы тотемизма и политеизма преобразуются в формы созерцания общего блага с тем, чтобы вытеснить избыток силы, позволившей собрать и обобщить все рефлексы сознания как абстрагированные стимулы поиска единого, блага, т.е. единой производящей природы, производящего разума, через отношение с которой мы можем объективировать видимое и мыслимое.

Понимание человека как «меры всех вещей» позволило отождествить священное животное, заменившее изображением жертвы абсолютное тело потребления, с избытком интуиции. Трансцендентальное отношение сопровождает мое отношение к себе, другим и миру, примысливается в каждом отношении или рефлексивном представлении как то, что замыкается само в себе как рекурсивное сознание, как порождающая интеллектуальная интуиция в магии аргументативной культуры, предполагающей производство оценки убедительности аргумента и согласия собеседника на основе простой его мыслимости в чистом созерцании.

Неразличенное тождество мысли и мыслимого, данное в идеях-эйдосах Платона для удостоверения опыта познания и статуса познающего всеобщую природу вещей, остается до Просвещения моделью обоснования знания, т.к. именно в Просвещении возникает сомнение в самой экспериментальной модели науки и философии как рефлексии науки: отныне сознание экспериментатора обращается на само себя, он начинает мыслить саму мысль о мыслимом, но все еще в качестве эффекта внутреннего чувства (Юм об аффекте) [4: 274].

Решение Дидро [2: 256] — держаться между абсолютным скептицизмом и догматизмом исходя из восприятия познавательного стимула внутри сознания, пытающегося сохранить объективность познаваемого мира без замыкания в идеализм Беркли, оказалось непродуктивным: как свидетельствует доктор Борде в диалоге Дидро, от сомнения мы снова приходим к сомнению, но в то же можем догадываться о «языке природы», которая способна давать идеи опыта непосредственно сознанию, и здесь обозначается трансцендентальный поворот в самой философии Просвещения: превратить сомнение и сферу порождения им «разнообразия суждений» в сам мыслительный стимул, а форму его проявления в интеллектуальной интуиции в условие мыслимого сущего. Эффекты обращения

познающей мысли на самое себя, т.е. саморефлексии интеллектуальной интуиции стабилизируются у Канта в формы чувственности, категории рассудка и идеи разума.

Обратимся к прочтению Хайдеггером трансцендентального метода Канта в работе «Кант и проблема метафизики». Почему чистый синтез трансцендентального познания у Канта основан на синтезе интуиций в воображении, который оказывается слеп по определению? [3: 34]. Единство многообразного дано априори человеческому познанию, без этой данности нет единства познаваемого предмета в созерцании или в понятии рефлексирующего рассудка. Единство многообразного дано бессознательно, безрефлексивно именно потому, что акт восприятия и его содержание непосредственно отождествляются в реактивном сознании исходя из простого отражения результатов фильтрации наиболее интенсивных впечатлений от воспринимаемого предмета во внутреннем чувстве субъекта.

Хайдеггер не тематизирует и не может тематизировать слепоту воображения, потому что оно и есть начало трансцендентального мышления как безрефлексивное основание единства представлений в созерцании и рассудке. Мы не познаем предмет в объективных условиях его бытия, мы формируем аффективно-интуитивную связность представлений на основе простого отражения эффектов интенсивно-силовых разрядок при восприятии мыслительного или перцептивного стимула. Синтез созерцания и рефлексирующего рассудка не менее слеп, чем синтез воображения: как мы безрефлексивно соединили многообразные впечатления только по силе их интенсивного воздействия на наше внутреннее чувство, так же безрефлексивно и непосредственно мы соединили представления в созерцании и рассудке, преобразовав все стимульно-реактивные связки в рефлексы сознания, в мыслительные привычки, которые, как кажется, исходя из одной своей мыслимости упорядочивают явленность явленного. В анализе чистых понятий и категорий рассудка Хайдеггера интересует укорененность единства представлений созерцания и рассудка в слепом синтезе воображении, что позволяет ему построить структурное единство состава бытия и познающего его сознания [3: 34].

Синтез способности воображения как способности представлять предмет в его отсутствии есть соединения наиболее интенсивно-действенных для восприятия

эффектов впечатления, а рассудок как трансцендентальная апперцепция является ничем иным, как простым единящим (подражающим исходному «естественному» тождеству акта аффицирования внутреннего чувства при восприятия стимула и содержания воспринимаемого) отражением в интеллектуальной интуиции единства эффектов самоотношения, удостоверенных сопредставлением мыслящего «я» в каждом акте отражения на основе простого сопровождения интеллектуальной интуицией актов сознания и совосприятия. Превращенне синтетических данных воображения в предмет созерцании и факт сознания так же слепо-безрефлексивно, как замена объективно существующего предмета единством отрефлексированных эффектов, отфильтрованных импрессивных движений во внутреннем чувстве субъекта. Время как форма простой нерефлексируемой собранности отчужденных интенсивных эффектов восприятия перцептивного или мыслительного стимула является основанием трансцендентальной апперцепции как синтетического единства интуиций, потому что оно предоставляет сам горизонт того, что может явиться предметной областью для синтезирующей собирающей деятельности представления и формирования перспектив понятийной объективации в рефлексирующем рассудке. Причем характер собирания отчужденных эффектов интенсивно-силовых разрядок при интуитивном соединении автоматически воспроизводимых импрессивных отпечатков, полученных при восприятии того или иного предмета, непосредственно имитируется в синтезирующей деятельности созерцании и рассудка.

В анализе трансцендентального схематизма Канта Хайдеггер постулирует пресуществление чувственным в наполнении временным содержанием чувственных понятий и чистых категорий как сущностную черту чистого рассудка, заменяя объективно существующий предмет результатом трансцендентальной объективации аффективных данных в рефлексы сознания: всякий раз, когда мы имеем дело вот с этим домом, мне будем уже воспринимать его как аспект объективированного единства представлений как дома вообще, уже отвлекаясь от познания реального в превращении его в воспринятую и упорядоченную воображением данность слепо сформированного, воспроизводимого, тождественно значимого во всех воспроизведениях во внутреннем чувства стереотипа и мыслительной привычки. То, что предшествует единству представлений

эмпирической апперцепции и единству представлений в созерцании и рефлексирующем рассудке, является слепо-интуитивным способом связывания аффективных данных на основе простого их отражения в чувственной интуиции, что позволяют Хайдеггеру повторить вслед за Кантом тезисе о «родстве явлений» как продукте синтезирующей деятельности воображения, впервые собравшей в целое наиболее интенсивные эффекты аффицируемого внутреннего чувства при восприятии предмета и последующей его замене на отрефлексированный комплекс безмысленно сформированных отпечатков-пролепсисов, как это было уже в теории познания стоицизма, комплекс, отождествленный с результатом познания его объективной сущности в явлении по все той же модели тождества акта восприятии и его содержания. И в этом структурная взаимосвязь синтеза многообразного, поскольку созерцание и рефлексирующий рассудок воспринимают саму предвосхищаемую форму своей деятельности по соединению представлений из первичного синтеза воображения [3: 41-42], заменяющего реальный предмет в жизненно-культурном контексте его существования совокупностью интуитивно-безмысленно связанных впечатляющих следов, отфильтрованных по силе аффективно-силовых разрядок во внутреннем чувстве субъекта, вызванных одновременным восприятием предмета.

Но если мы начали процесс познания со слепого синтеза воображения, мы можем закончить ничем иным, как слепым синтезом представлений в рассудке, в трансцендентальной апперцепции, для которой удостоверяющая связь познанного дана в сопряжении понятия о предмете с результатом синтезирования в воображении, дарующего конечному человеку свободу отвлечься при познании предмета от любого контекста его существования и ментально-психологических обстоятельств его восприятия в объективной реальности.

Конечность человеческого существования как ограниченность его производной интуиции, воспринимающей и познающей только то, что ей уже предоставлено в продукте синтезирующего воображения, есть указание на бесконечность производящей интуиции, создающей вещи в себе, т.е. абсолютное тождество мыслимого с любыми возможными способами его существования и познания.

Трансцендентальной метод необходимо предполагает удвоение реальности

на реальность, которая является сферой исходного стимулирования чувственной интуиции для возникновения в ней соответствующих реакций (время), и реальность как формы для синтезирующей деятельности воображения, созерцания и рассудка в формировании объективированных перцептивных и мыслительних ориентаций трансцендентального субъекта как апперцептивного сопредставления [3: 42].

Как Кант создает сферу исходных форм познания чувственного и умопостигаемого, заменяя его предмет результатами синтеза восприятий и представлений в воображении, созерцании и рассудке, так Витгенштейн стирает все рефлексы трансцендентального метода в понятии внутренней формы логического контекста как нерефлексируемой основы смыслопорождения и производства непосредственных реакций, действий и взаимодействий реактивных сознаний, которые в режиме крайней экономии мысли, в режиме рефлексивно-интеллектуальной аскезы действуют должным образом исхода из простого восприятия языковых ориентаций, что позволит аналитику реактивного сознания насладится бесконечным горизонтом потенциальных стимульно-реактивных связываний в чувстве мистического [1: 220], т.е. в аффекте своего внутреннего чувства, вызванного возвышенным представлением об отчужденных и объективированных стимулирующих восприятиях, ставших самоочевидным логическим пространством, так Хайдеггер устанавливает мотивационную сферу здесьбытия как проективного сознания, которое в простом отражении в своей интеллектуальный интуиции собственных бытийных возможностей отчуждает и объективирует мыслительные стимулы в посылах бытия и в самом пассивном ожидании этих «подлинных» перцептивно-мыслительных ориентаций.

В понятии эмпирического вида и схематизирующего образа Хайдеггер вытесняет травму непознаваемости сущего, сублимируя саму просвещенческую операцию по визуализации опытных данных [3: 47-48]. В понятии схемы как правила изображения познанного трансцендентальный схематизм становится целью и средством выявления априорной сопряженности бытия и мышления в том, что проективное сознание эмансипируется, наслаждаясь своей суверенной способностью познать результат понятийной объективации в схематизирующем представлении: всякий раз когда я воспринимаю перцептивный или мыслительный

стимул, я буду мыслить предмет в полном соответствии с результатами синтезирующей деятельности воображения и отчужденным единством слепо соотнесенных и интуитивно связанных, повторимых, интенсивных впечатлений, забыв, что этот результат является продуктом деятельности моего познающего сознания, заставляя его возникнуть во внутреннем чувстве при получении соответствующего мыслительного стимула и отождествить с реальным составом объективно существующей вещи исходя из простого события автоматически стимулируемого появления и совпадения акта мысли о предмете и временного представления предмета (т.е. комплекса отчужденных в схему-образ, отфильтрованных, слепо соотнесенных впечатлений в единстве многообразия интуиций, заменившем собой объективное бытие предмета). Поэтому схема как образ познаваемого является для Канта правилом изображения предмета, т.е. ценностной перспективой соотнесения мыслимого с ожидаемыми данными синтеза воображения, с предвосхищаемым чувственным содержанием понятия о предмете, объективированным набором отраженных эффектов интенсивных движений во внутреннем чувстве познающего субъекта, возникших при первичных восприятиях предмета в реальности.

Основа трансцендентального схематизма — это «схематизирующее предвосхищающее виденье» [3: 47], которое делает возможным соотнесение любого наличного вида предмета с перспективой единства интуиций в чувственном понятии предмета. Но откуда возникает само предвосхищение результатов эмпирической апперцепции? В познающем субъекте следуя инверсии стимулов [5: 256] реальный предмет заменяется слепо формируемым образом как единством наиболее действенных эффектов аффективных движений во внутреннем чувстве интуитивно отобранных по интенсивности произведенных ими впечатлений. Но трансцендентальный субъект всегда уже отказывается от познания объективных контекстов существования предметов и вытесняет травму непознаваемости мира, превращая трансформацию чувственного представления о вещи в априорные рефлексы трансцендентального сознания в сам процесс и предмет познания, проецируя уже схваченное слепое единство интуиций, сформированное в рефлексивном отражении простого совпадения события внутренних интенсивных реакций и чувственного контакта с познаваемым предметом.

Эффекты произвольного совпадения актов внешнего восприятия и самовосприятия изолируются и объективируются трансцендентальным субъектом в образ предмета как основу объективации понятия рассудка. Схематизирующий образ, воспроизводимый в сознании, воспринимающем мыслительный стимул при абстрагировании от всякого жизненного контекста реального существования и восприятия предмета, является ожидаемым результатом познания в производстве понятия о предмете, удостоверенного его схемой, т.е. в производстве мыслительной привычки отвечать на тот или иной стимул, оправданной одновременным воспроизведением в сознании объективированного слепого единства многообразного [3: 49-50].

Почему условие возможности опыта является одновременно и условием возможности предметов опыта? Если опыт — это превращение аффективных данных чувственной интуиции в рефлексы сознания, а рефлексов сознания в стабилизирующие ориентации и слепые суждения о регулятивах внутренней и внешней природы, то деятельность человеческого трансцендентального конечного познания — это формирование объективирующих устойчивых комплексов изолированных эффектов, полученных от внутренних аффективных движений, и отчуждение этих комплексов в самоочевидные наличные понимательные ориентиры на основе изоляции и объективации результатов безрефлексивного отождествления аффицированных содержаний внутреннего чувства и содержаний чувственного восприятия предмета исходя из простого их одномоментного события, что приводит трансцендентальное познание к иллюзии полной гармонии познаваемого в соответствии чувственного понятия с предвосхищаемой чувственной полнотой созерцаемого в схематизирующем образе .

Предмет трансцендентального онтологического познания есть трансцендентальной горизонт предметности [3: 60-62], который позволяет вообще получить доступ к предстоящей предъявленности сущего вообще, в этом продуктивность способности воображения, которая формирует и объективирует способ воспринимаемости явлений вещей в себе, которые признаются непознаваемыми по определению. Вещи в себе как продукт изначальной интуиции intuitus originarius — это мыслительные ориентации в модусе вечного становления тождественного отличны от явлений как стимулов производной интуиции,

предоставляющих содержания для синтезирующей деятельности воображения, созерцания и рассудка, что заставляет вспомнить платоновское различие между исходным актом воления демиурга и самопроизводством живого космоса между вечностью присутствия-в-себе творческого импульса в автоаффекции производящей способности и временем формирующего самотворения самоорганизующейся космической жизни.

Для трансцендентального метода Платона идеи как вещи в себе — это нерефлексируемые образы самообращения первичных импульсов, это бытие-в-себе волевых движений абсолюта, которые объективируются исходя из их простого события в волящем субъекте, явления могут предстать как воспринимаемые содержания самоорганизации мировой жизни, которые не могут не отсылать к отчужденным формам и прообразам их сущностного развертывания в действительном существовании.

Для онтологического познания трансцендирующего субъекта у Канта вещи в себе непознаваемые предметно-мыслительные ориентации, отраженные в интеллектуальной интуиции как тождество мысли и мыслимого, явления — это ансамбли отрефлексированных эффектов интенсивных разрядок внутреннего чувства, позволяющих при получении соответствующего перцептивного или мыслительного стимула всякий раз отождествлять единство воспринимаемых эффектов с объективированными представлениями как результатом изоляции и отчуждения конечного числа фиксированных содержаний чувственного предъявления предмета опыта исходя из магического абстрагирования этих содержаний от любого контекста реального существования предмета и слепого автоматического отождествления результатов абстракции с самой сущностью явленного.

Способность воображения является продуктивной в том, что она созерцает, т.е. непосредственно получает эффекты чувственных восприятий и творит образ созерцаемого исходя из слепо-интуитивной безмысленной связности этих эффектов во внутреннем чувстве. Время как форма самообращения интуиции в созерцании являются эффектом такого абстрагирования, когда трансцендирующий субъект превращает связность значимых моментов ответственного человеческого бытия в пустую последовательность слепо-интуитивно сочетаемых моментов «теперь» с

целью подражать такому способу связывания многообразного в синтезирующей деятельности воображения, созерцания и рассудка.

Воображение как представление вещи в ее отсутствии отождествляет объективную данность вещи с комплексом изолированных и объективированных интенсивных впечатлений во внутреннем чувстве субъекта, создавая основу для изоляции и объективации равнозначных пустых моментов «теперь» в созерцания и для формирования понятийной формы представления единства многообразного в чувственных понятиях и категориях рассудка исходя из простого безмысленного отражения результатов синтеза представлений в интеллектуальной интуиции, поэтому пребывание во времени становится схемой субстанции, последовательность — схемой категорий причины и следствия и т.д., т.е. безрефлексивный характер связывания многообразного имитируется в самом созерцании и рассудке.

Хайдеггер видит в трансцендентальном познании Канта возможность раскрытия бытия и открытости сущего, что означает возможность раскрыть смысловые связи многообразия интуиций на основе простого их отражения в продуктивном созерцании и предоставлении предметного горизонта как оператора изолирования и отвлечения от контекстов реального возникновения эффектов стимулирующих восприятий во внутреннем чувстве субъекта [3: 64].

Время как чистая самоаффектация является основанием возможности самости, возможности для души существовать душой, т.е. является основанием представляющего «я» как трансцендентальной апперцепции в ее удостоверяющем самоотношении, что скрывается за временным характером чистой конечной самости. Она предоставляет кое горизонт пребывающего «я» для того, чтобы осознавать изменения существующего, отождествляя внутреннее самочувствие с интуицией чистой последовательности моментов «теперь». Но как этот горизонт предоставляется? Он образуется из объективации самого процесса преобразовании аффективных данных в рефлексы сознания: всякий раз, когда я получаю стимулирующее восприятие, я фиксирую его эффекты на собственное внутреннее чувство, отождествляя сущность воспринятого с комплексами устойчивых и повторяемых впечатлений от предмета, но я отбираю и изолирую некий набор идентифицирующих предмет в сознании по факту простого восприятия

мыслеобразов вещи именно потому, что я осознал и объективировал представляющую силу своего мышления как самодостоверную основу представимости всего представленного.

Я сознаю себя сознающим, т.е. со-действую собственным мыслительным актам исходя из простого события объективирующего представления самого себя, т.е. в каждом акте мысли о предмете я проецирую способность изолировать и объективировать слепо-интуитивное единство эффектов импульсивных разрядок как свою собственную конституирующую способность. Более того, я проецирую саму проекцию безмысленно отождествлять себя с актом слепого самоотношения на основе простого события сопровождающего со-представления, потому что первоначальное представление это тоже со-представление или, точнее, удвоенное со-восприятие в фиксирующем восприятии аффективных данных и восприятии себя воспринимающим, т.е. восприятии себя суверенным преобразователем аффективных данных усилием интуитивно-рефлексивного отвлечения от жизненных содержаний пережитых моментов и идентификатором любых ансамблей порождающих впечатлений исходя из простого отражения их эффектов в интеллектуальной интуиции: всякий раз, когда я получаю стимулирующее восприятие в виде некоей последовательности состояний, я слепо отражаю в своем внутреннем чувстве безрефлексивный характер их связывания как постоянство постоянного или изменчивость изменчивого, снимая возможность судить об объективном содержании постоянно пребывающего субстрата или его изменяемых качественных определений.

Dasein как способ определения сущего под именем «человек» является той исходной возможностью воспринимать результаты самоаффектирующей интуиции времени, т.е. спонтанной восприимчивостью или воспринимающей спонтанностью, которая позволяет отражаться эффектам аффективных разрядок исходя из их непосредственного действия на внутреннее чувство. Хайдеггер пытается объективировать само ожидание смысла в экзистенциальном вопрошании о бытии, нейтрализуя необходимость осмысления объективных условий сущности человеческого понимания.

Задача Хайдеггера выявить изначальную временность человеческого бытия в отличие от схематизирующей временности трансцендентальной апперцепции как

субъектного удостоверяющего самоотношения, т.е. мыслить человеческое бытие в его фактичности, выявив в здесь-бытии такое самообращение, которое всякий раз позволяло бы себя воспроизводить как объективирующую связь в любом ансамбле внешних явлений или состояний внутреннего мира. Такое отчуждающее самообращение является наброском, т.е. внятием бытия как чистой спонтанности в бытии сущего под именем «человек», которое не может являться равным другим сущим. Набросок как предпонимание бытия является условием возможности синтезирующей деятельности трансцендентального субъекта и чистой способности воображения, которая дает форму и материал для созерцания и рассудка. В основе воображения как представления предмета в его отсутствии лежит чистая спонтанная восприимчивость, т.е. способность получения и фиксации непроизвольных эффектов импульсивных разрядок исходя из их простого события во внутреннем чувстве [3: 105-117].

Как безрефлексивно трансцендентальный субъект связывает свои представления на основе простого события сопровождения каждого мыслительного акта отчужденным и объективированным образом постоянного и неизменного «я», так безмысленно человеческое здесь-бытие изолирует и объединяет свои подлинные состояния исходя из простого ожидания импульсивных разрядок в своем внутреннем чувстве с тем, чтобы в чистой спонтанной восприимчивости открыться сущим для бытия, понимаемого отныне как производило непроизвольных непредсказуемых влияний на реактивное сознании и превращение ожидания таких влияний в сам мыслительный стимул, а рефлексии об этом стимуле — в феноменологическое исследование бытия, в фундаментальную онтологию, цель которой соотнести любое воспринимаемое и переживаемое содержание с горизонтом слепо-интуитивных движений интуиции в ее удостоверяющем самообращении, позволяющем ей отвлечь саму форму сменяемых моментов от единственного ответственного незаместимого бытия.

Поэтому Хайдеггер говорит о расположенности здесь-бытия, об ужасе [3: 113] как основополагающем умонастроении на адекватное понимание ничто, о заботе как основе экзистенции как осознанной необходимости набрасывать бытийный смысл своих внутримирских возможностей исхода из непосредственного действия мыслительного стимула как побуждения собственной аффективной

природы мыслить в каждом переживаемом содержании исходное время как производство пустого эффекта изменчивости существующего и нерефлексируемой инерции ожидании этого эффекта в реактивном сознании.

Ужас как парадоксальная форма самообладания аффективного существа, как абсолютный аффект реактивного сознания, именуемого здесьбытием, обеспечивает его аффективно-рефлексивное единство, заставляя отождествить существо человека с фактичной конечностью здесьбытия, т.е. с самим процессом и результатом нейтрализации суждения об объективных условиях своего существования магическим самопроизводством самообращающейся интуиции, которая формирует ожидание изменчивости всего сущего исходя из простого события мысли о бытии сущего как о постоянном отчужденном присутствии, слепо связывающем до всякого акта рефлексии в существующем «теперь» уже-не-существующее с еще-не-существующем [3: 84].

Хайдеггер пытается осмыслить трансцендентальную видимость («не-истину бытия») [3: 102-105] как сущностное свойство человеческой вопрошающей экзистенции, как исходную возможность развертывания бытийного горизонта дли человеческого понимания на основе простого события этой не-истины внутри реактивного сознания, каким является экзистенция здесь-бытия.

Трансцендентальная логика как аналитика понятийно-образующей способности слепо подражает в своей синтезирующей деятельности трансцендентальной эстетике и чистым синтезам воображения с тем, чтобы безрефлексивно сформировать и наполнить временным содержанием предметные понятия и категории рассудка.

Человеческое понимание в интуиции бесконечного создает регулятивные идеи чистого разума — психологическую, космологическую и теологическую [3: 99)] — исходя из простой рефлексии результатов синтезирующей деятельности рассудка, определившей условия возможности самопредставления «я», представления о порядке внешней природы и представления о трансцендентном источнике организации внутреннего мира человека и феноменального мира наблюдаемой природы так же, как хайдеггеровское здесь-бытие трансформирует рефлексы сознания, закрепившие эффекты интенсивных разрядок во внутреннем чувстве, в подлинные возможности бытия вне необходимости мыслить

объективные контексты существования ответственного субъекта и его сосуществования с другими.

Литература

1. Витгенштейн Людвиг. *Избранные работы (Логико-философский трактат, Голубая и Коричневая книги)*. М., Территория будущего, 2005.

2. Дидро Д. *Избранные произведения.* М., Худлит, 1951, С.256.)

3. Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*. Пер. с нем. /Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Издательство “Логос” 1997.

4. Юм Д. *О человечекой природе*. СПб., Азбука, 2001. С.274).

5. Poulain J. *De l`homme. Eléments d`anthropobiologie philosophique du langage*. P., Cerf, 2001.

Об авторе

Панов Сергей Владимирович — к.ф.н, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов». saint-denis@mail.ru.

About author

Dr. Panov Sergey Vladimirovich — Ph.D., Associate Professor of the social sciences and technologies chare in the National Research University of Science and Technology “MISIS”. saint-denis@mail.ru.