

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ

ФОНД «ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

Трансцендентальный поворот в современной философии – 7

Эпистемология, когнитивистика
и искусственный интеллект

Сборник тезисов
международной научной конференции

Москва, 21–23 апреля 2022 г.

Москва 2022

STATE ACADEMIC UNIVERSITY OF THE HUMANITIES
RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES
NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY
FOUNDATION FOR THE HUMANITIES

Transcendental Turn
in Contemporary Philosophy – 7

Epistemology, Cognitive Science
and Artificial Intelligence

Proceedings
of the International Workshop

Moscow, April 21–23, 2022

УДК 165(063)
ББК 87.22я431
Т 65

Ответственные редакторы
С.Л. Катречко, А.А. Шиян

Рецензенты
В.В. Васильев, член-кор. РАН, доктор философских наук, профессор
Н.А. Дмитриева, доктор философских наук, профессор

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

© Авторы, 2022
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2022

ISBN 978-5-7281-3171-7

Содержание

О московских трансцендентальных семинарах (2015–2022)	7
---	---

Раздел 1. Кантовский трансцендентализм и когнитивистика

<i>Westphal K.</i> Kant's Critical Philosophy & the Possibility of Cognitive Science <i>Вестфаль К.</i> Кантовская критическая философия и возможность когнитивной науки (<i>перевод на русский А.В. Горман</i>)	11
<i>Воробьев М.И.</i> О возможности натурализации трансцендентальной эпистемологии.....	13
<i>Катречко С.Л.</i> Кантовская когнитивная модель ума	15
<i>Комаров С.В.</i> Трансцендентальная субъективность как принцип и реальность	19
<i>Семенов В.Е.</i> Необходимость субъективной дедукции для трансцендентальной философии И. Канта.....	21
<i>Соболева М.Е.</i> Пространство вне и в нас: современные дискуссии вокруг эстетики Канта.....	24

Раздел 2. Трансцендентальная философия науки (математики, логики)

<i>Васюков В.Л.</i> Кантовский априоризм и современная математика	27
<i>Евстигнеев М.Д.</i> Кант о сущности и природе в математике.....	28
<i>Катречко С.Л.</i> Трансцендентальная философия математики: математическое познание «посредством конструирования понятий».....	29
<i>Кускова С.М.</i> Независимость общей логики И. Канта от всякого содержания.....	32

Раздел 3. Трансцендентализм и проблематика ИИ

<i>Brook A.</i> Kant: Transcendental Mind and Intelligible (<i>Брук Э.</i> Кант: трансцендентальный ум и интеллигибельный ум (перевод на русский А.В. Горман)).....	39
<i>Алексеев А.Ю., Алексеева Е.А.</i> Искусственный интеллект: трансцендентальный подход....	40
<i>Винник Д.В.</i> Теория иерархии когнитивных функций: Аристотель, Декарт, Кант и идея искусственной личности.....	43
<i>Мёдова А.А.</i> Трансцендентальный субъект versus искусственный интеллект: пределы возможностей	46
<i>Пожарев Т.</i> «Смысл» как трансцендентальный артефакт: тест Лавлейс 3.3	49

Раздел 4. Эпистемология и когнитивные науки в неокантианстве

<i>Белов В. Н.</i> Гносеологические концепции русского неокантианства.....	51
<i>Беляева В.А.</i> Психофизическая природа человека в философии Э. Кассирера.....	52
<i>Владимиров П.А.</i> Критерии научного знания в критицизме А.И. Введенского	53

<i>Дворкин И.С.</i> Трансцендентальная динамика близости в философии Когена и Левинаса	55
<i>Дидикин А.Б.</i> «Основная норма» как категория мышления в неокантианской философии права Ганса Кельзена	57
<i>Загирняк М.Ю.</i> Диалектическая трактовка социального бытия в философии Сергея Гессена	59
<i>Киржнер Л.С.</i> Критика С.Л. Рубинштейном метода Гегеля.....	62
<i>Корнилаев Л.Ю.</i> Философия Фихте в русском неокантианстве	63
<i>Кушнер С.Н.</i> Задачи и цель философии права в теории П.И. Новгородцева	64
<i>Петров В.Б.</i> В чем мы не сомневаемся, когда мы сомневаемся	65
<i>Сторчеус Н.В.</i> Антропологический аспект трансцендентализма в русской философии	67
<i>Хасая Н.Г.</i> Идеализм Сеземана	68

Раздел 5. Рефлексия в структуре познавательной деятельности

<i>Загидуллин Ж.К.</i> Три модели рефлексии как стратегии философского осмысления Науки	70
<i>Катречко С.Л.</i> Роль (функции) рефлексии в познании. Рефлексивное переключение и генезис априорных форм чувственности	73
<i>Кузнецова Н.И.</i> Методология анализа систем с рефлексией.....	77
<i>Кускова С.М.</i> Объективность научной рефлексии	78
<i>Столярова О.Е.</i> Философская рефлексия: эпистемологическая проблема и онтологическое решение	81
<i>Шиян А.А.</i> Проблема и специфика рефлексии в феноменологии.....	82
<i>Шиян Т.А.</i> К определению рефлексии как деятельности	85

Раздел 6. Феноменология как теория познания и когнитивистика

<i>Артеменко Н.А.</i> Хайдеггер: вопрос о бытии и познание. Трансценденция Dasein	89
<i>Белоусов М.А.</i> Феноменология и принцип свободы от теорий	91
<i>Ветютнев Ю.Ю.</i> Эпохе как прием феноменологического исследования Правовых ценностей	92
<i>Логинов А.В.</i> Основные принципы феноменологической теории познания М. Шелера	94
<i>Мишагин П.А.</i> Онтологический дискурс феноменологии и место в нем проблемы свободы.....	96
<i>Молчанов В.И.</i> Значение, суждение и имя в “Логических исследованиях” Гуссерля	100
<i>Kolka C.</i> Deutsch ist schwanger – Denken als Austrag	102
<i>Колька К.</i> Немецкий язык является “беременным”. Мышление как вынашивание (перевод на русский А.А. Шиян)	107

<i>Копанева В.А.</i> Феноменологический метод в исследовании социального признания	112
<i>Куликов С.Б.</i> Перспективы применения феноменологической интерпретации времени в профессиональном образовании	113
<i>Попов Д.Н.</i> Условия возможности искусственного интеллекта с позиции трансцендентальной феноменологии	115
<i>Селезнев И.С.</i> Экзистенциальная феноменология как метод осмысления Собственности	117
<i>Смирнова Н.М.</i> Натуралистические метаморфозы феноменологии: нейрофеноменология как когнитивный проект	119
<i>Хан Е.И.</i> К феноменологии философствования: на аффективной стороне мысли	120
<i>Шиян А.А.</i> Особенности гносеологии Э. Гуссерля	123
<i>Шульга Е.Н.</i> Феноменологическая герменевтика и ее основные принципы	128

Раздел 7. Рецепции кантовской мысли

<i>Danilkina N.V.</i> An ambiguous role of teleology in biological education and science	131
<i>Волков Д.А.</i> Истоки «высшего эмпиризма» Жюль Делеза: от «Этики» до «Идей-I»	132
<i>Голубов М.Д.</i> Философия желания Александра Кожева	133
<i>Панов С.В.</i> Трансцендентальный рефлекс и «белая магия» науки	134
<i>Томашевская А.А.</i> Трансцендентальные истоки ранней философии М. Хайдеггера: феноменология, неокантианство, фундаментальная онтология	137
<i>Торопова А.А.</i> Кантианская модель трансцендентной телесности (на примере творчества Г.Ф. Лавкрафта)	138

Приложения

Аннотации (Abstracts; in English)	140
Наши авторы (Authors)	154
Authors (in English)	156
Content (in English)	157

О московских трансцендентальных семинарах (2015–2022)

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

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

Первым «семинаром» данной серии была организация и проведение круглого стола «Возможна ли современная трансцендентальная философия?» в рамках VII-го Российского философского конгресса (2015, Уфа) <01-1>¹. Была сделана его видеозапись <01-1>², а по результатам его работы – издан сборник материалов <01-2>³.

22–23 апреля 2016 г. был проведен собственно первый тематический семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания (?)», приуроченный ко дню рождения И. Канта <1-2>⁴. Его задачей было обсуждение *трансцендентального поворота* в философии, в лице трех основных трансцендентальных философских традиций: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), аналитического кантианства и трансцендентальной феноменологии. «Вопросительное» название семинара выражает общую проблематику обсуждения, а именно: что представляет собой трансцендентальный поворот в философии; это – новая метафизика, теория опыта/опытного познания (что соответствует современной философии науки) или теория сознания? Предметной темой первого заседания семинара было второе «переоткрытие» Канта во второй пол. XX в., прежде всего в рамках аналитической философской традиции (П. Стросон, У. Селларс, Дж. Беннет, Г. Берд, Г. Эллисон и др.), и обсуждение основополагающего кантовского концепта вещи–самой–по–себе. Второе заседание семинара, которое проводилось совместно с петербургскими коллегами в виде телемоста, было посвящено феноменологии как одному из модусов трансцендентальной философии. Записи докладов участников семинара и итогового «круглого стола» размещены на *YouTube* <1-3>⁵. По результатам работы семинара–2016 был издан сборник статей <1-3>⁶, а тексты докладов (статьи) его ведущих докладчиков были опубликованы (в русском переводе) в «Кантовском сборнике» <3>⁷.

27–29 апреля 2017 г. был проведен второй семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии – 2: кантовское явление, его онтологический и эпистемический

¹ См. его обзор в «Кантовском сборнике» (2016, Вып. 1 (55); https://journals.kantiana.ru/kant_collection/3096/8708/).

² См. *YouTube* <https://youtu.be/PK13HDntpZc>.

³ См. второе (переработанное и расширенное) издание данного сборника: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30030483>.

⁴ См. его программу: <https://phil.hse.ru/trans>; сборник тезисов: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29024766>; а также обзор: С.Л. Катречко Обзор международных семинаров «Трансцендентальный поворот в современной философии», проведенных в апреле 2016 и 2017 гг. // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2018. Т.22. № 1. С. 125–130.

⁵ См.: <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY> и др.

⁶ См.: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29024766>

⁷ См.: Кантовский сборник. Вып. 4 (36). 2017; раздел «Дискуссии» (Р. Хауэлл (R. Howell), Р. Ханна (R. Hanna), М. Соболева, С. Катречко): https://journals.kantiana.ru/kant_collection/3697/

статус» <1-5>⁸, тезисы докладов <4>⁹ и его обзор <5>¹⁰). Его задачей было обсуждение специфики трансцендентального идеализма, природы кантовского концепта явления в рамках основополагающей для трансцендентализма концептуальной триады: «вещь-сама-по-себе (*Ding an sich*) – явление (*Erscheinung*) – представление (*Vorstellung*)». Первое заседание, посвященное основной теме семинара было проведено в формате круглого стола. С основными докладами выступили С. Катречко и Н. Штанг (N. Stang). Предметной темой второго заседания была «Проблема феномена/явление у Канта, Гуссерля и их последователей». Основными докладчиками выступили проф. Н. Мотрошилова и В. Молчанов. Важной составляющей семинара было обсуждение поднятой проф. Н. Мотрошиловой темы необходимости терминологической работы над основными понятиями «Критики чистого разума» в частности, различие таких понятий как «объект» (нем. *das Objekt*) и «предмет» (нем. *der Gegenstand*) <6>¹¹. По результатам работы семинара–2017 был издан сборник статей <1-7>¹².

19–22 апреля 2018 г. состоялся третий семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии – 3: природа (специфика) трансцендентальной философии <1-8>¹³. Его задачей было обсуждение кантовской *идеи* трансцендентальной философии [A1] и развитие кантианского трансцендентального проекта в современной (пост-кантовской) философии: современном трансцендентализме (как развитии собственно трансцендентализма Канта), неокантианстве, феноменологии и др.: <7>¹⁴.

Как уже было отмечено, краеугольным для кантовского трансцендентализма выступает различие «вещь сама по себе vs. явление» (resp. *трансцендентальная триада* «вещь-сама-по-себе – явление – представление»). Эта дифференциация смещает границу между объективным и субъективным, что предполагает развитие как новой [трансцендентальной] метафизики, так и новой теории сознания, а предложенный Кантом трансцендентальный сдвиг от изучения предметов к изучению «способа познания» задает новый модус эпистемологии. Вместе с тем трансцендентализм выступает в качестве методологии как для естествознания и математики («Критика чистого разума»), так и для гуманитарных наук, а также и [трансцендентальной] теологии.

Данное различие предопределило основные темы обсуждения 4-го трансцендентального семинара–2019 «Трансцендентальный поворот в современной философии – 4: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания», который состоялся 18 – 20 апреля 2019 г. (см. его программу <8>¹⁵, сборник тезисов <9>¹⁶, сборник материалов <10>¹⁷ и обзоры семинаров 2018 – 2019 гг. <11>¹⁸).

⁸ См. программу семинара <https://phil.hse.ru/plc/trans2017/>

⁹ См.: <https://phil.hse.ru/plc/arch> (программа: <https://phil.hse.ru/data/2017/04/24/1168733185/Program-final-rus.pdf>; тезисы: <https://phil.hse.ru/data/2017/04/21/1168818300/27.04.2017.docx> и <https://phil.hse.ru/data/2017/04/21/1168823731/29.04.2017.docx>).

¹⁰ См.: С.Л. Катречко Обзор международного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии (2)» (Москва, 27–29 апреля 2017 г.) // Кантовский сборник. 2018. Т.37(1). С. 88–93 (https://journals.kantiana.ru/kant_collection/3819/10486/). См. также обзор семинара (в рамках обзора VIII международной конференции «Способы мысли, пути говорения») <https://philosophy.hse.ru/article/view/6882/7455>.

¹¹ Заметим, что данные термины (*объект* и *предмет*) не различаются, например, в английском языке (*object*), что затрудняет «правильное» понимание кантовской «трансцендентальной» терминологии в англоязычной среде.

¹² См.: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30560011>.

¹³ См. программу: <https://gaugn.ru/en-us/faculties/philosophy/seminar>, и сборник тезисов: <https://elibrary.ru/item.asp?id=35240888>.

¹⁴ См. обзоры семинара–2018: Катречко С.Л., Державина Н.Ф., Шиян А.А. Кантовский трансцендентализм в современных философских дискуссиях. Обзор международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии – 3» // Кантовский сборник. 2019. Т.38. №2. С. 103 – 111 (https://journals.kantiana.ru/kant_collection/4326/12797/); Шиян А.А. Трансцендентальный поворот: от Канта к современным интерпретациям (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41494845>).

¹⁵ См. <https://gaugn.ru/ru-ru/faculties/philosophy/seminar> + <https://gaugn.ru/ru-ru/faculties/philosophy/seminar/program2019>.

¹⁶ См.: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=39452678> + <https://gaugn.ru/Portals/0/download/2019/tesis.pdf>.

¹⁷ См.: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41494716> + https://gaugn.ru/Portals/0/download/2019/transcendental_articles.pdf.

¹⁸ См. обзоры семинара–2019: Катречко С.Л., Невважай И.Д. Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания // Вестник РУДН,

С 23 по 25 апреля 2020 г. состоялся 5-й московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии – 5: трансцендентальный метод и современная наука» <12>¹⁹. Он был посвящен восходящему к Канту *трансцендентальному методу* (в трех своих ипостасях: кантовской, неокантианской и феноменологической) и его применению в современных научных исследованиях. Более специальной темой семинара было обсуждение перспектив развития пост-кантовских модусов трансцендентальной философии: современных феноменологических, аналитических и континентальных постмодернистских проектов (О. Финк, Л. Тенгели, М. Ришир, Г. Харман, П. Стросон, У. Селларс и др.)²⁰. В преддверии семинара был подготовлен сборник тезисов (<https://elibrary.ru/item.asp?id=44404439>), а по его результатам был издан сборник материалов (<https://elibrary.ru/item.asp?id=46696241>).

С января 2020 г. стал функционировать интернет-портал «Трансцендентализм в России» (<https://transcendental.ru/transcendentalizm-v-rossii.html>), а также (при поддержке ГАУГН) стал издаваться «Трансцендентальный журнал» (<https://transcendental.ru/>; включенный в коллекцию журналов РАН: <https://ras.jes.su/transcendental-ru>).

С 22 по 26 апреля 2021 г. состоялся 6-й московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии – 6: трансцендентализм как “измененный метод мышления [в метафизике]”, модусы и перспективы трансцендентальной метафизики»²¹. Он был посвящен обсуждению *трансцендентального метода* как «измененного метода мышления», модусов и перспектив трансцендентальной метафизики в своих двух ипостасях *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*, последняя из которых, в свою очередь, подразделяется (в соответствии с тремя «идеями разума») на трансцендентальную психологию (учение о Душе), трансцендентальную космологию (учение о Мире) и трансцендентальную теологию (учение о Боге). В его рамках был проведен ряд тематических заседаний, связанных с современным развитием трех основных трансцендентальных традиций: кантовской, неокантианской и феноменологической, – а также два круглых стола по (1) кантовскому проекту дескриптивной метафизики и (2) судьбе онто-теологии в европейской метафизике (см. программу: <https://www.rsuh.ru/upload/press/docs/22-04-2021-programma-ts-6.pdf>). В преддверии семинара был подготовлен сборник тезисов (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=47196636>), а по результатам работы данный сборник материалов (статей) [<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=48458596>].

С 21 по 23 апреля 2022 г. был проведен 7-й московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии–7: эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект» (см. программу: <https://www.academia.edu/79873161/>), который был посвящен анализу «[априорного] способа познания» [B25] и, соответственно, рецепции *трансцендентального метода* на

Серия «Философия». 2019. Т.23. № 4. С. 548–555 (<http://journals.rudn.ru/philosophy/article/viewFile/22620/17685>); Мухутдинов О.М., Шиян А.А. Международный научный семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии–4: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания» (18-20 апреля 2019 года) // Горизонт. Т.8 (2). 2019. С. 707–724 (http://www.horizon.spb.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=1738&lang=ru); Катречко С.Л., Мухутдинов О.М., Невважай И.Д., Шиян А.А. Современный трансцендентализм: метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания // Трансцендентальный поворот в современной философии (5): трансцендентальный метод и современная наука (естествознание, математика, когнитивные науки, теология, этика): материалы международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. — М.: Изд-во ГАУГН–Пресс; Фонд ЦГИ, 2020 (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41494844>).

¹⁹ См. программу: <https://gaugn.ru/ru-ru/faculties/philosophy/seminar2020> и тезисы (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=44404439>). Из-за пандемийной ситуации в 2020 г. проведение 5-го трансцендентального семинара было разбито на две части: традиционно апрельские заседания по неокантианству и теологии (23-24 апреля 2020) в online режиме и другие (кантовское, феноменологическое и др.) заседания в смешанном очно-дистанционном формате 22-24 октября 2020.

²⁰ См. его обзор: Катречко С.Л., Шиян А.А., Евстигнеев М.Д. Трансцендентальный поворот в современной философии – 5: трансцендентальный метод и современная наука // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. №1. С. 165–178 (<http://journals.rudn.ru/philosophy/article/view/25920>).

²¹ См. его программу и тезисы: <https://www.academia.edu/47393776/>.

современную эпистемологию, когнитивистику и проблематику искусственного интеллекта. Традиционно были проведены заседания, посвященные кантианской (ГАУГН), неокантианской (РУДН) и феноменологической (РГГУ) традициям. В рамках семинара–2022 было проведено специальное заседание (21.04.2022), посвященное связи трансцендентального метода и ИИ, а также круглый стол (23.04.2022), посвященный *рефлексии*. По результатам работы семинара предполагается издание сборника статей, а также специального выпуска «Трансцендентального журнала» (<https://transcendental.ru/>).

20 апреля 2022 г.

С.Л. Катречко

УДК 1 (091); ББК 87.3

K.R. Westphal (*Trieste, Italia*)

Kant's Critical Philosophy & the Possibility of Cognitive Science

Abstract. As especially Andrew Brook's outstanding research has shown, Kant's Critical philosophy and especially Kant's Critical examination of our core cognitive capacities have much to offer cognitive science. My paper aims to highlight some important, neglected features of Kant's Critical philosophy which corroborate and augment his provisions for cognitive sciences.

Keywords: Rational judgment, Rational justification, Freedom of decision; Freedom of action (execution); Perception & sensory-motor discrimination

My remarks set aside Kant's notorious transcendental idealism, because everything Kant requires can be fully specified and justified by his Critique of rational judgment and rational justification. Highlighting these resources helps avoid unintelligible disputes about what is or is not noumenally possible, actual or sheer fancy. As some of my ascriptions to Kant are unusual, I note that my key guideline has been to ascertain, not only what Kant aimed and claimed to demonstrate, but also to identify what Kant actually demonstrated, and how so. Kant is a fallibilist, and is himself fallible, but in many very important regards Kant in fact demonstrated – *justified* philosophically for cogent reasons – more, better and sometimes other than he officially envisaged.

I shall also set aside AI (§2), for some reasons which help highlight the merits of Kant's account of cognitive judgment and his semantics of singular cognitive reference. I then summarize (§3) some key features of Kant's Critical account of rational judgment and rational justification; how these bear upon (§4) Kant's account of perceptual, sensory-motor discrimination of particulars in our surroundings; and upon (§5) issues of causal explanation, causal determinism and freedom of action. I then indicate (§6) that, and how, Kant's account of why and how human experience and knowledge require integrating both understanding and sensibility carries over directly to his account of our moral experience, judgment and conduct. These points then allow me (§7) to corroborate and augment some of Andrew Brook's important findings and questions about Kant's views in relation to cognitive science.

References

1. Arora, Nipun, Robert West, Andrew Brook & Matthew Kelly 'Why the Common Model of the Mind needs Holographic A priori Categories'. In: Postproceedings of the 9th Annual International Conference on Biologically Inspired Cognitive Architectures, BICA 2018 (9th Annual Meeting of the BICA Society); *Procedia Computer Science* 145:680–690, 2018
2. Bringsjord, Selmer, & Naveen Sundar Govindarajulu 'Artificial Intelligence'. In: E.N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.
3. Brook A. 'Kant: A Unified Theory of the Representational Base of All Consciousness'. In: U. Kriegel & K. Williford, eds., *Self-Representational Approaches to Consciousness* (Cambridge, Mass., MIT Press), 89–110, 2006.
4. Brook A. 'Kant's Attack on Leibniz' and Locke's Amphibolies'. In: S. Palmquist, ed., *Kant and Cultivating Personhood* (Berlin, Gruyter), 140–154, 2010.
5. Brook A. 'Kant: Transcendental Mind and Intelligible Mind'. Presented to this same conference. 2022.
6. Evans G. 'Identity and Predication'. *Journal of Philosophy* 72.13:343–363; rpt. in his *Collected Papers* (Oxford: The Clarendon Press, 1985), 25–48, 1975.
7. Guyer P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press., 1987.
8. Kant I. *Kants Gesammelte Schriften*, 29 vols. Königlich Preußische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer (now De Gruyter), 1902.

9. *Kant I.* The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation, 18 vols. P. Guyer & A. Wood, eds.-in-chief. New York, Cambridge University Press. (Provides pagination of GS.), 1992–2016.
10. *Rapaport W.* ‘Syntactic Semantics: Foundations of Computational Natural-Language Understanding’. In: J.H. Fetzer ed., *Aspects of Artificial Intelligence* (Dordrecht, Kluwer), 81–131., 1988.
11. *Russell, Stuart, & Peter Norvig*, eds., 2022. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 4th ed. Harlow (UK) &c., Pearson. (1st ed.: 1995, 2nd ed.: 2003, 3rd ed.: 2010)
12. *Westphal K. R.* *Kant’s Transcendental Proof of Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
13. *Westphal K.R.* ‘Mind, Language & Behaviour: Kant’s Critical Cautions contra Contemporary Internalism & Causal Naturalism’. In: S. Babür, ed., *Felsefe Yöntem/Method in Philosophy*, special issue of *Yeditepe’ de Felsefe/Philosophy at Yeditepe* 10:102–149 (İstanbul, Yeditepe Üniversitesi Press), 2016.
14. *Westphal K.R.* „Qualia, Gemütsphilosophie & Methodologie; oder Wie wird aristotelische Scientia zu cartesianischer Unfehlbarkeit? Zum heutigen Widerstreit des Naturalismus und Cartesianismus“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71,4:457–494, 2017.
15. *Westphal K.R.* *Kant’s Critical Epistemology: Why Epistemology must Consider Judgment First*. Foreword by Paolo Parrini (Fierenze). New York & London, Routledge, 2020a.
16. *Westphal K.R.* „Beantwortung der Frage: Was ist kritische Philosophie?“ In: D. Simmermacher & A. Krause, eds., *Denken und Handeln. Perspektiven der praktischen Philosophie und der Sprachphilosophie – Festschrift für Matthias Kaufmann* (Berlin, Duncker & Humblot), 291–305, 2020b.
17. *Westphal K. R.* *Kant’s Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation & Corroboration; Kant’s Revised Second (b) Edition (1787), German Text with Parallel New Translation, for Students, Philosophers, Cognitive Scientists and Specialists*. Helsinki: Helsinki University Press; open access, 2021.

К.Р. Вестфаль (*Триесте, Италия*)
[перевод А.В. Горман]

Кантовская критическая философия и возможность когнитивной науки

Мои замечания оставляют без внимания пресловутый трансцендентальный идеализм Канта, потому что все, чего требует Кант может быть полностью определено и обосновано Критикой рационального суждения и рациональным обоснованием. Подчеркивание этих ресурсов позволяет избежать непонятных рассуждений о том, что является и не является нуменально возможным, настоящим или просто модным. Так как некоторые из моих интерпретаций Канта являются необычными, я отмечу, что я руководствуюсь в основном намерением интерпретировать не только то, что Кант стремился продемонстрировать и заявлял, что продемонстрировал, но также и определить то, что Кант на самом деле продемонстрировал и каким образом.

Кант является фаллибилистом, и сам ошибался, но во многих очень важных областях Кант в самом деле продемонстрировал – философски обосновал, убедительно аргументировав – больше, лучше, и иногда иначе, чем он официально представлял.

Я также должен отдельно рассмотреть ИИ (§2) по некоторым причинам, которые подчеркивают достоинства кантовского рассмотрения когнитивного суждения и его семантики единичной когнитивной референции. Я затем обобщаю (§3) некоторые ключевые свойства Критики рационального суждения и рациональным обоснованием; как они опираются на взгляды Канта на (§4) перцептивное, сенсомоторное распознавание частных случаев; а затем (§5) на проблему причинно-следственных объяснений, причинного детерминизма и свободы действия. Затем я отмечаю (§6) и поясняю взгляды Канта на то, почему и каким образом человеческий опыт и знания требуют интеграции понимания и

восприятия, что приводит напрямую к его взглядам на моральный опыт, суждения и поведение.

Эти рассуждения мне затем позволяют (§7) подтвердить и дополнить некоторые важные выводы Эндрю Брука и вопросы о взглядах Канта в отношении к когнитивным наукам.

УДК 1 (091); ББК 87.3

М.И. Воробьев (*Реутов, Россия*)

О возможности натурализации трансцендентальной эпистемологии

Аннотация. В своем выступлении я буду опираться на рассмотрение кантовской философии в широком ключе как трансцендентальной парадигмы философствования. Исходя из такого широкого понимания, я разделяю кантианский и не-кантианский варианты трансцендентальной философии. Последнюю я рассматриваю преимущественно в методологическом ключе – как трансцендентальную эпистемологию. Основываясь на идеях Пола Френкса (Paul Franks, *Skepticism after Kant*), я разделяю позитивную и негативную интерпретации трансцендентальной эпистемологии. Согласно позитивной интерпретации, основная задача трансцендентальной эпистемологии – это объяснение определенных моментов, которые рассматриваются аксиоматически; если мы пытаемся придерживаться кантианских концептуальных схем, то для нас такими начальными пунктами будет возможность опыта и/или возможность априорных синтетических суждений. Суть самого объяснения – выявление необходимых условий возможности этих начальных пунктов. Негативная интерпретация определяет задачи трансцендентальной эпистемологии через противодействие скептицизму в различных формах. Беря за основу метод трансцендентальной дедукции, предложенный Кантом, негативная интерпретация трансцендентальной эпистемологии переинтерпретирует как его содержание, так и форму – этот метод рассматривается как совокупность анти-скептических аргументов. Рассматривая три варианта трансцендентальной эпистемологии – «классический», чисто негативный и чисто позитивный, я задаюсь вопросом о том, могут ли они быть натурализованы, то есть – может ли трансцендентальная эпистемология в одном из этих вариантов исходить только из таких посылок, которые согласуются с современной научной картиной мира. Ответ на этот вопрос будет скорее негативным: если попытка натурализации успешна, она делает сам замысел трансцендентальной эпистемологии избыточным, но сама попытка натурализации может быть основана на ничем не обоснованном (но не обязательно ошибочном) допущении, что натуралистические послылки каким-то образом избегают серьезных скептических следствий.

Ключевые слова: кантианство, трансцендентальная парадигма философствования, трансцендентальная эпистемология, трансцендентальная дедукция категорий, скептицизм, натурализм, эпистемологический экстернализм

«Критика чистого разума» – произведение, интересное не только с историко-философской точки зрения. Существуют авторы, которые пытаются в том или ином ключе развивать предложенные Кантом идеи. Поскольку речь идет именно о развитии доктрины, то здесь можно привести двух авторов (разумеется, их больше) – Уилфрида Селларса [1] и Роберта Ханна – последний является нашим современником и пытается защищать видоизмененную доктрину трансцендентального идеализма [2]. Но «Критика чистого разума» интересна не только для того философа, который разделяет ту доктрину или доктрины, которых, как он считает, придерживается Кант. На мой взгляд, не менее важный аспект, в котором можно рассматривать первую «Критику» – мета-философский. Изложенную в этой книге критическую философию можно рассматривать как образец – парадигму – философствования. Такой интерпретации придерживается, к примеру, С.Л. Катречко («Трансцендентализм Канта как новая парадигма философствования» [3]). Но что мы имеем в виду, когда говорим о *трансцендентальной философии* как о

парадигме? Возникает два закономерных и взаимосвязанных вопроса – что понимать под «трансцендентальной философией» и что именно в первой критике парадигмально? Первый вопрос требует отдельного рассмотрения, но вполне можно сказать, что при попытке ответить на него мы почти неизбежно столкнемся с дилеммой – либо отождествить трансцендентальную философию с кантианством, либо определить трансцендентальную философию через существенное сходство с кантианством. Если мы не сможем найти критерий, то возможно, что мы будем вынуждены признать любую философскую теорию, не отвергающую кантианство эксплицитно и/или имплицитно, примером трансцендентальной философии. Если обратиться ко второму вопросу, то нас может смутить разнообразие ответов. Так, можно утверждать, что в «Критике чистого разума» парадигмален предлагаемый Кантом метод (трансцендентальная дедукция). С другой стороны, в качестве образца можно принимать характерную для Канта методологическую установку – коперниканский поворот и, помимо него – характерную постановку вопросов. Могут быть и иные варианты. Я возьмусь утверждать, что несмотря на их потенциальное разнообразие можно выделить несколько компонентов – соответственно, совокупность этих компонентов образует трансцендентальную философию в широком смысле. Два компонента я уже перечислил – это *метод* и *методологическая установка*. Два других – это *концептуальная схема* и *доктрина*. Под концептуальной схемой я имею в виду тот набор понятий, который Кант использует для формулировки вопросов и ответов на них. К числу таких понятий относятся, например, синтетичность, априорность, суждение, представление, чувственность, рассудок и т.д. По поводу доктрины все более или менее понятно – это совокупность тех тезисов, которые Кант обосновывает. Если кто-то принимает в качестве парадигмальных все четыре компонента, то такого философа можно назвать кантианцем. Если он при этом пытается реконструировать позицию самого Канта (в широком смысле, включая остальные компоненты помимо доктрины, включаемой по умолчанию), то концепцию такого философа можно назвать классическим кантианством. Неклассическое кантианство – любая концепция, возникающая в том случае, если философ, строящий ее, сохраняет все четыре компонента, не ставя перед собой цели строгой рациональной реконструкции. Если какой-то из компонентов отвергается, то мы имеем дело с не-кантианской версией трансцендентальной философии. Например, кто-то может отвергать ключевые для Канта понятия синтетичности и априорности и, соответственно, вопросы о возможности синтетических суждений априори. Конечно, может оказаться, что отделить все или хотя бы некоторые компоненты друг от друга невозможно и любая трансцендентальная философия *de facto* является вариантом кантианства, но *prima facie* эти компоненты вполне отделимы друг от друга. Если предположить, что не всякая трансцендентальная философия является кантианством, то возможно несколько ее интерпретаций – и они, возможно, не исключают друг друга. Во-первых, трансцендентальный философ может следовать методу, который восходит к Канту. Во-вторых – трансцендентальный философ может обращаться к коперниканскому повороту. В этих двух случаях мы получаем методологический трансцендентализм. Еще один вариант трансцендентальной философии – концептуальный трансцендентализм – предполагает использование кантовского концептуального аппарата. Вполне очевидно, что такой вариант трансцендентализма не предполагает принятие кантовской доктрины – ее отрицание формулируется в рамках того же концептуального словаря, что и она сама. Столь подробное разделение необходимо для формулировки цели моего выступления. Вопрос, на который я попытаюсь ответить – *возможна ли натурализация методологического трансцендентализма?* Вопрос можно было бы поставить иным образом – «Должны ли мы натурализовать методологический трансцендентализм?» Такая постановка вопроса не кажется мне оптимальной, поскольку обоснованно ставить вопрос о долженствовании можно только в том случае, если мы вообще можем каким-то образом провести такую натурализацию. Соответственно, оптимальнее начать с того вопроса, ответ на который содержится в пресуппозиции. Под

натурализацией имеется в виду принятие таких посылок, которые согласуются с современным естествознанием или опираются на него. В качестве примеров теорий такого рода я буду использовать *взгляды эпистемологических экстерналистов* – Дретске, Голдмана, Армстронга. Если кратко формулировать основную идею эпистемологического экстернализма, то она состоит в том, чтобы попытаться определить понятие знания и/или обоснованного убеждения в терминах номологических/каузальных связей убеждений с теми или иными факторами (выбор факторов зависит от того, с какой теорией мы имеем дело). Ставить вопрос о натурализации применительно к трансцендентальной философии вообще, без указания на выделение того или иного аспекта, проблематично, поскольку натурализовать методологические допущения и, скажем, доктрину невозможно в одном и том же смысле. Я буду говорить именно о возможности натурализации трансцендентализма в методологическом отношении. Мой основной тезис состоит в том, что в обеих интерпретациях трансцендентальной парадигмы – позитивной (построенной как ответ на вопрос о необходимых условиях возможности) и негативной (построенной на систематическом опровержении различных вариантов скептицизма) – как и в «классической» трансцендентальной эпистемологии, концептуально близкой к Канту – попытка натурализации сталкивается с рядом серьезных трудностей – прежде всего, с вынужденным выбором между отказом от трансцендентальной парадигмы и невозможностью рассматривать натуралистские взгляды в качестве базы для построения философской теории, что в первую очередь связано либо с несоответствием уровня абстракции предмета исследования естественных и гуманитарных наук в сравнении с философией (в случае позитивного варианта трансцендентальной парадигмы) и уязвимости натуралистических проектов – в частности, проекта релябилистской эпистемологии Голдмана – для скептических атак.

Литература

1. *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.
2. *Hanna R.* Cognition, Content and A Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2015.
3. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования // Кантовский сборник. 2014. № 2 (48). С. 10–25.

УДК 1 (091); ББК 87.3

С.Л. Катречко (*Москва, Россия*)

Кантовская когнитивная модель ума²²

Аннотация. Кант является одним из основателей (предтечей) современной когнитивистики. Вместе с тем в работах Канта соседствует достаточно разнородная терминология, в рамках которой можно различить психологический, трансцендентальный и эпистемологический регистры. Это нужно учитывать при построении кантовской когнитивной модели ума как определенной конфигурации познавательных способностей (чувственности, рассудка, разума). В нашей интерпретации мы предложили (реконструировали) трансцендентальную модель кантовского ума (познания) как последовательность ряда синтезов.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, когнитивистика, познавательные способности, интуиция, ощущение, восприятие, синтез, синтез схватывания

1. Во второй половине XX в. происходит *второе* (после неокантианства) переоткрытие Канта (во многом в лоне аналитической философии), знаковой для которого

²² Полный текст доклада см.: <https://www.academia.edu/80760805/>

стала книга П. Стросона «Границы смысла» (1966). В настоящее время издается большое количество работ, посвященных осмыслению и развитию кантовского трансцендентализма. Вместе с тем, начиная с 80-х г., публикуется и ряд важных работ, посвященный кантовской [трансцендентальной] когнитивистике (Р. Вольф (1963) [1], К. Америкс [2], Р. Аквила [3], П. Китчер [4], В. Вахман [5], А. Брук [6], Л. Фалкенштейн [7]), из которых особенно выделим работы П. Китчер «Кантовская трансцендентальная психология» (1990) и А. Брука «Кант и ум» (1994), напрямую связанные с темой нашего семинара. Вместе с тем эти работы меня не совсем удовлетворили, поскольку в них я не нашел полноценной когнитивной модели ума²³. Поэтому в своем докладе я хотел подойти к решению данной задачи. Однако я начну с обсуждения двух более частных, но принципиальных вопросов, без решения которых кантовская когнитивистика (resp. кантовская модель ума) повисает в воздухе.

2. Как отмечает Л. Фалькенштейн [7] кантовский мир «населяет» целая россыпь когнитивных сущностей: **впечатление** (нем. *Eindrücke*), **интуиция/созерцание** (нем. *Anschauung*²⁴), **ощущение** (нем. *Empfindung*), **восприятие** (нем. *Wahrnehmung*), **перцепция (восприятие)** (нем. *Perzeption*), **схватывание** (нем. *Apprehension*), **синтез** (нем. *Synthesis*), к которым примыкают такие важнейшие понятия кантовского трансцендентализма как **представление** (нем. *Vorstellung*) и **явление** (нем. *Erscheinung*). Поэтому надо разобраться в нюансах этого терминологического многообразия.

Здесь есть несколько трудностей. Одна из них – встречающееся у Канта смешение разных типов дискурса, прежде всего эмпирического и трансцендентального. Здесь можно выделить три концептуальных регистра, т.е. разбить все когнитологическое многообразие терминов на: 1. психологический (впечатление, восприятие), 2. «трансцендентальный» (схватывание, синтез), и 3. эпистемологический (интуиция, понятие, познание) регионы. При этом Кант нередко смешивает эти регистры. Например, когда Кант говорит о *схватывании* он называет соответствующую главу «О синтезе схватывания в интуиции» [A 98]²⁵, что говорит о том, что схватывание «встроено» в интуицию, хотя, кажется, что схватывание и интуиция принадлежат к разным регионам (при том, что Кант иногда сближает *эмпирическую интуицию* и *схватывание* (см. [B 160]).

Другая трудность в понимании кантовской терминологии связана с тем, что мы должны учитывать ее исторический контекст использования. Так Р. Джордж обращает внимание на то, что кантовский термин «*Erkenntnis*» означает референцию/ссылку («reference») объекта перед умом, чем его знание («knowledge») [9, p. 241–242]²⁶.

Соответственно, возникает вопрос, как это многообразие соотносится друг с другом у самого Канта и как оно будет соотноситься в современной когнитивистике?

В этой связи я обращаю внимание на один кантовский фрагмент, в котором Кант использует когнитивные термины из всех трех регистров и в котором не очень понятно соотношение «эпистемической» *интуиции*, «трансцендентального» схватывания и «психологического» *восприятия*. Речь идет о фр. [B160–2]. Здесь Кант говорит о том, что «под *синтезом схватывания (Apprehension)* [он] понимает сочетание многообразного в эмпирическом созерцании/интуиции (*Anschauung*), благодаря чему становится возможным *восприятие (Wahrnehmung)* его, т. е. эмпирическое сознание о нем [как явлении]» [B160] (здесь происходит соотнесение концептов «схватывания» из *трансцендентального* регистра, интуиции из *эпистемического* регистра и «восприятия» из *психологического* регистра). А далее Кант говорит следующее: «Таким образом, если я, например,

²³ Наиболее близко к решению данной задачи подошел в своих исследованиях А. Брук [6].

²⁴ Стандартным образом кантовский термин *Anschauung* переводится на русский как *созерцание*, однако мы предпочитаем переводить его как *интуиция*, что соответствует его латинскому аналогу “*intuitus*” как пишет об этом Кант в своей классификации представлений из фр. [B 376] (см. след. сноску).

²⁵ Здесь и далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» [8] (далее – *Критики*) будем давать в стандартной международной пагинации А/В.

²⁶ В частности, в своей классификации фр. [B 376] Кант употребляет термин *Erkenntnis* (лат. *cognitio*) именно в этом значении: «[*Erkenntnis*] ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (лат. *intuitus* vel *conceptus*)».

превращаю эмпирическое созерцание (=интуицию) какого-нибудь дома в восприятие, схватывая многообразное [содержание] этого созерцания [посредством синтеза схватывания]...» ([В162]; выделено курсивом мной. – К. С.). Тем самым последовательность (соотнесение) когнитивных актов такова: интуиция (созерцание) – схватывание [надстройка над интуицией, переход к восприятию] – восприятие. Но тогда кантовская *интуиция* не является *созерцанием* как наглядным представлением (образом)!? Например, наш образ дома, это его интуиция (созерцание) или восприятие?

3. Еще один вопрос связан с ролью интуиции в познавательном процессе. Интерес для современной когнитивистики представляет соотнесение *интуиции* (созерцания) и *ощущения*. Если мы обратимся к важному для понимания кантовской концепции познания фр. [В34–35], то здесь Кант говорит о явлении как синтезе *ощущения* как *материи* [явления]²⁷ и *интуиции* как *формы* [явления]. Тем самым *ощущение* как результат «[воздействия] предмета на [нашу] способность представления» [В 34] выступает необходимым компонентом познавательного процесса и, тем самым, имеет объективный характер. Однако в кантовской классификации представлений [А 320/В376–7] Кант говорит о том, что *ощущение* (как разновидность *представления*) относится к *субъективной*, а не к *объективной* перцепции (каковыми являются созерцание и понятие), т.е. не участвует в нашем [объективном] познании²⁸. Вместе с тем в фр. [А 374] Кант отождествляет *ощущение* и *восприятие*²⁹ (ср. с ранее приведенном фр. [В 162], где интуиция «превращается» в восприятие). Для разрешения этих нестыковок мы ранее предложили определенную модификацию кантовского подхода (когнитологии), состоящую в том, что можно говорить о [первичной] *интуиции* как способе данности ‘предмета’ у низших живых существ, не обладающих психикой (в качестве *способности представления*): понятно, что никакого предмета, например, у амебы быть не может, однако она реагирует на внешний свет, двигаясь по направлению к нему, что говорит о ее [интуитивном] восприятии света (см. [10]). В данном случае мы следуем за Э. Гуссерлем (и далее: А. Уайтхедом, Дж. Гибсоном), который различает *ощущение* и *созерцание*, благодаря чему мы можем не только получать *ощущения* от вещи (ощущение белизны), но и [интуитивно] [интуитивно] *созерцать*/воспринимать белизну самой вещи, например шара (см. [11, с.182–3; 184–5; 358]; об этом я более подробно говорю в [10]).

4. Перейдем теперь к построению кантовской когнитивной модели ума. Говоря в общем, наш ум имеет *представительский* характер ([В 34]; см. также [3]), а *познание* представляет собой рассудочное *оформление* чувственной *материи*. Тем самым в общем виде познание задается формулой: «**знание = чувственная материя + рассудочная форма**», в которой чувственность составляет низшую, а рассудок – высшую ступени познания. Данная формула передает важную интенцию Канта, который мыслит познание как последовательный ряд этапов *оформлений*, в которой руководящая («законодательная») роль отведена рассудку, а материалом («материей») для последующих оформлений выступают чувственность, а далее – результаты оформлений предшествующих этапов (эпистемологический гилеоморфизм). Соответственно,

²⁷ Обращу внимание на кантовское выражение «то в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*...» ([В 34]; выделено подчеркиванием мной. – К.С.). Тем самым, материей явления, в точном смысле слова, выступает не само [субъективное] ощущение, а то, что *соответствует* ощущению: загадочное место, которое сам Кант не расшифровывает! Можно предположить, что явление «состоит» из *пространственных цветных точек* как это происходит при создании «картинки» (образа) на экране телевизора или монитора (понятно при этом, что сам [реальный] предмет состоит из вещественных атомов).

²⁸ См.: «Ощущение (*sensatio*) есть перцепция, имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть познание (*cognitio*)» [В 376]. Таковым, например, выступает ощущение боли, сопровождающее, например, восприятие (укол) иголкой (возможно, что Кант не очень четко различает «субъективные» ощущения-переживания (типа боли) и «объективные» ощущения как вторичный качества предметов (типа красного цвета)).

²⁹ См.: «... ощущение [мы] называется восприятием, если оно применено к предмету вообще...» [А 374].

кантовский процесс познания, начинающийся с чувственного многообразия и заканчивающийся суждением, можно представить следующим образом:

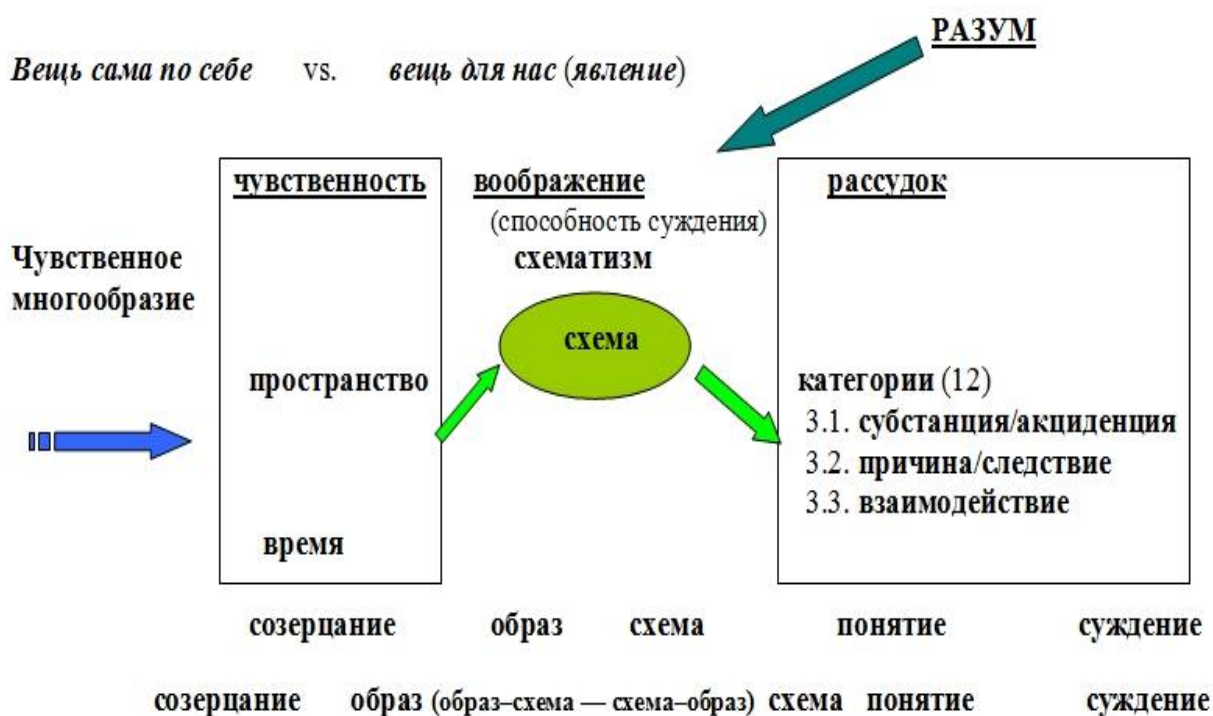


Рис. 1. Общая схема познания по Канту

В рамках этой схемы кантовский ум (resp. кантовская когнитивная модель ума), представляющий собой определенную конфигурацию познавательных способностей (прежде всего, чувственности рассудка как «основных стволов человеческого познания» [B29]), осуществляет в процессе познания следующую последовательность. [трансцендентальных] синтезов: 1) синтез схватывания; 2) синтез апперцепции; 3) фигурный (пространственный) синтез; 4) обобщающий фигурный синтез соединения (синтез соединения); 5) схематический (временной) синтез³⁰; 6) Образно-понятийный синтез «Это_j – А_i» (здесь «Это_j» – образ, а «А_i» – понятие); 7) пропозициональный синтез «А_j – В_i» (здесь, «А_j» и «В_i» – понятия) (подробнее, см. наши работы [12, 13]).

Литература

1. Wolff R. Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
2. Ameriks K. Kant's Theory of Mind, Oxford: Oxford University Press, 1982.
3. Aquila R. Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge, Indiana University Press, 1983.
4. Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology, New York: Oxford University Press, 1990.
5. Waxman W. Kant's Model of the Mind, Oxford and New York: Oxford University Press, 1991.
6. Brook A. Kant and the Mind, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994.
7. Falkenstein L. Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic, University of Toronto Press, 1995.
8. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. II. Ч. 1, 2.

³⁰ Схематический синтез у Канта четко не прописан, поэтому для его реконструкции, помимо гл. «О схематизме чистых рассудочных понятий», нужно использовать также гл. §§ 24—26 *Критики*. При этом мы дополняем кантовский схематизм процедурой *рефлексивного переключения*, о которой мы подробнее говорим в нашем тексте «Роль (функции) рефлексии в познании. Рефлексивное переключение и генезис априорных форм чувственности» из данного сборника.

9. *George R. Kant's sensationism // Synthese. 1981. № 47. P. 229–255.*
10. *Катречко С.Л. Познаваемы ли вещи сами по себе (Кант vs. Гуссерль)? Проблема объективности познания // Трансцендентальный поворот в современной философии (5): Трансцендентальная метафизика, феноменология, эпистемология, трансцендентальная философия науки и теория сознания, эстетика: материалы ежегодного международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии – 5» / Отв. ред. С.Л. Катречко. М.: Изд-во ГАУГН–Пресс, 2020. С. 5–14.*
11. *Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования, т. II(1) (пер. с нем. В. Молчанова). М.: Гнозис: Дом интеллектуальной книги, 2001.*
12. *Катречко С.Л. Трансцендентальная (кантовская) модель сознания как новая парадигма «искусственного разума» // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. М.: ИИнтелЛ, 2006. С. 276–289.*
13. *Катречко С.Л. Воображение как «деятельная способность синтеза многообразного» в составе познавательной способности // Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф–Информ, 2008. С. 117–179.*

УДК1/14(091), 13031; ББК 87.3(4)51 +87.153.34

С.В. Комаров (*Пермь, Россия*)

Трансцендентальная субъективность как принцип и реальность

Аннотация. В докладе рассматривается трансцендентальная субъективность как принцип познания и реальность эмпирического сознания. Эволюция представлений о субъективности от классических до современных ее трактовок идет от тождества к различению между трансцендентальным принципом и эмпирическим единством сознания. Феноменология отказывается от принципа трансцендентального единства апперцепции и обнаруживает аффектированность сознания. В этих условиях субъективность выступает контингентной сингулярностью. Но именно поэтому отказ от ее трансцендентального понимания оставляет открытым вопрос о реальной фактичности субъекта.

Ключевые слова: субъективность, его, апперцепция, трансцендентный принцип, феноменология, темпоральность, сингулярность

XX век разрушил классическое представление о едином, гомогенном и монолитном субъекте. Однако вопрос о субъекте сохраняет свое значение как фундаментальный философский вопрос, имеющий практическое значение.

Поворот в проблеме субъекта заключается в отказе от «субстанциалистических» трактовок субъективности. Специфика «картезианского» вопрошания о субъекте заключалась в том, что принцип тождества «Я» = «Я» выступает трансцендентальным условием, содержащееся в любом эмпирическом акте сознания. Такое понимание определяет транспарентность *cogito* как «подлежащего» всех своих предикатов (эпкбЯменпн), его каузальность в отношении себя самого, что обеспечивает автономность субъекта; наконец, такое понимание, строго говоря, «исключает» время, т.е. рассматривает *cogito* как субстанцию в отношении всех своих временных определений-акциденций.

Однако уже у Канта реальный синтез эмпирического сознания выступает не только выражением этого трансцендентального принципа, но и его практической демонстрацией. Трансцендентальная апперцепция не только обеспечивает синтез сознания в качестве его условия, но сама на деле осуществляется как объективное единство самосознания (§18 КЧР). Понятие «Я» – это не столько метафизическое априори, сколько метафизическое апостериори. В противном случае, она оказывается только чисто формальным условием единства сознания: «Кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о

субъекте самом по себе, который служил бы субстратом ... всякой мысли» [1, с. 519]. Иначе говоря, субстанциальность сознания является не столько *самовосприятием*, сколько особым способом понимания. Однако кантовское открытие единства самосознания как временного синтеза подрывает такое представление: строго говоря, теперь единство сознания становится не трансцендентальным условием (“*muß... können*”), а постулатом эмпирического мышления, т.е. тем, что находит свое подтверждение только в реальном опыте.

С этим сталкивается в своем анализе субъективности феноменология. Суть дела в том, что для выражения от первого лица должно быть *прямое знание* различия действия и агента действия. Именно такое стремление к прямому знанию лежит в основе гуссерлевского учения об очевидности (*Evidanz*). Но на деле такое различие происходит рефлексивно, а в этом случае вопрос о «Я» остается открытым. Основатель феноменологии обнаруживает наличие всегда не устранимого остатка «Я могу», лежащего в основе приведения сознания к имманентной данности. Феноменологическая редукция все время сдвигает это «Я могу» как трансцендентальное условие, оставляя его вне поля рефлексии. Сознание разворачивается в виде временного потока, но чем обеспечивается единство этого потока, а, следовательно, и единство «Я» остается без ответа. Гуссерль отверг кантовское понятие трансцендентального единства апперцепции, как последнего основания всякого синтеза многообразия вообще. В рамках трансцендентальной субъективности, как она определяется в феноменологии, невозможно найти ту неизменную точку опоры, которая служила бы сверхвременным условием эмпирической временности сознания. Поэтому первоначально основателю феноменологии приходится признавать, что глубинный слой субъективности – абсолютный поток сознания – сам по себе уже не темпорален: в первичном потоке нет никакой длительности. Однако такой ответ не может его удовлетворить, поэтому «поздний» Гуссерль развивает учение о прото-Я (*Ur-Ich*), о пассивных синтезах активного *ego* и субъективности как интерсубъективности (единого горизонта «Я» и Другого) [2]. Это означает отказ от трансцендентального понимания основания синтеза субъективности. Конституция самого потока является чисто пассивной, она есть медиум всей дальнейшей пассивной и активной жизни сознания.

Эта аффектированность субъективности лежит в основе всех современных концепций феноменологии. Субъект оказывается аффектированным телом, плотью, другими, языком, историей и т.д. Эта среда конституирования субъекта (сознания) не является трансцендентальным и априорным основанием, предшествующим эмпирическому «Я». Это означает отсутствие возможности для ее рефлексии, поскольку вне самой этой среды становления невозможно найти точку неподвижности, с которой «Я» могло бы себя идентифицировать, и из которой оно могло бы ее описать. Поэтому характеристиками современного субъекта являются не транспарентность, каузальность и автономность, а аффективность, событийность и контингентность. Субъект становится не субстанцией, а сингулярностью.

Проблема понимания субъективности заключается в том, что отказ от ее трансцендентального понимания оставляет открытым и вопрос об эмпирической фактичности субъекта. Действительно, теперь нельзя сказать достоверно, *кто* является субъектом, но само задавание вопроса указывает на то, *чем* должен быть субъект (*что* такое субъект). Однако проблема субъекта инспирируется не столько познавательным, сколько практическим интересом, потому что необходимость практического самоопределения требует признания субъекта. Множество практических ситуаций задают множество способов осознания себя. Именно это множество оказывается «подлежащим» в суждениях о практических действиях субъекта. Нормативные требования выступают аналогом кантовского нравственного закона, но фактичность поступков заставляет заново ставить вопрос о субъекте конкретного действия, но действительное определение субъекта происходит *постфактум*. Мы не можем достоверно определить, *кто* является

автором наших поступков, но сами поступки фактически показывают, что субъект *есть*. Сам поступок оказывается *перформативным* доказательством наличия субъекта, вне которого дать априорное определение субъекта нельзя.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
2. *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (HUA XI). Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

УДК 1 (091); ББК 87.3

В.Е. Семенов (Москва, Россия)

Необходимость субъективной дедукции для трансцендентальной философии И. Канта

Аннотация. Работа посвящена исследованию роли субъективной дедукции в трансцендентальной философии И. Канта. Рассматривается необходимость дедукции для обоснования (i) опыта и опытного знания, (ii) нового статуса метафизики, (iii) практической сферы и трансцендентальной свободы. Трансцендентальное познание, обоснованию которого служит дедукция, представляет собою синтез чувственности и категорий рассудка и может существовать только в пределах опыта. Статус метафизики оказывается сугубо внеопытным, однако не менее значимым для существенных целей человечества. Наконец, дедукция делает возможным обоснование сферы практического разума, включая сюда другой вид причинности, свободную и автономную волю, трансцендентальную и практическую свободу, моральный закон как факт разума, категорический императив и все постулаты чистого практического разума.

Ключевые слова: субъективная дедукция, синтез, опыт, практический разум, трансцендентальная свобода

1. Субъективная (трансцендентальная) дедукция чистых понятий рассудка является одним из краеугольных камней всего кантовского трансцендентализма. Кант подчеркивал, что анализ *объективного* и *субъективного* аспектов дедукции стоил ему «наибольшего труда», а исследование рассудка с точки зрения субъекта (= субъективная дедукция) имеет «огромное значение» для критики способностей разума [1, с. 19; А XVI–XVIII]. Дефиниция субъективной дедукции выглядит таким образом: «объяснение того, каким образом понятия могут *a priori* относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий» [2, 187; В 117]. Дедукция необходима для решения главного затруднения, с которым мы не сталкиваемся в области чувственности: «каким образом получается, что *субъективные условия мышления* имеют *объективную значимость*, т.е. становятся условиями возможности всякого познания предметов» [2, с. 191; В 122]. Вольфганг Карл детализирует: «Разъяснение объективной значимости субъективных условий мышления – это обоснование того, как понятия метафизики являются условиями эмпирического познания. <...> Другими словами: мы нашли ключ к “тайне” метафизики именно в том, что разъясняем отношения понятий рассудка к предметам» [3, с. 49]. Другой выдающийся кантовед, Дитер Хенрих, справедливо полагал, что «трансцендентальная дедукция категорий – самое сердце “Критики чистого разума”. Она содержит два основных доказательства этой книги: одно из них демонстрирует возможность систематического познания опыта, а другое – невозможность познания за пределами опыта. Сам Кант считал эту теорию совершенно новой и чрезвычайно сложной» [4, с. 640]. Каковы функции этой новой теории? Какую роль она играет в «революции в способе мышления» и становлении «надежного пути науки»?

2. Во-первых, субъективная дедукция служит обоснованием возможности *опыта*. Кант разъясняет: «Дедукция чистых рассудочных понятий (и вместе с тем всего теоретического познания *a priori*) есть показ этих понятий как принципов возможности опыта, причем опыт рассматривается как *определение* явлений в пространстве и времени *вообще*, а это определение в свою очередь выводится из *первоначального* синтетического единства апперцепции как формы рассудка в отношении к пространству и времени, представляющим собой первоначальные формы чувственности» [2, с. 247; В 168–169]. В самом деле, согласно Вольфгангу Рёду, «трансцендентальная философия, понимаемая как метатеория, представляет собою попытку рефлексии на возможные интерпретации опыта, его предпосылки и значимость» [5, с. 246]. Опыт, таким образом, – это соединение чувственности и рассудка. Совершенно неправомерно рассматривать опыт как сугубо концептуальную структуру и один лишь понятийный каркас познания. Глобальное значение трансцендентальной философии заключается как раз в том, что Кант преодолел жесткое разделение эмпиризма и рационализма, эмпирического базиса знания и его интеллектуальной составляющей. Эта фундаментальная установка сохранялась у Канта в течение всей жизни, и в 1797 г. он записывает: «Посредством одних лишь категорий, поскольку [они] содержат только мышление, мы не познаем никакого предмета (материю). <...> Только в связи с реальным (ощущаемым) пространством и временем созерцание дает нам познания, которые в конце концов (даже чистая математика) могут доказать реальность своих понятий только через их соответствие с возможностью опыта, причем созерцания могут поставлять *априорные* познания только тогда, когда они должны приниматься не как вещи сами по себе, а лишь как явления, т.е. в качестве субъективной формы чувственности, так как их устройство можно познать отдельно, объекты же могут быть какие угодно, следовательно, они даны *a priori*» [6, с. 317; Refl. 6360].

Опыт – это всегда *синтез* данных органов чувств и инструментов рассудка. Эту мысль подчеркивает Люси Эллайс: «Во-первых, он [Кант] утверждает, что синтезирование многообразного с той неизбежностью и универсальностью, которую несут категории, необходимо для определения объекта мышления, которому можно приписать эмпирические свойства. Он говорит, что априорный синтез определяет объект наших представлений и что без этой мысли нет связи с объектом. Во-вторых, Кант считает, что этот синтез связан с нашей способностью самосознания – способностью осознавать себя в качестве субъекта своего мышления, что, по мнению Канта, по существу предполагает осознание себя как необходимо единого субъекта мышления» [7, с. 271]. При этом не следует забывать (и в этом Кант совершенно прав!), что познаем мы лишь явления, а вовсе не вещи сами по себе. Соответственно, мы можем говорить исключительно о *человеческом* мире, *человеческом* познании, *человеческой* истине, *человеческих* ценностях, а вовсе не о каких-то неведомых и непостижимых *объективных* сущностях, которые якобы существуют вне и независимо от нашего сознания. Кант совершенно обоснованно призывает встать на точку зрения человека, вместо того, чтобы высокомерно, но безуспешно пытаться занять место Бога.

Таким образом, у Канта «познавательная структура человеческого мышления рассматривается как источник определенных условий, которые должны встретиться с чем-то, что представляется таким мышлением в качестве объекта. <...> Сказать, что объекты “сообразуются с нашим познанием”, всего лишь означает, что они соответствуют тем условиям, при которых мы только и можем представлять их в качестве объектов» [8, с. 29]. Такую позицию американский кантовед Пол Гайер назвал «эпистемологической скромностью (*modesty*)»: «Трансцендентальный идеализм – это не скептическое напоминание о том, что мы *не можем быть уверенными* в том, что вещи, как они существуют сами по себе, *суть такие же*, какими мы их представляем. Это – жесткое догматическое требование, что мы *можем быть полностью уверены* в том, что вещи, каковы они сами по себе, *не могут быть* такими, какими мы их представляем» [9, с. 333]. Действительно, механизм *синтеза* подтверждает справедливость дихотомии «явления –

вещи сами по себе». Мы, в самом деле, познаем лишь явления, ибо сформированный нами предмет познания с необходимостью подчиняется параметрам и особенностям наших познавательных способностей и, следовательно, носит *ограниченный* (этими способностями) характер.

Дедукция раскрывает механизм действия категорий, демонстрируя тем самым природу опыта. Становится очевидным, что «объективная значимость чистых понятий рассудка доказывается только тогда, когда показано, что они на самом деле относятся к объектам и не являются пустыми. Эту задачу берет на себя трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка с доказательством того, что чистые рассудочные понятия как необходимые условия нашего познания обладают априорным отношением к объектам и, таким образом, делают возможным познание *a priori* в мире» [10, с. 360].

3. *Во-вторых*, трансцендентальная дедукция обосновывает новый статус *метафизики*. Возможна ли метафизика как наука? Дедукция подтверждает, что категории могут применяться в качестве инструментов *познания* только в опыте. Однако вместе с тем «категории как функции являются средствами, с помощью которых синтез данных представлений применяется к объектам. Так как они предшествуют всему опыту, можно предположить, что они также могут использоваться независимо от всех особенностей данного в опыте и, следовательно, также без ограничений и в отношении всего, что может относиться к данности» [11, с. 22]. Стало быть, категории могут использоваться также в *метафизике* и *практической сфере*, но уже не как средства *познания* в строгом значении слова, а как инструменты *мышления* в отношении умопостигаемых вещей. В таком случае метафизика не является *опытной* наукой, наподобие математического естествознания. Она является наукой *sui generis*. Если мы посмотрим на ее систематическое единство знания, способы аргументации и различные виды дедукции (как разновидности обоснования), то в этом случае – да, метафизика, несомненно, является наукой.

4. *В-третьих*, субъективная дедукция, ограничивая опытное применение категорий, обосновывает вместе с тем всю *практическую сферу* и *трансцендентальную свободу*. Кант утверждает: если «явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» [2, 701; В 564]. Ибо в таком случае все причины лежат в природной сфере. Кант также подчеркивает: «Но если критика не заблуждалась, научая нас рассматривать объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон каузальности относится только к вещам в первом значении, т.е. поскольку они суть предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности, – [если это так] то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю, взятую в явлении (в наблюдаемых поступках), с одной стороны, можно мыслить как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи самой по себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*» [2, с. 29–31; ВХХVII – ХХVIII]. Становится ясно: (i) дедукция категорий вместе с тем обосновывает существование вещи самой по себе; (ii) существование вещи самой по себе гарантирует человеческую свободу (а, стало быть, и мораль); (iii) обоснование свободы зависит от успеха дедукции. Мы, естественно, помним, что главная цель всей трансцендентальной философии – спасти идею свободы.

Таким образом, плодотворная кантовская дихотомия «явления – вещи сами по себе» позволила с наибольшей полнотой исследовать все сферы человеческого существования. С одной стороны, мы живем в мире опыта и, стало быть, необходимости. С другой – мы имеем возможность самостоятельно («спонтанно») начинать ряд событий и тем самым приходим не только к реальной *практической* свободе, но и к пониманию *трансцендентальной* свободы. Следовательно, лишь существование в Кантовой метафизике вещи самой по себе, закрепленной субъективной дедукцией, позволяет обосновать практический разум и сохранить («спасти») для человечества свободу.

5. Какие выводы позволительно будет сделать в отношении значимости, целей и функций трансцендентальной дедукции категорий по отношению к практическому разуму? Необходимо подчеркнуть следующее: а) дедукция подкрепляется аргументами справедливости разделения способностей разума (в широком смысле слова) на *познание* (чувственно-рассудочное) и *мышление* (разумное, абстрактное); б) становится несомненной справедливостью кантовской дихотомии «явления – вещи сами по себе»; в) заложена основа разделения человеческого существования на сферы теоретического и практического разума; г) осуществляется попытка спасти трансцендентальную свободу, указав на область ее действия.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума (А, 1781) // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006.
2. *Кант И.* Критика чистого разума (В, 1787) // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006.
3. *Carl W.* Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.
4. *Henrich D.* The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction // The Review of Metaphysics. 1969. Vol. 22. № 4 (Jun.).
5. *Röd W.* Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München: Beck, 1991.
6. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum) / Под ред. В.А. Жучкова; пер. с нем. В.В. Васильева, С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
7. *Allais L.* Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism. Oxford: Oxford University Press, 2015.
8. *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. New Haven; London: Yale University Press, 1983.
9. *Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge. New York, etc.: Cambridge University Press, 1987.
10. *Heidemann D.* Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendente // Kant-Lexikon: 3 Bde. Hrsg. M. Willaschek, Jü. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Bd. 1. Berlin, Boston: de Gruyter, 2015.
11. *Henrich D.* Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants Transzendente Deduktion. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1976.

УДК 1 (091); ББК 87.3

М.Е. Соболева (*Марбург, Германия*)

Пространство вне и в нас: современные дискуссии вокруг эстетики Канта

Аннотация. Основная задача доклада в том, чтобы прояснить тезис Канта о том, что с помощью априорных форм чувственности, в частности, с помощью пространства как формы чувственности, предметы нам даются. Для этого вопрос подразделяется на два аспекта: с одной стороны, рассматриваются условия возможности данности эмпирических предметов, а с другой – идеальных предметов (геометрических фигур). Показывается, что благодаря пространству как априорной форме чувственности эмпирические предметы являются нам в виде пространственных созерцаний (а не, в виде, например, магнитных или звуковых полей, как у летучих мышей и некоторых других животных). Тем самым, согласно Канту, мы помещаемся в устойчивый мир явлений. Это, таким образом, заслуга чувственности, а не рассудка, с которого начинается познание этих явлений. В докладе подчеркивается, что рецептивность чувственности не означает ее пассивности, поскольку форма, начиная еще с Аристотеля, всегда полагается активной. Выдвигается гипотеза, что ее активность в трансцендентальной эстетике Канта заключается в перцептивном синтезе ощущений. С другой стороны, речь идет о данности идеальных предметов геометрии. Показывается, что тем, что Кант понимает пространство не только как

формообразующую деятельность чувственности, но и как чистое созерцание, можно объяснить возможность геометрии как априорной науки.

Ключевые слова: Кант, трансцендентальная эстетика, пространство, созерцание, форма чувственности, чистое созерцание, единое созерцание

Трансцендентальная эстетика, которой открывается «Критика чистого разума», до сих пор является объектом оживленных дискуссий. Назовем лишь несколько авторов, участвующих в ней. Это L. Falkenstein (1995), B. Longuenesse (1998), G. Mohr (1998), C. Onof (2008), C. Posy (2008), T. Sandmel (2008), B. Dörflinger (2010), M. Friedman (2012), A. Griffith (2012), F. Kjosavik (2009), J. Messina (2014), C. Onof und D. Schulting (2014), C. Onof und D. Schulting (2015). В центре ее находятся такие вопросы, как вопрос о соотношении чувственности и рассудка, в частности, подчиняется ли пространство как чистая форма представления трансцендентальному единству апперцепции; что означает пространственный синтез; чем созерцание пространства отличается от понятия пространства; коррелирует ли пространство как форма чувственности *a priori* с пространственными формами независимого от нас мира; каким образом пространство обеспечивает возможность геометрии; как соотносятся пространство как чистая форма чувственности и формальное пространство геометрии и т.д. В докладе будет дана попытка ответа на некоторые из этих вопросов.

Прежде всего, анализируется кантовское положение о том, что пространство представляет собой априорную форму чувственности. Подчеркивается, что в данном ракурсе, пространство – это форма упорядочивания внешних воздействий на чувственность, посредством таких факторов, как внешнее очертание, величина предмета, а также отношение (расположение) предметов по отношению к субъекту и друг к другу (A22/B37). Благодаря такой формообразующей деятельности предметы нам даются как пространственные созерцания. Поскольку форма, начиная еще с Аристотеля, всегда полагается активной, то логично предположить, что и в эстетике Канта рецептивность чувственности не означает ее пассивности. Выдвигается гипотеза, что активность пространства как априорной формы чувственности заключается в *перцептивном синтезе* ощущений. Этот синтез протекает независимо от рассудка, а значение его заключается в том, что благодаря ему человек помещается в устойчивый мир явлений, имеющих форму пространственных созерцаний.

Однако в трансцендентальной эстетике речь идет не только о данности эмпирических предметов, но и о данности идеальных предметов геометрии. Согласно Канту, это возможно благодаря еще одной особенности человека – его способности к априорному представлению пространства. Эту способность можно проинтерпретировать как способность абстрагировать пространство от предметов. Таким образом, пространство – не только чистая форма чувственности, но и чистое (объективированное) созерцание, своего рода опространственное пространство. Его функция состоит в том, что оно представляет собой условие возможности синтетических суждений *a priori* в геометрии, поскольку, как считает Кант, «из одного только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии» (A25/B41).

В последней части доклада рассматривается вопрос, который всегда был предметом горячих дискуссий в кантоведении, – это вопрос о том, способны ли мы познавать независимый от нас мир, если мы встанем на позицию Канта, согласно которой наши пространственные созерцания предметов лишь явления, обусловленные априорной формой нашей чувственности. Иногда этот вопрос ставится как вопрос о том, способны ли мы познавать вещи в себе. В докладе показывается, что Кант дает положительный ответ. Согласно ему, если понимать вещь саму по себе «лишь физически как то, что во всеобщем опыте, при всех различиях положений по отношению к чувствам, все же определяется в созерцании только так, а не иначе» (A45/B63), то ее можно познать эмпирически. Другими словами, если во всех возможных мирах (пользуясь выражением Лейбница) нечто сохраняется неизменным в опыте, то можно считать, что эта инварианта есть качество

вещи самой по себе. Важно при этом не выходить за пределы опыта и не приписывать вещи те качества, которые присущи ей только в отношении к субъекту, например, цвет, запах и т.д. Отсюда следует, что вопрос об истинности познания вполне может быть ограничен сферой нашего опыта, т. е. сферой отношений между субъектом и миром. Причем эти ограничения вовсе не ставят под сомнение возможность познания. Напротив, вопрос о том, как мир выглядел бы без нас, имеет, скорее, умозрительный или спекулятивный характер и не имеет ни практической, ни теоретической значимости.

Раздел 2. Трансцендентальная философия науки (математики, логики)

УДК 51:1 (271.01.05.15)

В.Л. Васюков (Москва, Россия)

Кантовский априоризм и современная математика

Аннотация. Многие современные исследователи не согласны с кантовскими положениями об априорных науках. Причиной этому является возникновение неклассической логики, неевклидовой геометрии и нестандартной арифметики, которые привели к постановке вопроса о плюралистичности природы когнитивных структур нашего разума – пространства, времени и категорий. Все три априорные науки – логика, геометрия, арифметика – в настоящее время рассматриваются математиками то как чисто фундаментальные, то как прикладные науки. В качестве чисто математических теорий все они отлично определены аксиоматикой или модельно-теоретической структурой – то, что справедливо в них, может быть априорным. В качестве же прикладных теорий они снабжают нас, по сути дела, теориями некоторых отношений, корректность которых должна отвечать обычным критерием фальсифицируемости. Практика современной математики, по-видимому, все меньше и меньше отвечает узкому пониманию кантовской «Критики чистого разума».

Ключевые слова: когнитивные структуры, плюрализм, неклассическая логика, неевклидова геометрия, нестандартная арифметика

Анализируя ситуацию, возникающую в связи с аналогией между неклассической логикой и неевклидовой геометрией, австралийский философ Грэм Прист замечает: «Фактически, аналогия между неевклидовой геометрией и неклассической логикой представляется явной... Логика, арифметика и геометрия являются тремя великими априорными науками кантовской 'Критики чистого разума'. Согласно Канту, разум обладает некоторыми когнитивными структурами, которые, будучи наложенными на наши 'непосредственные ощущения', порождают наши восприятия. С первыми двумя, пространством и временем, имеет дело трансцендентальная эстетика. С третьей, категориями, имеет дело трансцендентальная аналитика. Для них всех в силу этих априорных структур справедлива некоторая совокупность истин; и эти структуры порождают три соответствующих науки; геометрию в случае пространства, арифметику в случае времени, и логику в случае категорий... Эти науки не полностью на равных: геометрия и арифметика являются синтетическими; логика является аналитической. Тем не менее, каждая как наука бесспорна и существенно полна. Это дает нам евклидову геометрию, (стандартную) арифметику и аристотелеву логику» [1, с. 157].

Однако, чем дальше, тем больше находится исследователей, не согласных с этими кантовскими положениями. Причиной этого является не только воздействие философской критики, но и тенденции развития науки, приведшие, в частности, к феномену возникновения неевклидовой геометрии. Существующее противостояние евклидовой и неевклидовой геометрий ставит вопрос о множественности когнитивных структур нашего разума, связанных с восприятием пространства и времени. Точно так же и история возникновения систем неклассической логики приводит к принятию тезиса о множественности когнитивных структур в случае категорий. Но здесь следует обратить внимание на одно обстоятельство, обнаруживаемое в математической практике: геометрия часто рассматривается математиками, то как чисто математическая теория, то как прикладная наука. Уже упоминавшийся Прист говорит об этом следующим образом: «Имеется много геометрий как чисто математических теорий. Каждая превосходно определена аксиоматикой или модельно-теоретической структурой. То, что справедливо в ней, может быть априорным. По контрасту, то, что применяется к космосу как физическая

геометрия, не является ни априорным, ни окончательным. Каждая геометрия, будучи применяемой, снабжает нас, в сущности, теорией пространственных (или пространственно-временных) отношений; и какая из них корректна должно определяться обычным критерием фальсифицируемости» [1, с. 158].

Если посмотреть под подобным углом зрения на логику, то, очевидно, следует также говорить о логике как чисто логической теории и логике как прикладной науке. Но хотя логика в первом случае точно так же хорошо определяется аксиоматикой или теоретико-модельной структурой, вопрос о диапазоне прикладной логики более сложен. Подобная логика снабжает нас теориями логических отношений (отнюдь не категориальных), и корректность каждой системы прикладной логики тоже гипотетически может определяться научным критерием фальсифицируемости. В то же время совершенно непонятно, что означает неаприорный и неокончательный характер прикладной логики. В случае понимания прикладной логики как логики только определенной предметной области и ее специфики как пригодности именно для этой области, неизбежно возникает вопрос о критериях интерпретируемости подобной логики.

Что касается арифметики, то здесь ситуация аналогичная: современные концепции арифметики плюралистичны и все сказанное о неклассической логике и геометрии полностью приложимо и к системам неклассической арифметики. Более того, многие исследователи склоняются к мнению, что арифметика вообще является не синтетической, а аналитической наукой. Получается так, что современные математики-трансценденталисты все дальше и дальше уходят от узкого понимания утраченного рая трех великих априорных наук кантовской «Критики чистого разума». Как следствие, возникает необходимость концептуального анализа когнитивных структур, расширяющего рамки кантовского априоризма.

Литература

1. Priest G. *Doubt Truth to Be a Liar*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

УДК 51:1 (271.01.05.15)

М.Д. Евстигнеев (Москва, Россия)

Кантовский априоризм и современная математика

Аннотация. В докладе будет представлен исторический и философский комментарий кантовского тезиса о том, что математика определяет только сущность, а не природу. Этим тезисом Кант открывает «Метафизические начала естествознания». В докладе я покажу, какие существовали исторические варианты этого деления и какое из них наиболее напоминает кантовское. Это позволит установить, что именно Кант хотел сказать, указывая на различие сущности и природы. Далее это позволит мне установить и значение этого тезиса внутри кантовской философии.

Ключевые слова: Кант, математика, философия науки, метафизические начала естествознания

«Метафизические начала естествознания» открываются сноской, которая должна была прояснить понятие «природы», которому Кант следует в работе. В этой сноске Кант указывает: «Сущность есть первый внутренний принцип того, что относится к возможности вещи. Поэтому геометрическим фигурам (поскольку в их понятии не мыслится ничего, что выражало бы какое-либо существование) можно приписывать лишь сущность, но не природу» [MAN, AA 04, S. 467]. В докладе будет представлен историко-философский комментарий этой сноски.

Для начала я покажу некоторые архитектурные примеры различения сущности и природы, которые имели место в философской литературе кантовских предшественников. В первую очередь – это вольфовское деление, которое можно найти в «Немецкой метафизике». Там Вольф использует его для того, чтобы провести различие между принципами, которые отвечают за форму организации частей, и теми, в задачу которых выходит указать на действующие силы. У тела, как и у всего мира, таким образом, можно выделить сущности и природу. Вторая модель была предложена последователями Томазия Крузием и Хоффманом. Для них различие между сущностью и природой служит несколько иной цели. Оно нужно для того, чтобы различать строго необходимые признаки и те, которые естественным образом присущи вещи, но в отсутствии которых вещь все-таки может существовать. Два этих подхода можно было бы называть метафизическим и эпистемическим, соответственно.

Я полагаю, что Кант причудливым образом – как он вообще любит делать – смешивает оба этих подхода к разделению сущности и природы, так как для его философии в принципе свойственно выдавать эпистемические условия за метафизические и *vice versa*. Однако некоторые комментаторы (такие как Н. Станг и М. Оберст) полагают, что за кантовским делением сущности и природы стоит развёрнутое учение о сущности, которые мы не находим нигде, кроме как в кантовских лекциях, письмах и черновиках. В оставшееся время я покажу, почему я считаю маловероятным, что Кант опирается на это учение в интересующем нас фрагменте. Мой аргумент построен на предположении, что само устройство сноски символизирует попытку перевести тезис с кантовского языка на язык более привычный читающей публике. Соответственно, чтобы понять, что он имеет в виду, нужно реконструировать популярные учения, в которых проводилось интересующее меня различие. Этим я и занимаюсь в работе.

Особое внимание в рамках доклада я планирую уделить отечественным интерпретациям интересующего меня тезиса.

УДК 1 (091); ББК 87.3

С.Л. Катречко (Москва, Россия)

Трансцендентальная философия математики: математическое познание «посредством конструирования понятий»³¹

Аннотация. Трансцендентализм Канта связан с изучением и обоснованием объективной значимости нашего видов познания. Наш доклад посвящен кантовскому пониманию (обоснованию) математики как познания посредством конструирования понятий [В 741]: геометрического [остенсивного] конструирования и алгебраического [символического] конструирования [В 745]. В отличие от естествознания математика является абстрактно-формальным познанием, «основательность [которой] зиждется на дефинициях, аксиомах и демонстрациях» [В 754]. Схематически математическая деятельность может быть представлена как двухуровневая система, предполагающая «спуск» с верхнего уровня рассудочных понятий на нижний уровень чувственных созерцаний (= конструирование понятий) и обратный «подъем» вверх.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, познание посредством конструирования понятий, абстрактные объекты, принцип абстракции Юма – Фреге, трансцендентальный конструктивизм

³¹ Полный текст доклада см.: <https://www.academia.edu/80761057/>

Согласно Канту, одним из основных вопросов трансцендентального исследования, которое занимается «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов...» [В 25]³², является вопрос о том, «как возможна [чистая] математика?» [В 21], что предполагает, в том числе, и обоснование «объективной [обще]значимости» [В 122] этого вида познания³³.

В своей «Критике чистого разума» Кант выделяет три способа нашего познания: физику (естествознание), математику и метафизику, – и рассматривает специфику каждого из них. Здесь Кант, по сути, следует классификациям Платона (см. его концепцию «четырехчастного отрезка» [Государство, кн. 6]³⁴) и Аристотеля, который в своем трактате «О душе» различает *физический*, *математический* и *философский* способы познания [5, с. 374]. Кант определяет философию в качестве «*познания разума посредством понятий*» [В 741], однако поскольку Кант фиксирует предметный характер познания, а «*мыслить* себе предмет и *познавать* предмет не есть...одно и то же» [В 146], то философия/метафизика не является все же полноценным *по-знанием*, а лишь [пред-познающим] *мышлением*, поскольку она не имеет *предметно-созерцательной* составляющей познания³⁵.

Основополагающим для Канта выступает наличие в нашем способе познания двух основных «стволов познания»: чувственности и рассудка, определенное сочетание которых и предопределяет специфику того или иного вида [предметного] познания. И если *опытное естествознание* начинается с *чувственного созерцания* предметов, которое впоследствии осмысляется (распознается) рассудком посредством понятий (соответственно, схема естествознания такова: «*чувственность* (созерцаемый предмет) + *рассудок* (понятие о нем)»), то математику Кант определяет как «познание посредством конструирования понятий (конструкции [из] понятий)» [В 741]³⁶, что означает совместную деятельность *рассудка* и *чувственности*, но в обратной конфигурации: сначала рассудок создает (придумывает) «чистое [чувственное] понятие», которое затем должно быть представлено – при помощи воображения и определяющей способности суждения (схематизма) – в качестве созерцательной конструкции: например, понятие треугольника должно быть сконструировано как фигура. Соответственно, предметом изучения первой выступают *конкретные* предметы, а предметом второй – *абстрактные объекты*, которые, тем самым, имеют разный онтологический статус³⁷.

Обратим внимание на одну существенную трудность в обосновании «объективной значимости» математического знания. Предметный характер физики обеспечен «внешним созерцанием» [В 291] посредством восприятия [эмпирических] предметов нашими органами чувств [или приборами], поскольку любое наше *эмпирическое* познание, без сомнения, начинается с *опыта* (парафраз В1 *Критики*). Полагать подобный *природный* статус для математических объектов нельзя, ибо в самой «природе нет кругов,

³² Здесь и далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» [1] (далее – *Критики*) будем давать в стандартной международной пагинации А/В.

³³ Современный обзор и неплохая библиография *кантовской философии математики* даны в [2].

³⁴ Подробнее о сходстве Платона и Канта в понимании математики мы говорим в [3].

³⁵ Тем не менее в гл. «*Дисциплина чистого разума в догматическом применении*», в которой Кант анализирует математический способ познания, Кант сопоставляет его, прежде всего, с философией.

³⁶ Выше мы привели два варианта перевода на кантовской дефиниции «*mathematische aus der Konstruktion der Begriff*». Кантовский термин «*der Konstruktion*», аналогично «представлению» и «явлению», может иметь смысл как процесса, так и результата этого процесса: в ходе процесса *конструирования* [понятий] мы получаем *конструкцию* [из] понятий. Здесь данную тему (что же Кант имел в виду под «*der Konstruktion*»?) развивать не будем. Ср. также с фр. [В752], где Кант уточняет свою дефиницию математики как «*конструирование понятий... в чистом созерцании/интуиции* [Anschauung]».

³⁷ Заметим, что это не исключает того, что теоретические разделы современной физики конституированы по типу математики, т.е. начинаются с постулирования неких абстрактных объектов. Это свидетельствует о том, что современная физика все большей степени становится не эмпирической, а математической, ибо как заметил Кант, «в любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней математики» [4, с. 251].

квадратов...» (Галилей), которые можно было бы созерцать. В этой связи обратимся к гл. «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» *Критики* [особенно, фр. [В 298–300], где Кант подчеркивает, что без *предметов* (*resp.* эмпирического созерцания) *понятия*, в том числе и понятия математики, «не имеют никакого смысла (объективной значимости) и совершенно лишены содержания» [В 298], поскольку они «суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями» [там же]. И потому «необходимо сделать *чувственным* всякое абстрактное понятие (курсив мой. – К.С.), т.е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие... было бы *бессмысленным*, т.е. лишенным значения» [В 299]. И далее Кант, подчеркивая специфику математики, продолжает: «... *математика выполняет это требование, конструируя фигуру, которое есть явление, принадлежащее нашим чувствам, хотя и созданное a priori*» [В 299; подчеркивание мое. – К. С.]. Тем самым предметный характер математики также связан с созерцанием, однако в отличие от физики математические созерцания имеют не эмпирический, а чистый априорный характер, или, как замечает Кант в фр. [В 741] «для конструирования понятия требуется не эмпирическое созерцание, которое...должно выразить в [своем] представлении общезначимость для всех возможных созерцаний...», а, соответственно, математические понятия Кант именуется «чистыми чувственными понятиями» [В 180]. Поэтому нас не должен вводить в заблуждение эмпирический характер, например, геометрических чертежей, используемых для геометрических доказательств, ибо, как заметил уже Платон, «когда они [геометры] пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит [поскольку чертеж является «образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором» (там же). – К.С.]. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили...» [510d–e; выделение и вставки мои. – К. С.]. Таким образом, (1) математика является особым типом (по-)знания, имеющим не содержательный, а абстрактно-формальный характер, что отличает ее от других содержательных наук, будь то естествознание или гуманитарное знание³⁸. (2) Предметный характер математического знания обеспечивается особой процедурой, который Кант именуется *конструированием понятий* [В 741, 752]³⁹.

Опираясь на эти выделенные характеристики, можно перейти к более детальному анализу математической деятельности⁴⁰. При этом, помимо гл. «Трансцендентальную эстетику» из *Критики*, где концептуальным основанием математики выступают априорные формы чувственности (для геометрии – априорная форма пространства, а для арифметики – априорная форма времени), следует учесть также гл. «Дисциплина чистого разума в догматическом применении» [В 741–766], в которой Кант обсуждает специфику математики по отношению к философии и естествознанию, а основательность математического познания «зиждется на *дефинициях, аксиомах и демонстрациях*» [В 754]. Здесь Кант выдвигает два тезиса (о которых мы подробнее будем говорить в докладе):

1. *Математика представляет собой «работу» с абстрактными объектами*⁴¹.
2. *Математика является познанием посредством конструирования понятий* [В741]⁴².

³⁸ Соответственно, математика, наряду с логикой и грамматикой, относится к классу *формальных наук*, а ее мы можем определить как науку о *математических формах*.

³⁹ Кантовское *конструирование* принципиально отличается от понимания конструкции в современном конструктивизме, поскольку кантовское конструирование представляет собой обратную для конструктивизма *реализацию* абстрактного понятия в созерцании: «конструировать понятие — значит показать a priori соответствующее ему созерцание» [В 741].

⁴⁰ Кантовскому пониманию математики посвящены наши работы [6–9]. Обобщающий анализ нашего понимания мы даем в [10].

⁴¹ Такое понимание математики можно найти у многих мыслителей (как философов, так и математиков): Платона, Фреге, Гильберта, Геделя, Гудстейна, Пенроуза и др. Подробнее мы раскрываем этот тезис в наших работах [7, 8].

⁴² Подробнее этот тезис мы раскрываем в наших работах [6, 9].

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. 2.
2. *Shabel L.* Kant's Philosophy of Mathematics, SEP, 2013 (обн. 2021), <https://plato.stanford.edu/entries/kant-mathematics/>.
3. *Катречко С.Л.* Платоновский четырехчастный отрезок (Линия): Платон и Кант о природе (специфике) математического знания // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 172–177.
4. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Кант И. Соб. соч. в 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
5. *Аристотель.* О душе // Аристотель. Сочинения. М.: Мысль, 1975. Т. I.
6. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математической деятельности: абстрактные (математические) объекты, конструкции и доказательства // Доказательство: очевидность, достоверность и убедительность в математике. М.: КД «ЛИБРОКОМ», 2014. С. 86–120.
7. *Катречко С.Л.* Математика как «работа» с абстрактными объектами: онтолого-трансцендентальный статус математических абстракций // Математика и реальность: Труды Московского семинара по философии математики. М.: Изд-во Московского университета, 2014. С. 421–452.
8. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математики: абстрактная природа математического знания // Кантовский сборник. 2015. № 2 (52). С. 16–31.
9. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математики: конструктивный характер математической деятельности // Кантовский сборник. 2016. Т. 55. № 1. С. 16–33.
10. *Katrchko S.L.* Transcendental Analysis of Mathematics: the Transcendental Constructivism (Pragmatism) as the Foundation of Mathematics // Препринт ВШЭ – Working papers by Basic Research Programme. Series HUM, 2015 (<https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/8e7ecxu17t/146137862.pdf>).

УДК 1/14 (091), 111.82; ББК 87.2+87.1

С.М. Кускова (Москва, Россия)

Независимость общей логики И. Канта от всякого содержания

Аннотация. Статья посвящена тезису Канта о независимости общей логики от всякой информации о предметах. Приведены аргументы в защиту этой идеи Канта. Логика оперирует с чистыми формами мысли, на которые не влияет не только эмпирическое, но и трансцендентальное содержание. Интенциональная интерпретация понятия как системы признаков дана в «Логике». Операции над понятиями не зависят от операций над классами объектов. Аналитические суждения истинны на любом универсуме, а синтетические суждения содержат информацию о свойствах универсума. Общая логика свободна от онтологических и трансцендентальных предпосылок.

Ключевые слова: общая логика, трансцендентальная логика, логическая форма, онтологические обязательства, аналитические и синтетические высказывания, интенциональная интерпретация понятий

Обращение к логическому учению Иммануила Канта вызвано потребностями определения места логики в системе знаний и её единства в условиях растущей дифференциации логических теорий. Исследователи отмечают важность для современного развития логики не только кантовской трансцендентальной логики, но и общей. «Общая, но чистая логика имеет дело исключительно с априорными принципами и представляет собой канон рассудка и разума, однако только в отношении того, что формально в их применении, тогда как содержание может быть каким угодно (эмпирическим или трансцендентальным)» [1, с. 156]. В. Н. Брюшинкин подчеркивает её

аналитический характер. «Кантово учение об общей логике сыграло значительную роль как в уточнении предмета формальной логики, так и в формировании концепции аналитичности формальной логики, отрицании за ней способности производить новое знание» [2, с. 30]. Логика не претендует на выявление идеальной структуры самого бытия, не задает объективный каркас реального мира, а ограничивается формами и инструментами познавательной деятельности.

Согласно Канту, общая логика «отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления» [1, с. 156]; «Общая логика отвлекается ... от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще» [1, с. 157]. Ни типология объектов, ни их существование не влияют на логические структуры. Логическая форма значима и без применения к материалу. Эта позиция не предполагает конвенционализма, но и не противоречит ему, потому что нельзя обосновать именно такие, а не иные аналитические истины онтологическими доводами.

Специфика логики в её рефлексивности. Она «имеет своим объектом разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума, но не в смысле их способностей в отношении объектов, а в смысле одной лишь формы... В логике есть лишь вопрос: как рассудок познает себя самого?» [3, с. 430].

Для общей логики безразличен тип объектов рассуждения. Кант объясняет эту независимость от всякого содержания особым статусом науки – канона деятельности рассудка до того, как станет известен предмет. Современные исследователи устанавливают связь между категориями языка и типами объектов, которые язык вынуждает принять, доказывая тем самым, что не бывает логики без онтологических предпосылок. Так, Е. Д. Смирнова объясняет позицию Канта уровнем развития современной ему логики, которая считалась единственно возможной.

«Для Канта ... не возникало вопроса о статусе логических законов или правомерности тех или иных способов рассуждений...он исходил из логики как данного; система формальной логики...являлась для него замкнутой и универсальной» [4, с. 268].

Брюшинкин объясняет убеждение Канта в единственности логики её независимостью от объектов, которые могут варьироваться и изменять наши знания о них. Форма, инвариантная относительно изменения содержания, и не должна меняться со времен Аристотеля. Отечественный логик доказывает, «что тезис о «пустоте» логических форм не зависит от остальной части системы Канта, а, следовательно, не вытекает из основных принципов его философии» [2, с. 35]. Он считает пустоту логических форм индифферентной для остального содержания логико-философского учения Канта, неявным допущением или парадигмой пустого пространства Ньютона.

С нашей точки зрения, гипотетический характер принципа пустоты логических форм – не слабость, а прогрессивный шаг на пути к современной логике. Автор теории не обязан оправдываться за принятие без доказательства исходных принципов. Главное, чтобы они не противоречили друг другу. Оценке подлежат следствия из них. Независимость рассудка от чувственности проявляется и в независимости от её форм – пространства и времени. Хотя пространственное истолкование логических форм характерно для ряда современных логических концепций, все же пустые формы Канта можно не связывать с геометрией или топологией.

Другой путь обоснования общей логики связан с доказательством её зависимости от логики трансцендентальной, основанной на применении рассудочных форм к объектам вообще и неизбежности формирования рассудком объектов вообще.

К. А. Михайлов показывает, что система логических форм именно такова в силу функций рассудка в суждении. «Но не может ли быть так, что сам концептуальный аппарат, лежащий в основании логической системы, «единственной логической системы, которую я принимаю», априорен?.. Тогда окажется, что в основании логики лежат

определенные теоретико-познавательные предпосылки, но данные нам априори, вне зависимости от опыта и не могущие быть изменены нами, пока мы находимся в рамках данного типа ментальной деятельности (по Канту, *познания*)» [5, с. 84]. Условием этого оказывается подведение многообразия под единство вообще, будь то единство суждения или единство созерцания. Рассудок, создавая логическую форму, тем самым привносит трансцендентальное содержание в свои представления, делая форму пригодной, предрасположенной к применению в опыте. Один и тот же акт рассудка имеет два результата: и логическую форму, и схематическое единство предмета созерцания. Интенциональность рассудочного акта, согласно К. А. Михайлову, делает логическую форму не пустой, а содержащей информацию о тех или иных предметностях. Отсюда он заключает, что трансцендентальная логика предшествует общей, как синтез предшествует анализу.

«Трансцендентальная логика теперь определяет нашу обычную логику, ибо диктует онтологию, а онтология «обязывает» нас к определенным логическим схемам ее описания» [5, с. 90].

Получается, что пустые формы общей логики абстрагированы от направленной на предметы логики трансцендентальной. Способы конструирования предметов предопределяют способы понятийного теоретического мышления о них. Тогда логические формы не безразличны к тому, является ли объект конструктивным. А это и будет критерием выбора интуиционистской логики для формализации наших рассуждений. Михайлов развивает идею Смирновой, что логика отвлекается не от всякого, а лишь от эмпирического содержания, а формы её несут информацию об объектах, зависящую от структуры языка и синтетического единства апперцепции.

Форма суждения зависит от способа соединения данных созерцания, синтеза многообразия. Тогда в основах логики неизбежно внелогическое содержание, детерминирующее принять именно эту, а не иную, систему логических правил.

Тем не менее, для Канта критерием принятия классической системы выступает её соответствие категориальному строю рассудка вообще независимо от созерцания. Это соответствие нельзя трактовать как соответствие фактически реализованной схеме человеческого рассудка, потому что Кант последовательно отстаивал антипсихологизм. Полная независимость логических форм от всякой информации о предметах мышления, их априорный характер по отношению к деятельности субъекта, по нашему мнению, не влечет единственности и универсальности логики. Она не зависит от того, как фактически организован концептуальный аппарат рассудка.

Возможность обоснования логических форм обусловлена не анализом онтологических предпосылок, имплицитно принимаемых Аристотелем, а кантовским различием общей и трансцендентальной логики по аспектам деятельности рассудка.

Наша задача – установить независимость общей логики от трансцендентальной, углубить расслоение двух аспектов логического знания, установленное Кантом. Если общая логика абстрагирована от трансцендентальной, то она свободна от всякой нелогической информации о предметной структуре. Значение имеет лишь структура самой информации. Не то, на что направлено познание, а то, с помощью чего осуществляется познание. Объекты образуют объем понятия, информация – его содержание.

Обычно логические отношения между понятиями субъекта и предиката трактуют как отношения между их объемами, например, включения объема субъекта в объем предиката. Но по закону обратного отношения объема и содержания можно говорить, что содержание предиката входит в содержание субъекта. Этот подход восходит к Г. Лейбницу и развивается В. И. Маркиным. «Суть этого подхода заключается в трактовке субъекта и предиката высказывания как понятийных конструкций и их анализа с точки зрения содержательных, а не объемных характеристик» [6, с. 82]. Маркин строит семантику для силлогистической системы в терминах содержаний понятий – признаков.

«Силлогистические константы a, i, e, o репрезентируют теперь определенные отношения между содержаниями понятий. Высказывания типа a интерпретируются как утверждения о том, что содержание их предиката составляет часть содержания их субъекта. Высказывания типа i выражают мысль об отсутствии в содержаниях их терминов противоречащих признаков: положительного (указывающего на присущность некоторого свойства) и отрицательного (указывающего на отсутствие данного свойства). Высказывания типов e и o , как обычно, рассматриваются как противоречащие высказываниям типов i и a , соответственно» [6, с. 84–85].

Понятие представляет непустое и непротиворечивое множество положительных или отрицательных признаков.

Задан универсум всех возможных признаков: $L = \{p_1, \neg p_1, p_2, \neg p_2, \dots\}$

Понятие должно содержать по крайней мере один признак и не содержать вместе признаки p_i и $\neg p_i$.

Идея использования признаков и их сочетаний для демонстрации логических форм, независимых от объектов, изложена в «Логике» Канта.

Рассудочное знание работает с информацией, а не с классами предметов, поэтому именно отношения понятий по содержанию должны диктовать их объемные отношения, а не наоборот. По Канту, даже если фактический объем понятия оказался включающим один элемент, как, например, «Естественный спутник Земли», то понятие все равно не единичное, а общее, потому что его логическая структура не вынуждает единственности. Она же отвлекается от всяких фактов относительно предметов.

Элементами дискурсивного знания выступают признаки. «Признак – это то в вещи, что составляет часть её познания, или, – что то же – частичное представление, поскольку оно рассматривается как основание познания целого представления. Поэтому все наши понятия суть признаки, и все мышление есть не что иное, как представление посредством признаков» [3, с. 465–466]. Непротиворечивость признаков обусловлена не устройством созерцания явлений, а необходимым условием истинности суждений.

Признаки делятся на аналитические и синтетические: первые получены рациональным мышлением, вторые – из опыта.

Другое деление – признаки утвердительные и отрицательные. «Посредством первых мы познаем, чем является вещь, посредством вторых – чем она не является» [3, с. 467]. Признаки разделяются на существенные и несущественные в зависимости от множества логических следствий из них. Важный и плодотворный признак дает информацию о вещи, её сходстве или различии с другими.

Необходимые и достаточные признаки называются так по их способностям характеризовать объект, выделить его из множества других объектов. Например, для квадрата достаточный признак: быть вписанным в окружность и описанным около окружности так, чтобы центры обеих окружностей и квадрата совпадали. Но такой признак не будет необходимым.

Необходимый признак может быть следствием из других признаков, например, три угла как следствие свойства трехсторонней фигуры.

Аналитическое суждение «все тела протяженны», выражающее обстоятельство «предикат содержится в субъекте» при содержательной трактовке субъекта и предиката объясняется так:

$SaP \equiv P \subseteq S$, где $S = \{p_1, p_2, p_3, \dots, p_n, \dots\}$, а P есть подмножество $P \subseteq S$.

Например, $P = \{p_1, p_3, \dots, p_{n-1}\}$.

В синтетическом суждении P содержит элемент, не принадлежащий S .

Синтетическое суждение «Все тела тяжелы» окажется ложным на пустом и на единичном универсумах, когда во вселенной нет тел или когда есть ровно одно тело. Нужно, по крайней мере, два тела, что и выражает новый признак – бинарное отношение,

содержащийся в предикате, но не в субъекте. Аналитические суждения не зависят от универсума предметов.

Кант не придавал признакам онтологического статуса элементов мира или частей вещей. Скорее, это элементы деятельности: мыслить понятийно, выделять признаки, их утверждать или отрицать. Это средства определения вещи и её сравнения с другими, объекты отвлечения. Классификация признаков основана на их роли в познании. Аналитические и синтетические признаки отличаются задействованием в их установлении только рассудка или также чувственности.

Характер самих признаков не зависит от всякого нелогического содержания знания предметов. Эти свойства признаков определяют объективные отношения между ними, открываемые в рефлексии.

Какие операции выполняет рассудок над признаками?

Это синтез признаков в понятии, совершаемый двумя разными способами: соединением всякого признака вещи со всяким другим её признаком или последовательным присоединением одного признака к другому. «Признаки являются координированными, поскольку каждый из них представляется как непосредственный признак вещи, и субординированными, поскольку один признак представляется в вещи лишь посредством другого» [3, с. 466]. Координация дает полное множество признаков, которое человек не может завершить. Субординация лежит в основе восхождения к высшему роду и нисхождение к предельному виду. Мы можем делать понятия более отчетливыми, расширяя множество признаков, или, напротив, осознанно пренебрегать некоторыми из них в процедурах абстракции и идеализации. Можем обобщать, ограничивать и делить понятия, работая не с объемами, а с содержаниями. Эти действия можно иллюстрировать образами логического пространства признаков или рассмотрения одного признака раньше или позже другого. Но поскольку они соединяются не в чувственности, а в рассудке, речь не идет о пространстве и времени. Координация и субординация признаков образует их агрегаты и ряды, не имеющие пространственно-временной природы. Двойственный характер категории сущности проявляется в определении: «Совокупность всех существенных частей вещи, или достаточное количество её признаков в отношении координации или субординации есть сущность» [3, с. 468]. Направленность на сущность имеет два аспекта: предметный и информационный. Схватывание существенных частей вещи – это желаемый результат метафизического познания, не достижимый в трансцендентализме. Соединение достаточных признаков – это познание логической сущности, понятие всех необходимых признаков. От старой метафизики достался разговор о сущности предмета, понятии вещи. «но при таком объяснении мы отнюдь не должны, однако, мыслить здесь реальную, или природную, сущность вещи, каковую мы нигде не способны усмотреть... Например, для усмотрения логической сущности тела нам совсем не нужно отыскивать данных в природе; нам нужно направить свою рефлексию лишь на такие признаки, которые, как существенные составные части..., изначально конституируют его основное понятие» [3, с. 468]. В пределе возрастание отчетливости системы признаков должно указать саму вещь, сущность в метафизическом смысле. Но она лишь полагается как коррелят логической сущности.

Экстенциональная характеристика системы признаков определяется через их отчетливость познания, то есть, через интенциональную характеристику.

Деление признаков на утвердительные и отрицательные, важные и несущественные, необходимые и достаточные зависят не от характеристик объекта, а от познавательной установки субъекта. Установление таких признаков не прибавляет знания предмета, а изменяет его форму так, что становятся видимыми те аспекты картины, какие были ранее в тени. «Как благодаря освещению картины в нее самое ничто не привходит, так и благодаря лишь прояснению данного понятия посредством анализа его признаков само это понятие ничем не обогащается» [3, с. 470]. Анализ делает знание отчетливым и

надежным. Это познание того, что мы имплицитно знаем, развертывание информации обо всем.

Структура предметного мира не должна диктовать, какими должны быть логические формы. Каковы бы ни были представления, логические действия, образующие понятия, укоренены в рассудке. Кант выделяет следующие действия с информацией:

«1) компарация, т.е. сравнение представлений друг с другом в отношении к единству сознания;

2) рефлексия, т.е. рассмотрение того, как различные представления могут охватываться в одном сознании; и, наконец,

3) абстракция, или выделение всего того, в чем различаются данные представления» [3, с. 492].

Различение констатирует, что информация есть, рефлексия – что информация получена мной, абстракция – что с информацией совершаются действия. В результате строится понятие.

Таким образом, формирование понятия – это не выделение подмножества из множества объектов, не обобщение объектов, а действие с чистыми формами, независимыми ни от какого предметного содержания.

Структура суждения определяется не структурой положения дел, а формами рассудка.

Качества суждений: утвердительное, отрицательное, бесконечное, зависят от способности утверждать, отрицать и ограничивать.

Интересно замечание Канта по поводу бесконечных суждений. «Бесконечное суждение указывает не только на то, что субъект не содержится под сферой предиката, но и то, что он находится вне его сферы, где-то в бесконечной сфере; следовательно, сферу предиката это суждение представляет ограниченной» [3, с. 500]. Так, логическая форма суждения предопределяет, какими могут быть объёмные отношения. Для рассудка важно различие между отрицанием высказывания в целом и отрицанием термина, это разные действия.

Например: «Фосфор не является металлом» и «Фосфор является неметаллом» – разные суждения. Но не потому, что выражают разные факты, а потому, что для рассудка отрицание высказывания и отрицание термина – разные акты.

Их отождествление основано на принятии закона исключенного третьего. А поскольку он, согласно Канту, принят в общей логике, постольку рассудок отождествляет отрицательное и бесконечное суждение, тем самым принимая классическую структуру объектов рассуждения. И только после этого решения рассудок переходит к объёмному истолкованию логических терминов.

Таким образом, чистая общая логика Канта отвлекается от всякого нелогического содержания, а работает только с формами, отношения которых делает предметом рефлексии. Эта деятельность рассудка автономна от чувственности. Как бы ни обстояли дела фактически, какой бы логике не подчинялась реальность, за которую мы не отвечаем, правила операций с информацией объективны и становятся предметом именно классических рассуждений. В этом проявляется свобода теоретического разума не только по отношению к эмпирии, но и по отношению к фактическому устройству субъекта.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
2. *Брюшинкин В. Н.* Парадигмы Канта: логическая форма // Кантовский сборник. Вып. 10. Калининград, 1985. С. 30.
3. *Кант И.* Логика. // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996.
4. *Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М.: РОССПЭН, 1996.
5. *Михайлов К. А.* К вопросу о содержательности логических форм в философии Канта // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: Труды международного семинара и международной конференции. В 2

- ч. / Под ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. Ч. II. С. 83–91.
6. *Маркин В. И.* Интенциональная семантика традиционной силлогистики // Логические исследования / Logical Investigations. 2001. Т. 8. С. 82–91.

Раздел 3. Трансцендентализм и проблематика ИИ

УДК 1 (091); ББК 87.3

A. Brook (*Ottawa, Canada*)

Kant: Transcendental Mind and Intelligible Mind

Abstract. Kant talks about a transcendently necessary mind and, less often, about an intelligible mind. The properties grouped under 'transcendental' are cognitive, those grouped under 'intelligible' are conative. The first group is congenial to cognitive science. The second group mostly is not.

Keywords: Kant and, transcendental vs. intelligible mind, cognitive science, free will

Kant talks about a transcendently necessary mind (unified and unifying subject of experience) and, less often, about an intelligible mind (autonomous agent, originator of decisions and actions). The two characterizations of the mind contain important similarities. In both, the mind is autonomous (not controlled by experience or desire) and in neither do we intuit it (experience it as an object), not even in inner sense. However, there are also important differences.

Under the characterization 'transcendental', Kant focusses on the cognitive side, the knowledge-seeking side, of the mind, in particular the power of the mind to unify (synthesize) experience under concepts. Synthesis is a necessary condition of experience. What makes it transcendental is that we cannot intuit either the activity or the mind doing it, not even in inner sense. This picture of the mind, even its transcendental element, is mostly congenial to, indeed is an important precursor of, contemporary cognitive science. This is the mind of the faculty of Understanding of the *Transcendental Analytic*.

The mind as intelligible focusses on what used to be called the *conative* side, the decision making, goal-seeking side, of the mind, the mind as autonomous, certainly, but an autonomous originator of decision and action, self-legislating, able to govern itself by moral duty, and, crucially, responsible for its decisions. The mind as intelligible is even further removed from what we experience than the mind as transcendental – the mind as intelligible is not even a necessary condition of experience. This is the mind of the faculty of Reason, especially moral Reason (A547=B575), the mind, in the first *Critique*, of the Solution to the 3rd Antinomy of the *Transcendental Dialectic*. The notion also plays a central role in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. It is far less congenial to contemporary cognitive science.

In my work so far [1; 2; 3], I have focused on the cognitive science-friendly transcendently-necessary mind of the Understanding. In this paper, I will give Kant's intelligible mind of the faculty of Reason its due and relate *it* to contemporary cognitive science.

References

1. Brook A. *Kant and the Mind*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994.
2. Brook A. Kant's View of the Mind and Consciousness of Self. Stanford Electronic Encyclopaedia of Philosophy. 2004. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/>.
3. Brook A. Kant and Cognitive Science. In A. Brook, ed. *Prehistory of Cognitive Science*. Basingstock, UK.: Palgrave Press, 2007.

Кант: трансцендентальный ум и интеллигибельный ум

Кант говорит о трансцендентальном необходимом уме (обобщенном и обобщающим субъектом опыта) и, менее часто, об интеллигибельном уме (автономном агенте, источнике решений и действий). Эти две характеристики ума содержат важные схожие черты. В обоих разум автономен (не контролируем опытом или желанием) и ни одно, ни другое, мы не созерцаем (ощущаем как объект), даже во внутреннем смысле. Однако есть и важные различия.

Под характеристикой “трансцендентальный” Кант понимает прежде всего когнитивную сторону, сторону ума, ищущую познания, в частности способность ума обобщать (синтезировать) опыт в концепции. Обобщения – это необходимое условие опыта. Что делает его трансцендентальным, так это то, что мы не можем созерцать ни действие, ни работу ума в этом направлении, даже во внутреннем смысле. Это представление об уме, даже его трансцендентальный элемент, по большей части близок, и в самом деле является важным предшественником современной когнитивной науки. Это ум – область способности рассудка к трансцендентальной аналитике.

Под интеллигибельным понимается, что ранее называлось *конативной* (волевой) стороной разума, принимающей решения и ищущей цели. Конечно, этот ум автономен, но и источник автономности решений и действий, саморегулируемый, способный управлять собой через моральный долг и, что принципиально, отвечать за свои решения. Интеллигибельный ум еще дальше отходит от опыта, чем трансцендентальный – интеллигибельный ум даже не является необходимым условием опыта. Этот ум – область разума, особенно морального разума, разум первой Критики и Решение к третьей Антиномии Трансцендентальной диалектики. Эта идея играет центральную роль в “*Основах метафизики нравственности*”. Она гораздо менее близка современным когнитивным наукам.

До нынешнего момента в своих работах [1; 2; 3] я фокусировался на когнитивном дружественном науке = трансцендентально-необходимом уме-рассудке. В этой работе я отдам должное кантовскому интеллигибельному уму-разуму и соотнесу его с современными когнитивными науками.

УДК 165 ББК 87.3(0)

А.Ю. Алексеев, Е.А. Алексеева (Москва, Россия)

Искусственный интеллект: трансцендентальный подход

Аннотация. Трансцендентальный подход к искусственному интеллекту рассматривается в рамках методологии междисциплинарных исследований. Каждая дисциплина инкапсулирована «сама в себе», а каузальные вычислимые связи представляются в формате трансцендентальных отношений. Рассматриваются варианты построения объемной (3D) семантики языка описания таких связей. Изучается трехмерная семантика плавающих миров, в которой для междисциплинарной координации используется двумерная рамка, соединяющая как минимум две различные дисциплины. Третье измерение для этой рамки задается концепцией вычислимости. Вычислимость трактуется в символично-коннекционистском формате совмещения принципов работы машины Тьюринга и машины Корсакова. Изучаются три формы координации: абсолютная (отношение достижимости миров осуществляется в смысле С. Крипке), релятивная (Я. Хинтиikka) и рефлексивная (С.Н. Корсакова). Рефлексивная координация дисциплин непосредственно иллюстрируется работой машины Корсакова.

Ключевые слова: Трансцендентализм, трехмерная семантика, возможные миры, машина Корсакова-Тьюринга

Трансцендентальный подход изучается наряду с алгебраическим, логическим, семиотическим, герменевтическим, феноменологическим, сложностным подходами. Он выражает методологию междисциплинарной организации знаний (никак не связано с паранаучной трансдисциплинарностью В.Г.Буданова). Это связь между, как минимум, двумя дисциплинами, скажем, между психологией и программированием. Внутри этой системы создаются специальные средства связи между дисциплинами. Дисциплины замкнуты, инкапсулированы, связаны двумерной семантикой 2D-семантика индексикалов и демонстративов (Д. Каплан, 1978–1989 гг.), двумерная семантика диагональных пропозиций (Р. Сталнейкер, 2003–2004 гг.), двумерная семантика дескрипций (Г. Эванс, 1977 г.), обобщенная семантическая двухмерность (Д. Чалмерс, 2000 г.), «метасемантический 2-димиенсионализм» (Р. Сталнейкер, 2003–2004 гг.) [1], теория каркасов А.А. Шарова и Ю.А. Шрейдера [2].

Наиболее приемлемой для координации инкапсулированных объектов представляется двумерная семантика плавающих миров. Она предложена М. Дейвисом и И.Л. Хамберстоном в 1981 г. Двумерность высказывания формируется путем применения оператора «актуальности» к возможному миру. «Актуальность» – это способ модального представления действительной связи возможных миров. Каждое высказывание связывается с возможными мирами и со степенью их актуальности. На возможные миры – базовые множества, операции и отношения – накладывается плавающая рамка, которая позиционирует актуальный мир и обрамляет возможные миры, достижимые из актуального мира. Отношение достижимости – это факт концептуального (например, функционального) единства теорий разных дисциплин. В работе рассматриваются две классические (на базе идей С. Крипке и Я. Хинтикки) и одна неклассическая схема достижимости.

От двумерной к трехмерной семантике плавающих миров. Двумерная семантика расширяется до третьего измерения. Обоснование необходимости использования трехмерной семантики представлено в [3]. Третья метрика – это метрика вычислимости, квазиалгоритмичности, компьютеринга. И так как в работе важны принципиальные идеи ИИ и вычислимости, то третье измерение будет рассматриваться в теоретико-алгоритмическом формате, который выражает как принципы работы символического алгоритма (машина Тьюринга), так и коннекционистского алгоритма (машина Корсакова).

Абсолютная трехмерная семантика (миры Крипке). Данный подход является самым известным [4]. Связь между суждением 1 (одной дисциплины) и суждением 2 (второй дисциплины) осуществляется тогда, когда под плывущей рамкой объединяются разнопорядковые логические миры, т.е. выполняется траектория попадания в мир одной дисциплины из мира другой дисциплины. Акцент модальности предопределен предпочтениями разработчика системы ИИ (междисциплинарного специалиста). Например, для программиста, интересующегося проблемой сознания, дисциплина 2 будет, скорее всего, программированием, а дисциплина 1 – психологией.

Релятивная двумерная семантика (миры Хинтикки). Недостатком предыдущего подхода является непогрешимая точка зрения междисциплинарного специалиста, который актуализирует дисциплины 1, а затем 2, 3, ..., n. Он занимает привилегированное место. Более «демократичный» вариант двумерной семантики удобно сконструировать из логических миров Я. Хинтикки [5]. С суждением дисциплины 1 теперь сразу соотносятся суждения дисциплины 2, ..., n. Суждения разных дисциплин могут противоречить друг другу, то есть рамки актуализации миров нельзя совмещать. Возможно, будет недостижим

мир, в котором достижимо совмещение концептов. Я. Хинтикка на этот счет вводит понятие «невозможных возможных миров». Такие «невозможности» надо избегать.

Рефлексивная трехмерная семантика (миры Корсакова). Идея равноправия траекторий попадания из миров дисциплины *1* в миры дисциплин *2, 3, ... n* дополняется идеей всеохватности этих траекторий, параллельного учета, сопричинности траекторий. Необходимо, чтобы каждое частное отношение достижимости отражалось от целого, причинялось системой траекторий. Рамка должна «плавать» уже не только между траекториями достижимости, но и между траекториями и системой этих траекторий в целом. Плавающая рамка определена к стопке перфокарт машины Корсакова одновременно и параллельно.

Принципы технической реализации трехмерной семантики плавающих миров на базе машины Корсакова-Тьюринга. Перспективна мемристорная реализация машины Корсакова-Тьюринга [6]. Плавающая рамка накладывается сбоку, как бы целиком охватывая нужные для анализа перфокарты МК. Перфокарты сделаны прозрачными. На верхней перфокарте представлено сужение дисциплины *1*. На ниже лежащих перфокартах представлены суждения дисциплин *2, 3, ...*. Непрозрачные иглы табулятора, которые попадают в отверстия перфокарт, позволяют явно и непосредственно отобразить связь суждений разных дисциплин. Так как каждая перфокарта характеризует частное суждение, а стопка – композицию из частных, то взгляд сбоку на стопку перфокарт проявляет связь между целым и частями, конкретизируя это отношение. То есть мы получаем визуализацию трансцендентальных отношений междисциплинарных исследований.

Глубина и сила проникновения игл в отверстия перфокарт разной ширины напрямую моделируются сопротивлениями мемристоров. Как доказывалось в [7, с. 6], машину Корсакова и машину Тьюринга эффективно применять совместно. В МК отсутствуют автоматные переходы машины Тьюринга. Однако в МК имеется способ параллельного представления сложных спецификаций на несимвольных (коннекционистских) перфокартах. Мемристоры следует применять для коннекций, но не для инструкций. Для инструкций надо применять машину Тьюринга. В общем виде такая машина Корсакова-Тьюринга позволяет воспроизводить коннекционистско-символьные «исчисления». В частности, она позволяет визуализировать динамику работы системы ИИ, в которой совместно функционируют относительно замкнутые знания математиков, программистов, биологов, социологов, политологов, экономистов и юристов.

Литература

1. Chalmers D. Two-Dimensional Semantics // Oxford Handbook of Philosophy of Language / Eds. E. Lepore, B. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 575–606, URL: <http://consc.net/papers/twodim.pdf>.
2. Шрейдер Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели. М.: Радио и связь, 1982.
3. Алексеев А.Ю. Объемная (3d) интенциональная семантика словаря искусственного общества // Искусственные общества. 2013. Т. 8. Выпуск 1–4 [Электронный ресурс]. URL: <https://artsoc.jes.su/s207751800000038-0-2>.
4. Крипке С. Семантический анализ модальной логики. I. Нормальные модальные исчисления высказываний // Р. Фейс. Модальная логика / Р. Фейс / Пер. с доп. и под ред. Г.Е. Минц / Ред. Ю.А. Гастев, В.В. Донченко. М.: Наука, 1974.
5. Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования // Логика и методология науки. М.: «Прогресс», 1980.
6. Алексеев А.Ю. Протонейрокомпьютер Корсакова // Нейрокомпьютеры: разработка, применение. № 7, 2013. С. 6–17.
7. Алексеев А.Ю. Мемристоры и ... философия // Биомедицинская радиоэлектроника. № 4, 2016. С. 10–11.

Теория иерархии когнитивных функций: Аристотель, Декарт, Кант и идея искусственной личности

Аннотация. Искусственная личность как модель может быть построена как гибридная мультиагентная система. Успешный опыт перцептроники говорит в пользу того, что уровень ощущений может быть самообучающимся. Уровень первичных репрезентаций и квази-эмоций (рефлексий) не может быть реализован без инсталляции онтологии. Уровень самосознания или метапсихологических состояний подразумевает некую возможность самообучения на основании обобщения репрезентаций с возможностью пополнения онтологий низшего уровня (квази-самопознание). Если кантианские представления о единстве апперцепции верны, то четвертый уровень (осознание самосознания и иные высшие интенциональные состояния) должны быть автономными рекурсивными алгоритмическими машинами. При этом на данном уровне должна в режиме реального времени коллекционироваться сквозная информация о всех состояниях прочих уровней. Эти состояния должны синхронизироваться как средство поддержки единства сознания искусственной личности. Возможно, что этот уровень также будет гибридным. Добротную искусственную личность без самообучения сделать невозможно, – она должна вырасти в конкретной среде. Сенсуалисты продемонстрировали, что ИЛ должна расти с перцептивного уровня. Однако, трансцендентальная аргументация показывает, что требуется и некий встречный процесс роста рефлексивности от уровня контура «осознания самосознания».

Ключевые слова: искусственный интеллект, нейронные сети, машинное обучение, риск, логическая прозрачность, вербализация нейронных сетей, перцептрон, сетцентрическая война, бюрократия, когнитивные функции

История психологии знает немало попыток построения теории личности или модели психики. Когда Кант рассуждал о невозможности психологии как рациональной дисциплины он полагался на эталон геометрии как априорной синтетической дисциплины. Эмпирическую психологию он не отвергал, включая философские обобщения последних [1, с. 368].

Как известно, первую модель психики построил Аристотель, различив три вида души (растительную, животную и разумную). В человеческом существе все три вида души присутствуют как условные части единой души как энтелехии тела. Эти условные части можно рассматривать как функции, филогенетически доставшиеся человеку от животных и растений. Функции растительной части души – питание и размножение; животной части – ощущения и эмоции, стремления и моторика; разумной – мышление. Разумная душа способна к автономии – поскольку ее способность не «смешана» с материальным миром, с внешней средой (она способна мыслить саму себя), то все воспоминания о пребывании в теле после смерти будут забыты, как несущественные [2, с. 435]. Настоящая тринитарная структура существует до сих пор, она включает: сенсорно-перцептивный, эмоционально-экспрессивный и сознательно-волевой уровни психической организации.

Растительные функции души по Аристотелю нельзя отнести к психическим в современном смысле слова, – в них нет места феноменальному опыту или сознанию. С точки зрения Асмуса он причисляет способность ощущения то к разумному, то к неразумному началу; удовольствию и страданию не отводит отдельного места в иерархии [3, с. 371–448].

Декарт упростил аристотелевскую схему. Если Аристотель объединял ощущения и эмоции, то Декарт фиксировал признаки ментального содержания и объединил

чувственные данные и мысли под понятием непротяженной субстанции. Правомерность этого оспаривается до сих пор.

Философами сознания ощущения и эмоции именуется качественными, поскольку могут быть выражены суждениями в предикатах первого порядка. Убеждения, намерения и мысли именуется интенциональными и выражаются в более сложной форме модальных эпистемических высказываний. Указанная формальная разнородность стала причиной т.н. *дизъюнктивной проблемы*: существует ли общий объективный признак между качественными и интенциональными феноменами, позволяющее нам объединять их в один класс феноменов *психических*?» Объективного признака нет, – это позволяет радикальным интенционалистам вообще не рассматривать качественные состояния как ментальные.

Такие спекуляции вполне органичны для эмпирицизма: представления Юма о классах ментальных состояний сводились к впечатлениям (т.е. ощущениям) и идеям. Необычно, что рефлексия Юм классифицирует не по модальности акта сознания, а по ее чувственному содержанию: желание и отвращение, надежду и страх, он считает *впечатлениями рефлексии*, так как они извлечены из нее и имеют источником удовольствие и страдание. Впечатления рефлексии предшествуют идеям, но извлекаются из идеи ощущения, т.е. (в конечном счете) – из самих ощущений [4, с. 64–65].

Юм, подобно буддийским философам, отрицал индивидуальное сознание как онтологический объект, поскольку для идеи эго не находилось некоего тождественного во времени впечатления, доступного для рефлексивного созерцания. В конечном счете Юм признал, что не способен решить проблему единства сознания, т.е. указать на механизм, объединяющий разнородные ментальные состояния в одну личность.

Эту проблему решил Кант, заимствовав аристотелевскую иерархию ментальных состояний, добавив в нее между разумом и эмоциями уровень рассудка или эмпирического мышления. Трансцендентальное сознание можно рассматривать как конкретизацию понятия разумной части души. При этом понятие трансцендентального единства апперцепции содержит способ решения юмистской проблемы единства сознания. Иными словами, согласно Канту, в психике существует некий высший, надэмпирический, универсальный для всех личностей и, в этом смысле, внеличный уровень координации всех низших психических актов (ментальных событий и состояний сознания). Учитывая сложность процессов, скорее речь должна идти о сверх-координации как в режиме реального времени, так и диахронически. Личность как цельная психика может существовать только если в нее вмонтирован некий универсальный трансцендентальный гиперкоординационный модуль. В этом модуле содержатся фундаментальные логические функции, рефлексивные механизмы мониторинга содержания психических актов (метапсихологическая функция), значительный энергетический потенциал для волевых актов.

Подобную точку зрения разделял А. Пятигорский, считавший, что сущность феномена сознания не только нефизическая, но даже и непсихологическая по своему содержанию, поскольку сознание (согласно ранним буддистам) не есть один из психических процессов, но уровень, на котором синтезируются все конкретные психические процессы. Причем на этом уровне они уже не являются самими собой [5, с. 176].

Гуссерль, как последователь Канта, считал «конститутивную силу» сознания совершенно запредельной и непостижимой, – своеобразной «милостью», без которой единство сознания растворится в хаосе отдельных феноменов [6, с.106].

Может ли феноменологическое знание об иерархии когнитивных функций быть пригодным для задачи конструирования искусственной личности? С точки зрения радикальных коннекционистов и эмерджентистов это знание бесполезно, поскольку они считают, что структура информации на выходе системы, будь то поведение или иные ментальные феномены, есть результат калибровки параметров нейронной сети. Знание об

интерфейсе ничего не дает для построения модели самой нейросетевой самообучающейся вычислительной системы: осмысленная информация может быть только на входе и на выходе, а внутри – статистический хаос весов или любых других аппроксимирующих параметров.

Для психофизических объяснений радикальный коннекционизм не годится – мозг есть гибридная система, которая помимо контуров самообучения содержит и алгоритмы. Имеет значение и сама архитектура мозга, которая на «железном» уровне содержит алгоритмические правила, чему есть эмпирические доказательства. Аристотелевская триада соотносится с психофизическим знанием: известно, какие церебральные поля отвечают за классы ощущений; есть знания о природе эмоциональных состояний; высшие когнитивные функции связываются с работой неокортекса и лобных долей. Феноменологическая иерархия отражает иерархию переработки входящей информации.

Понятие искусственной личности неоднородно. А.Ю. Алексеев выделяет следующие понятия ИЛ: 1) имитация 2) модель 3) репродукция естественной личности 4) креация – создание «сверхличности» [7, с. 239]. Возможно ли существование личностей принципиально других типов, мы не знаем.

Именно модель естественной личности есть искусственная личность в собственном смысле слова. В рамках модельного подхода А.Ю. Алексеев приводит «типовую» трехуровневую архитектуру когнитивно-компьютерной системы: 1) уровень коннекционистских образов (паттернов), осуществляющий перцептивную обработку данных; 2) уровень первичных репрезентаций, переводящий восприятия в дискретные представления и суждения; 3) уровень вторичных репрезентаций, на котором осуществляется представление представлений (моделирование других моделей представления знаний и моделирование собственной модели) [7, с. 240].

По сути представлена узнаваемая иерархия из перцептивного, базового рефлексивного (в юмистском понимании – как оценка и обобщение перцепций) и высшего рефлексивного (метапсихологического или квази-сознательного) уровней психической организации. Подобный подход можно встретить у А. Сломана, предложившего архитектуру «любящих» машин. Архитектура таковых должна состоять из 1) реактивного, 2) обдумывающего и 3) рефлексивного (метауправляющего) уровней [7, с. 240].

Достаточное ли трех уровней? Логик Р. Смаллиан приходит к выводу, что только машины не ниже четвертого рефлексивного уровня (структура типа $V(Vp \supset VVp)$), которому соответствует обладание таким теоретико-познавательным свойством как «осознание самосознания» способны «знать», к какому типу они принадлежат [8, с. 202]. Иными словами, вовсе не самосознание, а именно осознание самосознания является базовым уровнем разумности как полноценной рефлексивности.

Можно ли моделировать трансцендентальное сознание? Если да, то оно должно обладать перечисленными рефлексивными свойствами. Это должна быть автономная структура с избыточными вычислительными ресурсами, зарезервированными под развитие искусственной личности в плане содержательного наполнения рефлексивных состояний. Однако, Читтка и Нивен доказывают, что большого количества вычислительных ресурсов для рассудка не требуется, – у пчел всего миллион ганглий, а ума достаточно [9]. Если это так, может оказаться, что сущность, которую мы называем рассудком, является древним и достаточно простым церебральным модулем.

Если Кант прав и разница между рассудком и разумом онтологична, субстрат этих когнитивных способностей должен быть различен. Есть предпосылки, что эти субстраты пребывают на противоположных уровнях церебральной иерархии. Базовые логические функции или рассудок встроены в самое основание личности и могут находиться в глубинных структурах мозга. Напротив, высшие когнитивные функции бытуют в неокортексе.

Искусственная личность как модель может быть построена как гибридная мультиагентная система. Качественную ИЛ без обучения и самообучения создать

невозможно. Если сенсуалисты были правы (а они здесь правы), то ИЛ должна расти с перцептивного уровня. Однако, трансцендентальная аргументация показывает, что требуется и некий встречный процесс роста рефлексивности от уровня контура «сознания самосознания».

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. // Сочинения в шести томах М.: Мысль. 1964. Т. 3.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Собрание сочинений: в 4 т. М. 1975. Т. 1.
3. Асмус В. В кн.: Аристотель. Соч. в 4-х томах. М.: Мысль, 1976. Т.1.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании. М.: Канон, 1996.
5. Пятигорский А.М. Мамардашвили М.К. Три беседы о метатеории сознания (краткое введение в учение виджяванады) // Пятигорский А. М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 61–108.
6. Рубенис А.А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания // Проблема сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989.
7. Алексеев А.Ю. Когнитотехнологические проекты искусственной личности // Гуманитарное знание и вызовы времени / Отв. ред. и составитель тома С.Я. Левит / Серия Humanitas, М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.: Университетская книга. С. 226–242
8. Смаллиан Р. Вовеки неразрешимое. Путь к Гедделю через занимательные загадки. М.: «Канон», 2013.
9. Chittka L., Niven J. Are Bigger Brains Better? // Current Biology. 2009. Vol. 19. №21. P. 995–1008.

УДК 1:141+004

А.А. Мёдова (Красноярск, Россия)

Трансцендентальный субъект versus искусственный интеллект: пределы возможностей

Аннотация. Пределы возможностей AI, пусть даже потенциальных, представляют собой увлекательную топику, сравнимую с кантовским проектом критики чистого разума. Но, в отличие от Канта, здесь мы располагаем альтернативой для сравнения – «естественным» интеллектом. Если исходить из того, что трансцендентальный субъект, как и AI, являются моделями разума, то вопрос о пределах их возможностей не является вопросом о перенесении свойств разума на искусственный носитель или концептуальную схему. Он выглядит как проблема самоопределения разума и полагания им своих границ. В статье выделен ряд аналогий трансцендентального субъекта и AI и обозначены те зоны, в которых последнего превышают возможности AI, хотя возможна и обратная постановка проблемы.

Ключевые слова: схематизм рассудочных понятий, алгоритм, категориальный синтез, петля обратной связи, интерсубъективность, трансцендентальное единство апперцепции, база данных здравого смысла

С момента появления идеи AI (ИИ) последний стал антагонистом человеческого интеллекта. Это произошло главным образом потому, что он имел разум человека своим прототипом. Хотя у ИИ нет телесности и он не имеет биомеханических, физиологических данных, как отмечает Дж. фон Нейман, между живым организмом и вычислительной машиной есть определенные сходства. Нервный импульс, передаваемый нейроном, подчиняется принципу «включено/выключено», т.е. «все или ничего». В этом смысле его можно сравнивать с двоичным компьютерным кодом [1]. Формальные логические системы, предполагающие оппозицию «истинно/ложно» и закон исключенного третьего, также демонстрируют родство с бинарным компьютерным кодом, что позволило создать

язык программирования Prolog, основанный на языке предикатов математической логики дизъюнктов Хорна.

Сходства разума человека и ИИ столь велики, что возникла традиция их сравнения, предполагающая опору на различные представления о разумности. Однако наука не располагает едиными критериями разумности. В этой связи А. Тьюринг, рассуждая в духе аналитической философии, предлагал редуцировать проблему разумности к уровню имитации разумного поведения, основываясь на том, что перспектива от третьего лица не дана нам непосредственно. Не трудно убедиться, что, находясь на этой позиции, установить достоверные различия между ИИ и человеческим интеллектом практически невозможно. Например, если мы утверждаем, что машина в отличие от человека не может ошибаться, программисту достаточно сделать так, чтобы машина не всегда давала правильные ответы на арифметические задачи [2, с. 448]. Она может в известной мере специально вводить ошибки в вычисления, что сделает ее поведение «разумным». Если же мы станем уточнять понятие ошибки и обозначим ее как отклонение от алгоритма, то компьютер, действительно, не может совершить такого рода ошибку. Однако остается открытым вопрос, может ли разум отклоняться от собственного алгоритма. С точки зрения трансцендентальной философии это представляется невозможным, поскольку «сбой» в работе априорных принципов разума разрушил бы его основания: чистый рассудок есть источник основоположений, а именно правил, согласно которым что-либо может являться нам как предмет, а это явление, в свою очередь, может приводить к знанию о предмете (В 198).

В свете сказанного актуален вопрос: действительно ли трансцендентальный субъект обладает большими возможностями, чем ИИ? Сопоставим их свойства, выявляя попутно основания для сравнения.

1. Если понимать трансцендентального субъекта, вслед за Г. Риккертом, как сознание в противоположность содержаниям сознания [3, с. 36], он предстает как чистая форма, наподобие универсального компьютерного кода. Машина не имеет онтологических оснований своей работы в себе самой, однако ее программа точно также предзадана ее функционированию, как и априорные формы чувственности и суждений предзаданы трансцендентальному субъекту.

2. ИИ не имеет никакого внешнего себе мира, т. е. он не имеет доступа к какой-либо материальной реальности за пределами собственных процессов, что напоминает концепцию «вещи в себе». Если же под реальностью понимать обрабатываемую машиной информацию, то она вполне может выступать аналогом картины мира трансцендентального субъекта.

3. Алгоритмизация ИИ, сообщающая его действиям монотонность и ограниченный репертуар, всегда была камнем преткновения для его развития, т.е. успешности имитации действий человека. Трансцендентализма в лице Канта указывает на схематизм понятий разума и чистых рассудочных понятий. Поведение человека на всех уровнях, от биологического до когнитивного, опирается на определенные, часто достаточно жесткие, а часто и вовсе не переменные алгоритмы. Вопрос лишь в степени их разнообразия и проницаемости.

4. Если эмпирический, психофизиологический субъект индивидуален, трансцендентальный субъект универсален или сверхиндивидуален, не случайно Кант наделял априорные знания и суждения необходимостью и всеобщностью (В 3–4). В этом смысле трансцендентальный субъект напоминает технический объект Ж. Симондона, обладающий своего рода безличностью, но при этом несущий заряд до-индивидуальной реальности, который хранится в индивидуальном бытии и содержит потенции и виртуальность [4].

5. Поскольку ИИ не имеет субъектности, он не способен и к intersubjectивности, т.е. не может быть осведомлен о подобных себе объектах, наделенных самостоятельным, не зависимым от него существованием. Трансцендентальный субъект имеет

самоидентичность, однако проблема интерсубъективности остается одной из самых сложных в данной парадигме. Осуществимость данного начинания в рамках трансцендентальной философии неоднократно ставилась под сомнение [5, с. 39]. В процессе конституирования предметностей мира проблемой является уже то, что мы можем воспринимать не только мир, но и самих себя. Здесь происходит своего рода сбой или искривление интенциональной перспективы. Но все усложняется еще более, если учесть, что и другие тоже воспринимают себя, вещи, да еще и нас среди последних. [6, с. 8–9]. Трансцендентальный субъект обладает интерсубъективной перспективой, но источник ее проблематичен или даже парадоксален.

6. Трансцендентальный субъект представляет собой своего рода замкнутый круг (АА XX, 270). «Я» является трансцендентальным условием всякого возможного синтеза и, следовательно, всякого возможного переживания объекта вообще. Но также «Я» как самосознающая инстанция должно иметь опыт самого себя. Единство «Я», будучи условием всякого опыта, есть условие и самоданности также [7, с. 110]. Нельзя сказать, что информационная «закольцованность» не возможна или нетипична для ИИ. Н. Винер в 1940-х гг. предложил идею обратной связи в программах, которая бы включала в себя как передачу, так и возврат информации. Следствием такой организации является то, что первое звено («вход») подвергается влиянию последнего («выхода»), что позволяет осуществлять саморегулирование всей системы. Обратная связь, согласно Винеру, представляет собой управление машиной на основе ее реального, а не ожидаемого поведения [8].

7. Осознанность трансцендентального субъекта связана с тем, что он выступает носителем трансцендентального единства апперцепции. В этом отношении он безусловно превосходит ИИ, который не обладает информационной целостностью и связностью элементов. Программы и подпрограммы функционируют обособленно, они являются автономными замкнутыми кодами. Даже если одна из них нацелена на обслуживание другой, их совместная работа запускается пользователем. В сознании, напротив, существует избыточная информационная сообщаемость, что и породило «трудную» проблему сознания или проблему субъективного опыта. Параллельно с информационными процессами всегда осуществляются дублирующие их процессы осознания; работа рефлексивного контура сознания всегда строго синхронна работе активного в настоящий момент познавательного или перцептивного контура [9, с. 114]. Однако, если речь идет о том, чтобы иметь предметом своей мысли самого себя, то предметным содержанием машинных операций могут быть сами эти операции. Если, например, машина решает какое-то уравнение, то уравнение можно считать частью предметного содержания операций машины в данный момент. Ее можно использовать при составлении своей собственной программы или для предсказания последствий, вызываемых изменениями в ее устройстве [2, с. 449].

Находясь целиком в трансцендентальном модусе зафиксировать принципиальные преимущества разума человека перед ИИ, на наш взгляд, достаточно сложно. Их организация предстает сходной, хотя и базирующейся на разных носителях и значительно отличающейся степенью сложности и вариабельности в случае трансцендентального субъекта. Принципиальный водораздел между разумом человека и ИИ связан не с условиями возможности опыта, а с его следствием. Речь идет о двух «рубежах», недоступных ИИ: связности и историчности опыта, приводящего к формированию базы данных «здорового смысла» и созданию абстрактных понятий, что в свою очередь фундаментально способно трансцендентального субъекта к категориальному синтезу.

Литература

1. *Neumann J. von.* The general and logical theory of automata in Cerebral Mechanisms in Behavior: The Hixon Symposium / Ed. L.A. Jeffress. New York: John Wiley & Sons, 1951. P. 1–31.
2. *Turing A.M.* Computing machinery and intelligence. *Mind*, New Series. Vol. 59, No. 236, 1950. P. 433–460.
3. *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию; Предмет познания / Пер. со 2-го нем. изд. Г. Шпета. Киев: В.А. Просяниченко, 1904.
4. *Simondon G.* Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1958. P. 241–254.
5. *Смирнова А. А.* Границы трансцендентального субъекта феноменологического проекта. Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 86. С. 38–44.
6. *Merleau-Ponty M.* The Visible and the Invisible, Alphonso Lingis (trans.), Evanston: Northwestern University Press, 1968.
7. *Cavallaro M.* Ego-Splitting and the Transcendental Subject. Kant's Original Insight and Husserl's Reappraisal. In I. Apostolescu (ed.). *The Subject(s) of Phenomenology. Rereading Husserl. Contributions to Phenomenology 108.* Dordrecht: Springer 2020. P. 107–133.
8. *Rosenblueth A., Wiener N., Bigelow J.* Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, 1943, № 10. P. 18–24.
9. *Агафонов А.Ю.* Основы смысловой теории сознания. СПб.: Речь, 2003.

УДК 1:141+004

Т. Пожарев (Нови-Сад, Сербия)

Смысл как трансцендентальный артефакт: тест Лавлейс 3.3

Аннотация. Автором статьи сопоставляется начало творческого процесса с трансцендентализмом Канта. В тексте особое внимание уделяется проблеме невозможности искусственного интеллекта полностью заменить творчество человека.

Ключевые слова: творчество, искусственный интеллект, тест Лавлейс

Поле исследования искусственного интеллекта задаёт фундаментальный вопрос: может ли быть искусственный интеллект? Способен ли он творить. В этом ракурсе предлагаю, во-первых, обговорить проблему «начала» творческой деятельности (учитывая личный творческий опыт) и, во-вторых, рассмотреть возможность обнаружения «начала» не человеческого разума.

Проблема «начала»

Творческий процесс не начинается без представления о том, что хочется изобразить. Начальное «представление», или интенция, всегда затуманена и недоступна восприятию. Эта интенция субъективно воспринимается как «импульс», требующий реализации, и всегда предшествует акту творения-картине.

Исходное «представление» является в виде абстрактного и ни на что не похожего размытого объекта, который не подвергается никаким законами физики, но вызывает сильные ассоциативные чувства. А чувства всегда находят путь до воображения.

Суть процесса состоит в том, что «взломом» отдельных ассоциациях можно приблизиться к целостному объекту – оригинальному «представлению». Данный метод помогает нашему уму делать то, что он лучше всего умеет делать – создавать целостный смысл на основании частичных и неточных описаний.

Проблема перевода

Личный творческий опыт природным путем привел к рассмотрению трансцендентального идеализма Канта. Как художник задаю вопрос, могут ли

«представления» быть «вещами в себе», чью сущность мы никак не можем познать? Субъективно можно представить, что «представления» приходят с «другого мира». И до нас доходят через стеклянную стену, которая фильтрует все лучи, несоизмеримые с законами нашего восприятия⁴³.

Произведение искусства, артефакт, таким образом, можно рассматривать в качестве «перевода» исходного смысла с информационными убытками. Если перевод «хороший», скорее речь идет о подмене и обобщении фактической информации. Произведение искусства скорее является переводом, который недостаточен, поскольку созерцание полной информации непостижимо, и достаточно успешным, поскольку достаточно материализует исходную информацию [1].

Последовательная систематизация процесса артикуляции смысла само по себе представляет трудность, но в личном творческом опыте вижу аналогию в теоретическом каркасе Канта. Каждое произведение искусства создано с точки зрения одного индивида и тем или иным образом опирается как на личный жизненный, так и на коллективный опыт.

Тест Лавлейс 3.3

С точки зрения художника, универсализм сильного искусственного интеллекта не годится для разрешения проблемы «начала» творческого процесса, и более адекватным концептом кажется проект искусственной личности [2].

Тест, который мы предполагаем и который еще будем разрабатывать [3], дополняет предыдущую версию аксиомой обнаружения оценщиком осмысленного производства артефакта.

Машина не способна продуцировать смысл, поэтому по-настоящему творить не может. Новый тест создать нельзя, однако возможны относительные успехи креативной робототехники. Для этого нужны технические *принципы интеграции* символического и коннекционистского подходов.

Новый тест выявляет смыслоконститутивные основания поведения робота, производящего артефакт. Робот может выступать в роли робличности, если ему приписывается возможность компьютерной имитации мысли, смысла, свободы, личности, творчества. Такой робот интересен на предмет обнаружения креативности произведенных им артефактов.

Если, однако, обнаружится отсутствие осмысленности в ходе продуцирования артефакта (например, когда оценщик или судья заметили подмену *абстрагирования* фактической операцией *обобщения*), то тогда следует заключить, что творец артефакта – это, на самом деле, робозомби.

Литература

1. *Пожарев Т., Алексеев А.Ю.* Креативные мультимедиа: физикалистский и менталистский подходы // *Философия творчества: материалы Всероссийской научной конференции, 8–9 апреля 2015, Институт философии РАН, Москва / Под ред. Н.М. Смирновой, А.Ю. Алексеева. М.: ИИнтелл, 2015. С. 418–424.*
2. *Алексеев А.Ю.* Когнитотехнологические проекты искусственной личности // *Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2014. №1.*
3. *Алексеев А. Ю., Пожарев Т.* Принципы креативной робототехники // *Технологос. 2000, № 4. С. 5–17.*

⁴³ С данной проблемой я вплотную встретился в процессе работы над своим художественным проектом.

УДК 1 (091); ББК 87.3

В.Н. Белов (Москва, Россия)

Гносеологические концепции русского неокантианства

Аннотация. В исследовании приводится попытка вывести общие характеристики гносеологических построений русских неокантианцев, опираясь на специфические черты развития как русской, так и немецкой интеллектуальной культуры. В результате таких историко-тематических сопоставлений автор приходит к выделению трех наиболее существенных характеристик гносеологических концепций русского неокантианства: стремление к синтезу достижений современных ему ведущих философских направлений, включение в свой круг рассмотрения религиозной проблематики и построение метафизики культуры.

Ключевые слова: теория познания, русское неокантианство, транзитивность, метафизика культуры

Поскольку вопрос о самом существовании подобного феномена, а именно русского неокантианства уже снят, и также не ставится никем под сомнение тот факт, что теория познания является основополагающим элементом концептуальных построений в философии русского неокантианства, то я в своем сообщении сосредоточусь на трех аспектах данной темы: на сравнении гносеологических концепций русских неокантианцев с таковыми немецких неокантианцев, на сравнении этих концепций русских неокантианцев с таковыми русских религиозных философов, а также на попытке общей характеристике русского неокантианства.

Причем все эти темы взаимосвязаны и в них косвенно или напрямую находятся выходы на характеристики гносеологических концепций.

Исследования по этим темам я веду уже давно [1–9], теперь хотелось бы перейти к определенным обобщениям. Эти обобщения, в свою очередь, хотелось бы представить в пересекающихся между собой трех горизонтальных и трех вертикальных схемах.

Первая горизонтальная линия представляет как латентные, так и вполне очевидные общие характеристики русской философии: догоняющее развитие – заимствованная – философия культуры.

Вторая горизонтальная линия, одновременно и подчиняющаяся в вертикале первой линии, – для всего русского неокантианства: транзитивность – внимание к почвеннической традиции – связь философии с другими сферами культуры (правом, литературой, педагогикой, психологией и др.).

Третья горизонтальная линия, сформированная по примеру первых двух, – для гносеологических концепций русского неокантианства: синтез различных направлений и школ – темы мировоззрения и связь с религией – метафизика культуры.

Литература

1. Белов В.Н. Проблема рационального и иррационального в русском неокантианстве // Духовный континент русской философии. Саратов, 2009. С. 159–180.
2. Белов В.Н. Русское неокантианство и русская религиозная философия: попытка компаративистского анализа // Русская философия: единство и многообразие. Саратов, 2010. С. 77–91.
3. Белов В.Н. Учение Германа Когена в России: особенности рецепции // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 299–317.

4. Белов В.Н. Понятие истории у Г. Когена и М. Кагана// Кантовский сборник. 2013. № 1. С. 63–72.
5. Белов В.Н. С.Н. Трубецкой и немецкое неокантианство: проблема идеализма // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. №2, 2014. С. 3–15.
6. Белов В.Н. Рецепция этики Когена в России // Кантовский сборник. 2014 №4. С. 98–111.
7. Belov V. Glaube und Wissen in den philosophischen Polemiken in Russland um 1900 // Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert. Hrg. von Stefan Plaggenborg und Maja Soboleva. München. 2008.
8. Vladimir N. Belov. Hermann Cohen in the History of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. Volume 54, Issue 5. 2016. P. 395–407.
9. Belov V.N., Nizhnikov S.A. Metaphysics, knowledge and faith in Russian Neo-Kantianism // Studia Philosophica Kantiana 2/2018. Filozofcká časopis. Prešovská univerzita. Slovakia, Prešov. 2018. P. 64–71.

Благодарности

Исследование выполнено при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

УДК 1 (091); ББК 87.3

В.А. Беляева (Москва, Россия)

Психофизическая природа человека в философии Э. Кассирера

Аннотация. В своём докладе, я бы хотела обнаружить динамику процесса формирования понятия «Я». При этом, я ставлю перед собой задачу проявить связанность различных аспектов бытия, как проявления характеристик субъективного в его связи с объективным. Взаимобусловленность субъективного и объективного начал, усматривается прежде всего в тексте (визуальном и аудиальном), который есть выражением языка, как символ-медиум, между внутренним миром интенций и связи их с присущими объективной реальности физической, материальной структуры.

Ключевые слова: Э. Кассирер, философия символических форм, философия языка, психология языка, субъект, объект, дух

Анализируя материал текста «Философии Символических форм» Э. Кассирера [1], я обнаружила следующие особенности. Во-первых, с одной стороны, язык рассматривается, как отдельный организм, к его изучению применяются методы естественнонаучной классификации, такое понимание языка, как организма, присуще философии Гумбольдта. При этом, язык есть одна из форм выражений духа, эта концепция находит свои основания в философии Гегеля. Однако, язык также познаётся и трансформируется в опыте. Именно в языке мы можем зафиксировать понятие «Я», как выражение субъективного начала. Э.Кассирер неоднократно упоминает о том, что понятие субъективного начала – динамично, и выходит за рамки его определения только как трансцендентального единства апперцепции. Рассматривая происхождение понятия «Я» у разных народов, при этом не теряя из виду психологического аспекта его первоначальных и последующих проявлений, Кассирер, также основывается на трудах В. Вундта – представителя психологического направления в языкознании.

Рассматривая эволюцию понятий, в том числе эволюцию понятия органического, Кассирер пишет о единстве собственной природы человека как о единстве созерцания и понятия, формы и предмета, идеального и реального. Э. Кассирер показывает модель, в которой язык, «противостоящий познаваемому как субъективное, оказывается в противопоставлении человеку, как эмпирически-психологическому субъекту,

объективным». Соответственно, отдельное слово предстаёт перед нами, как чистая материя, которая оформляется посредством усматривания его понятия. Мы можем рассмотреть разнонаправленные модели осознания первоначального субъективного понятия. Мы рассматриваем его, как в образе изначального спонтанного обнаружения, так и в последующих модификациях, которые зависят от отношения индивидуального носителя языка (единичного и общего), к определению, как его собственных телесных границ, так и границ и способов взаимодействия с окружающей действительностью, пространство которой наполнено людьми с присущей индивидуальной и социальной организацией, и миром природы. В итоге, язык предстаёт перед нами, как особая физическая реальность, в которой субъект познания через призму инаковости усматривает собственную сущность.

Литература

1. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Ун. книга, 2002.

УДК 1/14 (091) + 167.7; ББК 87.2 +87.3

П.А. Владимиров (*Москва, Россия*)

Критерии научного знания в критицизме А.И. Введенского

Аннотация. В русской философии положение И. Канта о неизменности корреляции науки в собственном смысле слова и философии как способа критической обоснованности полученного знания были раскрыты Александром И. Введенским. Русский философ в конце XIX века дает критическую оценку основаниям классической науки, в том числе и физике И. Ньютона, показывая метафизические положения в фундаменте научных теорий. Примечательно, что подобный критицизм естествознания и материализма (особенно всеобщности и универсальности теории отражения) предшествует в истории науки смене парадигмы научного знания и появлению неклассической науки. Александр И. Введенский предложил критерии научности знания, которые должны были объединять философию, логику и достижения в естествознании, где теория и практика составляют целостность мировоззрения. Однако детальный разбор совокупности концептов из областей физики, химии, формирующей органической химии и биологии остался без внимания в истории отечественной мысли.

Ключевые слова: русская философия, кантианство, русское неокантианство, критерии научности знания, Александр И. Введенский

Философия Александра И. Введенского была обозначена как попытка реактуализации кантовской философии, что отмечено в одной из первых крупных работ – в труде «Опыт построения теории материи на принципах критической философии». В данной работе прослеживается цель критицизма – критический анализ оснований естественных наук, в особенности теории материальной организации окружающей действительности для устранения метафизических начал цельного знания. Особое внимание уделяется критике механистического рационализма, который, по мнению философа, исходит из столь же очевидных метафизических положений, как и любая «некритическая» философия. Однако следствия естествознания имеют объективное значение, хотя и не являются знаниями абсолютно достоверными. Проблематика заключается в наличии необоснованного предвосхищения теоретической всеобщности на принципах конкретной объективности единичных фактов, которые не способны раскрыть физические или иные явления в их универсальности и всеобщности. В более поздней работе «Логика как часть теории познания» Александр И. Введенский раскрывается особенности построения логически непротиворечивого теоретического знания в пределах

«возможного опыта» и с обязательным потенциальным «выходом» на уровень эмпирической обоснованности. В заключительных главах пятого переиздания работы (17 и 18 главы), философ вновь акцентируется на проблематике критериев научности в естествознании. Если принимать во внимание особенность построения единой системы знания, включающей теорию и практику, то в классической науке выявляется противоречие между объективностью разрозненных эмпирических фактов и, с другой стороны, – попыткой привести их в единую теоретическую систему, где критицизм и объективность подменяются метафизикой и редукционизмом. В переизданиях работы «Психология без всякой метафизики», развивая раннее поставленную проблематику о значении критицизма, русский философ постулирует о необходимости развития психологии как отрасли знания, соединяющей индивидуальное и социальную жизнь с миром естествознания и наукой в собственном смысле слова. В согласованности полученной системы знания (о человеке и о естественной природе) становится возможным взаимное нивелирование необоснованных положений в теориях, тяготеющих к неподтвержденной метафизике и, с другой стороны – преодоление редукционизма вследствие фундирования на единичных фактах без их последующей концептуализации в единую систему знания.

Критерии науки и научности Александром И. Введенским формулируются в согласованности с принципами всеобщности и необходимости знаний в системе И. Канта. Ключевым здесь является экстраполяция кантовских категорий из области чистого спекулятивного разума в объектность естествознания. При рассмотрении позиции русского философа выявляются следующие положения:

1. Наука в собственном смысле слова – это точное знание из области естествознания, где раскрываются принципы организации материи, физических и химических явлений и процессов. Фундаментом здания науки неизменно остаются математика и физика, к которым стоит добавить химию из естествознания, а также смежные области знания – логику и психологию, очищенные от метафизики в традиционном понимании (в том числе и от кантовских трансцендентальных идей). Но, Александр И. Введенский критикует основания классической механики, понятие динамических сил, концепт энергии, а также принцип механического тяготения. Рассмотрение классических оснований физики и химии приводит философа к выводу об их применимости исключительно в пределах «обозначенного» («заданного») опыта и эксперимента.

2. Критерии научности задаются не в самой предметно-объектной области естественных наук, а в области логики проверки и критической философии. Только таким способом достигается положительное соотношение между фактологичностью точных наук и необходимостью всеобщей концептуализации неоднородного многообразия в пределах научно-ориентированного мировоззрения.

3. Критицизм должен быть основополагающим принципом построения теорий на основании анализа совокупности фактов и концептов (1) объясняющих окружающую действительность (мир физики и химии), (2) убеждений в необходимости существования универсальных закономерностей (математика и логика), (3) особенность психофизиологического существования (прикладная и теоретическая психология), а также (4) при оформлении мировоззренческих структур и научных концептов (область критической философии и критической метафизики в частности).

Примечательна критика понятий пространства и времени как абсолютных категорий, которые с позиции русского философа должны рассматриваться относительно выбранного уровня знания (всеобщего, логического и теоретического, эмпирического, прикладного и обыденного). Обозначая предположение, что время и пространство не существуют объективно в качестве физической реальности (явления или процесса) вне субъекта восприятия, Александр И. Введенский был охарактеризован по своим гносеологическим взглядам как трансцендентальный субъективист со стороны А.В.

Вейдемана и Н.О. Лосского. В то же время А.В. Вейдеман подчеркивал, что его учитель по общей характеристике своей философской системы скорее тяготел к философскому натурализму, поскольку высоко оценивая достижения естествознания в противоположность традиционной метафизичности философского дискурса. Н.О. Лосский подчеркивал, что, несмотря на выдвижение субъективизма кантовской философии в приоритет структуры рационального познания, Александр И. Введенский всегда придерживался критицизма. Стоит согласиться, что в попытке объяснить феномен «Другого-Я» русский неокантианец придерживался позиции о неизбежной субъективности в оценке наличия иного сознания кроме своего собственного. Уже в своих ранних статья философов обозначает позицию, что все психические явления – исключительно человеческие и значит – всегда будут носить оценочный, а, следовательно, и субъективный характер до момента установления источника самого сознания в рамках естествознания в доступных для рационализации формах суждения.

Для возможности исключить предположения и мнения в вопросах, где наука еще не может предложить рационального обоснования, проверенного в пределах опыта и безошибочно доказанного теоретическими методами посредством логики проверки, стоит применять положения критицизма. Все аналогичные оформленные мнения в форме концептов стоит относить к области критической метафизики до их дальнейшего подтверждения или опровержения, но все подобные суждения должны восприниматься только как мнения, но не как знания, иначе они становятся догматами, то есть неприемлемой для науки форме утверждений.

УДК 1 (091); ББК 87.3

И.С. Дворкин (*Иерусалим, Израиль*)

Трансцендентальная динамика близости в философии Когена и Левинаса

Аннотация. Предметом настоящего исследования являются концепции двух противостоящих друг другу направлений философии, выросших из кантовской системы – неокантианства и феноменологии. Мы рассмотрим их представления относительно трансцендентальной динамики близости. Далее мы обсудим, как проблема близости рассматривается в рамках философии диалога, которая развивалась по следам обоих этих направлений.

Ключевые слова: феноменология, неокантианство, трансцендентальная динамика, близость, приближение, ближний, Другой, Коген, Левинас

1. В настоящем исследовании мы рассмотрим анализ понятия близости, которое занимает существенное место в неокантианской философии Германа Когена и в феноменологической философии Эммануэля Левинаса. Понятие близости как формы взаимоотношения вещей восходит к физике Аристотеля, который полагал, что все тела взаимодействуют друг с другом, находясь в состоянии близости (*πλησιος*). См. Физика VIII, 1 251b3. В физике Нового Времени понятие близости получило новое осмысление. Как и для Аристотеля близость имеет определенный онтологический смысл, но теперь уже субъект-объектный. Для Ньютона предметом близости становится абсолютное пространство и время, которое интерпретируется как «чувствилище Бога». При этом, взаимодействие тел осуществляется не непосредственно как у Аристотеля, а на расстоянии. В физике Эйнштейна само пространство и время интерпретируются в качестве агентов действия. В рамках трансцендентальной философии понятие близости переносится с отношений между телами на отношения субъекта и объекта. Близость как

выражение пространственно-временного отношения оказывается формой субъективности. И для Когена, и для Левинаса близость это, если не центральный, то очень существенный философский концепт. В обоих случаях понятие близости оказывается важным фактором формирования философии диалога.

2. Для Когена понятие близости (*Nähe*) с самого начала имеет динамический смысл и выражается в идее приближения – аппроксимации (*Annäherung*). В ранних работах процесс познания рассматривается как процесс приближения. В более поздних работах Коген к этому добавляет понятие ближнего (*Nächste*), которое становится одним из оснований его религиозной философии.

В своей книге «История принципа инфинитезимального метода» [1] Коген подверг систематическому и историческому исследованию происхождение понятия бесконечно-малого. Сопоставляя лейбницевскую концепцию дифференциала и ньютоновскую концепцию флюксии, он обнаруживает внутреннюю связь между логико-математической формой процесса познания и описанием процессов движения [1]. В «Логике чистого познания» [2] в качестве истока/первоначала вещи рассматривается дифференциал, т.е. процесс бесконечного приближения [3]. Данный подход стал важной методической основой всей философии Когена, в том числе его этики и эстетики, но наиболее сильные результаты он принес в его философии религии. Тут понятие «приближения» оказывается ключевым. В «Понятии религии в философии», а затем в «Религии разума» Коген рассматривает близость как главное основание нравственной религиозной философии. Тема «ближнего» Коген посвятил специальную работу [4]. В «Религии разума» Коген сравнивает немецкое слово «*Annäherung*» (приближение), с библейским понятием близости, которое выражается в ивритском глаголе *בקרקה* приближаться [5].

Коген уделяет особое внимание тому, что ближний не понимается как физический ближний, а напротив рассматривается как Другой. Близость другого человека понимается Когеном как реализация его трансцендентного отношения с Богом.

3. Не менее интересным образом тема близости и ближнего всплывает в философии Э.Левинаса. Для него как и для Когена ближний это Другой, которого человек не может охватить своим собственным сознанием, с которым он не может отождествиться. Для анализа понятия близости Левинас использует термин «*il'iteite*» (Онность), от французского «*il*» (Он). В отличие от Бубера и Марселя, Левинас не считает отношение с ближним симметричным. Если я могу пытаться стать на место другого человека, то никто не может занять мое место. В книге «Иначе чем быть» Левинас заявляет, что «Близость к другому овладевает мной по абсолютной асимметрии смысла» [6]. Но эта асимметрия наиболее четко проявляется не во 2-м, а именно в 3-м лице. В этой работе и, еще раньше, в статье «След другого» [7] Левинас объясняет, что именно Онность другого создает его необратимость по отношению ко мне.

Левинас при многочисленных фактических совпадениях его мыслей с философией Когена, которая была сформулирована на полвека раньше, идет своим совершенно оригинальным путем. Это обусловлено различием их методов. Если в основе мышления Когена лежит логика истока, идеи корреляции и исследования межличностной динамики, то Левинас опираясь на феноменологический метод, рассматривает межличностные отношения человека и другого в рамках субъективности через понятие следа. Коген как раз категорически отрицает возможность исследования познания как прокладку «следов» [2, S. 62]. Но благодаря детальному рассмотрению понятия близости через следы, у Левинаса разворачивается подробное описание динамики близости в рамках субъективности. Эти два подхода, которые отличаясь по методам, совпадают по предмету и существенно друг друга дополняют.

4. В философии диалога сходятся оба подхода. Ближний это, прежде всего, присутствующий – 2-е лицо. К нему обращена речь говорящего 1-го лица. Однако, ближний является также 3-м скрытым лицом. Он скрыт и недоступен, он другой и не вмещается в мои категории. Однако эти два отношения находятся в состоянии

динамической корреляции. Именно недоступность и скрытость 3-го лица обнаруживает дружость другого, а обращение к нему во 2-м лице делает его предстоящим и реальным. Процесс приближения происходит в динамическом взаимодействии всех трех лиц. Для говорящего – это априорный синтетический процесс, трансформация личностной позиции или личностная трансформация. 2-е лицо в процессе приближения проявляется, а 3-е лицо раскрывается и обретает многие неведомые до того детали. При слишком большой или слишком малой близости позиций собеседников диалог невозможен. То же касается и их близости к обсуждаемому предмету.

В настоящем исследовании мы рассмотрим несколько примеров динамики приближения с точки зрения философии диалога, в том числе процесс физического приближения к реальному телу, процесс сближения двух собеседников в диалоге, приближение к предмету в результате языковой деятельности, приближение к Богу в рамках нравственного поступка.

Все приведенные примеры свидетельствуют о том, что трансцендентальное измерение близости сочетается с взаимодействием и опытом. Почему же мы специально говорим о трансцендентальной динамике? Дело в том, что диалогические процессы происходят в совершенно в иных отношениях, чем обычные физические процессы. Трансформации подвергаются сами три лица диалога. Новое знание у 1-го лица оказывается возможным по той причине, что меняются сами позиции отношений лиц. Новое знание оказывается возможным не просто в силу анализа уже имеющегося знания и не в силу полученного извне нового знания, а в силу трансформации позиций участников диалога. Поэтому соотнесение самих этих позиций становится центральной темой в рамках описания диалогической динамики.

Литература

1. *Cohen H.* Das Prinzip der Infinitesimal-Methode and seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik [The Principle of the Infinitesimal Method and its History: a Chapter of the Foundations of the Critique of Knowledge]. Berlin: Dörmmler, 1883.
2. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
3. *Hollander D.* Exemplarity and chosenness: Rosenzweig and Derrida on the nation of philosophy. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.
4. *Cohen H.* Der Nächste: Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums. Berlin: Schocken Verlag, 1935.
5. *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig: Fock, 1919.
6. *Levinas E.* Autrement qu'êtrе ou au-delà de l'essence. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
7. *Levinas E.* La trace de l'autre. Tijdschrift voor Filosofie, September 1963, Nr. 3, 1963. P. 605–623.

УДК 171; 340.124; ББК 87.3 (0) 6

А.Б. Дидикин (Москва, Россия)

«Основная норма» как категория мышления в неокантианской философии права Ганса Кельзена

Аннотация. В докладе рассматривается ключевой элемент философско-правовой концепции нормативизма Ганса Кельзена – «основная норма» как категория мышления. Опираясь на аргументы и методы познания Марбургской школы неокантианства и философской системы Германа Когена, Кельзен интерпретирует «основную норму» как трансцендентальную категорию познания правового бытия. Тем самым «основная норма» структурирует правовое мышление на основе априорных правовых конструкций, не имеющих прямой взаимосвязи с законодательными

предписаниями и практикой правоприменения, и позволяет обосновать предметную область нормативизма как «чистого учения о праве».

Ключевые слова: неокантианство, нормативизм, правовое бытие, основная норма, Г. Кельзен

Философия права Ганса Кельзена является примером детально проработанного с теоретической и методологической точек зрения учения, в котором в концентрированном виде были отражены попытки дать ответы на классические философско-правовые вопросы. Г. Кельзен стремился дать рационально-логическое обоснование существованию правовой реальности на основе гипотетических правовых конструкций, и допуская существование правовой реальности в философско-метафизическом смысле.

«Чистое учение о праве» Г. Кельзена основывается на идеях Марбургской школы неокантианства, восприятие которых происходило на ранних этапах его творчества. В одном из писем Г. Кельзен утверждает, что «с погружением в кантианскую философию марбургского направления, которая была нацелена на высшую степень чистоты методов, мой взгляд все четче ухватывал многочисленные весьма сомнительные и туманные положения, которые впитывала в себя теория права через осознанные или неосознанные тенденции авторов» [1, с. 20].

В основе аргументации Марбургской школы неокантианства и ее основателя, Германа Когена, лежит философски обоснованная система логики «чистого познания» (трансцендентальной логики). Этот вариант переосмысления принципов кантовской логики подробно обосновывается в философских трудах Г. Когена. Так, Г. Коген рассуждает о том, что «чистым» является познание, имеющее первоначало в мышлении, являющемся первоначалом себя самого: «Чистое мышление в себе самом должно производить исключительно чистое познание. Поэтому учение о мышлении должно стать учением о познании» [2, с. 117]. В этом смысле построение понятийного аппарата науки должно быть сопряжено с соблюдением методологического принципа «чистоты» познания, близкого по своей сути к трансцендентальному методу неокантианской логики: «если находят, что понятие системы является необходимым для науки, является для нее конститутивным, то становится необходимым найти элемент сознания, который в своей всеобщности соответствует этому признаку науки» [3, с. 147].

«Чистое мышление» у Г. Когена выступает средством построения системы *принципов научного познания* («мышление логики является мышлением науки»), а рефлексивный характер мышления подчеркивает трансцендентальный характер логики как средства познания. Аналогично в нормативизме поиск первоначал правового бытия, происхождения правовых явлений, а также представления о праве (правосознание) должны иметь в качестве первоосновы исходные постулаты (принципы познания). На этом пути Г. Кельзен формулирует критику естественного права как формы религиозной веры и скептически воспринимает догмы эмпиризма в праве.

Сущность трансцендентального метода познания в логике Г. Когена состоит в том, чтобы определить специфику воспроизведения в категориях мышления изучаемых явлений. Поскольку принципы мышления априорны и выступают основой познания, а логика чистого познания является основой и мышления, и бытия, логика как средство объединения и разъединения явлений в конечном итоге производит в мышлении объект. Так, Г. Коген утверждает: «Любое чистое познание должно быть вариацией принципа первоначала. Иначе оно не имело бы ни самостоятельной, ни чистой ценности... Так логика первоначала становится логикой чистого познания» [2, с. 123–124]. В таком понимании мышления объекты мыслятся с логической точки зрения, так как мышление, воспроизводящее объект, не производит его для эмпирической реальности. Аналогично в «чистом учении о праве» сущность права состоит в долженствовании, должном поведении, которое может быть оценено лишь уполномоченным субъектом права. Тем самым правовые отношения возникают в процессе интерпретации правовым мышлением эмпирических фактов и действий, однако очевидно, что не всякие действия и факты

оказываются в плоскости правового регулирования. Правовые нормы могут и не соотноситься с социальной реальностью.

В логике чистого познания схема рассуждения выглядит следующим образом – от первоначала как принципа познания к понятию объекта: «только само мышление может производить то, что может быть настолько важным, как бытие» [2, с. 132]. Точно также рассуждает Г. Кельзен о правовых явлениях: «если мы рассмотрим некие фактические обстоятельства, называемые правом, например, голосование в парламенте, административный акт, судебное решение, сделку или правонарушение, то в них можно различить два элемента: происходящий чувственно воспринимаемый акт (человеческое поведение)...и внутренне присущий событию смысл – его значение» [1, с. 115]. В нормативизме правовое значение фактическим обстоятельствам придает правовая норма: «норма функционирует в качестве схемы истолкования. Она порождается через правовой акт, а этот акт, в свою очередь, получает свое значение от другой нормы» [1, с. 115]. Тем самым право как предмет познания может восприниматься лишь в контексте нормативности – «действия» как проявления «актов воли» получают правовую оценку через предписания правовых норм. Природным явлениям или событиям актом воли субъекта придается правовое значение (применением общей нормы), а сами действия затем порождают индивидуальные нормы при реализации прав и обязанностей. Таким образом, бытие правовой нормы – не в пространстве и времени, а исключительно в человеческом поведении, границы которого «продуцируются» правовым мышлением и его категориями. С точки зрения неокантианской логики «основная норма» у Г. Кельзена выступает как трансцендентально-логическая категория: «при условии действительности такой основной нормы действует и основанный на ней правовой порядок» [1, с. 167].

При этом «основная норма» постулируется правовым мышлением: в правовой системе взаимосвязь общих и индивидуальных правовых норм обеспечивается соответствием основной норме как гипотетической конструкции (например, сущность Конституции выражена в идеях американских просветителей, а не в позитивных правовых принципах самой Конституции): «она не действует как позитивно-правовая норма, а предпосылается как условие любого нормотворчества» [1, с. 167]. Таким образом, в контексте логики «чистого познания» нормативизм выглядит как модификация уже сформулированных Г. Когеном философских принципов познания, которых Г. Кельзен придерживался на протяжении всего своего научного творчества.

Литература

1. *Кельзен Г.* Чистое учение о праве, справедливость и естественное право / Пер., сост. и вступ. ст. М.В. Антонова. СПб., 2015.
2. *Пома А.* Критическая философия Германа Когена. М., 2012.
3. *Коген Г.* Теория опыта Канта. М., 2012.

УДК 141; ББК 87.3

М.Ю. Загирняк (Калининград, Россия)

Диалектическая трактовка социального бытия в философии Сергея Гессена

Аннотация. Сергей Гессен сочетает неокантианскую аксиологическую транскрипцию этики долга Канта с диалектическим пониманием социального развития. Использование этих идей позволяет ему охарактеризовать свободу индивида в качестве важнейшего условия возможности общества, но при этом обосновать социальное бытие коллективных социальных образований и общества как такового. Гессен, сочетая диалектику с этикой долга, предлагает трактовку социума, преодолевая крайности социологического номинализма и универсализма.

Неокантианец русского зарубежья, ученик Риккерта Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) (см. о нём: [1, с. 147–152]) предложил диалектическую трактовку социального развития, которую применил для выражения своих социально-политических и педагогических идей. Истолковывая общество в духе Риккерта как коллективного субъекта, осуществляющего вневременные ценности, Гессен обосновывает свободу отдельного человека в качестве участия в формировании содержания культуры [2, с. 31–33]. Используя неокантианскую аксиологическую транскрипцию этики долга Канта Гессен обосновывает свободу как преодоление природного детерминизма. Индивид осознаёт свободу, только выходя за рамки индивидуальных потребностей, индивидуальных целей развития, только устремляясь к *сверхиндивидуальному* [3, с. 91–93]. Индивид в случае обращения к сверхиндивидуальному осознаёт себя участником воплощения культурных ценностей и становится *личностью* [2, с. 73–74]. Наряду с другими личностями он образует коллективного социального субъекта.

Чтобы избежать крайностей социологического номинализма и универсализма в толковании общества, Гессен соединяет сформированное на основе кантовской этики долга понятие свободы с трактовкой социокультурного процесса, протекающего по законам диалектического развития (См. подробнее: [4, с. 159–164]). Как верно подчёркивает А. Валицкий, для Гессена «диалектика была средством борьбы с релятивизмом и защиты ценностей от уничтожения: она позволяла ему обнаруживать преемственность и постоянство в исторических переменах, видеть отражение абсолютных ценностей в области относительного» [5, с. 502]. Использование диалектики позволило Гессену обосновать бытие коллективных феноменов, определить последовательность их развития. В том числе диалектика дала ему возможность представить эволюцию либерализма и социализма в философии Нового времени [6, с. 423–425] и обосновать собственное учение о социальном праве как грядущую стадию развития права, следующую за либерализмом и социализмом и избегающую их недостатков [6, с. 424].

Гессен рассматривает либерализм как политическую идеологию, в которой *свобода* личности рассматривается в качестве условия развития общества. Все коллективные образования имеют значение только как инструмент взаимодействий индивидов, не обладая при этом собственным бытием. Но система прав не осуществляется в случае индивида, имеющего изначально незначительные материальные возможности [7, с. 182]. Социализм, по мнению Гессена, пытается решить проблему распределения благ, чтобы предоставить каждому индивиду возможность быть свободным, поэтому рассматривает обеспечение равенства, а не свободы, в качестве условия конституирования общества. Сформированный как отрицание и критическое переосмысление либерализма социализм заменяет обеспеченную правом свободу возможностей на равенство распределения благ [7, с. 194–195], что, в конечном счёте, преобразует человека в элемента коллективного социального субъекта, а общество превращает общество в казарму [7, с. 297]. *Социальное право* – это третий этап развития политических учений, на котором преодолевается противоборство либерализма и социализма, нивелируются их недостатки и соединяются их достоинства. В социальном праве принципы свободы и равенства сочетаются в идее солидарности. Благодаря социальному праву преодолеваются противоположности социологического номинализма и универсализма: коллективные образования не редуцируются до уровня отношений индивидов, а утверждают собственное бытие, но делают это на основе свободы каждого человека [6, с. 424–425]. Политико-правовое развитие в учениях от либерализма через социализм к социальному праву представляет собой диалектический процесс. Совершенно справедливо замечание В.Н. Белова о том, что «...У неокантианцев диалектика подразумевает неоднозначное «снятие» низшего высшим, то есть более ранних философских идей более поздними, но возможность интерпретации той или иной идеи философа исходя не только из конкретно-

исторического контекста жизни и творчества этого философа, но и из контекста концептуальных построений самого интерпретатора» [8, с. 62].

Соотношение индивидуальной свободы и коллективного блага является важнейшим вопросом в творчестве Гессена. Диалектика позволила представить индивида, общество и человечество в качестве взаимодействующих уровней, создающих историю. Каждый человек, открывая ценности культуры и осознавая себя участником их реализации, воплощает их в условиях национального общества [3, с. 93–94]. Нация является способом связи индивидуального и всеобщего: свободы индивида с универсальными ценностями. Поэтому история человечества представляет собой плюрализм национальных культур [3, с. 95].

В польский период творчества Гессен использовал диалектику в собственном религиозном учении о 4-х уровнях бытия (*cztery warstwy wychowania*) [9, s. 236–241], каждый из которых представлен по терминологии автора «основной корреляцией» – тремя уровнями качественного развития: 1) план биологического бытия: биологическая особь – биологический вид – наследственность; 2) план общественного бытия: индивид – социальная группа – власть; 3) план духовной культуры: личность – духовное общение – ценность; 4) план благодатного бытия: душа человека – Царствие Божие – Бог (Схема представлена в автобиографическом очерке Гессена. См.: [10, с. 762]). Каждую из «корреляций» начинает единичное: проекция отдельного человека на каждый план бытия, а завершает универсальный принцип, выражение общего, тогда как между ними находится проявление особенного. Развитие человека на всех планах бытия предполагает диалектическую закономерность, которая позволяет объяснить, каким образом возможны коллективные социальные субъекты и при этом сохранить значимость отдельного человека. Как верно заметила Ю.Б. Мелих, Гессен «*решает* основной вопрос трансцендентализма, склонного к персонализму, вводя, наряду с биологическим, общественным и духовным бытием, план “благодатного бытия, Царство Божие”...» [11, с. 37]. Кантовское противопоставление природного и свободного получает новую неокантианскую интерпретацию благодаря сочетанию с диалектикой: сфера свободы постепенно формируется в условиях природы и эффективность этого процесса зависит от каждого человека. Диалектика бытия человека даёт возможность обосновать свободу человека как преодоление естественного стремления к взаимодействию с другими индивидами и постепенному формированию свободного единения [9, s. 167].

На протяжении творчества Гессен в трактовке социального развития успешно сочетал кантовскую этику долга с диалектическими принципами толкования формирования и развития коллективных образований. Сочетая диалектическое понимание развития общества с трактовкой свободы в рамках этики долга Канта, Гессен избегает социологического номинализма и универсализма в трактовке социокультурного процесса. Свобода человека актуализируется в качестве участия в воплощении культурных ценностей, но при этом коллективный социальный субъект обладает собственной последовательностью развития, подчинённой диалектике. Это позволило Гессену исключить определение коллективных феноменов как систем отношений индивидов, но при этом сохранить свободу отдельного человека в качестве условия культурного развития.

Литература

1. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007.
2. Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995.
3. Гессен С. И. Идея нации // Гессен С.И. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 78–105.
4. Загирняк М.Ю. Индивид и общество в философии неокантианства. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2021.

5. *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012.
6. *Гессен С. И.* Идея социального права // *Современные записки.* 1932. Кн. 49. С. 421–435.
7. *Гессен С. И.* Правовое государство и социализм // *Гессен С.И. Избранные сочинения.* М.: РОССПЭН, 1999. С. 147–445.
8. *Белов В.Н. С. И. Гессен* в истории русского неокантианства // *Кантовский сборник.* 2014. № 1 (47). С. 59–65. DOI: 10.5922/0207-6918-2014-1-4
9. *Hessen S.* *O sprzeczności i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej.* Lwów: Książnica – Atlas, 1939.
10. *Гессен С. И.* Мое жизнеописание // *Гессен С.И. Избранные сочинения.* – М.: РОССПЭН, 1999. С. 723–783.
11. *Мелих Ю.Б.* Построение понятия личности на основе трансцендентализма. Философия С.И. Гессена // *Сергей Иосифович Гессен.* М.: Политическая энциклопедия, 2020. С. 33–88.

Благодарности

Исследование выполнено в рамках реализации проекта РНФ № 22-28-20165 «Модели социальности в неокантианстве русского зарубежья: синтез социологического номинализма и универсализма».

УДК 1 (091); ББК 87.3

Л.С. Киржнер (*Москва, Россия*)

Раннее философское творчество С. Л. Рубинштейна (Марбургский период)

Аннотация. В статье даётся направление анализу методологических, концептуальных особенностей «парадигмы Рубинштейна» раннего (марбургского) периода творчества философа. Делается предположение о том, что имеющиеся в университете г. Марбурга (Германия) и в частном архиве К.А. Абульхановой копии докторской инаугурационной диссертации Рубинштейна представляют собой две части одной работы, полагавшие в первой части (текст, представленный на защиту) интерпретацию и критику гегелевского абсолютного рационализма, и во второй части – изложение собственной концепции автора. Доказывается осуществленное Рубинштейном в анализируемой квалификационной работе преодоление логического ограничения гегелевской философской абсолютизации – противопоставления бытия и сознания, снятие автором проблемы категорического противопоставления субъекта и объекта в едином бытии как области вмещения обоих, построение внутренней непротиворечивой картины бытия как действительного бытия живого субъекта.

Ключевые слова: С.Л. Рубинштейн, метод, абсолютный рационализм, дуализм, неокантианство, личность, субъект, субстанциональность

Представляется, что в 1920–1930-е гг. XX столетия в науке происходит революционная смена субстанциональных основ философского знания. Статика объективного бытия «сменяется» субъектно-объектной его динамикой: отныне субъект как деятельная личность, как активное ответственное поступающее начало, есть носитель бытия. Само бытие как такое.

Главный вектор нашего исследования лежит в плоскости теории творческой самодеятельности С.Л. Рубинштейна – его ранней философской концепции. В 1922 г. опубликовавший статью «Основы творческой самодеятельности. К философским основам философской педагогики» (первая глава – «Идея знания» – утерянной рукописи «О законах логики и основах теории знания» [1, с. 129]), молодой автор прямо заявил о том, что: «лишь в созидании из тех обломков и осколков человечества, которые одни нам даны, этического, социального целого создается нравственная личность... Одним лишь актом

творческой самодеятельности создавая и его, и себя, личность создается и определяется лишь в объемлющее целое» [2, с. 154].

Имеющая здесь место отчетливая субстанциализация, на первый взгляд, исключает мысль о «неокантианском бессознательном» философской концепции С.Л. Рубинштейна. Нам представляется, что ответ на этот вопрос следует искать в исходных предпосылках философской системы основателя неокантианской марбургской школы (а также научного руководителя С.Л. Рубинштейна) Г. Когена. Именно философия Когена (творчески переработанная С.Л. Рубинштейном на иной субстанциональной основе) делает возможным предположение о том, что «принцип творческой самодеятельности» в философской психологии, также в социальной философии, есть переложенная на язык новой (субстанциальной-личностной) «метафизики» неокантианская квази-интенциональность (точнее сказать, имплицитность) бытия.

С.Л. Рубинштейн известен в истории отечественной науки не только как неокантианец и ученик Г. Когена. Он является основателем советской психологии, науки, выстроенной на парадигме, сочетающей деятельностный подход (к вопросу о соотношении субъекта (деятельности) и объективного бытия) и личностный принцип. Фундаментальным, в связи с вышесказанным, является для нас утверждение академика В.А. Лекторского о том, именно в русле идей марбуржцев С.Л. Рубинштейн «шел к разработке деятельностной тематики. И это не было сложно, ибо марбургское неокантианство было одной из версий деятельностного подхода» [3, с. 79].

Литература

1. *Дмитриева Н.А.* Новые штрихи к портретам философов. Два письма Э. Кассирера к С.Л. Рубинштейну // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 127–136.
2. *Рубинштейн С.Л.* Принцип творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики // Ученые записки высшей школы. Одессы. Одесса: Издание Одесского Губернского комитета специально-научного и профессионально-технического образования, 1922. Т. 2. С. 148–154.
3. *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2009.

УДК 1(091); ББК 87.3

Л.Ю. Корнилаев (Калининград, Россия)

Философия Фихте в русском неокантианстве

Аннотация. В докладе будут проанализированы экспертные пути трансляции философских идей Фихте в Россию в конце XIX – начале XX в., определены ключевые «события» в истории рецепции философии Фихте в России начала XX в.: критика русских неокантианцев их идейными оппонентами и ее фихтеанские темы и ориентиры, участие русских неокантианцев в издательских проектах, будут выявлены сходства оригинальных проектов русских неокантианцев (Б.П. Вышеславцева, В.Э. Сеземана, Б.В. Яковенко, Г.Э. Ланца), в которых фихтеанская проблематика нашла значимое выражение.

Ключевые слова: Фихте, неокантианство, русское неокантианство, русская фихтеана, история русской философии

В российском философском пространстве на рубеже XIX–XX вв. философия Фихте оказалась в числе тех ключевых идейных «узлов», вокруг которых складывалось русское неокантианство. Однако место и роль философии Фихте в русской философии этого периода, и, в частности, в становлении философских проектов русских неокантианцев до сих пор остается малоизученной. Какое место занимают философские идеи Фихте в самостоятельных концепциях русских неокантианцев? Какую роль эти идеи сыграли в

полемике русских неокантианцев с русскими религиозными философами и как повлияли на дальнейшее развитие учений тех и других? Насколько оправдано в российской перспективе наименование неокантианской философии «неофихтеанством»?

В своем докладе я обозначу основные пути трансляции философских идей Фихте в Россию в конце XIX – начале XX в. Прежде всего проанализирую интеллектуальный контекст, связанный с появлением первых переводов на русский язык сочинений Г. Лотце, «Истории новой философии» К. Фишера, обзорных историко-философских сочинений В. Виндельбанда, «Истории материализма...» Ф.А. Ланге, «Введение в философию» Ф. Паульсена (1894), «Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма» А. Рила (1887) и др. Эти сочинения (особенно историко-философские обзоры и введения) представляли русскоязычному читателю явно или в интенции философские положения Фихте и готовили почву для появления переводов сочинений самого Фихте. Данный анализ позволит реконструировать ключевые «события» в истории рецепции философии Фихте в России начала XX в. и анализ включенности в эти события русских неокантианцев: критика русских неокантианцев их идейными оппонентами – религиозными философами, разворачивающаяся вокруг фихтеанской тематики; участие русских неокантианцев в качестве переводчиков и/или авторов предисловий в издательских проектах начала XX в. по научному изданию переводов сочинений Фихте; интерпретации философских положений Фихте, представленных русскими неокантианцами в научных журналах в 1910-х гг. Данный анализ позволит выявить специфические принципы, интерпретационные модели и подходы к философии Фихте, предлагаемые русскими неокантианцами, что в свою очередь облегчит поиск фихтеанских идей в собственных концепциях русских неокантианцев.

В заключительной части доклада будут обозначены ключевые сходства оригинальных проектов русских неокантианцев (прежде всего Б.П. Вышеславцева, В.Э. Сеземана, Б.В. Яковенко, Г.Э. Ланца и др.) с точки зрения присутствия и методологической роли в них фихтеанских идей. Установление концептуальной связи проектов русских неокантианцев с проблематикой Фихте позволит существенно расширить представления о становлении и развитии неокантианской философии в России, а также специфики развития русской философии в XX в.

Благодарности

Исследование поддержано из средств гранта Президента РФ МК-4700.2021.2

УДК 1 (091); ББК 87.3

С.Н. Кушнер (*Москва, Россия*)

Задачи и цель философии права в теории П.И. Новгородцева

Аннотация. В данном исследовании осуществляется попытка выявления цели и основополагающих задач философии права в рамках концепции П.И. Новгородцева. Производится последовательный анализ идей П.И. Новгородцева, раскрывается взаимозависимость права и морали в этико-нормативной концепции права; а также показана связь правового учения П.И. Новгородцева с кантовской философией.

Ключевые слова: философия права, мораль, право, нравственность естественное право, неокантианство

Философия И. Канта стала неким фундаментом, основой для П.И. Новгородцева, как в методологическом, так и в идейном плане [1; 2]. В кантовской философской системе

Новгородцев видит основание нового философского учения, а именно этический нормативизм или нравственный идеализм, этические принципы которого он разрабатывает в своих трудах.

Важным аспектом его теории является нравственная автономия личности человека. Моральная идея человеческой личности является абсолютной основой естественного права, и она способна проявить себя в полной мере только в метафизике и этике. В данном отношении личность, понимаемая как «нравственная основа общественности», выявляет новое понимание социальной действительности. «Общество по своему существу есть не ограничение личности, а ее расширение и восполнение».

Понимание Новгородцевым морали схоже с кантовским. Вслед за Кантом Новгородцев заявляет, что «действовать по идеальным мотивам вне всякой зависимости от возможных внешних результатов составляет сущность и глубину нравственной воли человека. Творить во имя нравственных связей, помимо всяких соображений о непосредственной пользе, – вот что дает человеку высшее удовлетворение».

Взяв данное положение за основу, Новгородцев пытается сформулировать свое собственное понимание положение личности и общества в истории. Центром в рассуждениях Новгородского является личность человека и ее собственный нравственный выбор. Он весьма часто подчеркивал, что каждой личности присуще важное нравственное значение, а следовательно «целью и критерием прогресса должно считаться понятие личности».

Этическая позиция Канта заинтересовала Новгородцева тем, что понятия нравственного долженствования и свободы воли непосредственно связаны между собой. Автономный разум способен создавать законы, не зависящие от внешних факторов. Автономия морали проецируется на личность. Только личность выступает как носитель и воплощение моральных норм.

Следуя кантовской методологии, рациональность в области моральной философии Новгородцев видел в стремлении к сознательному усвоению каждой личностью нравственных начал.

Таким образом, цель философии права Новгородцев видел в абсолютизации естественного права и принципа долженствования Канта для того, чтобы каждый человек имел возможность достойного существования [3]. Задача заключается в развитии теории права до определенной согласованности с моралью и обоснование морали как нравственного учения.

Литература

1. *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901.
2. *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма: Сб. ст. / Под ред. П.И. Новгородцева. М.: Изд. Моск. психол. о-ва, 1902.
3. *Фролова Е.А.* П.И. Новгородцев как философ теории естественного права // Вестник Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА). 2018. С. 57–64.

УДК 1 (091); ББК 87.3

В.Б. Петров (*Москва, Россия*)

В чем мы не сомневаемся, когда мы сомневаемся

Аннотация. В работе показывается, что попытка Декарта, а впоследствии Гуссерля, обосновать методом радикального сомнения, что единственным несомненным началом подлинной науки является положение «я существую», не достигает желаемого результата. Несомненных

истин оказывается неопределенно много, что связано как с предпосылками самого метода радикального сомнения, так и с условиями возможности высказывания о чем-либо.

Ключевые слова: Декарт, Гуссерль, радикальное сомнение, достоверность

Декарт в «Размышлениях о первой философии» [1], а затем Гуссерль в «Картезианских медитациях» [2] предложили для поиска несомненных достоверных начал познания путь радикального сомнения: усомниться во всем, в чем в принципе возможно сомневаться, и попытаться найти несомненную истину. Единственным несомненным утверждением, в таком случае, оказывается, по их мнению, утверждение «Я существую» («Я есмь»). Здесь будет показано, что это не так, и истинность утверждения «Я существую» предполагает (не влечет за собой в качестве следствий, а предполагает в качестве собственных оснований) истинность многих других утверждений.

Декарт и Гуссерль настаивают, что достоверность утверждения «Я существую» является очевидной и несомненной. Как говорит Декарт, даже если предположить, что некий могущественный обманщик обманывает меня во всем, обманывает он при этом все равно меня, чтобы быть обманутым или во всем заблуждающимся, я все равно должен существовать [1, с. 21]. Однако то, что оба философа считают себя обязанными объяснить несомненность этой истины, или, выражаясь терминами Гуссерля, обосновать ее аподиктичность, показывает, что, по-видимому, единственным достоверным, или наиболее достоверным из возможных утверждение «Я существую» быть не может.

Ни Декарт, ни Гуссерль в упомянутых здесь работах не разъясняли читателям, что такое сомнение, полагая, по-видимому, что читатель и сам это знает. Но все же для дальнейшей работы нам некоторое определение понадобится, и мы возьмем его из книги В.В. Васильева «Сознание и вещи», представляющей собой очерк феноменалистической онтологии: «сомнение – это такая когнитивная операция, выполняя которую мы допускаем возможность того, что то положение дел, о котором мы говорим, может и не иметь места» [3, с. 18].

Теперь предположим противоположное тому, что предлагают сторонники метода радикального сомнения. Допустим, что я никогда не ошибаюсь. Если я издали вижу крапиву, то, когда я подхожу к ней поближе и пытаюсь ее сорвать, она меня обжигает. Если я слышу лай собаки сзади меня, то оборачиваясь, я вижу собаку. Если я чувствую запах жареного лука, доносящийся с кухни, то, войдя в кухню, я вижу, как он жарится на сковороде. В такой ситуации, когда все мои первоначальные догадки всегда впоследствии подтверждаются и никогда не опровергаются, сомнение возникнуть не может. На основании чего мы будем допускать «возможность того, что то положение дел, о котором мы говорим, может и не иметь места», если оно всегда имеет место?

Сомнение предполагает определенный опыт – опыт ошибки. Этот опыт предполагает осуществление процедуры проверки предположений. Владение процедурой проверки предполагает способность различать ситуации, когда предположение проходит такую проверку, а когда не проходит и т.д. Но, в любом случае, оказывается, что должно быть установлено нечто истинное до того, как метод радикального сомнения выведет нас к несомненной истине «я существую». Например, «я ошибался», «я иногда могу отличить истину от лжи», а также другие связанные с ними *эпистемические* утверждения, которые, как и любые утверждения, предполагают какую-то онтологию, но без определенных характеристик. Утверждение же «Я существую» явно *онтологическое*. Можно согласиться с тем, что его истинность очевидна. Но если мы хотим сказать, что это единственное, в чем мы не можем сомневаться, и поэтому должно послужить началом нашего познания, то это уже неверно.

Но это не все. На утверждение «Я существую» можно посмотреть и с другой стороны. И Декарт, и Гуссерль скажут нам, что «я существую» – это мысль. Мысль, которая выражается именно этими двумя словами: «я существую». Но слова – это часть языка. Системы знаков, предназначенной для фиксации, хранения, обработки и передачи

информации. Знаки языка обозначают что-то, что само по себе не является знаком: мысли, образы, впечатления, идеи... И тогда получается следующее. Для того, чтобы «я существую» оказалось несомненной истиной, во-первых, должно существовать какое-то множество сущностей, включающее в себя в том числе идеи «я» и «существования», во-вторых, должен существовать язык, содержащий обозначения для всех этих сущностей, и, в-третьих, я должен владеть этим языком, чтобы иметь возможность утверждать: «я существую». Снова мы получаем тот же результат. «Я существую» оказывается не единственным несомненным утверждением, и не первым в ряду таких утверждений. «Существует язык» и «я говорю» оказываются настолько же несомненными, как и «я существую».

При этом мы еще ничего не сказали про логику.

Литература

1. *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М.: Мысль, 1994.
2. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010.
3. *Васильев В.В.* Сознание и вещи. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014

УДК 1 (091).128; ББК 87.3

Н.В. Сторчеус (*Рязань, Россия*)

Антропологический аспект трансцендентализма в русской философии

Аннотация. Статья посвящена трансцендентальной антропологии как возможности расширения трансцендентализма. Утверждается, что трансцендентальная антропология есть расширение трансцендентализма за счет обнаружения не-фундаментального смысла трансцендентального. Сравниваются принципиальные подходы к пониманию человека в оппозиции фундированность/не-фундированность, исследуется соотношение первичного, трансцендентального и основательного в свете заявленной темы – расширения трансцендентализма в формате трансцендентальной антропологии. Предпринята попытка ответа на вопрос правомерности выделения отдельной группы трансценденций – трансценденций человеческих, тех, которые явно обнаруживают себя при изучении человека, а также рассматривается «человеческое расширение» понятия первичность. Также ставится задача интерпретировать возможности трансцендентальной антропологии в философско-педагогическом аспекте. Базовыми для исследования являются взгляды С.И. Гессена, проанализированы труды и других представителей русской философии конца XIX – начала XX в.

Ключевые слова: С.И. Гессен, трансцендентальная антропология, философско-педагогическая антропология, образование, русская философия, трансцендентализм, неокантианство

Неистоцизм антропологической тематики связан с тем, что в вопросе о человеке как открытом существе никогда не будет сказано завершающего слова. Несомненно, столь важная тема находит свое отражение и в трудах русских представителей неокантианства.

Русское неокантианство прошло несколько этапов своего становления, в итоге интерпретация идей критицизма представлена самым широким спектром русских мыслителей. Проблемами образования и воспитания занимались С.И. Гессен и С. Рубинштейн, антропологический аспект в определенные временные периоды является доминирующим в творчестве Ф.А. Степуна. Однако принадлежность к какой-либо из школ выносится за скобки, поскольку четких критериев для такой классификации в

интересующем нас аспекте нет. Например, Сергей Гессен в статье, посвященной П. Наторпу, где он говорит о Пауле Наторпе как о педагоге, помимо прочего, называет его своим учителем.

В каком смысле идея трансцендентальной антропологии может стать расширением трансцендентализма? Для этого необходимо сравнить понимание человека в классическом и неклассическом стиле. В своем рассуждении будем отталкиваться от того, что существуют два базовых подхода к пониманию человека:

1. Человек существо открытое трансценденциям, но сам он не трансцендентален. Эта традиция появилась благодаря Аристотелю, а именно, его размышлениям о «первой философии», в дальнейшем метафизики, которой надлежит заниматься трансценденциями. То, что первично, трансцендентально в собственном и самом первом смысле, есть фундамент. Следовательно, антропология есть вторая философия. Человек представляется сущим среди других сущих, человеческих трансценденциий не существует, он не фундаментален, но фундирован. Не человек, ибо человек – фундированное существо, его нельзя изучать как в собственном смысле первичную тему.

2. Традиция недавнего времени, условно назовем ее «фейербаховской» в том же смысле, в котором называл себя фейербаховцем неокантианец С.И. Гессен: Фейербах показал ему путь, каким образом можно решить философскую проблему. Согласно этой тенденции, принципиальный подход заключается в том, что всякая философия, тем более трансцендентальная, является антропологией. Конкретизируя, можно сказать, что, используя фейербаховский метод переворачивания «фундамент-фундированное» получаем трансцендентальный характер человеческого существа как первичность человека, которая не есть первичность основания: основание – это мы сами, и, следовательно, человек придает другой смысл первичности. Если в классической традиции все существует по-своему, но всегда в отношении к особому существу, а воля к любви у человека – производна, в отличие от этого «особого сущего», то человеческие трансценденциии – те, которые обладают свойством явной конвертируемости, то есть обратимости; например истина и свобода, свобода и любовь. Это – «свободная конвертируемость» трансценденциий, которая обнаруживается при изучении человека.

Таким образом, утверждается, что трансцендентальная антропология – расширение трансцендентализма за счет обнаружения не-фундаментального смысла трансцендентального. Что касается задачи – она заключается в том, чтобы использовать возможности трансцендентальной антропологии в философско-педагогическом аспекте, как например, попытка выстроить понятие личности на основе трансцендентализма у С.И. Гессена.

УДК 1 (091).128; ББК 87.3

Н.Г. Хасая (Москва, Россия)

Идеализм Сеземана

Аннотация. В данной работе рассматривается статья профессора В. Сеземана “Проблема идеализма в философии”. Предпринимается попытка проследить ход мысли Сеземана с целью выявления основы его философской системы.

Ключевые слова: Сеземан, идеализм, познание, платоновский идеализм, неокантианство, онтология

Василий Сеземан как и многие русские мыслители развивал идеи платонизма, однако философа сложно отнести к конкретному течению в философии: мыслителя причисляют к интуитивистам, к последователям новой онтологии Гартмана, к неокантианцам, к феноменологам. Сам Сеземан развивает философию, которую

идентифицирует как критически реализм, подчеркивая свою обособленность от логического и психологического идеализма [1].

Сеземан утверждает, что проблема идеализма – основополагающая, “узловая проблема” философии. Она является отправной точкой в поисках ответов на основные вопросы философии [2]. По этой причине я считаю целесообразным подробно рассмотреть работу Сеземана, которую он посвятил проблеме идеализма, и сделать предварительные выводы относительно вектора его системы философии.

Философ обозначает, что термин “идеализм” трактуется по-разному, поэтому Сеземан стремится обозначить основные значения идеализма в философии и показать их взаимосвязь. В самом широком смысле идеализм означает любую рефлексию над естественным миром. Так, например, поиски общего принципа существования вещей – это неизбежно идеализм, поэтому “любая истинная философия и теоретическая наука идеалистична” [2]. Этот смысл идеализма Сеземан называет методическим. Он имеет негативный характер, так как отрицает чувственный мир и противопоставляет ему внутренний. В связи с рефлексией над субъективным и внутренним, характерной для философии, возникает субъективный идеализм. Его Сеземан разделяет на две категории: на логический и психологический идеализм. Субъективный идеализм, по убеждению Сеземана, не состоятелен – он упирается в дихотомию внутреннего и внешнего, и хотя логический идеализм Канта является не просто репрезентацией субъективного во внешнем, но обращается к объективным законам сознания, Сеземан критикует его за отрыв от действительной (этической) философской проблематики и перевод ее в логическую плоскость. “Это – упрощение и логизация” [2].

Самый совершенный вид идеализма для Сеземана – платоновский идеализм. Он лишен недостатков субъективного и логического идеализма, потому что рассматривает их как переходный этап в познании бытия. Так, платоновский идеализм охватывает и мир явлений, и внутренний мир, и стремится к приближению к истинному бытию через самопознание и моменты откровения. Таким образом, Сеземан постулирует связь между философией и религией. По мнению мыслителя, философское познание, руководствуясь платоновским эросом, должно помочь современному человеку “быть носителем божественного”.

Литература

1. *Йонкус Д.* Философия Василия Сеземана: неокантианство, интуитивизм и феноменология // *Horizon* 6 (1). 2017. С. 79–96.
2. *Сеземан В.* Проблема идеализма в философии // *Научный журнал: Вопросы философии*. 2012.

Раздел 5. Рефлексия в структуре познавательной деятельности

УДК 167.7+165; ББК 87.22

Ж.К. Загидуллин (Москва, Россия)

Модели рефлексии как стратегии философского осмысления науки

Аннотация. Выбор стратегии философского анализа науки напрямую связан с выбором модели рефлексии, которая является выражением сути философского метода «рефлексии над наукой». Именно модель рефлексии задает и специфический инструментарий анализа науки, а также перспективы и направления развития философии науки. Это положение иллюстрируется на примере сравнительного анализа трех моделей рефлексии от отечественных философов: рефлексия как инструмент управления конфликтами (В. А. Лефевр); «рефлексивный выход» как элемент проектной деятельности (Г. П. Щедровицкий); методология анализа систем с рефлексией в рамках теории социальных эстафет (М. А. Розов).

Ключевые слова: эпистемология, философия науки, рефлексия, методология, материал, рефлексивное знание

Философию науки и эпистемологию нередко называют «рефлексией над наукой». Но в чем суть этого философского метода? По версии В.А. Лекторского полная рефлексия должна «все неявное сделать явным» с целью решения «проблемы обоснования знания», а это предполагает, что необходимо «выявить и расчлнить все предпосылки знания, в том числе и связанные с самосознанием» [1, с. 5]. Но что это значит конкретно? Есть ли специфика у такой рефлексии раз ее материалом выступает наука? Рассматривая эти вопросы, мы сразу обнаруживаем ряд несуразностей, с которыми и попытаемся разобраться.

Казалось бы, правомерность названия метода очевидна: философы науки рассматривают опыт отдельных дисциплин и научную практику в целом сквозь призму философских понятий, и на основе этого строят свои теории и модели науки для ее объяснения. Однако, это общее положение редко выполняется на практике.

Рефлексию как интеллектуальный процесс еще со времен Локка рассматривали как средство самосознания и саморазвития, суть которого можно определить как выражение содержания опыта по законам сознания. Даже если мы не являемся приверженцами локковского понимания рефлексии, мы вслед за ним должны выделить несколько составляющих рефлексии, а именно: а) «материал» рефлексии, б) нормативная структура, по законам которой мы выражаем этот материал рефлексии и в) получающиеся результат называемый рефлексивным знанием. Также важным следствием такого понимания является то, что рефлексия осуществляется как взаимодействие нескольких позиций, имеющих доступ к анализируемому материалу, к нормативной структуре и к будущему использованию получаемого рефлексивного знания. В качестве вырожденного случая, как это, например, имеет место у Локка, носитель опыта и рефлектирующий – одно и то же лицо. Понятно, что для нашего рассмотрения такое сужение понимания рефлексии не вполне подходит, т.к. философы науки, хоть и заинтересованы в диалоге с представителями анализируемой науки, но ими не являются и становятся учеными не планируют.

Есть некоторая часть отечественных философов науки, кто *был* ученым, получил соответствующее образование, поработал в лабораториях и институтах. Например, Степин В. С. (физика), Щедровицкий Г. П. (физика), Розов М. А. (математика), Алексеев И. С. (физика), Горохов В. Г. (радиолокация), Печенкин А. А. (химия). Став философами, они продолжают анализировать «свою» дисциплину опираясь на хорошее знание

теоретического базиса дисциплины и личное знакомство с реалиями научной деятельности. Это социологический факт. Он хоть и дает некоторые намеки на пояснение смысла термина «рефлексия над наукой», но сам нуждается в объяснении.

С учетом вышесказанного для ответа на поставленные вопросы нам нужно разобрать такие модели рефлексии, которые бы задавали объективное понимание рефлексии и которые бы поясняли в чем суть метода философии науки. В отечественной традиции мы обнаруживаем несколько подобных моделей: рефлексия как инструмент управления конфликтами (В. А. Лефевра); «рефлексивный выход» как элемент проектной деятельности (Г. П. Щедровицкого); методология анализа систем с рефлексией в рамках теории социальных эстафет (М. А. Розова).

Рефлексия в понимании В.А. Лефевра это «способность встать в позицию исследователя по отношению к другому «персонажу», его мыслям и действиям» (знание о наличии знания у других) [2]. Это понимание хорошо иллюстрируется историей о том, как в одном городке объявили по местному радио о том, что сегодня в него приехал цирк и начнет вечером работу в определенное время, притом, что все в городке и так знали (в пересказах другу другу) про приезд цирка. На этом примере В.А. Лефевр задает специфику рефлексивных знаний: теперь каждый житель поселка знает, что все другие жители поселка тоже знают о приезде цирка. Это «особая добавка» рефлексивного знания позволяет жителям города принимать решение, например, пойти и заранее купить билеты в цирк, чтобы не стоять в очереди, т.к. многие захотят в него попасть. Ключевое новшество модели рефлексии В.А. Лефевра состоит в том, что он ввел как неотъемлемый элемент этой рефлексии «коммуникативный плацдарм» («все знают, что...»), а также возможность формального усложнения рефлексивных знаний. Основное предназначение этой модели рефлексии – управление взаимодействием и конфликтами разных субъектов по отношению к какому-либо общему ресурсу в условиях, когда все действия участников ситуации рассматриваются как коммуникативные действия.

Рефлексия у Г.П. Щедровицкого рассматривается в контексте деятельности и вводится с помощью средств теории деятельности, в частности как техника «рефлексивного выхода». Рефлексия осуществляется за счет того, что прошлый акт осуществленной деятельности анализируется с т.з. нормативной схемы полного акта деятельности и оттуда заимствуются отдельные элементы для проектирования последующего акта. Это позволяет «рассматривать рефлексивное отношение непосредственно как вид кооперации между разными индивидами и, соответственно, как вид кооперации между разными деятельностями. Теперь суть рефлексивного отношения уже не в том, что тот или иной индивид выходит «из себя» и «за себя», а в том, что развивается деятельность, создавая все более сложные кооперативные структуры» [3, с. 223].

В теории социальных эстафет М.А. Розова рефлексия понимается как *вербализация содержания образца поведения или деятельности, поляризованное относительно его цели* [4, с. 188]. Такая поляризация очерчивает границы и суть деятельности, к которой принадлежит данный акт. Хорошей иллюстрацией этого понимания является известная притча о Шартском соборе, когда на вопрос «Чем ты занят?» разные участники строительства собора дают принципиально разные ответы: «камни таскаю», «зарабатываю на жизнь» и «строю Храм». Поляризация образца относительно цели позволяет увидеть материал действия или поведения как целенаправленный воспроизводимый акт, а взаимодействие вопрошающего и действующего не является самоочевидным. Для того, чтобы рефлексия была не «наведенной», необходимо, чтобы имела место определенная самоорганизация вопрошающего (занятие «надрефлексивной позиции»), и только в этом случае появляется возможность анализировать поведение или деятельность в полноте, то есть вместе с порождаемой рефлексией действующим участником. В случае науки, это процедуры проведения рефлексивного анализа деятельности ученых вместе с их внутринаучной рефлексией – приобретают решающее значение.

Попробуем изложить результаты сравнения трех моделей рефлексии в компактном виде.

Модели рефлексии	Материал	Нормативная структура	Результат рефлексии	Где реализуется
Рефлексивное управление (В.А. Лефевр)	Коммуникация участников ситуации, их видение плацдарма конфликта	Последовательность актов коммуникации в условиях конфликта	Рефлексивное знание о знаниях участников конфликта, включающее видение плацдарма и стратегии рефлексивного управления	Социальная эпистемология (С. Фуллер, И.Т. Касавин);
Рефлексивный выход (Г.П. Щедровицкий)	Опыт осуществленного акта деятельности	Нормативный состав акта деятельности, схема проектирования новой деятельности	Проект будущего акта деятельности, структура кооперации разных позиций при развитии деятельности	Методология науки (Г.П. Щедровицкий); культурно-историческая эпистемология (Б.И. Пружинин); неклассическая эпистемология конструктивного реализма (В.А. Лекторский)
Анализ науки как системы с рефлексией (М.А. Розов)	Содержание образцов поведения и деятельности ученого	Специфика систем с рефлексией и требования к надрефлексивной позиции	Знание об условиях воспроизводства и структуре социальной эстафеты (традиции) познавательной деятельности	Историческая философия науки (Т. Кун); эмпирическая эпистемология (М.А. Розов, Н.И. Кузнецова, Ж.К. Загидуллин)

Выбор той или иной модели рефлексии как стратегии философского анализа науки задает веро-возможных целевых установок этого анализа и, по сути, создает свою особое направление этого анализа – сценарный анализ, проектно-нормативный анализ, эмпирический анализ систем с рефлексией.

Например, если вы ориентированы на анализ коммуникативных процессов и способов рефлексивного управления (В.А. Лефевр), то с очевидностью вам придется анализировать структуру принятия решений субъектами этой коммуникации, и, в конечном счете, политическую проекцию развития института науки, а также различные стратегии действия субъектов развития науки [5]. Если вы анализируете акт деятельности научных коллективов и стремитесь его спроектировать, сформулировать рекомендации по развитию этой деятельности, вы неизбежно занимаете нормативистскую позицию методолога науки: будь то в «жестком» варианте Г.П. Щедровицкого, будь то в виде «мягкой» диалоговой версии методологии В.А. Лекторского [6, с. 22]. Если же вы анализируете содержание образцов поведения и деятельности ученых как систем с

рефлексией [7], то только в этом случае у вас появляется возможность реализовать познавательную установку в отношении науки, т.е. возможность строить эмпирически обоснованную теорию (модель) научного познания и быть в полном смысле слова философией как рефлексией над наукой.

Литература

1. *Лекторский В. А.* «Диалектика рефлексивного и нереплексивного в познании» // Проблема рефлексии в научном познании: межвузовский сборник / Отв. ред. В. Н. Борисов. Куйбышевский государственный университет, 1983. С.5.
2. *Лефевр В.А.* Конфликтующие структуры. М.: Советское радио, 1967.
3. *Щедровицкий Г.П.* (1974) Рефлексия // Щедровицкий Г.П. Мышление – Понимание – Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005. С. 217–226
4. *Розов М. А.* Рефлектирующие системы, ценности и цели / Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996. С.188–242.
5. *Фуллер С.* Кун против Поппера: Борьба за душу науки / Пер. с англ. Целищева В.В. М: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 272 с
6. *Лекторский В.А.* Нуждается ли эпистемология в исследовании эмпирических фактов? // Философия науки и техники 2021. Т. 26. № 2. С. 22–28.
7. *Кузнецова Н.И.* Научная рефлексия как объект историко-научного исследования // Проблема рефлексии. Современные комплексные исследования. Новосибирск: Наука, 1987. С. 213–221.

УДК 1 (091); ББК 87.3

С.Л. Катречко (Москва, Россия)

Роль (функции) рефлексии в познания.

Рефлексивное переключение и генезис априорных форм чувственности

Аннотация. Доклад будет посвящен роли рефлексии в познании и ее модусам в составе познавательной способности. Наряду с логической и трансцендентальной рефлексией обсуждается кантовский трансцендентальный сдвиг (поворот), а также роль рефлексии в кантовском схематизме (способности суждения) и образовании схем. Особое внимание уделяется еще одному модусу рефлексии – рефлексивному переключению, который лежит в основе не только образования схем, но эпигенезиса априорных форм чувственности, в том числе и времени. В докладе предлагается оригинальная трактовка концепта времени, так называемая луковичная модель времени, в основе которой лежит рефлексивная (итеративная) апперцептивная лестница.

Ключевые слова: трансцендентальная философия (сдвиг), логическая и трансцендентальная рефлексия, рефлексивное переключение, эпигенезис, схема, «луковичная» концепция времени

Кантовскую трансцендентальную философию (в целом) можно определить как рефлексию над опытом, а сама рефлексия выступает важнейшей частью кантовского трансцендентального метода. Более подробно Кант говорит о *рефлексии* в «Критике чистого разума» (см. [В316–349]⁴⁴) и «Критике способности суждения» (где он вводит понятия *рефлексивной способности суждения* [2, с. 19 и далее], *эстетического рефлексивного суждения* [2, с. 105–116]) и *эстетической идеи разума* [2, с. 154–158]). Ниже мы сосредоточимся лишь на кантовском учении о рефлексии из «Критики чистого разума».

1. Свою трансцендентальную философию Канта определяет в качестве исследования «...не предметов, а нашего [априорного] способа познания предметов...»

⁴⁴ Здесь и далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» (далее — *Критики*) [1] будем давать в стандартной международной пагинации А/В.

[B25]. Тем самым Кант осуществляет *трансцендентальный сдвиг/поворот* от изучения данных в опыте предметов к исследованию априорных [трансцендентальных] условий возможности их *познания*⁴⁵. Этим полагается новая философская стратегия – *трансцендентальная перспектива*, которую Кант именуется также «измененным [трансцендентальным] методом мышления» [В XVIII–XIX прим.], в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания a priori, то исходим не из предмета, а из [трансцендентальных] условий, которые делают его объектом [возможного] познания» [4, р.4; вставки в [...] мои. – К.С.]:



При этом в основе кантовского трансцендентального сдвига лежит процедура *рефлексивного переключения* с вопроса «что» («что познается?») на вопрос «как» («как это познается?», «каков наш способ познания?», «как возможно это познание [вещей]?»):



Обратим здесь внимание на *рефлексивное переключение*, поскольку, как мы покажем ниже, оно играет важную роль для трансцендентализма в целом, в том числе и для кантовского схематизма и эпигенезиса априорных форм чувственности (времени).

2. Обратимся теперь к заключительному разделу трансцендентальной аналитики «Об амфиболии рефлексивных понятий...» *Критики* [В 316–349]. Здесь Кант выделяет два типа рефлексии: *логическую рефлексию* как *размышление* (лат. *reflexio*) с целью «найти субъективные условия, при которых мы можем образовывать понятия» [В 316] и *трансцендентальную рефлексию* как «осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания (т. е. к той или иной познавательной способности, каковыми для нас являются *чувственность* и *рассудок* как «два основных ствола человеческого познания» [В 29]. – К.С.)» ([В316]; см. также [В 317, В 318]).

Логическая рефлексия связана с проблемой образования (генезиса) понятий, прежде всего априорных понятий, которые не могут происходить из чувственного опыта. Вот что пишет Кант по этому поводу в «Лекциях по метафизике» (сер. 1770): «[интеллектуальные] понятия же возникают по своей природе через рассудок – [через рефлексию] по случаю опыта, так как рассудок формирует по случаю опыта и чувств понятия, которые отвлечены не от чувств, но от [действия] рефлексии над чувствами... [и] это действие рефлексии [трансцендентальный синтез] осуществляется нами, как только мы получаем чувственные впечатления» [5, с.143–144; вставки и выделение курсивом мое. – К.С.]⁴⁶. Тем самым деятельность *рефлексии* реализуется, по

⁴⁵ Методологическое понятие *трансцендентального сдвига* для понимания кантовского трансцендентализма Канта я ввожу в [3].

⁴⁶ Ср. с кантовской концепции генезиса понятий, где предполагается поиск истоков происхождения «чистых понятий в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков» [В 91], которые возможны лишь как «действия чистого мышления» [В 81], а точнее — как «чистый синтез представлений» [В 104].

Канту, посредством его *трансцендентальной логики* (resp. метафизической дедукции категорий [В 105–6]), а в «Критике способности суждения» – посредством *рефлектирующей способности суждения*, которая порождает *эстетические идеи* разума [2, с.154–158 (§49)].

Трансцендентальная рефлексия в кантовской концепции играет методологическую роль. Кант приписывает ей две функции. Во-первых, это *трансцендентальная топика* [В 324–5], задача которой состоит в «определении того места, куда следует отнести сравниваемые понятия» [В 325], и, во вторых, сама функция *сравнения* понятий, осуществляемое с помощью особых *рефлексивных* (или сравнительных (лат. *conceptus comparationis*) понятий, образующих четыре пары «тождество и различие», «согласие и противоречие», «внутреннее и внешнее», «материя и форма» [В 318–24].

3. *О рефлексивном переключении.* Таким образом, рефлексия играет важную роль к кантовской концепции познания (когнитивистике). При этом в дополнение к эксплицированным самим Кантом функциям рефлексии в познании хотелось бы обратить внимание на еще один модус рефлексии – процедуру *рефлексивного переключения*.

Как уже было сказано выше рефлексивное переключение с вопроса «что познается?» на вопрос «как познается это что?» выступает определяющей интенцией трансцендентального подхода (метода) в целом. Вместе с тем можно выделить, по крайней мере, еще два проявления (модуса) рефлексивного переключения.

3.1. Важной составной частью кантовского трансцендентализма является его концепция *схематизма* [чистых чувственных понятий] (см. соответствующую гл. *Критики* [В 176–187])⁴⁷. Кант вводит концепт *схемы* в качестве комплементарного к концепту *образа*. *Образ*, по Канту, это результат перцептивно-апперцептивного *синтеза схватывания* (resp. *фигурного синтеза*), когда воображение «рисует» в душе образ, например, дома [В 162], или линии/окружности [В 154]. *Схема* же, как пишет Кант, «есть скорее представление о *методе* (или правиле) [рисования образа]» ([В 179]; выделено курсивом мной. – К.С.). И хотя Кант замечает, что «схематизм нашего рассудка... есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [В 180], но очевидно, что схема образуется в результате рефлексивного переключения с «*что* [рисуетеся]» на «*как* [каким образом рисуется]», с содержанием акта [рисования] на сам акт (действие)⁴⁸.

3.2. Как мы уже отмечали, постулирование Кантом априорных представлений остро ставит вопрос об их образовании (происхождении). В этой связи Кант развивает свою концепцию эпигенезиса [В 167]. Однако если относительно категорий Кант решает эту проблему посредством *метафизической дедукции категорий* [В 105], то относительно априорных форм чувственности Кант ограничивается лишь их *трансцендентальным истолкованием* пространства [В 40 и далее] и времени [В 48 и далее]. В своей работе [7] мы поставили вопрос о генезисе априорных форм чувственности и наметили ее решение. Особый интерес представляет эпигенезис априорной формы времени, поскольку данный генезис осуществляется посредством еще одного модуса рефлексивного переключения.

Обратимся к уже упоминавшемуся выше фр. [В 154–5], где Кант пишет:

«Мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая ее, не можем представить себе три измерения пространства, не проводя из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, **и даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при проведении прямой линии** (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем

⁴⁷ Как замечает Кант в последние годы жизни (1797) «Вообще схематизм одно из труднейших мест. Даже г-н Бек не может с ним разобраться. Я считаю эту главу одной из самых важных» [5, с.316 (R 6359)].

⁴⁸ Подробнее об этом мы говорим в своей работе [6]. См. также наш текст «*Кантовская когнитивная модель ума*» в данном сборнике.

внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. **Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта** (но не как определением объекта)*, стало быть, синтезом многообразного в пространстве, **когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие**, которым определяем внутреннее чувство сообразно его форме» (выделено жирным мной. – К.С.).

Отсюда видно, что концепт *времени*, также как и *схема*, связан с *рефлексивным переключением* с содержания акта на сам акт, точнее – на *время его протекания* (поэтому время есть трансцендентальное условие возможности (=априорная форма) любого акта).

Но как порождается сам концепт времени?

На наш взгляд это связано с первоначальным актом познания – *синтезом схватывания*, который дополняется *синтезом апперцепции*. Соответственно, синтез схватывания (восприятие) имеет перцептивно–апперцептивную структуру «Я мыслю [Это_x]», где *Это_x* – первоначально схваченное содержание (созерцание). Понятно, что наша исходная познавательная интенция направлена на содержание познания – *Это_x* («что познается?»). Однако мы можем переключить свое внимание (=рефлексивное переключение) на апперцепцию этого акта «Я мыслю...», при этом снова порождая [следующий] апперцептивный акт ««Я мыслю, что 'Я мыслю...'», а итерация таких переключений образует апперцептивную лестницу «Я мыслю, ((...[что] «Я мыслю», что (...)) Это_x)», что и конституирует априорный концепт *времени* в качестве длительности протекания этого «сложного» итеративного апперцептивно-рефлексивного акта. Заметим, что при этом время конституируется не как «прямая», т.е. как *a la* пространственное измерение, а как вложенная вложенная итеративная структура наподобие луковицы или матрешки (см. мою работу [6], а также (подробнее) [7]).

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. II. Ч.1, 2.
2. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соб. соч. в 8-ми т. Т. 5. М.: Чоро, 1994.
3. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как трансцендентальная парадигма философствования // Кантовский сборник. 2014. №2 (48). С. 10–25.
4. *Gideon A.* Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft, Marburgh, 1903.
5. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*), М.: Прогресс-традиция, 2000.
6. *Катречко С.Л.* Воображение как «деятельная способность синтеза многообразного» в составе познавательной способности // Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф–Информ, 2008. С. 117–179.
7. *Катречко С.Л.* Кантовский синтез схватывания и проблема генезиса априорных форм //X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы международной конференции: В 2 ч. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 1. С. 190–205.

Методология анализа рефлектирующих систем

Аннотация. Утверждается, что изучение научного познания требует особой исследовательской позиции, так как наука есть система с рефлексией. В отечественной философской традиции пионерами рефлексивного анализа были В.А. Лефевр, Г.П. Щедровицкий, М.А. Розов. Основное внимание уделяется анализу концепции М.А. Розова, который в своей теории социальных эстафет построил наиболее полную картину функционирования и развития социальных систем, которые могут осознавать свою деятельность и перестраивать ее, благодаря способности к рефлексии.

Ключевые слова: рефлексия, Московский методологический кружок, рефлектирующие системы, методология анализа систем с рефлексией, теория социальных эстафет

Утверждается, что изучение научного познания требует особого исследовательской позиции, так как наука есть «система с рефлексией». Предлагаемый эпистемологический анализ естественно продолжает линию «коперниканской революции» Канта, который показал, что исследование «нашего способа познания» суть трансцендентальный подход (Критика чистого разума В25). Кроме того, сама рефлексия, как будет показано, составляет «условие возможности» построения знания.

Хотя тема рефлексии не нова в истории западноевропейской философии, само понятие «рефлексия», как справедливо заметил в одном из докладов Г.П. Щедровицкий, сформировано не было. Среди отечественных философов, которые внесли самый существенный вклад в разработку рефлексивного анализа, следует отметить В.А. Лефевра [1], Г.П. Щедровицкого [2], М.А. Розова [3]. Несомненно, в отечественной традиции Московский Методологический Кружок (ММК) был пионером разработки рефлексивного анализа. Такая работа активно велась на семинарах ММК, начиная с 1960-х годов. Однако первые научные публикации по этой тематике появились только в годы перестройки, в конце 1980-х [4]. Был накоплен и вербализован огромный опыт рефлексивной работы. В схеме ММК рефлексия понималась как выход в особую позицию из обычной (предметной) деятельности и описание в особом ментальном блоке того, что происходит на «верстаке», с целью оптимизации. Можно сказать, что схема ММК была двухкомпозиционной, фиксирующей смену взгляда на происходящее, т.е. «рефлексивный выход», и возвращение в оптимизируемую деятельность, т.е. «рефлексивный вход». Однако создателем особой, оригинальной трехкомпозиционной модели изучения систем с рефлексией следует считать М.А. Розова.

Цель сообщения – показать те нюансы, которая принесла модель Розова, построенная как часть его теории социальных эстафет (ТСЭ), в рефлексивный анализ, уже известный по опыту ММК. Изложение предполагает систематическое разъяснение основных пунктов анализа для тех случаев, когда исследователь (эпистемолог, культуролог, социолог и другие представители гуманитаристики) сталкиваются с задачей анализа «рефлектирующих систем» (по сути дела, все объекты социокультурных систем обладают такой спецификой). Здесь целый ряд пунктов, требующих изложения: 1) разъяснение специфики изучаемого объекта (кстати, особенности социо-гуманитарных объектов здесь ясно демонстрируют свое отличие от объектов естествознания); 2) необходимость особой исследовательской позиции (так называемой «надрефлексивной позиции») для анализа систем с рефлексией; 3) демонстрация различий рефлексивного анализа в схемах Г.П. Щедровицкого и М.А. Розова; 4) специфика языка самой рефлексии, недопустимость переписывания лексем этого языка в аналитической работе; 5) возможность рефлексивной «агрессии», т.е. захвата в рефлексии продуктов работы «надрефлексивной позиции»; 6) доминирование непосредственных образцов поведения и

деятельности перед семиотическими средствами управления как важнейший закон жизни рефлексирующих систем; 7) феномен рефлексивной симметрии и неизбежность рефлексивных переключений в процессе функционирования малых и больших социальных систем.

Литература

1. *Лефевр В.А.* Рефлексия. М.: Когито-Центр, 2003.
2. *Щедровицкий Г.П.* Избранные труды. М.: Шк. культ. Политики, 1995.
3. *Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008.
4. Проблемы рефлексии (современные комплексные исследования) / Отв. ред. И.С. Ладенко. Новосибирск: Наука, 1987.

УДК 1 (091); ББК 87.3

С.М. Кускова (Москва, Россия)

Объективность научной рефлексии

Аннотация. Трансцендентальная рефлексия не анализирует готовое знание, а выявляет его условия и опережает научные исследования. Это не только мышление о мышлении, но и операции отождествления и различения чувственных данных, правила структурирования универсума. Отбор входящих данных зависит от объективных познавательных операций. Рефлексия выявляет возможные пути преобразования природы. Разные формы рефлексии достигают разных целей. Рефлексия как метатеория проектирует фундамент будущей науки. Анализ познавательных процедур выявляет привилегированный статус классической теории и возможные пути создания неклассических теорий. Классическая теория – исходная теория, из которой получены неклассические. Научное знание разделяется на исходные и производные формы. Производные формы устанавливаются рефлексией второго порядка. Объективное строение науки обусловлено структурой рефлексивной деятельности рассудка.

Ключевые слова: трансцендентальная рефлексия, познавательные процедуры, основания науки, классическая наука, неклассические теории

Преимуществом трансцендентальной философии оказывается опережающий характер теоретической рефлексии, которая не описывает уже выполненные ходы мысли, а проектирует познавательную деятельность, в конечном итоге делаая её возможной. Рефлексия понимается не просто как обращение мышления на само мышление, а как определенные действия с различными познавательными способностями.

В определении И. Канта рефлексия направлена на познавательные способности. «Действие, посредством которого я устанавливаю прочную связь между сравнением представлений вообще и познавательной силой, в которой проведено сравнение, и благодаря чему я различаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной рефлексией*» [1, с. 316].

Сравнение представлений включает их отождествление и различение рассудком либо чувством. Категориальная система рассудка задает правила структурирования мира, систему принимаемых объектов, концептуальный каркас научной картины мира. Априорные формы чувственности определяют данные опыта как те же самые или иные, задают условия фактической реализации явлений в пространстве и времени.

Если «трансцендентальная рефлексия есть обязанность, от которой никто не может отказаться, если он хочет нечто высказать о вещах a priori» [1, с. 316], то она не вызвана

праздным интересом субъекта к внутренним переживаниям, а обусловлена объективным характером научного знания. Поскольку трансценденталист не имеет права ссылаться на объективную реальность и считать теории её огрублением и схематизацией, что практикуют материалисты, постольку вся тяжесть обоснования объективности знания ложится на рефлексю.

Результатом её оказывается разграничение того, на что направлено познание, того, с помощью чего оно осуществляется, и того способа, каким применяется инструмент к объекту. Эти три компонента, в свою очередь, становятся предметами анализа на метауровне, с позиции которого они сопоставляются. Речь не о том, что делает субъект, а о том, как объективная структура операций влияет на отбор входных данных опыта и их преобразование в готовое знание.

Поскольку наука решает две задачи: понимание явлений и их преобразование в соответствии с человеческими целями, постольку и научная рефлексия имеет не только теоретическое, но и практическое назначение.

Фактическим стимулом к изучению предпосылок познавательной деятельности служит осознание несоответствия между наличными, достигнутыми, и должными успехами познания. Рефлексия не только выявляет условия возможности мыслительных операций, но и преобразовывать их, конструировать такие правила различения, отождествления, подведения явлений под общие нормы, какие не были предусмотрены базовой комплектацией трансцендентального субъекта.

Советский методолог науки В.Н. Борисов различал несколько форм рефлексии, предостерегая от сведения всякой рефлексивной деятельности к какой-либо одной её форме. «Недифференцированный подход сводит обычно научную рефлексю к какой-то одной форме, как это проявляется, например, в расширительном использовании понятия «метатеория», сложившегося в логике и методологии математики для решения специфических задач их обоснования. Рассмотрение методологических разделов той или иной специальной науки в качестве ее метатеории, а философской методологии как «метанауки» искажает подлинный смысл как метатеории, так и методологии» [2].

В трансцендентальной рефлексии есть аспекты метатеории онтологии, методологии классической науки, анализа процедур научного познания. Став предметом изучения, каждый аспект подвергается критическому пересмотру, что открывает возможности для перехода к неклассическим системам в каждом из этих направлений.

Исторически люди сначала развивали научную дисциплину, и лишь позднее исследовали основания этой дисциплины, когда она сталкивалась с неразрешимыми в её рамках вопросами, а в основаниях обнаруживался кризис. Логически основания науки предшествуют самой науке. Поэтому субъект может осознано развивать науку в противоположном направлении: сначала анализировать метатеорию, а затем её инструментами строить теорию о предмете.

Например, теория доказательств налагает условия непротиворечивости, полноты, разрешимости и независимости аксиом на будущие предметные теории, которые могут в принципе формализовать те или иные математические структуры и отношения. Метатеория показывает, какие компоненты системы предметного знания могут варьироваться, а какие должны быть неизменны, какими способами можно построить неклассические теории при данной классической системе. Единство метатеории и класса предметных теорий прослеживается и в метафизическом познании.

Философская рефлексия выявляет априорные условия той или иной познавательной деятельности. Доопытный характер основных положений наук устанавливается анализом познавательных способностей трансцендентального субъекта. Хотя историки и методологи науки критиковали учение Канта об априорном характере классической механики, аргументы в его пользу можно найти в самой научной рефлексии. В.Я. Перминов обосновывает априорный статус классической механики её положением в системе научного знания.

«Физика может быть понята как наука об измеримых свойствах природы или как наука о мире, основанная на измерениях. Так как все физические величины получают свое определение через эталоны длины и времени, то можно сказать, что в основе физического знания лежит процедура измерения пространства и времени... Но если речь идет об измерении этих величин, то понятия механики выходят на первый план. Классическая механика является базовой теорией для физики в том смысле, что она эксплицирует общезначимые интуиции пространства и времени, лежащие в основе практического измерения всех физических величин» [3, с. 46].

Таким образом, априорность, или фундирующий характер, классической механики по отношению к другим разделам физики, обеспечивается правилами процедур получения знаний. Возможность измерений предполагает определенные свойства пространства и времени, каузальности, типов принимаемых объектов. Поэтому механика не отражает структуру эмпирических явлений, а реализует необходимые условия их описания. Перминов называет пространство и время необходимой базой измерительных процедур. Этот априорный компонент механики отграничивается от эмпирического характера содержания её законов. Классические экспликации пространства и времени интуитивно ясные и исходные. Современные представления пространства и времени, принимаемые теорией относительности, квантовой механикой, производны и ведены из теоретических соображений путем обобщения и варьирования классических форм.

Таким образом, история науки раскрывает отношение между классическими и неклассическими трактовками категорий как отношение между исходными и производными формами. Исходные формы устанавливаются в акте рефлексии над процедурами познания явлений. Производные формы можно задать рефлексией второго порядка над результатами рефлексии первого порядка: операциями над свойствами пространства и времени. Поэтому классическая система, будь то геометрия, механика или логика, имеет особый априорный статус по отношению к неклассическим. Это не одна из многих возможных систем, а исходная, из которой могут быть получены неклассические системы. Арифметика и геометрия, согласно Канту, опираются на априорные формы времени и пространства. Подобным образом классическая механика, содержащая информацию о свойствах пространства и времени, является априорной для всех разделов физики. Предметное содержание механики обусловлено опытом, но его возможные изменения ограничены априорными характеристиками пространства и времени. Инструменты познания – приборы и методы – создаются с учетом свойств величин, определяемых именно классической механикой. Таким образом, классическая механика оказывается не теорией в ряду сменяющихся систем физических знаний, а условием и инструментом научной рефлексии для всякой возможной физической теории.

Подобным образом, построение и анализ неклассических логик осуществляется средствами классической логики.

Объективное строение науки, роли и положения теорий разных видов в системе знаний делает рефлексию не активностью познающего субъекта, а объективной схемой анализа оснований процедур отождествления, различения, допущения, подстановки, пренебрежения и других.

Обращение от классической системы к неклассической происходит в ходе рефлексии, выявляющей условия построения исходной системы, принимаемые ею объекты и методы, а также процедуры получения знания. Переход от наличного к возможному, варьирование этих аспектов исходной теории позволяет увидеть неклассический способ систематизации тех же данных.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
2. *Борисов В.Н.* Рефлексия в науке: гносеологическая природа, формы, функции // Проблемы рефлексии в научном познании: Межвузовский сборник. Куйбышев, 1983.
3. *Перминов В.Я.* Об априорности классической механики // Вопросы философии. 2014. № 12.

Философская рефлексия: эпистемологическая проблема и онтологическое решение

Аннотация. В докладе показано, что ограничение философской рефлексии областью эпистемологии неизбежно приводит к скептицизму. Чтобы избежать парализующего скептицизма, нужно допустить, что философская рефлексия наряду с эпистемологической ролью играет не менее важную онтологическую роль. Философская рефлексия выступает источником неотрефлексированных убеждений, которые становятся объектом последующей рефлексии. При этом она является не столько эпистемологическим обоснованием, сколько генетическим объяснением знания и раскрывает вовлеченность познающего субъекта в реальный мир.

Ключевые слова: рефлексия, эпистемология, онтология, обоснование знания, скептицизм, реализм

Рефлексией в философии принято называть направленность мышления на себя, акт осознания сознанием своей собственной деятельности. Соответственно, рефлексия представляет собой вторичные усилия, направленные на уже состоявшееся (первичное) усилие мысли. Если уже состоявшееся усилие мысли характеризуется как знание (представление, информация, идея и т. п.), то рефлексия характеризуется как знание о знании (представление о представлении и т. п.) [1]. В философской рефлексии можно выделить два аспекта: собственно обращенность мышления, или знания на себя и традицию осмысления этого феномена. Оба эти аспекта указывают на эпистемологию – науку о принципах, методах и результатах познания. На первый взгляд, философская рефлексия, будучи знанием о знании, совпадает с эпистемологией.

В чем заключается философская рефлексия? Что означает для мышления (познания) быть направленным на себя? В познании можно выделить акт мышления и его содержание (в терминах Гуссерля, «ноэзис» и «ноэма»; также во внутреннем опыте выделяют переживания (квалиа) и установки (убеждения, желания, интенции и т.п., процессы и состояния)). На что направлено познание, когда оно направлено на себя, – на акт «я мыслю», на мыслимое, на первое и второе одновременно? Этот вопрос связан со вторым вопросом – какова цель этой направленности? Если бы направленность познания на себя не преследовала никакой дополнительной цели, но была бы только воспроизведением уже свершившегося акта мысли, как «я мыслю, что я мыслю, что я мыслю» и т.д., то она уходила бы в бесконечность, а, по сути, совпадала бы полностью с уже состоявшимся актом познания. То же самое можно сказать о рефлексии как воспроизведении уже состоявшегося содержания. Если я мыслю какой-либо объект, и в рефлексивном состоянии я мыслю тот же самый объект, то рефлексивное знание полностью совпадает с уже состоявшимся знанием, отличаясь от него только нумерически. В этом случае, ни о каком специфическом знании второго порядка говорить бы не пришлось (но – только об умножении непосредственного знания). Знанием второго порядка рефлексия становится тогда, когда она добавляет к познанию нечто иное, дополнительное. Что именно дополнительное?

Как правило, мы подвергаем рефлексии познавательный акт и его содержимое как единое целое. Мы можем проверять состоявшийся акт мысли, удостоверяя его правильность, когерентность рассуждения. В этом случае мы осуществляем критическую оценку акта познания, имея дело с его формой. Даже в этом случае – формальной проверки – мы добавляем дополнительное знание к уже осуществленному. Привносимое дополнительное знание состоит в сопоставлении осуществленного познавательного акта с внешними критериями (в случае формальной проверки, с критерием логической правильности). Чаще всего мы проверяем наши мысли и суждения на предмет их

истинности/ложности, т.е. соответствия/несоответствия ряду норм (критериев), задавая себе вопросы: как мы пришли к нашему убеждению? как наше убеждение согласуется с другими нашими убеждениями? Таким образом, рефлексия противоположна наивности – принятию на веру чужих убеждений или непосредственному переживанию тех или иных впечатлений. Ее эпистемологическое значение состоит в том, что она, как принято считать, делает знание в подлинном смысле *знанием*, т.е. обоснованным (истинным) убеждением [2].

Однако эпистемологическая рефлексия не может ограничиться разысканием оснований нашего познания. Она должна дать себе отчет в самой себе. Почему соображения второго порядка более основательны, чем соображения первого порядка? Существуют ли какие-либо критерии, удостоверяющие правильность убеждений второго порядка? То новое, что добавляет знание второго порядка по отношению к знанию первого порядка, тоже должно быть подтверждено рефлексией, и так до бесконечности [3]. В эпистемологии рефлексия играет не столько положительную, сколько отрицательную роль. Если даже ее промежуточный итог – положительное знание, то ее абсолютный итог – скептицизм. Она показывает, что не существует обоснованного (истинного) знания. Чем последовательней будет рефлектирующий индивид осуществлять рефлексивные акты, надстраивая их один над другим, тем с большей вероятностью он придет к абсолютному скептицизму, потому что он будет убеждаться в том, что каждое новое, найденное им, основание требует своего собственного обоснования и так далее. Интересно, что те эпистемологи, которые разоблачают эпистемологическую ценность философской рефлексии, осуществляют это разоблачение, прибегая к рефлексии над философской рефлексией. При этом своим собственным рефлексивным усилиям они приписывают важное эпистемологическое значение, полагая, что осуществленный ими (рефлексивный) анализ способен привести нас к более правильному пониманию рефлексии.

Можно ли найти выход из этого эпистемологического тупика? Мы попытаемся сделать это, признав за рефлексией не только критическую функцию, но и догматическую. Иначе говоря, мы отнесем философскую рефлексию не только к эпистемологии, но и к онтологии. Для этого мы рассмотрим философскую рефлексию с точки зрения генетического объяснения того или иного состоявшегося знания, т.е. как поиск и определение источников (условий возможности) знания.

Литература

1. *Бажанов В.А.* Рефлексия в современном науковедении // Рефлексивные процессы и управление. 2002. Т. 2. № 2. С. 73–89.
2. *BonJour L., Sosa E.* Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues. Wiley-Blackwell, 2003. 250 p.
3. *Kronblith H.* On Reflection. Oxford University Press, 2012. 177 p

УДК 1/14 (091), 165.12; ББК 87.2 + 87.1

А.А. Шиян (Москва, Россия)

Проблемы и специфика рефлексии в феноменологии Гуссерля

Аннотация. В тексте рассматриваются особенности рефлексии как основного метода гуссерлевской феноменологии. Для этого выделяются цели и задачи рефлексивного анализа, которые определяют категориальный аппарат исследования. Предметом рефлексии в феноменологии выступают опыт сознания, повседневный и научный опыты. Автор делает вывод, что любая рефлексия опирается на определенное предпонимание своего предмета, которое,

однако, не всегда явно фиксируется.

Ключевые слова: рефлексия, феноменология, опыт, сознание, цель, задача

Как писал Гуссерль в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [1, с. 229], феноменологический метод всецело обращается в актах рефлексии. Это обосновано, прежде всего, стремлением Гуссерля обращаться к исследованию реального опыта и избегать мыслительных конструкций любого типа. Однако сама рефлексия как метод специально не исследуется, а просто используется в трудах Гуссерля. Основная проблема рефлексии в гуссерлевской феноменологии – отсутствие ее тематизации. Более того, нередко, обращаясь к собственной методологии, Гуссерль вообще не упоминает о рефлексии и пишет о сущностном усмотрении, редукции, эпохэ, интенциональном анализе и др. Дело в том, что эти методы, как правило, подразумевают рефлексия как свою составную часть, либо основаны на рефлексии.

В докладе я буду анализировать то, чем сам Гуссерль не занимается, а именно выявлять специфику рефлексии в феноменологических исследованиях.

Прежде всего, надо подчеркнуть, что рефлексия в гуссерлевской феноменологии выступает, прежде всего, как метод изучения сознания. Для поворота к исследованию сознания в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль использует процедуру эпохэ, которая состоит в воздержании от суждений о существовании действительности, и мир остается лишь в качестве коррелята сознания. Но обратиться к исследованию сознания можно и с помощью рефлексии. И с этой точки зрения, эпохэ выполняет функцию рефлексивной процедуры обращения внимания на сознание.

Можно выделить три разные задачи рефлексии для достижения единой цели изучения сознания.

1. С помощью рефлексии выделяются и определяются в своих основных чертах модусы сознания: восприятие, представление, суждения, эмоции, фантазия и пр. Конечно, Гуссерль пользуется уже существующей классификацией (прежде всего, классификацией Brentano), но вносит в нее свои уточнения, иногда переосмысляя и заново выстраивая соотношение между этими модусами, как, например, в «Пятом логическом исследовании».

2. С помощью рефлексии Гуссерль выделяет и исследует структуру переживаний сознания, различает не-интенциональные и интенциональные переживания. В отношении последних он осуществляет так называемый интенциональный анализ, основанный на различении акта сознания, его содержания и предмета, на который направлен акт.

3. Если в рамках первых двух задач Гуссерль как бы смотрит на сознание с внешней позиции, со стороны, то третья задача – исследование самого процесса протекания переживаний – предполагает повторное погружение в само переживание с целью фиксации особенностей его протекания. Речь идет, прежде всего, о гуссерлевских исследованиях по сознанию-времени.

Гуссерля неоднократно подчеркивал, что его интересует исследование общих свойств, структур и принципов функционирования сознания как такового. Именно поэтому он говорит об исследовании трансцендентального сознания и всячески дистанцируется от психологического понимания сознания как зависимого от индивидуальных особенностей человека и обусловленного материально-физиологическими процессами, как считали эмпирические психологи в то время. Общие свойства сознания схватываются во внутреннем восприятии, которое Гуссерль отождествляет в «Картезианских медитациях» с сущностной интуицией. Здесь сущностную интуицию можно понимать как один из вариантов рефлексии. Почему же Гуссерль говорит именно об сущностной интуиции? Дело в том, что в сущностной интуиции, согласно Гуссерлю, «предметы» (в самом широком смысле) даются так, как

они есть. И это дает право Гуссерлю утверждать, что его методология позволяет феноменологу, в отличие от всех предшественников и современников, описывать то, как действительно устроено сознание. Мы же понимаем, что описание даже реального опыта сознания уже основывается на его определенном понимании. Для Гуссерля таким исходным пониманием является понимание сознания как потока интенциональных переживаний. Данные рассуждения можно обобщить и сказать, что любая рефлексия основывается на некоем предварительном понимании своего предмета, которое в ходе рефлексивного исследования уточняется и конкретизируется.

Как легко заметить, интенциональное описание сознания в разные периоды творчества и в разных работах осуществляется Гуссерлем на разном языке, то есть с использованием разного категориального аппарата. Так, в «Логических исследованиях» он говорит о «материи» и «форме» актов, в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» – о «ноэзисе» и «ноэме», в «Картезианских медитациях» – о *«cogito»* и *«cogitatum»*, в «Лекциях по внутреннему сознанию-времени» Гуссерль описывает поток интенциональных переживаний на языке «ретенции» и «протенции» и т. д. Средства рефлексивного анализа определяются конкретными задачами в рамках общей познавательной цели – исследования самого опыта сознания как такового. Причем, эти задачи могут меняться даже в рамках одного текста, поэтому нередко в одном и том же произведении Гуссерль использует разные «языки» для исследования сознания. Подробно не останавливаясь на этом, для примера можно лишь заметить, что одной из важнейших задач «Пятого логического исследования» является выяснение соотношения между модусами сознания (прежде всего, между представлением и суждением); в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль занимается, прежде всего, анализом структуры интенционального акта; в «Картезианских медитациях» речь идет об изучении сферы собственного и ее отграничения от сферы чужого; в «Лекциях по сознанию-времени» ставится задача описать сознание как временной поток и т. п. Можно сказать, что инструментарий (категориальный аппарат) рефлексивного исследования сознания определяется предпониманием самого сознания и конкретными целями исследованиями.

В феноменологии Гуссерля существует и другая цель рефлексии над опытом сознания, которую хотелось бы выделить отдельно. Нередко Гуссерль обращается к интенциональному исследованию сознания с целью получения или подтверждения знания о внешнем сознанию предмете, на который оно направлено. В этом случае рефлексивный анализ осуществляется в рамках общей цели познания мира. Не останавливаясь подробно на гносеологии Гуссерля, хотелось бы только заметить, что в этом случае в сознании уже есть предпонимание предмета познания. Это фиксируется, например, в различении предмета и значения в «Логических исследованиях», некоего *X* и ноэмы в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» и др. Основной категорией, которая используется в данном случае можно считать понятие истины, или очевидности.

Однако в гуссерлевской феноменологии рефлексия применяется не только для исследования опыта сознания, но также и для изучения повседневного и научного опыта, прежде всего, для выявления его предпосылок. Нам представляется, что в этом случае рефлексия, прежде всего, выступает под именем эпохэ. Вспомним, что для выделения сферы сознания эпохэ заключает в скобки предпосылку нашего повседневного опыта – веру в существование внешнего мира. А для этого данная предпосылка должна быть предварительно выделена путем обращения внимания на наш повседневный опыт. Эта функция эпохэ – выявление предпосылок исследуемого опыта – является одной из важнейших.

Именно так можно понимать эпохэ, введенное Гуссерлем в 1905 г. в курсе лекций «Идея феноменологии». Эпохэ вводится в контексте познания для исключения всех предметностей, трансцендентных познающему сознанию. Здесь Гуссерль понимает

трансцендентное как непроясненное и неясное, как то, что должно быть познано, то, что мы даже в рамках обыденного сознания считаем само собой разумеющим. Соответственно, рефлексия над опытом сознания позволяет нам выявить это проблемное нечто, чтобы потом его довести до очевидности (познать), или, на языке Гуссерля, сделать имманентным, то есть ясным и отчетливым.

С помощью рефлексии над опытом, в том числе и на научным, Гуссерль выявляет сущностные/априорные свойства предметных регионов: материальных вещей, живых организмов, социальных личностей (именно эти регионы действительности Гуссерль исследует во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [2]). Формулируя эти свойства в виде тезисов (например, о связи массы и объема вещей), Гуссерль подчеркивает, что они требуют проверки и уточнения путем рефлексивного анализа возможного опыта обращения с материальными вещами (например, согнуть железку, разбить стакан) и пр. То есть, здесь рефлексия направлена на опыт, доступный каждому, с целью уточнения и подтверждения неких сущностных положений.

В заключении хотелось бы высказать соображение о тематизации рефлексии вообще, а не только в феноменологии. Соглашаясь с коллегами (см. тезисы Н. И. Кузнецовой [3] и Т. А. Шияна [4] в данном сборнике), что для рассмотрения рефлексии как метода необходимо указать ее цели и задачи, определяющие категориальный аппарат исследования, нужно также зафиксировать исходное понимание того опыта (деятельности), на который рефлексия направлена.

Литература

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
2. Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana IV. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
3. Кузнецова Н.И. Методология анализа рефлектирующих систем // Трансцендентальный поворот в современной философии – 7: Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Тезисы международной конференции. М.: РГГУ, 2022.
4. Шиян Т.А. К определению рефлексии как деятельности // Трансцендентальный поворот в современной философии – 7: Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Тезисы международной конференции. М.: РГГУ, 2022.

УДК 1 (091); ББК 87.3

Т.А. Шиян (Москва, Россия)

К определению рефлексии как деятельности

Аннотация. В настоящем исследовании разбирается понимание рефлексии как деятельности, задаваемое следующей формулой: направление внимания на ОПЫТ для «усмотрения» его ФОРМ (структур) и их фиксации посредством тех или иных ЗНАКОВЫХ СРЕДСТВ, осуществляемые ради достижения некоторой ЦЕЛИ. В этой формулировке термины «опыт», «форма», «знаковые средства», «цель» понимаются как параметры, конкретизация которых задает описание тех или иных разновидностей рефлексии. Варианты такой конкретизации рассматриваются на примере различных философских техник и иных рефлексивных практик.

Ключевые слова: рефлексия, рефлексивная техника, опыт, форма, знаковое средство, цель

Рефлексию можно рассматривать как некую психическую способность, либо как деятельность. Понятно, что в результате освоения некоторой деятельности, ее интериоризации, появляется возможность рассматривать и соответствующую

психическую способность, которая в этом случае носит некоторый вторичный характер (как способности читать или писать на каком-то языке, играть на каком-то музыкальном инструменте и т.п.). Вероятно, можно говорить о рефлексии и как о некоторой более базовой психической способности. Но верно ли это, и что это такое, если верно, я здесь рассматривать не буду. Я ограничусь рассмотрением рефлексии как некоторой деятельности. Представленное далее понимание рефлексии рассматривалось мной ранее в сообщениях «Рефлексия: порождение или выявление интерсубъективного?» (конференция «Интерсубъективность – Коммуникация – Наука», 9–11.05.2008, Ленинградская обл.), «Рефлексивные практики в философии: Об определении рефлексии как вида деятельности» (доклад на научном семинаре «Философия науки», рук. Н.И. Кузнецова, философский фак-т РГГУ, 01.06.2016) и в лекциях по курсу «Философия», прочитанных в ряде московских вузов в 2015–2021 гг.

Рефлексия как вид деятельности задается, в моем понимании, следующей формулой: *направление внимания на ОПЫТ для «усмотрения» его ФОРМ (структур) и их фиксации посредством тех или иных ЗНАКОВЫХ СРЕДСТВ, осуществляемые ради достижения некоторой ЦЕЛИ*. Выделенные в данной формуле термины «опыт», «форма», «знаковые средства», «цель» являются параметрами, уточнение которых позволяет описать разные виды рефлексии. Важные для философии уточнения этих параметров я и рассмотрю далее. Кроме того, нужно отметить, что существует проблема трактовки «усмотрения» форм, структур опыта: является ли это «усмотрение» экспликацией внутренне присущих опыту форм (структур) или же в ходе этого «усмотрения» субъект приписывает опыту некоторую форму (как считали, к примеру, гештальт-психологи); возможны также и промежуточные решения этой проблемы.

Начнем с уточнения параметра «опыт». Об опыте могут быть поставлены вопросы, чей это опыт, и опыт чего это. С точки зрения субъекта, носителя опыта, он может быть индивидуальным или коллективным, собственным или чужим. Например, опыт в гуссерлевской феноменологии – это опыт личный, то есть индивидуальный и собственный одновременно. В методологической и методической рефлексии опыт с точки зрения субъекта может быть разным, но чаще – чужим или коллективным (то есть, хотя бы отчасти тоже чужим). В исследованиях мышления в рамках программы содержательно-генетической логики Московского логического, а позже – Московского методологического кружка (далее – МЛК, ММК), а также в подходе М.К. Мамардашвили и в обсервационной философии А. П. Пятигорского – это, как правило, рефлексия над чужим мышлением, поскольку рефлексия над мышлением в этих подходах технически осуществляется как анализ некоторого текста, в котором это мышление зафиксировано (таким образом, собственное мышление в этих подходах может стать предметом рефлексии только после его отчуждения в некотором тексте).

С точки зрения материала опыта, в рефлексии становящегося ее предметом, опыт может быть опытом сознания (сознавания, осознавания), мышления, деятельности, языка (речи, речевой деятельности) и т. д.; иногда также говорят об опыте мира, бытия, различения и др. В классической гуссерлианской феноменологии опыт – опыт сознания, в поздней – добавляется опыт мира (жизненный мир, домашний мир и т. п.), в философии Хайдеггера – опыт бытия. В проекте содержательно-генетической логики (МЛК, ММК) материал «опыта» – мышление, понимаемое как особый вид деятельности; в рефлексивной философии Мамардашвили и Пятигорского – мышление, отождествляемое с сознанием. В ММК основной предмет рефлексии – опыт деятельности, понимаемой как родовое явление по отношению к мышлению, коммуникации, рефлексии, практике и т.д.; в ММК более позднего периода (ретроспективно – с 1970-х гг., формально – с 1983 г.) – опыт мыследеятельности, понимаемой как система, включающая практическую деятельность, коммуникацию (объяснение – трансляция сообщения – его понимание), мышление, рефлексии (а также сознание отдельных акторов). В риторике, традиционной формальной логике, различных направлениях лингвистической философии предмет

рефлексии – опыт языка (опыт языковой деятельности или мышления, проявляемого в языке).

Типы выделяемых «форм» (структур), с одной стороны, зависят от материала опыта, с другой – от понятийно-терминологического аппарата описания опыта и других знаковых средств, используемых для фиксации в рефлексии его структур. При этом, используемые в рефлексии концептуально-семиотические средства потенциально делятся на две части. Первая их часть фиксирует те элементарные формы и структуры опыта, которые к началу некоторого рефлексивного процесса уже заданы и не подвергаются в нем пересмотру. Относительно них в рефлексии решается первичная задача «увидеть» опыт сквозь их сетку. Вторая часть – концептуально-семиотические средства, с помощью которых фиксируются результаты рефлексии. При этом, эти средства могут совпадать со средствами первой группы, так и конструироваться в процессе рефлексии. В любом случае, в некотором конкретном рефлексивном процессе актер опирается на какие-то формы и структуры как *уже заданные*. Вопрос, возможна ли радикальная рефлексия, не опирающаяся ни на какие-то исходные формы, на мой взгляд, является спорным.

Рассмотрим такую рефлексивную деятельность как фонетическое письмо. Выделяемые в некоторой системе письма исходные фонетические единицы – слоги, согласные или фонемы – составляют основу речевого опыта. Они обозначаются буквами соответствующего алфавита. Определение фонетической структуры звучащего слова и его (ее) письменная фиксация осуществляется через выделение соответствующих уже «заданных» фонетических единиц и их фиксации буквами данной системы письма. Здесь структура слова фиксируется линейным рядом расположением исходных букв, а средства фиксации рефлексивно схватываемой структуры – принципы или формы такого рядоположения. Само «усмотрение» звучащей словоформы состоит в определении составляющих ее фонетических единиц и порядка их линейного следования. Другой крайний случай – фиксация схватываемой в некотором рефлексивном процессе структуры в виде схемы-рисунка. Здесь заранее должны быть освоены принципы такой схематизации, но сама схема как целостный знак возникает только в процессе ее рефлексивного построения.

Кроме указанного потенциального различия в знаковых (концептуально-семиотических) средствах, с одной стороны, задающих исходные элементы и организованности опыта, и, с другой стороны, фиксирующих результат рефлексии, имеет смысл специально оговорить следующие знаковые, концептуально-семиотические средства. Во-первых, это специальный понятийно-терминологический аппарат, имеющийся почти всегда. Он используется для выделения и фиксации (1) исходных, «заданных» форм, (2) схватываемых в рефлексии форм, а также (3) может сам модифицироваться в ходе рефлексивного процесса.

Во-вторых, это различные техники схематизации. Кроме концептуального построения с простым словесным описанием схем, имеются разнообразные формы их иконического представления: риторическое (речевое), символическое, рисуночное представления и различные комбинированные формы. Построение в ходе рефлексии схем-рисунков является характерной чертой рефлексивных техник, практиковавшихся в МЛК и ММК. Среди этих техник можно выделить две техники – схематизации мышления и деятельности, основанные на схемах акта мышления и акта деятельности, соответственно. В каждой из этих техник процессы мышления и системы кооперации деятельности описывались путем многократных и разнообразных сочетаний соответствующей базовой схемы. Языковая рефлексия, осуществляемая в логике и состоящая в выявлении «логической формы» анализируемого языкового выражения, для фиксации выявляемой «логической формы» может использовать речь (стойки), специальные символические языки (символическая логика), некоторый вариант сочетания речи и символики (например, силлогистика Аристотеля, представленная в «Первой Аналитике»).

В-третьих, можно выделить особое семейство концептуальных средств и методов, задающих различные бинарные структуры: метод «диэрезиса», использовавшийся Платоном и его последователями; метод проведения «дистинкций», доминировавший в средневековой западноевропейской схоластике; «противоположности», выделяемые в гегельянстве и марксизме; «бинарные оппозиции», используемые в различных течениях структурализма; бинарные различия, лежащие в основе феноменологического подхода В. И. Молчанова, и т. д.

Любая человеческая деятельность является целесообразной, соответственно, для рефлексии как деятельности преследуемая в ней цель также является конституирующим ее фактором. С точки зрения «цели», рефлексия может быть теоретической или практической. Теоретическая цель – выявление и фиксация формы (структуры) опыта ради возникающего в результате этого знания. Практические цели связаны с дальнейшим использованием полученного знания для построения будущей деятельности. При этом, практическая цель может быть методологической или методической. Методологическая цель состоит в выявлении формы организации рефлекслируемого опыта (вообще говоря, деятельности) для его последующего воспроизведения (для построения новых ситуаций деятельности, организованных в соответствии с выявленной формой). Методическая рефлексия осуществляется с целью нормировки аналогичного опыта (деятельности). Иначе говоря, методологическая рефлексия обеспечивает организацию новой деятельности, возможно, по некоторому образцу, тогда как методическая рефлексия обеспечивает улучшение и стандартизацию некоторой уже имеющейся (освоенной) деятельности.

Подведу некоторые итоги. Принятие предлагаемого подхода к трактовке рефлексии обеспечивает достижение двух целей. С одной стороны, опираясь на предлагаемую формулу рефлексии, можно аналитически описывать разновидности рефлексии, используемые в тех или иных философских и иных интеллектуальных подходах, проводить их сравнительные исследования и т. д. С другой стороны, опираясь на эту формулу, можно конструировать различные виды рефлексии, а также систематизировать формы рефлексии, используя сконструированные виды в качестве идеальных типов.

УДК 02.11.21, 02.91.01

Н.А. Артеменко (Санкт-Петербург, Россия)

Хайдеггер: вопрос о бытии и познание. Трансценденция Dasein

Аннотация. Хайдеггер исходит из некоторого специфического феноменологического понятия познания. Он характеризует познание не по его результату в качестве действительного суждения о каком-нибудь предмете, но как некий специфический вид деятельности. При этом Хайдеггер вопреки предшествующей традиции рассматривает трансценденцию как основополагающую структуру субъективности: не сознание познает предмет как феномен, а само сущее – Dasein – раскрывает себя в себе самом, непрерывно проявляет и обнаруживает себя, трансцендирует, т.е. выходит за пределы несоизмерного с Dasein сущего. По Гуссерлю, философия должна основываться на принципах ясности и очевидности, и исходный пункт философии – осознающий себя и рефлектирующий субъект. Поэтому Dasein как неизвестное, которое само в себе себя раскрывает, есть для Гуссерля наивно понимаемый феномен философии. И здесь мы имеем своеобразную коллизию: для Хайдеггера трансцендентальная феноменология вписывается в историю метафизики субъективности, для Гуссерля – хайдеггеровская аналитика Dasein в историю объективизма и натурализма, которые привели к современному кризису европейской науки и культуры. Возможен ли иной «третий путь»?

Ключевые слова: М. Хайдеггер, трансценденция, познание, Dasein, кризис, субъект

Хайдеггеровская философия (например, [1; 2]) не возникает с теории познания, однако к ней неизбежно приводит вопрос об условиях возможности познания. Для начала отметим, что Хайдеггер исходит из некоторого специфического феноменологического понятия познания. Он характеризует познание не по его результату в качестве действительного суждения о каком-нибудь предмете, но как некий специфический вид деятельности. Познание есть «выявление (*Offenbarmachen*) сущего», т. е. такое отношение к сущему, в котором оно само себя показывает. Если познание – это выявление сущего, то что делает возможным отношение к сущему как к сущему (т.е. познавательное отношение)?

Хайдеггер называет познание сущего онтическим познанием, а то, посредством чего оно становится возможным – онтологическим познанием. Оба вида или ступени познания содержательно отличаются друг от друга. Если онтическое познание направлено на сущее, то онтологическое раскрывает бытие сущего. Онтическое и онтологическое различаются иначе, чем априорное и апостериорное в классическом трансцендентализме Канта, ибо онтологическое познание само является разновидностью предметного познания, априорным «опытом», где априорное – само бытие. При этом онтологическое познание составляет основу для того, что сущее как таковое может себя показывать, и познание может только тогда обращаться на сущее, когда оно знает, что это сущее как таковое есть. Стало быть, познание предполагает в качестве условия своей возможности знание о бытийном устройстве сущего, т.е. предварительное понимание бытия. Поскольку бытие представляет собой условие возможности онтического познания, т.е. познания сущего, постольку онтология Хайдеггера есть трансцендентальная философия.

Но хайдеггеровский онтологический анализ не ограничивается обоснованием онтического посредством онтологического; он спрашивает далее – о возможности предварительной бытийной понятливости, являющейся условием любого познания сущего. Тем самым, казалось бы, изменяется собственная направленность трансцендентальной постановки вопроса. Не просто возможность онтического познания или опыта, но возможность онтологического познания становится ведущей темой

хайдеггерской онтологии. Именно поэтому трансцендентальный анализ Хайдеггера не является ни теорией познания, ни теорией опыта, но обоснованием онтологии, или – фундаментальной онтологией.

Возможность предварительного бытийного понимания не может быть объяснена посредством ссылки на онтическое познание. Обращение к условиям возможности познания ведет, стало быть, не только от онтического познания к онтологическому, но – соответственно – от его предикативной формы к допредикативной. То, что любое, выносящее суждения познание имеет своим условием допредикативное познание, действительно не только для онтического, но также и для онтологического познания, а потому понятийная онтология должна быть сведена к опыту бытия, и этот опыт – допонятийное, предваряющее понимание бытия, т.е. не только допредикативный, но и прекогнитивный.

Все отличие хайдеггерского анализа от классической трансцендентальной теории объективной значимости состоит в том, что чистое понимание бытия (или опыт бытия, лежащий в основании всего до-научного и научного познания) раскрывается не только как допонятийное понимание, но как исполнение прекогнитивного акта, т.е. последним основанием для любого интенционального отношения к сущему выступает не онтологическое познание бытия, а доонтологическое и прекогнитивное бытийное понимание.

Но вопрос об обосновании возможности онтического, онтологического или доонтологического понимания бытия не может быть прояснен, по Хайдеггеру, без предварительного прояснения вопроса о бытии субъекта, о бытии того, кто бытийно-понимающе относится к сущему. Иными словами, вопрос о смысле бытия, который выступает условием любого отношения к сущему, приводит нас к бытию такого сущего, которое уже всегда как-то поняло бытие. Речь идет о сущностной взаимосвязи между общей онтологией и онтологией бытийно-понимающего сущего, которая по Хайдеггеру и может быть названа «фундаментальной онтологией».

По Хайдеггеру, одно из решающих упущений традиционной философии состоит в том, что в ней не ставился вопрос о бытии субъекта, который не проявляется в том, чтобы быть субъектом познания (теоретическое отношение к миру), но чтобы быть субъектом-бытия, т.е. всегда уже быть вовлеченным в различные атеоретические отношения к миру («забота» – как практический мотив).

Среди различных возможных подступов к определению способа бытия присутствия один ведет через проблему *трансценденции*. Хайдеггер вопреки предшествующей традиции рассматривает трансценденцию как сущность субъекта, как основополагающую структуру субъективности. Рассмотрение трансценденции в качестве основания субъективности субъекта препятствует тому, чтобы субъект поначалу определялся изолированно от его условия возможности и лишь затем бы от него ставился вопрос трансценденции. Субъект-бытия означает: быть-в и в качестве трансценденции сущего. Таким образом, трансценденция как основополагающая структура субъективности не должна более мыслиться как субъект-объектное-отношение, поскольку она «трансцендентальна», т. е. выступает условием возможности «гносеологической» трансценденции. Что переступается в трансценденции, так это не субъект и его сфера имманенции, но сущее, причем как то сущее, которым является само присутствие, так и то сущее, которым оно не является. Лишь поскольку *Dasein* всегда уже сущее переступило, превзошло, постольку может оно к сущему как-то «относиться». Стало быть, трансценденция *Dasein* не является ни выражением для интенциональности сознания, ни обосновывается в ней, но подлежит ей как условие возможности. Не сознание раскрывает предмет как феномен, а само сущее – *Dasein* – раскрывает себя в себе самом, непрерывно проявляет и обнаруживает себя, трансцендирует, т.е. выходит за пределы несоизмерного с *Dasein* сущего – наличного, экс-зистирует.

Здесь было бы интересно сопоставить хайдеггерскую фундаментальную

онтологию с критической теорией значимости, с одной стороны, и с трансцендентальной феноменологией, с другой.

Что действительно удалось Хайдеггеру? Преодолеть «безмирный» субъект теории познания, распутать целое проблемное начало теории познания и поколебать господство рассудка и логики в философии. Изначальным местом истины для него выступает не суждение, а допредикативный опыт. Не только открытость сущего, но также истина бытия исходно совершается в допонятийной понятности бытия. Критицисты связывают чистое мышление лишь с науками и тем самым передают целую сферу человеческого духа в ведомство чистой психологической фактичности, Хайдеггер же, напротив, настаивает, что истина не зависит от формы суждения и не ограничивается сферой науки, но открывается в направлении простейшего способа специфически человеческого бытия-в-мире, и понятие логического слишком тесно для нее.

В хайдеггеровской работе «Бытие и время» многие усматривали «конкретизацию» и «радикализацию» трансцендентальной феноменологии. Однако по мнению Гуссерля, «Хайдеггер транспонирует или переносит конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика – лишь перенос: это соответствует Dasein и т. д.» [3, с. 29]. По Гуссерлю, философия должна основываться на принципах ясности и очевидности, и исходный пункт философии – осознающий себя и рефлектирующий субъект. Поэтому Dasein как неизвестное, которое само в себе себя раскрывает, есть для Гуссерля наивно понимаемый феномен философии.

Для Хайдеггера трансцендентальная феноменология вписывается в историю метафизики субъективности, для Гуссерля – хайдеггеровская аналитика присутствия в историю объективизма и натурализма, которые привели к современному кризису европейской науки и культуры.

Возможен ли иной «третий путь»?

Литература

1. *Heidegger M. Grundprobleme der Phänomenologie / Hrsg. von H.-H. Gander (GA 58)/ Frankfurt am Main, 1993.*
2. *Heidegger M. Sein und Zeit, 17. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.*
3. *Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim am Glan, 1956.*

УДК 1/14 (091), 165.12; ББК 87.2 + 87.1

М.А. Белоусов (Москва, Россия)

Феноменология и принцип свободы от теорий

Аннотация. В «Логических исследованиях» Гуссерль связывает принцип беспредпосылочности, с принципом свободы от теорий. Это единство беспредпосылочности и свободы от теорий находит свое выражение в парадоксальной формулировке – согласно Гуссерлю, теория познания вовсе не является теорией. Если наука в смысле теоретического объяснения представляет собой дедуктивную теорию, феноменология не должна ничего объяснять, она не строит дедуктивных теорий и не подчиняется им. В докладе предпринимается попытка раскрыть связь между принципом отказа от теорий и феноменологическим пониманием феномена как того, что «само себя показывает». Эта связь рассматривается в трех аспектах: различие между феноменом и его научным объяснением, феноменологическая критика объективизма и различие объяснения и раскрытия феноменов.

Ключевые слова: феноменология, теория познания, теория, объяснение, описание

В *Логических исследованиях* Гуссерль связывает принцип беспредпосылочности, определяющий феноменологию как исследовательскую программу, с принципом свободы от теорий. Это единство беспредпосылочности и свободы от теорий находит свое выражение в парадоксальной формулировке – согласно Гуссерлю, «теория познания, собственно говоря, это совсем не теория» [1, с. 25]. Нетеоретический характер феноменологии как теории познания состоит в том, что «она не является наукой в точном смысле единства, исходящего из теоретического объяснения» [1, с. 25]. Наука в смысле теоретического объяснения, будь то эмпирическая или априорная, представляет собой дедуктивную теорию, постигающую единичное на основе общего закона, а этот последний – исходя из основного закона [1, с. 25]. Напротив, феноменологическая теория познания «не должна ничего объяснять, она не строит никаких дедуктивных теорий и не подчиняется таким теориям» [1, с. 25].

В докладе предпринимается попытка раскрыть связь между принципом отказа от теорий и феноменологическим пониманием феномена как того, что «само себя показывает». Эта связь будет тематизирована в трех аспектах. Во-первых, темой анализа станет различие между феноменом и его научным объяснением (например, между телом как феноменом и естественнонаучно объясненным телом, между вещью, данной в контексте повседневного мира и вещью в физическом смысле), в этом контексте будет рассмотрено также феноменологическое различие между теорией как совокупностью истинных высказываний и теорией как фактом донаучного окружающего мира. Во-вторых, я обращусь к предпосылкам феноменологической критики объективизма как отождествления феномена с объектом научного исследования. В-третьих, анализу будет подвергнуто различие между теоретическим объяснением и феноменологическим описанием/истолкованием. Я попытаюсь показать, что, в то время как научное объяснение строится на сведении феномена к чему-то другому или на его выведении из того, что феноменом не является, феноменология обращается к феномену в его несводимости к чему-то иному (видит в нем то, что само себя показывает) и потому нейтрализует любые объяснительные модели. Задачей феноменологии становится тогда не объяснение, а осмысление феноменов, реализующееся как демонстрация их необъяснимости.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011.

Благодарности

Статья написана при поддержке РФФИ, грант № 20-011-00842 А.

УДК 165.62 (ББК 86.7)

Ю.Ю. Ветютнев (*Волгоград, Россия*)

Эпохе как прием феноменологического исследования правовых ценностей

Аннотация. Одним из принципиальных основоположений феноменологического метода стало стремление к избавлению от так называемой «естественной установки», которая, в свою очередь, близка к натуралистическому восприятию мира как налично сущей действительности.

Феноменологическое эпохе предполагает отказ от априорного постулирования, во-первых, «ценностных» свойств отдельно взятого явления, во-вторых, его относимости к правовому региону бытия. Эпохе предполагает критический мораторий на оценку истинности или ложности рассматриваемого суждения, что позволяет отвлечься от естественной установки и продвигаться по пути эйдетической редукции, а именно – усмотреть конституционное положение не как описание того или иного реально существующего ценностного отношения, а как набор явлений сознания.

Ключевые слова: феноменология, эпохе, ценность, естественная установка, редукция

Эпохе является одним из наиболее характерных мыслительных приемов, определяющих интеллектуальный стиль феноменологического исследования.

Как известно, одним из принципиальных основоположений феноменологического метода стало стремление к избавлению от так называемой «естественной установки», которая, в свою очередь, близка к натуралистическому восприятию мира как налично сущей действительности [1, с. 20].

Э. Гуссерль настаивал на том, что натуралистическое отношение к предметам противостоит феноменологии и представляет собой «порчу» метода [2, с. 147].

Этому противостоит эпохе, представляющее собой «приостановку додискурсивной «естественной» веры в объективный мир, якобы данный нам» [2, с. 145].

Обращаясь к тематике ценностей, отметим, что естественная установка проявляется в том, что некоторая вещь или явление начинают рассматриваться как обладающие ценностью сами по себе.

В конструкции «правовая ценность» предполагается неразрывная связь между определенной сферой нормативного регулирования, с одной стороны, и аксиологическим статусом того или иного объекта (субъекта).

Феноменологическое эпохе предполагает отказ от такого априорного постулирования, во-первых, «ценностных» свойств отдельно взятого явления, во-вторых, его относимости к правовому региону бытия.

Примером может служить текст ст. 2 Конституции Российской Федерации: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью».

Прочтение данного положения с точки зрения естественной установки может допускать двойной характер: признание его либо достоверной констатацией, либо ошибочным утверждением.

Эпохе предполагает критический мораторий на оценку истинности или ложности рассматриваемого суждения, что позволяет отвлечься от естественной установки и продвигаться по пути эйдетической редукции, а именно – усмотреть конституционное положение не как описание того или иного реально существующего ценностного отношения, а как набор явлений сознания, в частности:

- склонность к конструированию иерархической разметки (использование образа «высшего» и предполагаемого «низшего»);
- соединение трех различных явлений – человека, прав и свобод – в единый композит;
- предположение о возможности предписать ценностную окраску чего-либо на юридическом уровне;
- представление данной структуры оценок в качестве сущего, а не должного.

Наконец, эпохе дает возможность осознать ценностную манифестацию, содержащуюся в Конституции, не как факт собственно ценностного мира, а как феномен, относящийся к иному региону бытия, а именно – к речевым практикам, или как риторический опыт.

Наряду с дескрипцией и редукцией эпохе является условием феноменологического познания ценностей, с тем чтобы провести их корректную первичную идентификацию и выделить из той неразличимой слитности, каковая присуща мирозерцанию в рамках естественной установки.

Литература

1. Савин А.Э. О понятиях эпохе и редукции в «Идеях I» Эдмунда Гуссерля // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2013. № 2 (115). С. 19–32.
2. Битбол М. От феноменологической эпохе к медитации // Вопросы философии. 2018. №1. С. 143–150.

УДК 1/14 (091), 165.12; ББК 87.2 + 87.1

А.В. Логинов (Москва, Россия)

Основные принципы феноменологической теории познания М. Шелера

Аннотация. Феноменологическая теория познания Шелера существенно отличается от феноменологии Гуссерля. Согласно Шелеру, подлинное познание должно иметь эмоционально окрашенный, персональный характер, но при этом оставаться строгим. Шелер не проводил принципиальной границы между теоретическим и практическим разумом. Сущностное знание может быть основано только на особой установке любящего постижения мира. С этих позиций Шелер критикует современные формы научного познания.

Ключевые слова: феноменология, теория познания, априори, идеация, ценности

Проблематика феноменологической теории познания непосредственно раскрывается в трех не очень больших текстах Макса Шелера, относимых к раннему периоду его творчества. Это «Учение о трех фактах» (1911), «Феноменология и теория познания» (1913–14), «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти» (1913). С другой стороны, подход Шелера к теории познания невозможно понять без обращения к ряду других работ, прежде всего, рассматривающих вопросы этики и философской антропологии [1, с. 62]. Именно специфика этики М. Шелера позволяет лучше понять его отношение к проблемам теории познания. Вслед за Ф. Brentano, утверждавшем независимость этического познания от универсальных метафизических и логических принципов, Шелер отстаивал автономию этического отношения к миру. Именно ценностные установки определяют исходное отношение человека к миру, которое структурирует познавательный процесс. Человеческое познание осуществляется через некую иерархию ценностей, которая воспринимается в связи с его духовными приоритетами. Именно определенная иерархия ценностей структурирует конкретное переживание индивида. Шелер не различает принципиально, так, как это происходит у Канта, чистый и практический разум. Познаваемый мир не конструируется познающим и синтезирующим рассудком, а непосредственно усматривается. В процессе познания выявляются сущностные структуры мира. Эти структуры априорны постольку, поскольку они основываются на сущностях, а не порождены рассудком. Познание мира осуществляется в актах ценностного взаимодействия с феноменами мироздания. Своеобразная нравственная интуиция у Шелера превращается в главный инструмент познания. Философия не может быть всеобщей методологией. Шелер трактует реальность не как то, что пассивно воспринимается, осмысливается, концептуализируется, а как то, что усматривается посредством «любящего соучастия в сущем». По Шелеру, существует возможность познания таких сущностей, как любовь, ненависть, симпатия, совесть, стыд, добро и зло. Разум, несмотря на всю свою изощренность, остается слеп по отношению к ценностям. Нравственное познание осуществляется в чувствах любви и ненависти (предпочтения или отвержения). Согласно Шелеру, в переживании мир дан непосредственно. Акты интенционального чувствования принципиально отличаются от набора психических состояний. Шелер стремился различить «содержание переживаний»

от «простой переживаемой жизни». Подлинное познание исходит «из данности факта», что схватывается «в единстве данного и усмотренного». Научное познание, напротив, стремится к познанию связей и закономерностей мира, ведет к превращению его лишь в «поле для исследования». Подлинное познание может принести лишь «познающая любовь». Согласно Шелеру, «эмоциональное переживание ценности предшествует интеллектуальному постижению». Постигание подлинного бытия возможно благодаря «эмоциональным прорывам» в суть вещей [2, с. 30–31]. Важным понятием Шелера, встречающимся и в поздних его текстах, является идеация, признак, присущий только человеческому духу. Это способность человека в случайных ситуациях усматривать сущность мироздания. В частности, в «Положении человека в космосе» (1928) он показывает, что такое идеация на примере с Буддой, который из разрозненных фактов страдания делает вывод об универсальности страдания. Именно в акте идеации происходит постижение априорного. Идеация позволяет проникнуть в сущность вещей. Наука – это предприятие, которое стремится упорядочить мир, она интерпретирует мир при помощи однозначных символов, но в мире есть нечто еще не выраженное символами, не упорядочено при помощи речи. Именно с этим уровнем бытия имеет дело феноменологическое познание. Наука – это опосредованное знание, феноменология же претендует на то, чтобы быть знанием непосредственным. Феноменолог стремится воспринять «доязыковую данность мира». По Шелеру, доступ к некоторым уровням реальности не сопряжен непосредственно с «рассудочной реальностью» и доступен непосредственно интуитивному постижению. М. Шелер, в противоположность Э. Гуссерлю, отказывался видеть в философии строгую науку. Он не отрицает в философии строгости, но полагает, что слово наука приобрело в европейской философии совсем другое значение, чем то, которое имеет в виду Гуссерль. А.Н. Малинкин утверждает, что по мнению Гуссерля, «главенствующей и наиболее прочной «реальностью» новейшей эпохи является наука и только наука, поэтому и философия должна быть ничем иным, как только наукой, а «сущность подлинной философской науки» как раз и составляет «радикализм». Шелер же отмечает, что то что сейчас называют наукой в античном смысле можно было бы назвать «доксой», а не «эпистемэ», подлинным знанием. Стремясь к познанию сущностной структуры мира философия как раз не должна стремиться быть наукой [3, с. 26–27]. Шелер также полемизирует с неокантианством и феноменологией, отрицающими персональное начало в познании мира. По Шелеру, познание должно иметь личностно-окрашенный характер, «только личностная форма познания может открыть мир в его целостности». Между феноменологией Гуссерля и Шелера выявляют следующие различия: 1) Шелер непосредственно обращается к феномену (до обсуждения методологических вопросов и проблем конституирования) 2) Понятие «субъективность» используется Шелером редко. Сознание человека непосредственно связано с жизненным порывом. 3) Феноменология, по Шелеру, – феноменология сущностей, а не актов сознания 4) Эмоциональному уровню сознания они приписывали совершенно различный смысл. Для Шелера этот уровень имел самостоятельное значение 5) Сущность человека может быть найдена как конкретное единство тела, Я и личности, коррелятами которых являются окружающий мир и мир в целом. Феноменология сущностей сближает Шелера с Хайдеггером в его мысли о бытии [4, S. 11–14]. Понимание феноменологии у Шелера существенно отличалось от других представителей данного течения. По Шелеру, феноменология призвана осуществить основополагающую реформу нашего мировоззрения. (В слово мировоззрение он не вкладывал негативного смысла, который был у Гуссерля.) В феноменологии, прежде всего, он видел не метод, а особую установку и способ видения. В рамках этой установки мы вступаем в интуитивное взаимодействие с «вещами». Эту связь он назвал «феноменологическим опытом». Феноменология также противостоит «узкому эмпиризму», который все познание сводит к «чувственному опыту». Феноменологический опыт открывает путь к феноменологическим фактам, которые даны непосредственно [5,

с. 198–199] Здесь нет разницы, как в случае с научными фактами, между символически данным и интуитивно данным. Эти факты являются априорными в особом, новом смысле этого слова, независимыми от того, что может быть дано индуктивно. Важным аспектом феноменологического опыта является десимволизация. Феноменология указывает путь к самому феномену. Опасность символов состоит в том, что они способны заменить и скрыть феномены. Феноменологический опыт, по Шелеру, противопоставляется нефеноменологическому, исходящему из естественной установки, в рамках этой установки опыт знаково-символически опосредован, имеет дело не с феноменами, а с интеллектуальными конструкциями. Феноменологический же опыт имеет дело с феноменами, которые даны непосредственно. Ценности, согласно Шелеру, являются интенциональными содержаниями определенных актов сознания, являясь основаниями для волевых усилий. Возможности такого «прорыва» зависят от структур переживания ценностей. В современной цивилизации, подчиненной разуму, ценностная иерархия оказывается закрытой для восприятия гораздо реже. Разум в его концепции ценностно слеп, ценности логически невыразимы, их можно только чувствовать. Познание ценностей происходит в рамках эмоционального априори. Личность, по Шелеру, не столько существо, наделенное волей и разумом, сколько существо любящее. Ненависть же трактуется здесь не как нечто субстанциальное, а как реакция на «фальшивую любовь», возникающая против нарушения «порядка любви». Любовь-ненависть трактуется здесь как направленность чувствования, акты любви и ненависти тракуются как проявления «эмоциональной интуиции». Именно в эмоциональной интуиции обнаруживают себя ценности, трактуемые как «соучастие в жизни другого». Данный опыт составляет особый, высший уровень в структуре чувств. Непосредственное восприятие ценностей возможно только в опыте любви. Высших своих проявлений любовь достигает как любовь к Богу. Любая любовь, по Шелеру, есть скрытая любовь к Богу, делающему возможным одному существу быть сопричастным другому существу. Ценности святости составляют самый высший уровень, и они в максимальной степени сопричастны Богу. Таким образом, у Шелера тесно связаны теория познания, этика, аксиология и феноменология религии.

Литература

1. *Дорофеев Д.Ю.* Макс Шелер СПб., 2019.
2. *Васильева С.В.* Феноменологическая теория познания М. Шелера – созерцание сущности // Философская антропология Макса Шелера / под ред. Д.Ю. Дорофеева. СПб., 2011.
3. *Малинкин А.Н.* Феноменологическая концепция М. Шелера // Шелер М. О сущности философии М., 2020.
4. Grundprobleme des Grossen Philosophen Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen Göttingen, 1991.
5. *Шелер М.* Избранные произведения М., 1994.

УДК 101

П.А. Мишагин (Красноярск, Россия)

Онтологический дискурс феноменологии и место в нем проблемы свободы

Аннотация. В работе исследуется онтологическое измерение феноменологии как одной из современных версий трансцендентализма. Показано, что феноменология отталкиваясь от принципиальной радикализации проблемы бытия проводит различие между миром вещей и миром человеческого сознания, которое позволяет утверждать, что онтологическим основанием бытия мира выступает бытие человеческого сознания. Человек, обладая преимуществом самопоказывания и самоопределения, составляет ориентирующее-определяющий центр мировых

отношений и именно в этом смысле составляет фундаментальный конституирующий фактор бытия мира. Признавая интенциональную жизнь сознания как свободно-самоопределяющий акт в качестве первоосновы бытия мира, феноменология тем самым признает примат «бывания» перед «пробытием» в бытии. Интенциональность человеческого сознания с необходимостью предполагает свободу и демонстрирует фундаментальный характер бытия человека как бытия свободно-самоопределяющегося.

Ключевые слова: свобода, бытие, феноменология, онтология, трансцендентализм, человек

В настоящей работе я отталкивался от распространенного представления о дискурсе как об особом структурировании языка в соответствии с паттернами, которые обуславливают высказывания людей в различных сферах социальной жизни (кинический дискурс, политический дискурс и т.п.). В конечном итоге в большинстве современных философских текстов дискурс интерпретируется предельно широко, как особый способ общения и понимания окружающего мира или какого-то аспекта мира, отсылающий к исходным концептам данного философского подхода, что коррелирует с определением М. Йоргенсен и Л. Филлипс [1, с. 18]. А также с дефиницией Д.В. Шапочкина, определяющего дискурс как «единство когнитивных и языковых структур», которое «подразумевает когнитивное осмысление и непосредственно анализ», «как сложное коммуникативное явление в контексте экстралингвистических факторов, не тождественное тексту, а скорее являющееся наиболее полным аналитическим видением текста, единством когнитивных и языковых структур» [2, с. 54]. В такой расширительной трактовке мы и будем понимать дискурс.

Теперь перейдем к рассмотрению проблемы свободы в онтологическом дискурсе феноменологии. В онтологическом плане феноменология, прежде всего, отличает себя принципиальной радикализацией проблемы бытия. Под принципиальной радикализацией проблемы бытия будем понимать следующее: всяким утверждениям бытия мира должно предшествовать выяснение существенного смысла, признака, показателя бытия. С целью подобного выяснения феноменология предлагает осуществить *epoché*, то есть воздержание от всяких утверждений бытия мира [3, с. 233]. В феноменологическом *epoché* бытие мира превращается в простую претензию на бытие (*Seinsanspruch*) и именно в виде этой претензии тематизируется сущность, существенный смысл, показатель бытия. На основе *epoché* мы ставим вопрос: что такое бытие по своей претензии, по своей «идее», то есть в чем заключается сущность, смысл, существенный «признак», показатель бытия, в силу чего заслуживает нечто значение существующего?

Путем анализа выясняется: мир, претендуя на бытие, тем самым претендует быть воспринятым и воспринимаемым, открытым и открываемым, показанным и показываемым. Принципиальная невосприимчивость и непоказываемость оказывается тождественной небытию. Но быть воспринятым и воспринимаемым, показанным и показываемым означает быть определенным, выглядеть определенным образом, иметь определенные значения, определенные очертания, то есть быть образованным, конституированным [4, с. 23].

Предметы внешнего мира, как просто объекты, как вещи, находятся в определенных отношениях друг к другу. Всякая вещь находится в окружении других вещей, определенным образом соотносясь с этими последними. И мы, характеризуя вещь, характеризуем ее через эти отношения. Вещь «есть то, что она есть в ее отношениях к обстоятельствам» [5, S. 47]. Вещь инертна и безразлична, она в одних обстоятельствах имеет одни значения, в других – другие. Иначе говоря, вещь получает свои значения, свой образ через обстоятельства, она такова, каковы детерминирующие обстоятельства. Но каковы эти обстоятельства? Они таковы, каковы некоторые другие детерминирующие обстоятельства и так до бесконечности. Поэтому вещь, показывая и образовывая себя исключительно через другие вещи, через обстоятельства, в конечном счете, не показывает и не образовывает себя вовсе. Поскольку само это самообразование (*self-creation*)

понимаемое как самосозидание уходит в «дурную бесконечность», выходящую далеко за пределы человеческой рефлексии и превышает возможности дискурсивных практик.

Если мир вещей все-таки показывает себя и имеет определенный образ, это значит, что он, в конечном итоге, относится к чему-то такому и показывает, образует себя через что-то такое, что показывает и образует себя непосредственно через самого себя. Но что же именно можем мы найти в качестве подобной самопоказывающей и самообразующей инстанции?

Человек, проявленный в собственной жизни сознания, которая характеризуется прежде всего интенциональностью, то есть направленностью на мир, на обстоятельства [6, с. 141], существует и определяет, образует себя в отношениях направленности на мир, на обстоятельства. Однако, интенциональность, направленность означает по существу нацеленность, целенаправленность, что, в свою очередь, предполагает свободу. Человек как именно свободно-целенаправленное существо, нарушая инертность и безразличие, намечает и осуществляет нечто определенное, что не было обусловлено и навязано всецело извне, со стороны внешних обстоятельств. Человек всегда намечает и осуществляет что-то сам от себя, от своего собственного имени, автономно. Я «есмы» онтологически более значительно, чем «есмы» в зависимости от обстоятельств. Человек, как свободно целенаправленное существо, показывает, образует себя сам через самого себя, и представляет собой нечто определенное, несмотря на обстоятельства и, может быть, вопреки им; человек показывает себя и существует в модусе: «я сам».

Имея подобное преимущество «само-себя-показывания» и «само-себя-образования», человек, тем самым, составляет начально-конечную инстанцию себя-показывания, себя-образования, то есть бытия всего прочего, бытия вещей, бытия мира. Человек показывает и образует себя непосредственно через самого себя и вещи, которые относясь к нему, показывают и образуют себя, то есть существуют через него. В человеке как само-показывающем и само-образующем существе, находят вещи необходимую начально-конечную инстанцию себя-показывания и себя-образования. Человек, понимая и образуя себя через себя, то есть через свою интенцию, понимает и образует вещи в их отношениях, понимает и образует их в зависимости от того, как они отвечают интенции.

Итак, человек, обладая преимуществом самопоказывания и самоопределения, составляет ориентирующее-определяющий центр мировых отношений и именно в этом смысле составляет фундаментальный конституирующий фактор бытия мира. В этой связи становится понятным, что, согласно феноменологии, проблема бытия человеческого «я», как свободно-самоопределяющегося бытия, становится фундаментально-онтологической проблемой. Конечно, другие субъекты, другие «я» также характеризуются названным преимуществом самоопределения и поэтому являются конституирующими факторами бытия мира. Однако, мы не в состоянии обнаружить другое «я» непосредственно взором направленным вперед. Оно открывается путем вчувствования на основе самоанализа. Далее, феноменология, признавая интенциональную жизнь сознания как свободный самоопределяющий акт в качестве первоосновы бытия мира, тем самым признает примат «бывания» (*Werden*) в бытии перед «пребыванием» (*Verlorenheit*) в повседневности.

Для того, чтобы субъективное бытие, как бесконечный процесс «бывания», становления, изменения могло служить в качестве конституирующего фактора, то есть в качестве ориентирующее-определяющего центра мира, субъективное бытие должно быть не абсолютно изменчиво-разбросанным, а именно сконцентрированным. Иначе говоря, жизнь сознания, не имея никого устойчиво-определенного лица, не сможет придать миру определенный образ, определенное лицо. Жизнь сознания, как бесконечно-непрерывный процесс, не может «бывать» абсолютно индивидуально-разной и бессвязной. Она должна совместить примат становления, как именно «бывания» индивидуально-различной, с определенным интерсубъективным, устойчиво-абсолютным аспектом.

Конечно, субъективное бытие содержит в себе определенный интерсубъективный аспект. Однако, следует всегда помнить, что интерсубъективный аспект интенциональной жизни сознания существенным образом отличается от общей структуры объектов, от закона бытия объектов. Объект тем «законнее» в своем бытии, чем однообразнее повторяет он структуры и отношения других объектов. Это нельзя экстраполировать на субъект. Субъект тем менее законен в своем бытии, чем однообразнее повторяет он жизнь других. Интерсубъективный аспект субъективного бытия заключается в некоей первичной интенции, как бесконечной цели, и тенденции к ее осуществлению. Бесконечная цель, никогда не осуществляясь полностью, требует осуществления все на более новых и новых уровнях и, тем самым, требует индивидуации осуществляющей деятельности. Реальный субъект, находясь в согласии именно со своим наиндивидуальным законом, не может однообразно повторять деятельности и отношения других субъектов и также свои деятельности и отношения в прошлом. Конечно, в жизни людей повторяются и должны повториться некоторые отношения, но однообразно-полное в общих чертах повторение в этой сфере означает именно нарушение закона, означает ненормальность как отклонение от нормы. Мы, повторяясь полностью и, стало быть, останавливаясь на осуществленном уровне, прекращаем дальнейшее осуществление бесконечной цели и тем самым противоречим закону нашего бытия.

Жизнь сознания, осуществляя некоторый бесконечный телос (*télos*), никогда не бывает завершенной и абсолютной. Всякое осуществленное образование, всякий осуществленный аспект образования релятивны по отношению к бесконечному телосу. Конституированный, образованный мир релятивен по отношению к конституирующему процессу жизни сознания, но, со своей стороны, всякий осуществленный конституирующий процесс жизни сознания релятивен по отношению к первично-фундаментальной интенции, к бесконечному телосу. Абсолютное бытие – это бытие бесконечно осуществляемого и частично-релятивно осуществленного телоса.

Но не теряет ли в этой телеологической концепции Э. Гуссерля бытие моего «я» характер свободно-самоопределяющегося бытия? Не означает ли абсолютное бытие бесконечного телоса потерю свободы моего «я»? Дело в том, что, во-первых, цель, строго говоря, не принуждает, а, скорее, «убеждает». Следуя цели, какова бы она не была, мы все-таки могли бы и не следовать ей; и если следуем, то это значит, что мы сами решили следовать. Никакая цель не может осуществиться без наших решений и, с другой стороны, не может иметь абсолютно принудительного характера для наших решений. И, во-вторых, следуя бесконечной цели, именно благодаря ее бесконечности, имеем мы гарантию свободы и самоопределения; ведь бесконечная цель осуществляется бесконечно разными и новыми путями. Поэтому каждый из нас должен сам через себя наметить и осуществить свой собственный путь к цели. Бесконечная цель, как именно бесконечная, не предопределена в своих конкретных путях и аспектах осуществления; человек и человечество, находясь в конкретной ситуации и на конкретно-данном уровне, определяет сообразно с этой ситуацией и с этим уровнем конкретный аспект осуществления бесконечной цели.

Итак, феноменология признает в качестве абсолютного бытия бытие бесконечной цели, которая служит подтверждением гуссерлевской трансцендентально-феноменологической концепции о свободно-самоопределяющем характере бытия человеческого «я». В этом смысле, феноменология действительно демонстрирует фундаментальный характер бытия человека как бытия свободно-самоопределяющегося и через реализуемый в ее рамках дискурс свободы предстает фундаментальным онтологическим учением.

Литература

1. Йоргенсен М.В., Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод: пер. с англ. Харьков: Гуманитарный центр, 2008. 352 с.

2. Шапочкин Д.В. Политический дискурс: когнитивный аспект: монография. Тюмень: Изд-во Тюменск. гос. ун-та, 2018. 292 с.
3. Husserl E. Phänomenologische Psychologie // Husserliana, Bd. 9. Hrsg. von Walter Biemel. Haag, Martinus Nijhof, 1968. 672 s.
4. Малышева Д.С. Конституирование объективности в феноменологии // Вестник Пермского университета. 2016. Вып. 1 (25). С. 23–29.
5. Husserl E. Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie // Husserliana, Bd. 4 / Hrsg. von Prof., Dr. S. Strasser. Haag: Martinus Nijhof, 1952. 445 s.
6. Резник Ю.М. Феноменология человека: бытие возможного: Монография. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2017. 632 с.

УДК 141; ББК 87.3

В.И. Молчанов (Москва, Россия)

Значение, суждение и имя в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля

Аннотация. Исходным пунктом постановки проблемы значения в Логических исследованиях Гуссерля рассматривается проблема специфики теоретического знания. Анализируются два направления гуссерлевских исследований источников значения – значение как акт и значение как идеальное единство. Критическому анализу подвергается попытка Гуссерля ограничить исследования областью имен и именованности. Предметом анализа становятся примеры, приводимые Гуссерлем, во-первых, относительно различия значения и предмета, во-вторых, относительно восприятия и суждения как потенциальных источников значений.

Ключевые слова: значение, суждение, имя, Гуссерль, восприятие, коммуникация

Без преувеличения можно сказать, что «значение» и «смысл» в центре внимания философии XX в., и если обратиться к именам, то условные рамки этой темы можно обозначить как «от Г. Фреге (О смысле и значении, 1892) до Ж. Делёза (Логика смысла, 1969)». Два основных направления современной философии – аналитическая философия и феноменология – предлагают самые разные варианты разработки этой темы. В феноменологии Гуссерля термины «значение» и «смысл», которые философ предлагает считать синонимами, играют особую, конститутивную для самой феноменологии роль. Функции и статус значений – это исходная проблема феноменологии сознания во втором томе ЛИ, которая разрабатывается Гуссерлем в двух основных измерениях, соответствующих двум основным направлениям феноменологических исследований: исследование актов сознания и содержаний сознания. Соответственно, предмет гуссерлевского анализа двоякий: акт придания значения и значение как идеальное единство.

Истоком проблемы значения является у Гуссерля постановка вопроса о сущности теоретического знания. В первом томе Логических исследований (далее ЛИ) Гуссерль проводит ряд различий, определивших, по существу, все его дальнейшие работы: различие между связями вещей, связями психических актов познающего субъекта и связями истин, т.е. логическими связями теоретического знания. Эти базовые различия обусловили, с одной стороны, возможность выделить сознание как особую сферу исследования, т.е. создать феноменологию сознания, с другой стороны, отвергнуть психологизм при обосновании теоретического знания. Однако такое различие не позволило Гуссерлю поставить вопрос о *связи связей* теории и вещей, относительно которых выдвигаются теории. Эта проблема становится основной у аналитиков Венского кружка. Рассмотрение теории как таковой приводит Гуссерля к мысли, что гомогенным материалом, из которого выстраиваются теории, служат значения. Поэтому задача чистой

логики должна состоять в том, чтобы выявить чистую связь значений в теории и отделить в суждениях, которые являются необходимым средством теоретического познания, грамматическую структуру от логической, от связи значений. Базисным различием, которое должно как бы сконцентрировать в себе различие теоретических истин и вещей, или предметов, становится различие значения и предмета. Такая общая постановка вопроса потребовала определения области ее реализации. В самом общем смысле такой областью становится у Гуссерля область языковых выражений, несущих значения, в отличие от знаков-указаний, признаков и т.д. Эта область сужается Гуссерлем до имен и, соответственно, до номинативных актов. Такое сужение области исследований затрудняет постановку проблемы познания и ставит под вопрос базисное различие значения и предмета. В известном примере о победителе при Иене и побежденном при Ватерлоо фигурируют только имена, но не «предмет» (в данном случае персона). Два указанных имени относятся не одному и тому же «предмету», но к одному и тому же имени определенного человека, который претерпел значительные изменения в моральном и физическом плане с 1806 по 1815 гг. Даже если один и тот же человек в одно и то же время носит несколько имен, что само по себе – тривиальный факт, то это еще не решает вопроса, каким образом имя приобретает значение и вообще обладает ли оно значением. Второй пример с равносторонним и равноугольным треугольником, где, по Гуссерлю, два разных значения должны относиться к одному и тому же треугольнику, также касается только имен, ибо нет такого треугольника, который мог быть назван равносторонним или равноугольным, но не был бы ни тем, ни другим. Иначе говоря, не существует самого по себе треугольника, которого можно было бы называть то равносторонним, то равноугольным. Треугольник – это имя, или название, геометрической фигуры, которая может получить два других, взаимозаменяемых имени, не обозначающих предмет и разные его значения, но указывающих на известную теорему.

В Шестом исследовании Гуссерль делает акцент на поисках источника значений, признавая, что до сих пор его найти не удалось. Вопрос теперь стоит об актах придания значений: все ли акты сознания могут придавать значения или такую функцию можно отнести только к особым актам, а именно к актам суждений или просто к суждениям. Такая точка зрения, отмечает Гуссерль, становится все более распространенной. Различая два значения термина «суждение восприятия» (*Wahrnehmungsurteil*) – как суждение о восприятии и как суждение о воспринимаемом, – Гуссерль пытается ответить на вопрос, является ли восприятие источником значения, и если не является, каково отношение между ними. Сам этот вопрос вызывает, в свою очередь, вопрос, как можно сравнивать нечто реально переживаемое, реально осуществляемое в опыте – восприятие – и значение, которое сам Гуссерль определил как идеальный предмет (причем вопреки своему же утверждению, что значение и предмет всегда различны). Анализ примера, который приводит Гуссерль для разъяснения, показывает, что область этих исследования не выходит за пределы имен: «Я как раз смотрю в сад и даю выражение своему восприятию в словах: *взлетает черный дрозд*. Каков здесь акт, в котором заключено значение?» [1, с. 257]. Для доказательства, что значение не заключено в восприятии, Гуссерль использует тот же метод, что и в отношении различия значения и предмета: восприятие может измениться, но значение выражения останется прежним, и наоборот: одно и то же воспринятое может быть выражено иначе. Таким образом, не в восприятии, но в суждении, хотя и в суждении восприятия, заключено значение. В рамках феноменологической парадигмы утверждение, что значение заключено в суждении, а не в восприятии, при всей его абстрактности, можно считать верным, если, однако, суждение выступает во множественном числе и в процессе коммуникации. Однако гуссерлевское доказательство вряд ли можно считать верным, так как языковое выражение «взлетает черный дрозд», произнесенное человеком, смотрящим в сад, не является суждением. Такого рода констатация могла быть произведена регистрирующим прибором, который мог бы присваивать имя зарегистрированному событию. Иначе говоря, вне

коммуникативной ситуации «взлетает черный дрозд» – это скорее имя, если оно могло бы быть произнесено в реальности.

Таким образом, проблема значения, как в плане смыслопридающего акта (значение и смысл у Гуссерля тождественны), так и в плане идеального единства находит у Гуссерля лишь формальное разрешение и не рассматривается в контексте коммуникации, одной из форм которой является научная дискуссия.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. II (Шестое логическое исследование). Элементы феноменологического прояснения познания. Гл. 1–2 // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2021.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20–011–00842. «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий».

УДК 1 (091); ББК 87.3

C. Kolka (*Frankfurt am Main, Deutschland*)

Deutsch ist schwanger – Denken als Austrag

Abstract. Dieser Beitrag verbindet grammatikalische mit phänomenologischen Erkenntnissen und eröffnet so neue Perspektiven des wissenschaftlichen Diskurses. Die Autorin orientiert sich dabei an der Syntax des Deutschen im Vergleich zu der der romanischen Sprachen und insbesondere des Englischen. Die letztgenannten gehören zu den Subjekt-Prädikat-Objekt-Sprachen. Es ist dies ein Versuch, Philosophien, die ihren Ursprung im deutschen Sprachraum haben, auf die Grammatik des Deutschen zu beziehen. Die Syntax des Deutschen, so die Autorin, wird in einer Feldstruktur beschrieben und ist darin besonders, dass ihre Verbkomplexe sich trennen und ein Mittelfeld umschließen. Wenn die Satzaussage von Verbkomplexen schützend umschlossen ist und vom Leser durch ein Hin- und Zurücklesen erschlossen werden muss, ist das Deutsche seinem Syntaxparadigma nach schwanger. Mit Blick auf die Philosophie wäre dann, so die Autorin weiter, ein Denken zu erwarten, das nicht bestimmt, sondern empfängt. Heidegger nennt das „Bereitschaft“ und „Offenheit“, Husserl setzt nicht den Grund immer tiefer (Ströker), sondern entwirft in jedem seiner Werke Strukturen für Umfassungen: den Horizont, das Vorurteil, den „Horizont aller Horizonte“ und formuliert seine Kernaussagen in Widerspruchsfiguren, die ihren Sinn erst in der Auslegung freigeben: ständiger Fluss, subjektives Intersubjekt, mundane und transzendente Welt.

Schlüsselwörter: Erkenntnistheorie, Phänomenologie, Syntax des Deutschen, Feminismus, Edmund Husserl

Deutsch ist schwanger. Denken als Austrag

Seit ich Deutsch unterrichte ist mir die Syntaxschwierigkeit des Deutschen bekannt. Seine strenge Vorschrift, das Prädikat im Aussagesatz an die zweite Stelle zu positionieren und bei mehrteiligen Prädikaten ein von Verben umschlossenes Mittelfeld aufzubauen, ist meinen Schülern aus aller Welt sehr fremd. Nach dem Syntaxparadigma beispielsweise des Englischen steht das Subjekt vor seinem Prädikat in Zielrichtung auf ein Objekt (SPO-Sprache). Wenn das Prädikat ein Tun zum Ausdruck bringt (Handlungsverb), dann zeichnet sich das Agens-Actio-Schema ab, das die Grammatiker für die universale indogermanische Sprachform halten. Das ist eine gewagte Behauptung aus Abstraktion, denn sie trifft keineswegs auf Zustands- (sein, haben) und Vorgangsverben (schlafen, wachsen) zu.

In der Linguistik ist das Agens-Actio-Schema syntaktische Gegenform zu den Tonhörensprachen (Chinesisch, Japanisch), die, da unflektiert, über keine Subjekt-Objekt-Differenz verfügen. Es eröffnen sich statt des auf Welt einwirkenden Subjekts (der Bestimmungssprachen) dem Sprechenden und Hörenden Geschehensbereiche im Zwischen, wo der gesehene Baum nur gesehen wird, weil er zurückblickt.

Ab den 1950er-Jahren gibt es in der verbzentrierten Dependenzgrammatik einen Gegenentwurf zur Lateingrammatik. In jener ist das Subjekt als Nominativ-Ergänzung nicht mehr eigenständig, sondern Teil der „Objekt“-Klasse wie das Akkusativ-Objekt auch.

Grammatik und Philosophie gehen seit über 2 300 Jahren zusammen. Dass dies so ist, wissen wir seit 1846, als Trendelenburg in seiner *Geschichte der Kategorienlehre* nachwies, dass Aristoteles Grundformen des Seins aus den Wortarten des Griechischen abgeleitet hat [1, S. 80]. Unabhängig und allem anderen zugrundegelegt ist dabei das Substantiv in seiner metaphysischen Gestalt des *hypokeimenon*.

Akzidenzien wie Raum (Adverbiale des Raumes), Zeit (Adverbiale der Zeit), und Relation (Präposition) usw. sind das der Substanz (*hypokeimenon*) Zufallende, mittels derer sich das Zugrundeliegende für uns auseinanderdividiert, bestimmt und objektiviert.

Kant behält die grammatikalischen Verhältnisse bei, wenn er die absolute Substanz in ein tätiges Subjekt verlegt, dem Raum und Zeit als Formen reiner Anschauung entstammen. Kraft unserer Erkenntnisvermögen wird das uns affizierende „Ding an sich“ als „Ding für uns“ sichtbar.

Nach der Lateingrammatik ist das Subjekt als die Seinsform deutbar, die für sich existiert, denn es hängt laut Definition von keinem anderen Satzglied ab⁴⁹.* Immer noch stehen wir im Bann einer subjektzentrierten Grammatikauffassung, die paradigmatisch unseren Weltbezug regelt. Wie sollte man sich das sonst erklären, dass wir nicht anders können, als die drohende Klimakatastrophe als Herausforderung für den tätigen Naturwissenschaftler zu verstehen.

Dass das Subjekt männlich sein muss, beweist das von den Grammatikern erfundene generische Maskulinum, das sich der Idee verdankt, Männern gebühre das Vorrecht vor den Frauen. Erst ab den 1960er-Jahren wurde das generische Maskulinum zu einer Art geschlechtsneutralem Oberbegriff, der Frauen „mitmeint“. Was die Schweizer allerdings nicht davon abhielt, den Schweizerinnen noch bis 1971 das Wahlrecht zu verwehren, da sie „Bürger“ nicht generisch, sondern geschlechtsspezifisch interpretierten.

Noch bis vor Kurzem konnten feministische Linguistinnen mit allem Recht der Welt behaupten, dass Frauen ohne Anerkennung ihres Tuns und ohne eigene Identifikationsmöglichkeiten seien, da in Berufs- und Rollenbezeichnungen ungenannt und damit unsichtbar. Die gesellschaftliche Situation der Frauen wurde dabei nach dem Paradigma der indogermanischen Sprachfamilie beschrieben: Ein Subjekt (vorzugsweise männlich) bestimmt sein Objekt (vorzugsweise weiblich) [2].

Wie verhält sich die Philosophie dazu? Ausdrücklich bezieht sie keine Position, aber unausdrücklich hat sie in der Phänomenologie eine Wendung vollzogen, die ich als Bruch mit der Lateingrammatik erfahre. Für mich ein bedeutenderer Paradigmenwechsel als der „linguistic turn“.

Augenfällig ist der Bruch mit einer über zweitausend Jahre alten Tradition, wenn man auf die Grundworte der Philosophie sieht, die sich im phänomenologischen Kontext in ihr Gegenteil verkehren. Bei Martin Heidegger zeigt sich das „Sein“ als „Nichts“, und bei Husserl kehrt sich das Verhältnis von *doxa* und *epistemē* um. Völlig unreflektiert geblieben ist aber die radikale Verabschiedung des Agens-Actio-Musters aus dem Denken und damit verbunden der männlich motivierte Zugriff auf die Welt. Die Phänomenologie vollzieht eine Wendung vom Tun zum Empfangen.

Sprachlich macht sich das in ausgezeichneter Weise bei Heidegger bemerkbar: Konsequenterweise schreibt er in Distanzierung zum „feststellenden“ Aussagesatz vorzugsweise

⁴⁹ Das scheint auch für das Russische zu gelten: „Das Subjekt hängt nicht von anderen Satzgliedern ab [...]“ [3, c. 447].

in rhetorischen Figuren. In ihnen, so Günter Anders, kristallisiert sich seine ganze Philosophie im größtmöglichen Abstand zur diskursiven Sprachform [4, S. 38]. In rhetorischen Figuren spricht die Dichtung, die in solchen enigmatisch anmutenden Kurzformen den Leser nun seinerseits in die Sprachbesinnung und Auslegung bringt. Die Konjunktion „und“, beliebtes Verbindungswort von Konträrem in philosophischen Titeln wie *Sein und Zeit* (Heidegger), *Wahrheit und Methode* (Gadamer), *Natur und Geist* (Husserl), ist in der seinsgeschichtlichen Interpretation eine „Fügung“, die „noch verborgener [ist] als das, was in ihr ineinander verfügt ist“ [5].

Wie kommt Heidegger zu rhetorischen Figuren? Fallen sie „in ihn“ ein, ist er sprachempfangend? Etwa so, wie in Krisenzeiten u.a. in der politischen Rede wie selbstverständlich Oxymora auftauchen, die von der Sprachgemeinschaft umstandslos verstanden werden, wie „friendly fire“, „alternativlose Politik“ oder „Vereinte Nationen“?

Husserl kommt in der Sekundärliteratur eher als Mathematiker, denn als Sprachschöpfer vor. Gleichwohl prägt er Oxymora. Im „ständigen Fluss“ hat er eine Form, in der sich der diskursiv widerspruchsvolle Sachverhalt zum Ausdruck bringt, dass wir in einer transzendenten Welt leben, in der wir Tatsachen „feststellen“, die uns doch in kontinuierlicher Wahrnehmung gegeben sind. „Intersubjektives Subjekt“ nennt im Oxymoron die Weltgemeinschaft. Ob wir wollen oder nicht, wir sind in unseren Weltentwürfen alle aufeinander bezogen [6, S. 115]. Welt ist daher der „Horizont aller Horizonte“. Nur innerhalb einer Erwartungshaltung (einer von Husserls vielen Titeln für Horizont) ist Erkenntnis möglich. Für Heidegger ist das die „Offenheit“, denn „auch der vor-stellende und vorstellend nach dem Ding sich richtende Mensch [muss] offen sein für das, was ihm begegnet, damit es ihm begegne“ [7, S. 19].

1927 argumentiert Husserl in allerschärfster Form gegen Rickert, der ausdrücklich eine „unendliche Mannigfaltigkeit“ [1, S. 102] (das ist Rickerts theoretische Weltkonzeption) durch Zugriff überwinden will:

„Nun könnte man aber sagen: Muss die Unendlichkeit uns den Gefallen tun, sich unseren Denkerzeugnissen zu fügen, durch Begriffe und Erkenntnisse erkennbar zu sein? [...] Eine begrifflich berechenbare Welt, das mag uns freilich passen, und dazu mag eine strenge und vollständig konstruierbare Gesetzmäßigkeit mit entsprechenden strengen Begriffen die einsehbare Voraussetzung sein. Aber warum müsste uns die Welt den Gefallen tun, dem mechanistischen Ideal zu entsprechen?“ [8, S. 9]

Kein Näherbestimmen aus dem durch Vergleichen gewonnenen Unterschied (Differenz), sondern ein sich Öffnen, Empfangen und Austragen (wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen *diaferoin* = austragen). In der „Gegend“, der „Region“ [8, S. 29], dem „Vorurteil“, dem „Erwartungshorizont“ usw. zeigt sich Erwartetes und Unerwartetes. Das heißt, dass wir das uns Begegnende nicht nur „in erinnerungsmäßiger Modifikation“ [6, S. 108] wiederholen, sondern auch so modifizieren und korrigieren, dass „sich immerfort eine Einstimmigkeit in der Gesamtwahrnehmung der Welt“ [6, S. 166] erhält.

„Fortschreitende aktuelle Wahrnehmung schließt sich kontinuierlich zusammen zu einer Einheit der Wahrnehmung; falls Widerstimmigkeiten eintreten, gleichen sie sich wieder aus durch Ausscheidung der ihre Rechtskraft einbüßenden Illusionen. Nach dem Prinzip, der Verlauf von Ähnlichem induziert den künftigen Verlauf im Sinne dieser Ähnlichkeit, und die kontinuierliche Erfüllung dieser Induktion ist kontinuierliche Rechtgebung für eine Zukunft ähnlichen Stils [...]“ [8, S. 144].

In den westlichen Hemisphären zeigt sich uns Welt interpretiert nach der Latein Grammatik als Gegenstandswelt, die man naturwissenschaftlich nach Wirkung und Ursache analysiert und wirtschaftlich nach kapitalistischen Grundsätzen und Zielvorstellungen ausbeutet. Wir erkennen darin die gegenstandsfokussierte Blickrichtung, das indogermanische Agens-Actio-Schema, dem zufolge ein Subjekt auf sein Erkenntnisziel hin zuläuft, um es zu bestimmen [1, S. 464]. Diese Vorstellung wird von der Syntax des Deutschen nicht unterstützt.

Reicht zum Verständnis der Grammatik des Deutschen aber die Erklärung der Grammatiker aus, das Deutsche organisieren sich nach Vor-, Mittel- und Nachfeld? Die Versachlichung führt nicht zur Erkenntnis, dass die Sprache ein Muster für Empfangen bereithält und damit ein Gegenentwurf zum Lateinischen ist.

Entwirft Sprache, gerade in ihren nicht analysierten, also unbewussten intuitiv ablaufenden Mustern, Gedanken vor? Und ist es ein Zufall, dass die Phänomenologie deutschsprachige Wörter hat: Brentano, Husserl, Heidegger?

Die Syntax des Deutschen fällt aus dem indogermanischen Paradigma einer Aktionssprache, die der Welt sagt, was sie ist, völlig heraus. Untersuchungen zu diesem Thema habe ich nicht finden können. In der neutralen Fassung der Feldstrukturinterpretation gibt es nur den rohen Hinweis darauf, dass das Deutsche anders ist.

Im Deutschen instruiert das Prädikat den Sprecher, welche Ergänzungen (Nominativ, Genitiv, Dativ, Akkusativ, Richtungsergänzungen usw.) unabdingbar und welche noch möglich sind. Von seiner Form her ist Deutsch weiblich. Nicht nur orientiert sich der Pluralartikel am Femininum Singular (bis auf den Dativ), im Deutschen war es auch problemlos möglich, das generische Maskulinum durch das generische Femininum mittels Binnen-I (LehrerInnen, BürgerInnen) zu ersetzen.

Das Deutsche hat Charakteristika des Weiblichen, das trifft im Besonderen auf seine Syntax zu. Der Fähigkeit zu empfangen entspricht auf der Ebene der Grammatik die Positionierung seiner Verben: Im Deutschen umschließen Verbkomplexe den interpretationsbedürftigen Satzinhalt. Sprache ist generell auch darin weiblich, dass sich ein zuvor Ungesehenes durch Beschreibung und Benennung sichtbar macht. Ganz im Gegensatz zu der Bestimmstruktur der Aussage, die „feststellt“ und deren Resultat nach Heidegger die Relation von Dingen ohne Welt ist.

Englisch und Deutsch – hierarchische Reihung und austragende Fassung

Ich zitiere Husserl aus der *Krisis* und vergleiche die englische Übersetzung von David Carr, die 1970 erschienen ist. Pointe wird hier sein, dass wir im Deutschen eine Mitte schaffen, in der der Satzinhalt von Verbkomplexen umhüllt, ausgetragen wird. Während sich im Englischen dieses klare patriarchalische Schema zeigt, wie ein Subjekt auf sein Objekt zuläuft, um es zu bestimmen.

SPO-Sprachen sind hierarchisch aufgebaut und ihr Subjekt steht immer vor dem Prädikat, im Deutschen aber bildet das mehrteilige Prädikat die so genannte Satzklammer: Die Verben umschließen das Mittelfeld. Es gilt das Satzparadigma, das Ferne und Nahe regelt: Das Fernste ist das Nächste und das Nächste ist das Fernste⁵⁰. An Beispielsätzen aus der *Krisis*-Schrift von Husserl soll das klar werden.

1. Beispiel: Modalverb + Vollverb

„Denn dieser Theorie gemäß kann menschliche Wissenschaft [...] nicht den Ursprung, die ‚Ursache‘ der faktischen Mannigfaltigkeiten sinnlicher Daten erklären“ [6, S. 98].

„For according to this theory, man’s science [...] cannot explain the origin, the ‚cause‘, of the factual manifolds of sense-data.“ (alle Übersetzungen aus der Übersetzung von David Carr)

Das vom Modalverb direkt abhängige Vollverb folgt im Englischen dem Modalverb unmittelbar, während es im Deutschen die rechte Satzklammer bildet.

2. Beispiel Modalverb + Präsens Passiv im Hauptsatz

„Also auch für all das **soll** nun in eins die neue universale Interessenwendung **durchgeführt werden**“ [6, S. 149].

„All this, too, then, **shall be included** as we carry out our new universal direction of interest.“

An seinem linken Rand positioniert sich im Deutschen das finite Verb, die restlichen Verben bauen sich dem Satzverlauf folgend in umgekehrter Reihung ihrer Abhängigkeit auf,

⁵⁰ „Je enger ein Satzglied zum Prädikat gehört, desto näher steht es gewöhnlich an der rechten Satzklammer, also am rechten Rand des Mittelfeldes“ (Grammatikduden §1351).

derart dass das dem Prädikat nächste Verb am Ende steht. Im Englischen bleibt die Hierarchie erhalten.

3. Beispiel Modalverb + Präsens Passiv im Nebensatz

„[...] während doch diese Möglichkeit durch diesen Beweis erst **begründet (3) werden (2) sollte (1)**“ [6, S. 92].

„[...] when this possibility, after all, **was supposed (1) to be (2) established (3)** only through this proof.“

Im Nebensatz bildet der komplette Verbalkomplex die rechte Satzklammer, wobei die Verben der Abhängigkeit nach im Krebsgang (rückwärts) gehen: die hierarchische Rangfolge wird umgekehrt, vom Schriftbild her laufen die Verben der rechten Satzklammer auf das Mittelfeld zu, so als ob das Mittelfeld unter dem Schutze seiner Verben stände. Der Satz läuft nicht ungebremst ins Unendliche nach der SPO-Wortfolge, sondern ist durch Einfriedung mittels seiner Verben aus dem unendlichen Verlauf genommen. (Siehe Husserl Kritik an Rickert.)

Noam Chomsky bersteigen verschachtelte und eingebettete Strukturen unsere „Gedächtniskapazität“ [9, S. 26]. Solche Sätze werden aber in der Intonation (auch beim leisen Lesen) in einem Spannungsbogen gestaltet. Der Gedanke schließt erst am Satzende mit dem Prädikat bzw. mit dem Prädikataffinsten ab.

Dem Schema der Linie, die nach rechts hin verläuft, setzt das Deutsche eine Fassungsgebende Struktur entgegen, die vom Sprecher verlangt, das dem Prädikat grammatisch Nächste ans Ende zu setzen. Das ist nicht nur eine Gedächtnisleistung, wie Chomsky aus Sicht der prozessorientierte Betrachtung der SPO-Sprachen meint, sondern hier manifestiert sich der Horizontcharakter der Welt. Das kann als ein ständiges Austragen verstanden werden, ganz im Sinne des ursprünglichen *diaferoin*. *Diaferoin* ist ein spekulatives Wort [10, S. 114], das einmal ein Bestimmen, das andere Mal ein Austragen meint. Wenn wir etwas bestimmen, bestimmen wir es im Vergleich zu etwas Anderem, im Austragen aber, und zwar ganz ausgezeichnet im Sinne von schwanger sein, liegt das „Sich-von-sich-her-Zeigen“, was bekanntermaßen die wörtliche Übersetzung des griechischen *phainomenon* ins Deutsche ist.

In Analogie zu Nietzsche, wo Philosophen mit Gedanken und Wolken mit Blitzen schwanger gehen [11, S. 235], geht im Deutschen der komplexe Satz mit seinem Satzinhalt schwanger. Denn das Finitum samt seiner infiniten Verbteile (bzw. seiner prädikativen Ergänzungen) umschließen ein Mittelfeld und tragen es aus.

Literatur

1. Köller W. Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache. Berlin: de Gruyter, 2004.
2. Butler J. Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991/2021.
3. Пулькина И.М., Захава-Некрасова Е.Б. Русский язык. М.: Русский язык, 2003.
4. Günther A. Über Heidegger. München: Beck, 2001.
5. Heidegger M. Der Weg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1945.
6. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserliana IV. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
7. Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‚Probleme‘ der ‚Logik‘ (WS 1937/38). Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 45), 1984.
8. Husserl E. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 // Husserliana XXXII. Hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
9. Chomsky N. Aspekte der Syntax-Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
10. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
11. Nietzsche F. Kritische Studienausgabe. Hrsg. vonazzino Montinari (Band 5). München: de Gruyter, 1980.

Немецкий язык является «беременным». Мышление как вынашивание

Аннотация. Этот доклад связывает грамматическое познание с феноменологическим познанием и, таким образом, открывает новые перспективы научного дискурса. При этом автор ориентируется на синтаксис немецкого языка и сравнивает его с синтаксисом романских языков, прежде всего, с английским. Английский язык относится к субъект-предикат-объектным языкам. Доклад является попыткой, соотнести философию, порождаемую немецким языковым пространством, с грамматикой немецкого языка. По мнению автора, синтаксис немецкого языка описывается как полевая структура, и его особенность состоит в том, что глагольные комплексы разделяются и охватывают собой среднее поле. Если предложение, закрываясь, охватывается глагольным комплексом и должно перечитываться читателем взад и вперед, то немецкий язык, согласно своей синтаксической парадигме, является беременным. Тогда, с точки зрения философии, как считает автор, надо ожидать мышления, которое не определяет, но осуществляет зачатие. Хайдеггер называет это «готовностью [к новому]» и «открытостью». Гуссерль не ищет оснований в глубине (Штрекер), но в каждой своей работе описывает структуры охвата: горизонт, предубеждение, «горизонт всех горизонтов» и формулирует свои основные положения во взаимопротиворечивых метафорах: постоянный поток, субъективный интересубъект, повседневный и трансцендентальный мир.

Ключевые слова: теория познания, феноменология, синтаксис немецкого языка, феминизм

С тех пор как я преподаю немецкий язык, мне хорошо известна сложность немецкого синтаксиса. Его строгое предписание ставить предикат на второе место в предложении, а в случае многочастных предикатов – выстраивать среднее поле, окаймленное глаголами, является весьма чуждым для моих учеников со всего мира. Например, в соответствии со своей синтаксической парадигмой, в английском языке субъект стоит перед сказуемым, направленным на объект (*SPO*-язык). Если сказуемое выражает действие (посредством глагола действия), то выделяется схема «агент – действие» (*das Agens-Actio-Schema*), которую специалисты по грамматике считают универсальной индоевропейской языковой формой. Это – рискованное абстрактное утверждение, поскольку оно относится совсем не к глаголам состояния (быть, иметь) или глаголам процесса (спать, расти).

В лингвистике схема «агент – действие» (*das Agens-Actio-Schema*) является синтаксической формой, противостоящей тоновым языкам (китайский, японский), которые, поскольку не рефлексивны, не обладают различием субъекта и объекта. Вместо субъекта (определенного языка), воздействующего на мир, говорящему и слушающему открывается промежуточная область событий, где видимое дерево только потому становится видимым, поскольку субъект оглядывается назад. Начиная с 1950-х гг. существует в глаголо-центричной грамматике проект, противоположный к латинской грамматике. В ней субъект как номинативное дополнение больше не является самостоятельным, а относится к классу объектов, например, в винительном падеже.

Грамматика и философия идут рука об руку уже более 2300 лет. То, что это так, мы знаем с 1846 г., когда Тренделенбург в своей «Истории учения о категориях» доказал, что аристотелевские основные формы бытия выводятся из частей речи (*Wortarten*) греческого языка [1, S. 380]. При этом подлежащее в своем метафизическом образе *hupokeimenon* является независимым и лежащим в основании всего остального. Акциденции, такие как пространство (наречия пространства), время (наречия времени), отношение (предлоги) и т. д., являются случайными акциденциями субстанции (*hupokeimenon*), посредством которых лежащее в основании разделяется, определяется и

объективируется.

Кант придерживается грамматической структуры, когда переносит абсолютную субстанцию в деятельный субъект, из которого происходят пространство и время как формы чистого созерцания. Сила нашей способности познания делает видимой аффицирующую нас «вещь-саму-по-себе» как «вещь-для-нас».

В соответствии с латинской грамматикой подлежащее трактуется как бытийная форма, существующая сама для себя, поскольку она, согласно определению, не зависит от других членов предложения⁵¹. Мы все еще находимся в области субъектно-ориентированной концепции грамматики, которая парадигмально регулирует наше отношение к миру. Как еще объяснить тот факт, что мы не можем понять надвигающейся климатической катастрофы иначе, как в качестве вызова для действующего ученого естествоиспытателя.

То, что субъект (*der Subjekt*) должен быть мужским, обосновывается придуманным грамматиками мужским родом (*der Subjekt*). Только начиная с 1960-х гг. мужской род здесь преобразуется в средний (*das Subjekt*). Правда, это не помешало швейцарцам до 1971 г. лишать швейцарок право голоса на том основании, что они интерпретировали «гражданин» не в общем, а гендерно-половом смысле.

Еще недавно феминистские лингвистки могли с полным правом утверждать, что женщины лишены признания своей деятельности и возможности идентификации, поскольку они не упоминаются в должностных и ролевых циркулярах и, соответственно, остаются невидимыми для нас. Общественное положение женщин в соответствии с парадигмой индоевропейских языков описывалось следующим образом: субъект (предпочтительно мужчина) определяет свой объект (предпочтительно женщину) [2].

Как относится к этому философия? Явным образом она не выражает своей позиции, но в феноменологии неявно осуществляется поворот, который я бы определила, как разрыв с латинской грамматикой. Для меня это более значимая смена парадигм, чем просто «лингвистический поворот».

Разрыв с более чем двухтысячелетней традицией очевиден, если взглянуть на основные слова философии, которые в феноменологическом контексте превращаются в свою противоположность. У Мартина Хайдеггера «бытие» предстает как «ничто», а у Гуссерля отношения между *doxa* и *epistemé* переворачиваются. Однако полностью неотрефлексированным остается отход мышления от схемы «агент – действие» (*Agens-Actio-Musters*) и связанного с ним доступа к миру, мотивированного мужской персоной (мужским родом). Феноменология осуществляет поворот от действия к принятию (*Empfangen*).

Лингвистически это особенно заметно у Хайдеггера. Как правило, он предпочитает писать, используя риторические фигуры, дистанцируясь от «констатирующих» предложений. В этих фигурах, по мнению Гюнтера Андерса, кристаллизуется вся его философия на максимально возможном расстоянии от дискурсивных языковых форм [4, с. 38]. В риторических фигурах говорит поэзия, которая в таких, казалось бы, загадочных кратких формах, со своей стороны, ведет читателя к языковому осмыслению и толкованию. Союз «и», знаменитое слово, соединяющее противоположности в философских заголовках, таких как «Бытие и время», является в бытийно-исторической интерпретации «соединением» (*Fügung*) «еще более скрытым, чем то, что оно связывает друг с другом» [5]

Как Хайдеггер приходит к риторическим фигурам? Если они «падают» в него, то он является особо восприимчивым к языку? Примерно так, как в кризисные времена в политической речи всплывают, как само собой разумеющиеся, оксюмороны, которые понимаются языковым сообществом без лишних слов, например, «дружественный огонь», «безальтернативная политика», или «объединенные нации»?

⁵¹ Кажется, это значимо также и для русского языка: «Субъект не зависит от других членов предложения [...]» [3, с. 447].

Во вторичной литературе Гуссерль предстает, скорее, как математик, чем как творец языка. Тем не менее, и он использует оксюмороны. В «постоянном потоке» у него существует форма, в которой дискурсивно выражается следующее противоречивое положение дел: мы живем в трансцендентном мире, в котором мы «фиксируем» факты, данные нам, однако, в непрерывном восприятии. В оксюмороне «интерсубъективный субъект» называется мировое сообщество. Хотим мы этого или нет, все мы связаны друг с другом в наших проектах мира [6, S. 115]. Таким образом, мир есть «горизонт всех горизонтов». Только внутри установки ожидания (одно из многих гуссерлевских названий для горизонта) возможно познание. Для Хайдеггера это «открытость», поскольку человек, пред-стоящий вещи, направленный в восприятии на вещь должен быть открыт тому, что ему встречается, чтобы это ему встретилось [7, S. 19].

В 1927 г. Гуссерль в самой резкой форме выступил против Риккерта, который хотел преодолеть «бесконечное многообразие» [8, S. 102] (риккертский теоретический концепт мира) через схватывание: «Но можно только сказать: “Должна ли бесконечность оказать нам услуги, подчинившись результатам нашего мышления, быть узнанной с помощью понятий и познания? [...] Понятийно исчисляемый мир, который, конечно, нас может вполне устроить, вместе с полностью конструируемой закономерностью с ее строгими понятиями может быть усматриваемой предпосылкой. Но почему мир должен нам оказать эту услугу, соответствовать человеческому идеалу?” [8, S. 9].

Не детальное определение путем различения (*Differenz*), получаемого при сравнении, но открытость, восприимчивость и вынашивание нового (*Austragen* – дословный перевод греческого *diaferoin = austragen*). В конкретной «области», в «регионе» [8, S. 29], в «предрассудках», в «горизонте ожидания» и т. д. раскрывается ожидаемое и неожиданное. Это означает, что то, что мы встречаем, является не только «модифицированным повторением путем воспоминания» [6, S. 108], но также модифицируется и корригируется так, что «в общем восприятии мира всегда сохраняется согласованность» [6, S. 166].

«Прогрессирующе текущее восприятие непрерывно объединяется в единство восприятия; в случае появления несогласованностей, они снова уравниваются путем устранения иллюзий, утративших свою законную силу. Согласно этому принципу, поток похожего индуцирует будущий поток в смысле этой похожести, и постоянное осуществление этой индукции является постоянным оправданием будущего единого стиля [...]» [8, S. 144].

В западном полушарии мир, интерпретируемый в соответствии с латинской грамматикой, является нам предметом: он анализируется естественно-научно в категориях причины и следствия, научно эксплуатируется в соответствии с капиталистическими принципами и целевыми представлениями. Мы узнаем в нем предметно фокусированное направление взгляда, индоевропейскую схему «агент – действие», в согласии с которой субъект стремится к своей познавательной цели, чтобы ее осуществить [1, S. 464]. Это представление не поддерживается синтаксисом немецкого языка.

Но достаточно ли для понимания грамматики немецкого языка объяснений специалистов-грамматиков, что немецкий язык состоит из начального, среднего и заключительного полей? Эта объективация (*Versachlichung*) не приводит к осознанию того, что немецкий язык содержит в себе образец для принятия (*Empfangen*) и является проектом, альтернативным латыни (*Lateinischen*).

Проектирует ли мышление язык в своих не аналитических, а именно в бессознательно протекающих, интуитивных образцах? И является ли случайным, что у феноменологии – немецко-говорящие основатели: Brentano, Гуссерль, Хайдеггер?

Синтаксис немецкого языка полностью выпадает из индоевропейской парадигмы деятельностного языка (*Aktionssprache*), который говорит миру, что он есть. Исследований по этой теме я не смогла найти. В нейтральном понимании полевой структуры

интерпретации существуют только общие указания на то, что немецкий язык другой.

В немецком языке сказуемое (*Prädikat*) указывает говорящему, какие дополнения (именительный, родительный, дательный, винительный падежи, дополнения направления и т. д.) необходимы, а какие только возможны. По своей форме немецкий является женским языком. Мало того, что артикль множественного числа основан на единственном числе артикля женского рода (кроме дательного падежа), в немецком языке также можно заменить множественное число мужского рода на множественное число женского рода, используя *Binnen-I* конструкции (*LehrerInnen, BürgerInnen*).

Немецкий язык имеет характеристики женского языка, что особенно относится к его синтаксису. Способность к принятию (*empfangen*) соответствует на уровне грамматики расположению глаголов. В немецком языке глагольные комплексы охватывают требующее интерпретации содержание предложения. Немецкий язык является женским еще и потому, что он посредством описания и названия делает ранее невидимое видимым. Это полная противоположность строго определенной структуре высказывания, которая «устанавливает [нечто]», и чей результат, по Хайдеггеру, есть отношение вещей без мира.

Englisch und Deutsch – hierarchische Reihung und austragende Fassung
Английский и немецкий языки – иерархический порядок и принимающее
схватывание (austragende Fassung)

Я цитирую «Кризис...» Гуссерля и сравниваю с его английским переводом Давида Карра, сделанным в 1970 г. Ключевым моментом здесь является то, что в немецком языке у нас есть середина предложения, содержание которой обрамляется глагольными комплексами. В то время, как в английском языке четкая патриархальная схема показывает, как субъект бежит к своему объекту, чтобы определить его.

SPO-языки имеют иерархическую структуру, и их подлежащее всегда стоит перед сказуемым. Однако, в немецком языке составное сказуемое образует так называемое предложение в скобках: глаголы обрамляют срединное поле предложения. Здесь для построения предложения применяется парадигма, которая регулирует близкое и дальнее⁵². Самое дальнее является самым близким и самое близкое является самым дальним.

Это должно стать ясным на примере предложений из «Кризиса...» Гуссерля.

1. Пример: модельный глагол + смысловой глагол *Vollverb*

„Denn dieser Theorie gemäß kann menschliche Wissenschaft [...] nicht den Ursprung, die „Ursache“ der faktischen Mannigfaltigkeiten sinnlicher Daten erklären“ [6, S. 98].

„For according to this theory, man’s science [...] cannot explain the origin, the “cause,” of the factual manifolds of sense-data“ (alle Übersetzungen aus der Übersetzung von David Carr).

Смысловый глагол, непосредственно зависимый от модального глагола, в английском языке следует сразу за модальным глаголом, в то время как в немецком языке он образует правую скобку предложения.

2. Пример: модальный глагол + пассив настоящего времени в главном предложении

⁵² «Чем ближе член предложения относится к сказуемому, тем он обычно ближе к правой скобке предложения, т. е. к правому краю среднего поля» (Grammatikduden §1351).

„Also auch für all das soll nun in eins die neue universale Interessenwendung durchgeführt werden“ [6, S. 149].

„All this, too, then, shall be included as we carry out our new universal direction of interest“.

В немецком языке инфинитив расположен на левом краю, остальные глаголы выстраиваются в обратном порядке следования своего подчинения (*Abhängigkeit*, своего соподчинения), так что глагол, ближайший к сказуемому, находится в конце. В английском языке иерархия сохраняется.

3. Пример: модальный глагол + пассив настоящего времени в придаточном предложении

„[...] während doch diese Möglichkeit durch diesen Beweis erst begründet (3) werden (2) sollte (1)“ [6, S. 92].

„[...] when this possibility, after all, was supposed (1) to be (2) established (3) only through this proof“.

В придаточном предложении полный глагольный комплекс образует правую скобку предложения, при этом глаголы по своему соподчинению идут обратным порядком: иерархический порядок следования перевернут, глаголы правой скобки предложения движутся к срединному полю так, будто срединное поле берется под защиту этими глаголами. Предложение не убегает беспрепятственно в бесконечность по *SPO*-следованию, но путем торможения посредством своих глаголов изымается из бесконечного разворачивания (см. гуссерлевскую критику Риккерта).

Для Ноэма Хомского вложенные и встроенные структуры превышают наш «объем памяти» [9, S. 26]. Однако, такие предложения оформляются с помощью интонационного напряжения (даже при спокойном чтении). Мысль завершается только в конце предложения в сказуемом или в группе сказуемого.

Линейной схеме, идущей справа, немецкий язык противопоставляет такую структуру предложения, которая требует от говорящего расположения грамматически близкого к сказуемому – в конце. Здесь необходима не просто работа памяти, как считал Хомский с точки зрения процессуального рассмотрения *SPO*-языка, но здесь проявляется горизонтальный характер мира. Это может пониматься как постоянное «вынашивание» и «рождение нового» (*Austragen*), в полном смысле исходного древнегреческого слова *diaferein*. *Diaferein* – спекулятивное слово [10, S. 114], которое может подразумевать и определение, и «вынашивание», «рождение нового». Когда мы что-то определяем, мы определяем это в сравнении с чем-то другим, но при этом рождается нечто новое (*im Austragen*). Причем, примечательно, что смысл «быть беременным» означает «само-из-себя-показывание», что, как мы знаем, является буквальным переводом греческого *phainomenon* на немецкий язык.

По аналогии с Ницше, у которого философы беременны мыслями, а облака – молниями [11, S. 235], в немецком языке сложное предложение беременно своим содержанием. Ибо *finitum* вместе со своими бесконечными глагольными частями (или предикативными дополнениями) заключает в себе срединное поле и вынашивает его.

Перевод А.А. Шиян

Литература

1. Köller W. Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache. Berlin: de Gruyter, 2004.
2. Butler J. Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991/2021.
3. Пулькина И.М., Захава-Некрасова Е.Б. Русский язык. Москва: Русский язык, 2003.
4. Günther A. Über Heidegger. München: Beck, 2001.
5. Heidegger M. Der Weg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1945.
6. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserliana IV. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
7. Heidegger M. Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‚Probleme‘ der ‚Logik‘ (WS 1937/38). Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (GA 45), 1984.
8. Husserl E. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 // Husserliana XXXII. Hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
9. Chomsky N. Aspekte der Syntax-Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
10. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
11. Nietzsche F. Kritische Studienausgabe. Hrsg. vonazzino Montinari (Band 5). München: de Gruyter, 1980.

УДК 101.8; ББК 86.7

В.А. Копанева (Волгоград, Россия)

Феноменологический метод в исследовании социального признания

Аннотация. Сегодняшний кризис социального признания и фактическое отсутствие площадок для признания порождает интерес к самому механизму признания, в частности к феноменологии признания. М. Хайдеггер определял феномен как «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное» – нечто, данное именно таким, как оно есть. Предлагается рассмотреть алгоритм феноменологического познания и пошагово произвести редукцию феномена признания. Таким образом, через дескрипцию, эпохэ и эйдетическую редукцию были «взяты в скобки» случайные признаки феномена, а также выделены существенные.

Ключевые слова: признание, феноменология, редукция, эпохэ, дескрипция, феномен

Сегодняшний кризис социального признания и фактическое отсутствие площадок для признания порождает интерес к самому механизму признания, в частности к феноменологии признания. М. Хайдеггер определял феномен как «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное» [1, с. 28.] – нечто, данное именно таким, как оно есть. Структура феномена выражена через два основных элемента [2]:

1) ноэзис – переживание, способ предъявленности объекта сознанию (восприятие, чувство, память и т. п.);

2) ноэма – объект, на который направлено переживание (вещь, событие, процесс).

Особенность феноменологического познания (редукция) заключается в том, что необходимо начать с «экземплярного усмотрения»: перед субъектом ставится задача найти в своем опыте предельно наглядный и понятный единичный пример исследуемого феномена. Редукция подразумевает работу не с большой выборкой данных из опыта, а наоборот, пристальный взгляд обращается к отдельному образцу.

Первый этап редукции – дескрипция. На данном этапе субъект дает развернутое и полное описание феномена в деталях для того, чтобы расширить знания о предмете и зафиксировать их.

Второй этап – эпохэ («взятие в скобки»). Субъект производит «выключение» всего примкнувшего за все время к предмету: мнений, пресуппозиций, стереотипов, оценок, интерпретаций.

Третий этап – эйдетическая редукция, т.е. на данном этапе производится мысленный эксперимент, в рамках которого все отфильтрованные на предыдущих этапах признаки проверяются на существенность. Для этого необходимо представить себе объект без тех признаков, которые остались.

Таким образом, данный метод помогает выделить существенные признаки феномена признание:

1. Дескрипция. Выбранный «экземпляр» признания позволяет выделить следующие параметры:

- есть основание, т. е. за что один участник выражает признание другому,
- артикулируется в коммуникативном акте,
- выражено на письме,
- выделяет человека среди других,
- осуществляется в специальном месте,
- носит взаимный характер,
- имеет эффект инициации/ трансгрессии (переход из одного статуса в другой).

2. Эпохэ. На данном этапе необходимо устранить те признаки, которые нельзя однозначно отнести к данному феномену. Такими свойствами в данном случае являются основательность и трансгрессивность, потому что их нельзя наблюдать непосредственно, а следовательно, необходимо «взять в скобки».

3. Эйдетическая редукция. Данный этап позволяет исключить те признаки, которые являются случайными для данного феномена. По отношению к признанию ими являются специальное место (поскольку признание может быть осуществлено и в неподходящих для этого местах или в случайных), письменная форма выражения (признание может быть выражено устно) и взаимный характер (поскольку признание может быть выражено односторонне).

Таким образом, остается два существенных признака – это артикулированность (без артикуляции признания невозможно будет распознать, что признание состоялось) и выделенность (сам факт признания указывает, что есть какие-то особые свойства у объекта признания, которых нет у других).

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009.

УДК 141+378; ББК 86.7

С.Б. Куликов (Томск, Россия)

Перспективы применения феноменологической интерпретации времени в профессиональном образовании

Аннотация. Исследование раскрывает варианты применения феноменологической интерпретации времени в рамках профессиональной подготовки философов в магистратуре и аспирантуре. Автор демонстрирует образовательный потенциал феноменологических представлений о времени на основе анализа концепции Л. Тенгели в ее сравнении с принципами понимания времени в аналитической философии.

Ключевые слова: феноменология, опыт, сознание, время, образование

Цель исследования – показать на базе концепции Л. Тенгели [1] перспективы применения феноменологической интерпретации времени в рамках профессионального образования. Такое исследование актуально как минимум в двух аспектах: (i) относительно сравнительного анализа феноменологии и других современных традиций, например, аналитической философии языка [2]; а также (ii) в рамках расширения горизонтов педагогики при разработке методик подготовки философов в магистратуре и аспирантуре.

Сопоставление феноменологических представлений о времени с позициями, которые занимают в аналитической философии (в частности, это позиция Б. Рассела [3], но в целом имеет силу для позиций Г. Фреге и Л. Витгенштейна) позволяет провести довольно четкую границу между двумя этими традициями. В аналитической философии исследователи ставят акцент на предложениях (пропозициях), деля их на осмысленные и бессмысленные. С этой точки зрения любая концепция времени предполагает своего рода дисциплинарный словарь, который применяется в отдельной области знания [3, р. 190–191]. В этой связи интерпретация времени может различаться, скажем, в физике или истории, но в целом отсылает к опыту и проверяемости знаний [3, р. 186–187, 236–242]. В свою очередь в феноменологии, показывает Л. Тенгели [1, р. 4], ориентируются на познание смысла явлений и процессов в рамках «как-структуры», раскрывающей «нечто как нечто». Такой подход также позволяет положить опытные данные в основу концептуализации времени. Но понятие опыта переосмыляется. Из надличностной процедуры по удостоверению знаний он трансформируется в варианты жизненных, причем индивидуальных действий и переживаний субъекта [1, р. 7]. В этом плане время получает особое прочтение. Привлекаются метафорические описания, например, образ «магической силы». Сквозь призму привлеченных метафор Л. Тенгели показывает, что время есть способ модифицировать что-либо без внесения инаковости, т. е. без реального изменения [1, р. 53].

В образовательном плане феноменологическая концепция времени раскрывает способы формирования смысла времени как основы конституирования жизненной истории. Вместе с тем данное понятие играет роль подручного средства, которое привлекается в случаях решения одних проблем и не проявляет свое присутствие при инициализации обсуждения других вопросов. Следуя Л. Тенгели, автор допускает, что понятие времени необходимо включать в предпосылки вопросов о темпоральности опыта, но то же понятие в явном виде не требуется уже в выводах относительно темпоральности как таковой (помимо использования оборота «в то же время» (*at the same time*)) [1, р. 95]. Понятие времени (темпоральности) лишь в скрытом виде подразумевается при анализе структур опыта, отсылающих к понятиям «инициативности», «предприятия» и «приключения». Все эти моменты жизненной истории зависят от времени, но прямо на время, как некоторый возможный объект, не указывают.

Литература

1. *Tengelyi L.* The wild region in life-history / László Tengelyi; translated from the German by Géza Kállay with the author. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2004.
2. *Куликов С.Б.* Как возможно продуктивное взаимодействие современных философских традиций? (Сравнительный анализ концепций времени в трудах Б. Рассела и Л. Тенгели) // Трансцендентальный журнал. 2020. Т. 1. Выпуск 2–3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.ru/s123456780010707-8-1> (дата обращения: 11.01.2022). DOI: 10.18254/S0010707-8-1.
3. *Russell B.* Human Knowledge: Its Scope and Limits. London: Routledge, 1948/2009.

Условия возможности искусственного интеллекта с позиции трансцендентальной феноменологии

Аннотация. В докладе рассматривается стереотип о трансцендентальной феноменологии как о дуалистической или идеалистической теории сознания, выступающей против создания искусственного интеллекта. Предлагается интерпретация феноменологии с трансцендентальных оснований как теории рассматривающей условия возможности, в том числе создания искусственного интеллекта. В качестве примера рассматривается подход Х. Дрейфуса.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, искусственный интеллект, синтаксис, семантика, нейронные сети

Искусственный интеллект (ИИ) изначально рассматривался как реализация умственной деятельности человека на компьютере, автоматизация мышления. Феноменология не была в авангарде разработок ИИ, а скорее наоборот «тормозила процесс», ставила ограничения на теории когнитивных наук. Считается, что феноменология это строго говоря название «метода анализа сознания» [1, р. 70], который развивал Э. Гуссерль. Идея конструирования сознания ИИ основана на возможности открытия правил, по которым сознание человека конституирует предметный мир из чувственных данных. Данная задача релевантна исследованиям когнитивных наук.

Необходимо начать с одного важного возражения В.А. Ладова в защиту возможности ИИ и против феноменологии [2]. Феноменология, с позиции Ладова, выступает против ИИ так как защищает приоритет практики над теорией (Э. Гуссерль), подручного над наличным (М. Хайдеггер) или глубинного неформализуемого мышления над теоретическими конструкциями (Х. Дрейфус). Ладов обнаруживает, что здесь присутствует логическая непоследовательность в форме автореферентности: феноменология теоретическими средствами пытается показать превосходство дотеоретического над теоретическим. Однако, с позиции трансцендентальной феноменологии утверждение, что теория является следствием практики, считается психологизмом. Данная интерпретация феноменологии имеет место быть в рамках феноменологического материализма. В трансцендентальной интерпретации становление науки обусловлено различными аспектами жизненного мира, в том числе идейными, ценностными, техническими и т.д. Главная проблема, которую обозначил Гуссерль, заключается в натуралистических предпосылках науки, обесценивающих жизненный мир и процесс формирования смысла в целом. Таким образом, трансцендентальная феноменология не отрицает возможность создания ИИ, но уточняет условия возможности. Например, Х. Дрейфус в своей работе сознательно продвигает направление создания ИИ на основе нейронных сетей [3, с. 261].

С позиции аналитической философии и когнитивных наук символическая структура сознания выстраивается на основе трехкомпонентной теории знака Г. Фреге: знак – смысл (*Sinn*) – значение (*Bedeutung*). С позиции аналитической философии феноменологическая теория знака Э. Гуссерля является тождественной [4]: интенциональный акт – эйдетическая сущность (*Wesen*) или смысл (*Sinn*) – интендированный предмет. Однако феноменология обнаруживает в символической структуре сознания ряд недостатков: 1) проблема значения или синтаксиса, следование правилам в использовании языка человеком в различных ситуациях (противостояние Н. Хомского и Х. Дрейфуса) [3]; 2) проблема смысла или семантики, ментальных репрезентаций (критика структурализма М. Хайдеггером и М. Мерло-Понти) [5; 6].

Достижением ИИ с помощью моделирования лингвистического мышления занимался Н. Хомский и трансформационная лингвистика [3, с. 150–160]. Они

разрабатывали подходы к формализации грамматики, синтаксиса. Однако феноменолог Х. Дрейфус показал, что для достижения ИИ также необходима семантика и прагматика языка. Н. Хомский в своих исследованиях опирался на (эпистемологическое) допущение «врожденных идей»: человек после усвоения языка использует систему правил, по которой продуцируются предложения. Однако как возможно учесть все возможные случаи использования правил языка в ИИ? Они либо сразу должны быть заложены в компьютер, либо правила должны сами вырабатываться в жизненных ситуациях. Человек может различать обычные или необычные ситуации употребления правил и ситуации, для которых мы даже не можем подобрать правила или объяснить употребления правил. Это приводит к сложностям в моделировании личностного смысла (целей, мотивов, ощущений) и коммуникации. Переживание эмоций не сводится к правилам выбора нужного смайлика. Эмоции позволяют отделить важное от неважного и более оперативно приходят к решению, пропуская большие блоки данных. Сюда же относится проблема планирования, постановки цели (задач и подзадач), ориентации на ситуацию в ИИ. Как эту проблему формулирует Д.Э. Гаспарян: человек обладает специфической когнитивной способностью встраиваться в неоднородный контекст с помощью «интуиции метафизического смысла» [7, с. 91]. Человек может использовать ассоциативные метафизические связи и обрывать синтаксические. ИИ же наоборот имитирует семантические процессы на основе формальных моделей синтаксиса и больших объемов данных. Поэтому ИИ не контактирует с «миром смысловых репрезентаций значения», т.е. не различает вопросы «что значит?» и «какой смысл?».

Решая проблему неопределенности правил, Х. Дрейфус приходит к выводу, что для ИИ необходима лингвистическая теория ситуативного контекста. На основе исследований Х. Дрейфуса современные системы ИИ перешли от последовательной системы выполнения правил алгоритма к параллельной обучающейся системе нейронных сетей. Она симулирует мышление человека благодаря потоковой непрерывной статистической обработки данных, погружая таким образом ИИ в ситуацию, контекст. Так происходит переход от формализации семантики к статистическому обучению, многослойным нейронным сетям. Конструктивная критика феноменологического подхода позволила перестроить функционирование символической структуры сознания в ИИ на параллельную потоковую обработку информации многослойными нейронными сетями в режиме обучения. Создаются семантические (фреймовые) сети, которые могут моделировать значение в виде сюжета или ролевых структур, без задания правил. Образ (знак) моделируется нейронными сетями, эффективно распознающими необходимые объекты на изображении.

Дж. Серл выявил другую проблему: невозможность моделирования смысла в ИИ, так как у знака в ИИ отсутствует денотат, сенсорный образ, квалиа или логическая структура интенциональности [8]. Серл защищает субъективный опыт от первого лица, что отражает феноменологические интуиции, и выступает против гетерофеноменологии Д.Деннета: стремления свести субъективный опыт от первого лица к описаниям от третьего лица. С другой стороны, Серл занимает натуралистическую позицию и считает, что сознание имеет природу производную от биологического субстрата и не может быть реализовано за счет информационных структур. Трансцендентальная феноменология согласна с необходимостью живой телесности для реализации сознания, однако отказывает метафизическим предпосылкам Серла. Феноменологическим может выступить возражение Коула на аргумент «китайской комнаты» Серла [9]. Если мы поместим робота, обладающего сенсорами и обучающимися нейронными сетями, в комнату, где кроме символов ему будет позволено видеть контекст сообщения и взаимодействовать с окружающей средой, то робот сможет понять китайский язык.

Таким образом можно сделать вывод, что трансцендентальная феноменология не является еще одной дуалистической критикой ИИ или проектом сознания и построения ИИ. Трансцендентальная феноменология занимается прояснением условий возможности,

в том числе, в области ИИ.

Литература

1. *Beavers A.F.* Phenomenology and artificial intelligence // *Metaphilosophy*. Oxford (UK); Malden (MA), 2002. Vol.33. N 1/2. P. 70.
2. *Ладов В.А.* Критический анализ логико-эпистемологических оснований философии искусственного интеллекта Х. Дрейфуса // *Гуманитарная информатика*. 2013. №7. С. 28–34.
3. *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины: Критика искусственного разума / Перевод с английского Н. Родман. Общая редакция, послесловие и примечания Б.В. Бирюкова. М.: Издательство «Прогресс», 1978.
4. *Ладов В.А.* Язык феноменологии. Сборник научных статей. Томск, 2001. С. 40–47.
5. *Дрейфус Х.* «Смысл, релевантность и пределы технологии» (Беседа с Хьюбертом Дрейфусом; беседу ведет Гарри Крейслер) // *ХОРА*. 2008. № 1. С. 145–160.
6. *Дрейфус Х.* Отстранение, влечение и рациональность: действительно ли мы рациональные животные? (выступление в Гарварде 19 ноября 2006 года) // *ХОРА*. 2008. № 2. С. 106–115.
7. *Гаспорян Д.Э.* Таинство естественной семантики: трансцендентальное измерение смысла и проблема искусственного интеллекта. *Вопросы философии*. № 4, 2017. С. 81–94.
8. *Белянин М.* Джон Сёрл о феноменологической иллюзии. URL: <https://proza.ru/2016/09/18/1074> (дата обращения 27.12.2021).
9. *Cole D.* The Chinese Room Argument // E.N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2009 Edition. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/chinese-room/> (дата обращения 27.12.2021).

УДК 101.8; ББК 86.7

И.С. Селезнев (*Волгоград, Россия*)

Экзистенциальная феноменология как метод осмысления собственности

Аннотация. В работе эксплицируется подход экзистенциальной феноменологии в ранней философии Мартина Хайдеггера. Предлагается концептуализировать базовое методологическое различие экзистенциальной феноменологии в понятиях бытие присутствия (*dasein*) и бытие наличия. Описываются три ключевых методологических понятия, образующих фундамент экзистенциального анализа: расположение, понимание и речь присутствия (*dasein*). Демонстрируется, каким образом данный подход реализуется на примере осмысления собственности.

Ключевые слова: феноменология, присутствие, Хайдеггер, экзистенциализм, собственность

Центральное методологическое понятие экзистенциальной феноменологии – присутствие (*Dasein*). Это понятие было введено в ранней философии Мартина Хайдеггера в ходе его полемики со способом мышления и онтологией Нового времени. С точки зрения Хайдеггера, философия и наука модерна исходят из рассмотрения мира как наличного бытия, оторванного от фактического бытия человека в мире. Взятый таким образом в мышлении мир предстает набором «объектов», а человек «субъектом», отдельным от бытия этих объектов. Однако такой отвлеченный способ мышления не позволяет осмыслить фактическое бытие человека в мире, имеющее принципиально иной характер.

В своем курсе лекций 1928–1929 гг., озаглавленных «Основные понятия метафизики» Хайдеггер так говорил об этой методологической установке применительно к феномену скуки: «Мы не должны делать скуку объектом отстраненного рассмотрения, видя в ней некое для себя совершающееся состояние: нам надо взять ее в нашем движении

в ней...» Дело в том, что область феноменального опыта подвижна и не может быть адекватно ей рассмотрена как наличие. Наличие значит факт чисто количественного бытия, тогда как присутствие охватывает и характер (качество) этого бытия в мире. Присутствием у Хайдеггера именуется человек, взятый в его таком или ином фактическом бытии в мире.

Феноменология Гуссерля, на которую опирался Хайдеггер, строится на идее интенциональности сознания. Согласно Гуссерлю, феномен является той или иной направленностью сознания, а не объективным предметом в мире и для его познания необходим так называемый «интенциональный анализ» этой направленности. Феноменология в философии Хайдеггера становится экзистенциальной, так как на место сознания Хайдеггер ставит экзистенцию и предлагает исследовать направленность не только сознания, но бытия человека, взятое в целости. Так появляется понятие бытия-в-мире (*in-der-Welt-sein*), которое призвано показать неотделимость бытия человека от мира, укорененность его фактического присутствия в-мире.

Экзистенциальный анализ предполагает выявление так называемых «способов бытия-в-мире». В «Бытии и времени» читаем: «анализ бытийных черт бытия-вот экзистенциальный. Этим сказано: черты тут не свойства чего-то наличного, но сущностно экзистенциальные способы быть». Иными словами, ближайшей задачей исследования при таком подходе является не выявление того, что такое собственность, а того, как собственность дается присутствию в его фактическом бытии.

Способы бытия присутствия выявляются на основе анализа трех аспектов, конституирующих экзистирование *Dasein*: расположения, понимания и речи. Расположением (*Befindlichkeit*) присутствия называется «окрашенность» мира или «настроение», которое сопровождает тот или иной способ бытия.

Понятие «понимание» присутствия берется здесь в его экзистенциальном смысле и значит не чисто ментальный процесс, но включает в себя фактическое обращение экзистенции с миром. Понимание в данном случае есть тот или иной способ освоения мира и обращения с ним, включающий в себя сразу и самопонимание. Иными словами, пониманием называется первичное размыкание мира, из которого уже в свою очередь может быть осуществлено вторичное теоретическое, научное или даже бытовое истолкование.

Наконец, речь как методологическое понятие экзистенциальной феноменологии имеет для этого исследования особое значение. Предметом экзистенциальной аналитики речи выступает высказывание. Однако оно не рассматривается изолированно от фактического бытия присутствия, в котором оно артикулируется. Более того, высказывание есть «выговаривание» того или иного способа экзистирования, согласно Хайдеггеру. Высказывание артикулирует феномен и тем самым делает доступным его изучение.

В связи с подходом экзистенциальной феноменологии особый интерес представляет антропологическая линия осмысления собственности, начатая Платоном в диалоге «Алкивиад». Именно в этом тексте Платона собственность (а точнее, «свое», «собственное») впервые тематизирована в связи с проблемой «познания самого себя», самости.

Такая антропологическая тематизация «своего» у Платона вернулась с новой силой в историю западной мысли с философией экзистенциализма. Начиная с Кьеркегора, продолжаясь в философии Хайдеггера и Сартра и, заканчивая на сегодняшний день в мысли отечественного философа Владимира Библихина, экзистенциальное осмысление собственности дало существенные результаты, до сих пор не востребуемые в должной мере.

Натуралистические метаморфозы феноменологии: нейрофеноменология как когнитивный проект

Аннотация. Предметом исследования является одна из наиболее значимых современных тенденций во взаимоотношении философии и когнитивных наук применительно к исследованию познания и сознания: натуралистические «расширения» феноменологии в парадигме нейрофеноменологии (Ф. Варела, Э. Томпсон, Д. Захави, Ш. Галахера и др.) как поиск сенсомоторных оснований абстрактного мышления с позиций классической феноменологии Э. Гуссерля и современных разработок методологии науки дана оценка предложенным вариантам интегративных моделей феноменологии и нейробиологии: феноменологическому анализу интроспективных презумпций психологических и нейронаучных экспериментов, соучастию феноменологии в формировании дизайна экспериментальных ситуаций, наконец, феноменологическому анализу концептуальных ресурсов психологического и нейронаучного исследований.

Ключевые слова: сознание, феноменология, натурализм, когнитивные науки, нейрофеноменология

Натуралистические превращения трансцендентальной феноменологии в парадигме нейрофеноменологии – одна из самых парадоксальных метаморфоз в европейской философии XX в., достойная пристального внимания исследователя современной философской мысли. И хотя попытки М. Мерло-Понти (1965) применить разработки гуссерлевой феноменологии к анализу восприятия следует расценить как весьма успешные, оценка же ее современных натуралистических метаморфоз не столь однозначна – ввиду радикальных различий целей, задач и базовых онтологических/теоретико-познавательных допущений трансцендентальной феноменологии и нейрофеноменологии. Отец-основатель феноменологии Э. Гуссерль считал ее наиболее последовательной формой *методологического идеализма* и философской апологией высших форм *идеальной предметности*. Задачу трансцендентального анализа познания Э. Гуссерль видит в глубочайшем сущностном (эйдетическом) исследовании интенциональных объектов как центров мировых отношений и когнитивном основании их идентификации, вопреки многообразию их разнородных перцепций. Основоположник феноменологии убежден в том, что то, «как множественные восприятия, что то же – явления, приводятся к тому, чтобы «являть собой» один и тот же предмет... может быть разрешен только феноменологическим исследованием сущности... Хотеть дать на этот вопрос эмпирически-естественнонаучный ответ – значит *не понять его и обесмыслить* [*Курсив мой.* – Н.С.]» [1, с. 153–154]. Обращение к сущностным истокам научного и философского разума возводит феноменологию в ранг местоблюстителя проблем высшего философского достоинства: отношения человека к миру в смысловых структурах его Бытия. Ибо в фокусе феноменологии – вопрошание принципиальной возможности, обращение к проблемам, логически предшествующим любому когнитивно-научному исследованию сознания, к перманентному *вопрошанию философских оснований* («как возможно?»), т.е. экспликации «само собой разумеющихся» (неявных) предпосылок работы научного и философского разума.

В свою очередь, представители нейрофеноменологии (Ф. Варела, Э. Томпсон, Д. Захави [2], Ш. Галлахер и др.) претендуют на создание содержательных интегративных моделей, аккумулирующих как разработки трансцендентальной феноменологии, так и экспериментальные результаты когнитивно-научного исследования сознания. По их мнению, феноменология эвристична для современных когнитивных наук о сознании в

трех основных аспектах: анализ когнитивных презумпций психологических и нейронаучных экспериментов, формирование дизайна (теоретической идеи) эксперимента и интерпретация его результатов, наконец, анализ содержания базовых понятий и «способов говорения» о сознании. Реконструкция представленных в текстах самого Э. Гуссерля фундаментальных положений трансцендентальной феноменологии и их последующее сравнение с когнитивными претензиями нейрофеноменологов позволяет заключить следующее. В изучении познания и сознания методологически корректнее говорить не о заявленных нейрофеноменологичеких интегративных моделях, а о *взаимодополнительности исследовательских программ* феноменологии и когнитивных наук, поскольку в рамках предлагаемых моделей онтологические и теоретико-познавательные допущения в философских основаниях когнитивных наук (термин В.С. Степина) не сводимы к феноменологическим.

Итоговый вывод состоит в том, что «нейрофеноменология» является не строгим философским понятием, а метафорой междисциплинарного дискурса, отражающей современные устремления к интеграции результатов исследований в философии и дисциплинарно разнесенных областях современного научного знания: натуралистическую установку на достижение научно верифицируемой истины с философским анализом конструктивно-реалистических устремлений человеческого разума.

Литература

1. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Пер. с нем. "Philosophie als strenge Wissenschaft" / Составление, подготовка текста и примечание О.А. Сердюкова. Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994. С. 127–174.
2. Zahavi D. Naturalized Phenomenology / Handbook on Phenomenology and cognitive science / Eds. S. Gallagher, D. Schmicking. Springer, 2010. P. 3–20.

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

УДК 101.8; ББК 86.7

Е.И. Хан (Москва, Россия)

К феноменологии философствования: на аффективной стороне мысли

Аннотация. Доклад посвящен вопросу феноменологической рефлексии по поводу философствования как специфического акта, который предстает как одновременно аффективно-окрашенный – и как наиболее беспристрастное, «чистое» мышление. Предлагается критически рассмотреть и кратко сопоставить три концепции аффективности философского мышления (М. Хайдеггера, Ж. Лакана и М. Ришира), которые представляют различные версии понимания западной философии. Философствование разворачивается в экзистенциальном ключе – как пробуждение фундаментального настроения, в психоаналитическом – как желание узурпации истины без обладания ей в содержательном смысле, или негативное желание различения, в феноменологическом плане же – как интенция разворачивания самостановящегося смысла (сперва уводящего философа от мира, а затем возвращающего к миру), что определяется загадочным ритмом феноменологического бессознательного.

Ключевые слова: философствование, основонастроение, аффект, феноменологическое бессознательное, мышление, Хайдеггер, Лакан, Ришир

Вопрос о феноменальном аспекте философствования, да и о философствовании как таковом уже содержит какой-то подвох, тая в себе массу подвопросов и затруднений. Цель доклада – выстроить эти подвопросы и гипотезы ответа на них таким образом, чтобы не столько оправдать философствование, сколько выявить некоторые его принципиальные затруднения – и, вместе с тем, раскрыть его теневую сторону, или ту аффективную нагруженность, из которой мысль проистекает.

Первое затруднение можно сформулировать как вопрос о сущности и цели. Что это за процесс такой – философствование, для чего оно? Деятельно ли оно, или пассивно? Здесь, пожалуй, можно сопоставить два возможных подхода: созерцательный (досужий, «ни для чего») – и практический (деятельный, «чтобы...»). В качестве примера первого можно вспомнить слова Аристотеля: «кто недоумевает и удивляется, тот думает, что он не знает... стали преследовать знание из жажды разумения, а не ради какой-нибудь нужды» [1, с. 35]; схожим образом напоминает о греческом *σχολή* и В.В. Биbihин: «надо запомнить, что философия не такая вещь, чтобы ею можно было что-то делать» [2, с. 58]. Другую крайность задает одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе, с необходимостью выводивший философа в область политики – но никакого достаточного основания предпочесть первое второму или наоборот, похоже, не предвидится.

Вторая трудность связана с проблематичностью, если не сказать – сомнительностью мета-позиции в отношении философствования, которое всегда уже само эту мета-позицию полагает, да еще и делает предметом собственного исследования. С одной стороны, феноменология философствования рискует привести к странной рекурсивной ситуации «рефлексии рефлексии», подобной той, когда друг напротив друга поставлены два зеркала. Справедливо ли в этом отношении то, что делает Гегель, давая в «Науке логики» абсолютной рефлексии определение – «выхожение за пределы непосредственного к всеобщему»? [3, с. 365]. Можно ли применить по отношению к акту философствования феноменологическую редукцию подобно тому, как это делал Гуссерль в отношении акта представления, или Сартр – в исследовании воображения? Не сведется ли тогда философствование к понятию чистого разума/мышления, и не окажется ли тогда, что обращение к какому бы то ни было методу уже ставит ответ прежде вопроса, обрекая нас на самозамкнутое метафизическое воспроизводство схем трансцендентализма (в различных его вариациях)?

Наконец, вопрос о субъекте: «философствует» – кто? Философствует ли совершенно всякий человек в некотором расположении духа, или же это прерогатива «профессиональных философов», или же – единиц, таковыми признанных спустя поколения? Насколько философия укладывается в логику школ и институтов? В своей работе «Антропограммы» В. Подорога отмечал: «философия существует в границах неповторимого индивидуального опыта мысли, не как коллективное и всеобщее дело. И когда вырывается за собственные границы, поскольку исследует не только саму себя, находя нарциссистское упоение в философствовании, но и мир» [4, с. 9]. Исключительный характер философствования, таким образом – это характер не человека-философа, но характер самого индивидуального философствования как некоторого *разумного исключения*, которое обеспечивает возможность спекулятивного выстраивания системы, иерархии и классификаций – и, вместе с тем, нарциссический опыт *упоительного мысленного расширения (я)*. С другой стороны – как же диалогизм философской мысли, разве самоисследование не требует и не предполагает для себя фигуры другого не только как мыслимой, но и как реальной?

Допустим, что всё же есть нечто специфическое, что одновременно определяет характер какого-либо дискурса как дискурса философского. Это специфическое отсылает к *истoku* философствования, определенному расположению к миру, способу задавать вопросы, пребывать в особом умонастроении философствовать – качество которого

явно требует и особого обращения с аффектами. Обозначим три версии, или позиции в отношении понимания истока и значения философствования:

Позиция первая (М. Хайдеггер): философия есть пробуждение фундаментального настроения (основонастроения), мысль, захватывающая экзистенцию. Фундаментальные настроения философии могут быть различными, при этом важно пробудить «наше» (каковым, если обращаться к курсу «Основные понятия метафизики...» выступает скука [5]; в «Вкладах в философию (о событии)» различаются основонастроения первого начала философии и другого начала – это 1) удивление; 2) страх, сдержанность и робость [6, с. 34–37]. Пробуждение вопрошания, мышление требует усилий – и оказывается уделом не каждого не по причине неспособности, но по причине склонности пребывать в забвении, не думать об истине, о собственной конечности.

Позиция вторая (Ж. Лакан): Философия есть не пробуждающая, но сугубо негативная и чистая сдерживающая сила – это «перверсия без объекта», или незнание своего желания (незаинтересованность в частном) – ибо «любой объект стоит другого» [7, с. 92, 430]; с психоаналитической точки зрения мысль при этом сама по себе предстает как аффект [8, с. 188–190]. При этом философия учреждает неравенство в отношении истины: она оказывается в позиции господина-узурпатора знания, которым не может обладать раб («Эпистема возникла как результат вопрошания, очищения знания. Философский дискурс показывает, что философ всегда на нее опирается. Не случайно он обратился с вопросами к рабу и показал тому, что тот знает – при чем знает то, чего не знает. При этом умалчивается, однако, о том, что знает он лишь постольку, поскольку ему задают правильные вопросы») [8, с. 186]. Опыт обуздания и удержания естественного желания подобен ограничению Другого – в его отражении с помощью зеркала. «Именно философское *cogito* лежит у истоков иллюзии, которая и в современного человека, горьким опытом наученного избегать ловушек, расставленных самолюбием, вселяет уверенность, что даже сомневаясь в себе, он остается самим собой» [9, с. 74]. Философский дискурс Лакан уподобляет дискурсу истерика, а пафос «спасения истины» подвергает, в свою очередь, подозрению в мошенничестве.

Позиция третья (М. Рихир): Меланхолия и скука, страх и преодоление себя – не единственные основонастроения философствования, хотя и к философствованию по своей темпорально-ритмической структуре располагающее [10]. Ритм философствования определяется не желанием, но *феноменологическим бессознательным*, а философы на самом деле влекомы не упорядоченностью, но дикой страстью мышления [11]. Впрочем, грезят метафизическими снами они конечном счете лишь для того, чтобы пробудиться от них же, избавиться от репрезентаций мира – и совершить своего рода «дефенестрацию», вернуться назад в реальный мир [12].

Итак, в первом случае мы имеем настроение как пробуждение мышления среди спящих, некое особое основонастроение мысли; во втором случае это особое основонастроение лишается своей эксклюзивности в содержательном плане и приобретает сугубо структурную роль способа учреждения неравенства в отношении истины, таким образом, аффектом-мыслью оказывается парадоксальное желание свободы («желание-не-знать-чего-желать»); в третьем случае речь идет о специфическом настроении, которое знает, от чего желает избавиться – от символических предзаданных смыслов, от некритически воспринятых докс, от мнимости «чистого образа мира». Во всех случаях философствование следовало бы мыслить, по меньшей мере, в целокупности его аспектов «чистого мышления», воли (к отвлечению от эмпирии) и аффекта. При этом «чистое мышление» оказывается абстракцией (как акт абстрагирования и как идеализированный продуктом его же); а волевой и аффективные компоненты смыкаются в: а) некотором (осново)настроении философствования (или *Grundstimmung*); б) волевым отстранении от своего «я», своих чувств, страстей и личностных аспектов в ходе философствующего сосредоточения – что, впрочем, не отменяет и возможности беспристрастной инспекции всего перечисленного. Таким образом, философствование все же предстает как некоторый

целокупный аффективно-мыслительный *процессуальный акт* – и пусть это не обязательно обретает форму политического акта, но по меньшей мере оказывается экзистенциальным актом *par excellence*. Философствование разворачивает вопрос в форме слова, речи – будь то исповедь, послание, опровержение, завет, жест, обещание, манифест или наукоучение..

Как замечал М. Ришир, в конце концов, лишь подвергая себя «дефенестрации», философ «осознает, что вынужден попытаться понять, чего его лишило уединение, а не сожалеть об этом» [12, с. 769]. Не сожалеть о философствовании, но не питать себя иллюзией беспристрастности мышления – пожалуй, об этом напоминает нам феноменология.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика / Пер. с греч. П.Д. Первова, В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
2. *Бибихин В.В.* Чтение философии. СПб.: Наука, 2009.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997.
4. *Подорога В.А. и др.* Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017.
5. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики: мир – конечность – одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013.
6. *Хайдеггер М.* К философии (о событии). М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
7. *Лакан Ж.* Перенос. (Семинары: книга VIII (1960/61)). М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2019.
8. *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа (Семинары: книга 17). М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2008.
9. *Лакан Ж.* Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое сообщество, Логос, 1997.
10. *Richir M.* La mélancolie des Philosophes // *Anuales de V Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles: L'Affect philosophe*. Paris: Vrin, 1990. P. 11–34.
11. *Richir M.* Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes // *Epokhé n° 2: Affectivité et pensée*. Grenoble: Jérôme Millón, 1991. Pp. 113–173.
12. *Ришир М.* Дефенестрация / Пер. с фр. Д. Михайлова // *Horizon. Феноменологические исследования*. Том 9, №2 (2020). С. 760–781.

УДК 1/14 (091), 165.12; ББК 87.2 + 87.1

А.А. Шиян (Москва, Россия)

Особенности гносеологии Эдмунда Гуссерля

Аннотация. В данном тексте рассматриваются особенности теории познания Эдмунда Гуссерля. Специфика феноменологической теории познания состоит в обращении к исследованию актов познающего сознания, прежде всего, восприятия с целью удостоверения в их истинности или ложности. При этом, к априорным условиям познания, с феноменологической точки зрения, относятся принципы функционирования сознания, его типология и региональные категории. Автор ставит вопрос о соотношении априорных условий познания и основных принципов феноменологии.

Ключевые слова: феноменология, теория познания, истина, восприятие, Гуссерль

Феноменологию Гуссерля можно без всяких натяжек рассматривать как особый вариант гносеологии. Так, в «Логических исследованиях» речь идет о прояснении логики и разработке феноменологической теории познания, в «Картезианских медитациях» теоретико-познавательный интерес мотивирован поиском абсолютного и достоверного

основания философии как науки и т. д. Однако, многочисленные тексты Гуссерля, как опубликованные, так и неопубликованные, позволяют трактовать его учение без какой-либо связи с теоретико-познавательной проблематикой и рассматривать феноменологию, например, как учение о трансцендентально-чистом сознании, как описание особого типа опыта, обеспечивающего доступ к «самим вещам» и т. д.

В данном тексте мы не будем останавливаться на вопросе об основаниях разного типа интерпретаций феноменологии, а сделаем «обратный» ход: исходя из трансцендентальной перспективы, попытаемся ответить на вопрос «В чем заключается специфика гуссерлевской теории познания?» Для этого мы, с одной стороны, сравним ее с кантовским учением о познании, с другой – соотнесем с современной Гуссерлю теоретико-познавательной проблематикой. Конечно, речь здесь идет не о полном освещении гносеологических направлений начала XX в., мы затронем их лишь в тех вопросах, которые нашли свое отражение в гуссерлевском трансцендентализме.

Ответ в рамках кантовского трансцендентализма на вопрос как возможно познание предполагает обращение к условиям и предпосылкам, которые обуславливают наше познание. Такими условиями в «Критике чистого разума» выступают, прежде всего, априорные формы чувственности и априорные категории рассудка. Одним из основных отличий априорных форм чувственности от априорных категорий рассудка является то, что первые не являются вербальными, языковыми, и обосновывают явление лишь как «неопределенный предмет познания». Не случайно Коген охарактеризовал априорные формы чувственности как принцип упорядочивания содержания [1]. Функционирование этих априорных принципов мы можем увидеть в «Дедукции категорий» во втором издании «Критики чистого разума». Тогда как в «Дедукции категорий» первого издания «Критики чистого разума» делается акцент на последовательности самих механизмов формирования предмета, что дает повод многочисленным исследователям (прежде всего неокантианцам) Канта назвать «Дедукцию» первого издания психологической. Для наших целей также важно отметить, что априорные формы и категории являются всеобщими и необходимыми и, соответственно, придают знанию всеобщий и необходимый характер.

Однако сам Гуссерль не сравнивал свой теоретико-познавательный подход с кантовским трансцендентализмом, а скорее соотносился с гносеологической проблематикой своих современников. В рамках этого контекста, Гуссерль называет основной проблемой традиционной теории познания проблему трансценденции. Проблема трансценденции состоит в разрешении вопроса, как сознание может познать то, что находится вне его и имеет принципиально другую природу. «Но как вся эта игра, протекающая в имманентности жизни сознания, может обрести объективное значение? Как может очевидность (*clara et distincta perceptio*) претендовать на нечто большее, чем быть во мне свойством сознания?» – спрашивает Гуссерль [2, с. 108].

Однако сам Гуссерль считал эту проблему мнимой и несущественной. Он утверждал, что «стремиться постигнуть универсум истинного бытия как нечто находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, а оба этих универсума соотнести друг с другом внешним образом с помощью внешнего закона – бессмысленно» [2, с. 110]. Это означает, что феноменологическая теория познания имеет дело не с предметами, как они даны в естественной установке, а с предметами, которые рассматриваются как корреляты сознания. Эта смена установки с естественной на феноменологическую происходит путем рефлексивного обращения к опыту сознания, в котором нам даны предметы, и/или путем совершения эпох. В феноменологической познавательной установке феноменолог обращается к актам сознания и к их коррелятам для решения проблем теории познания, которая «занята исключительно систематическим прояснением познавательной деятельности (*Erkenntnisleistung*), прояснением, в котором эта деятельность должна быть всецело понята как интенциональная деятельность» [1, с. 111]. С учетом феноменологического подхода Гуссерля в целом, можно сказать, что специфика

феноменологической теории познания заключается в прояснении актов, в которых осуществляется познание конкретного предмета. Именно здесь заключается отличие гносеологии Гуссерля от познавательного подхода его современников. Так, например, исходная точка для осмысления познания у марбургских неокантианцев – это всеобщие законы природы, и трансцендентальная теория познания должна выявить условия их возможности, то есть априорные принципы, лежащие в их основе. Познание единичного предмета неокантианцев интересует лишь в той мере, в какой предмет включен во всеобщие функциональные законы. Обращение к познающему сознанию и к самому процессу сознания неокантианцами считается психологизмом и представляет лишь второстепенный интерес [3].

Что означает для Гуссерля прояснение процесса познания? Можно согласиться с Тугендхатом⁵³, что для Гуссерля речь идет, прежде всего, об удостоверении в истине или о ее отрицании. Кроме того, в ходе этого удостоверения, осуществляемого путем обращения к процессу познания, само знание о предмете конкретизируется и детализируется. Для дальнейшего разъяснения этого момента необходимо принять во внимание тот факт, что для Гуссерля сознание всегда есть познающее сознание. Из всех модусов наибольшее внимание Гуссерля привлекает модус восприятия, поскольку именно в восприятии предмет может быть дан так, как он есть в действительности, и познание может достичь истины. Но это не может быть удостоверено и подтверждено в непосредственном восприятии. Для подтверждения истинности предмета восприятия необходимо перейти в феноменологическую установку и обратиться к анализу акта восприятия и его коррелята, то есть предмета. Причем, как подчеркивает Тугендхат, в феноменологии Гуссерля нет средств, чтобы полностью удостовериться в истинности или ложности отношений между предметами, процессов, идеальных сущностей. Удостоверение в истине возможно только в отношении пространственно-материальных предметов.

Именно то, что основным модусом познания у Гуссерля выступает восприятие, является причиной, по которой в рамках феноменологии речь идет не только об истине суждения, но и об истине самого предмета, который в восприятии может быть дан, как он есть. Можно сказать, что в данном контексте речь идет об онтологическом понимании истины.

Однако нацеленность гуссерлевской феноменологии на исследование процесса познания индивидуального предмета не означает, что в феноменологической гносеологии отсутствует полностью интерес к априорным условиям познания, придающим знанию статус всеобщности и необходимости. Априорное Гуссерль отождествляет с сущностным, тем самым помещая его в более широкий исследовательский контекст. Мы рассмотрим априори в гносеологическом аспекте, акцент на который Гуссерль далеко не всегда делает в явном виде.

Поскольку исходный модус познающего сознания у Гуссерля – восприятие (познавать можно молча и неосознанно), то в феноменологической гносеологии на первый план выходит рассмотрение *априорных принципов* (а не категорий) функционирования именно познающего сознания, как в целом, так и восприятия – в частности. Основным таким принципом является принцип интенциональности, или принцип коррелятивного априори. Причем, хотелось бы подчеркнуть, что речь идет не только о направленности сознания на предмет, но и о том, что любая *данность* предмета обусловлена *подразумеваемым содержанием*, что не всегда осознается в естественной установке. И только в феноменологической познавательной установке можно зафиксировать это подразумеваемое содержание, и путем сопоставления данного предмета с подразумеваемым содержанием удостовериться в истинности или ложности предмета восприятия. Принцип интенциональности, из которого исходят в исследованиях процесса

⁵³ В книге «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера» Тугендхат [4] трактует феноменологию Гуссерля, отталкиваясь от его концепции истины. См. подробнее [5].

познания, можно охарактеризовать через динамическое различие «интенция значения (подразумеваемое содержание) – интенция осуществления значения» (данное содержание), введенное Гуссерлем еще в первом «Логическом исследовании». Принцип интенциональности рассматривается в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», в рамках разбора статического различения «ноэзис – ноэма».

Кроме априорного принципа интенциональности познающее сознание имеет также определенную априорную типологию. «...В потоке интенционального синтеза, который создает единство во всем сознании и конституирует ноэтически и ноэматически единство предметного смысла, господствует сущностная типика, постижимая в строгих понятиях *a priori*», – пишет Гуссерль [2, с. 69]. Определенный тип предмета имеет свой способ данности и должен иметь соответствующую методологию исследования. Однако, хрестоматийное феноменологическое положение «предмет определяет метод» требует кардинального переосмысления. Речь идет о том, что опыт познающего сознания протекает различным образом, и определенному типу опыта сознания соответствует свой тип предметности, которая образует самостоятельный регион. В связи с этим Гуссерль формулирует задачу познания применительно к феноменологии как задачу трансцендентального конституирования предмета вообще, как предмета соответствующего региона [2, с. 71]. «Имя подлинного бытия и истины... для каждого подразумеваемого мною, как трансцендентальным *Ego*, предметов... обозначает структурное разделение (*Strukturscheidung*) внутри бесконечных многообразий действительных и возможных *cogitations*, которые с ним соотносятся...», – пишет Гуссерль [2, с. 84]. Тогда из этого следует, что один и тот же предмет может быть нам дан в разном опыте сознания, и, соответственно, мы можем его рассматривать в разных установках. Так, с точки зрения второй книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [6], человек может рассматриваться (восприниматься) и просто как живое тело, и как социальная личность. Это зависит от установки сознания. Именно в этом моменте феноменология Гуссерля выступает наследницей кантовской теории познания: именно субъективность определяет предмет. Однако, если у Канта восприятие любого предмета определяется априорными формами чувственности, или принципами пространства и времени, то у Гуссерля речь идет о разных типах априорных принципах данности предметов. Этих типов как минимум три, в соответствии с тремя регионами: материальные вещи, живые тела, социальные личности.

Кроме того, внутри каждого региона есть свое априори, которое Гуссерль называет материальным априори. Именно оно обосновывает формирование теоретических суждений, то есть знания в общепринятом смысле, данного региона. Так, в регионе материальных вещей определяющими категориями являются категории пространства, времени и причины; в регионе социальных личностей – категория мотивации. Однако, суждения любого региона строятся по общим формальным принципам и содержат всеобщие формальные категории (предмет, положение дел, часть и целое и т. п.). Общие формы суждений и общие категории Гуссерль называет формальным логическим априори. С формальным априори Гуссерль работает, как настоящий трансценденталист, то есть исследует условия возможности этого априори. В работах «Формальная и трансцендентальная логика» и «Опыт и суждение» Гуссерль обосновывает тезис, что логические формы и общие формально-логические понятия обусловлены определенным способом функционирования сознания.

Вопрос, чем обусловлено материальное априори, остается у Гуссерля открытым. У него прослеживается мысль, что материальные категории определяются предметностью данного региона. Но даже в этом случае определяющей является установка сознания, определяющая, к какому региону мы относим данный предмет. Это означает, что для Гуссерля, как и для Канта определяющим фактором в познании выступает субъективность, хотя и понимаемая несколько иначе.

Одной из основных особенностей феноменологии Гуссерля вообще (не только теории познания) является ее методологичность: Гуссерль пытается фиксировать принципы и методы собственного исследования. В его гносеологическом подходе наибольший интерес представляет «принцип всех принципов», сформулированный в первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» и являющийся развитием феноменологической максимы «К самим вещам!». «Принцип всех принципов» можно считать переформулировкой принципа беспредпосылочности, представленного в «Логических исследованиях» в качестве основного требования феноменологического подхода. Но здесь возникает следующий вопрос. Как в восприятии могут быть познаны сами вещи, вещи, как они существуют в действительности, без всяких предпосылок, если уже само исследование процесса восприятия обнаруживает в нем подразумеваемое содержание в качестве предпосылки? Даже если в ходе феноменологического исследования все подразумеваемое можно было бы привести к данности (полную возможность этого относительно вещей окружающего мира сам Гуссерль отрицал) и даже если сам принцип функционирования восприятия не считать за предпосылку, то все равно остается необходимостью принятия во внимание того, что само отнесение материального предмета к тому или иному региону зависит от нашей субъективной установки, то есть является исходной неустранимой предпосылкой. Спасти принцип беспредпосылочности, хотя бы в его предельном варианте (что в ходе феноменологического исследования подтверждаются все предпосылки), может предположение о существовании некоторой материальной вещи вообще, которая раскрывает в разных установках свои различные стороны, в совокупности дающих вещь как она есть в действительности. Этого предположения Гуссерль не делает, но именно с ним подходит к исследованию наследия Гуссерля некоторые современные философы, например, Л. Тенгели. С нашей точки зрения, само допущение такой «действительной» вещи – есть метафизическая предпосылка.

Однако реализацию «принципа всех принципов» мы можем обнаружить в гуссерлевских исследованиях сознания. Гуссерль убежден, что, осуществляя эпохы и различные редукции, мы во внутреннем восприятии и в сущностной интуиции исследуем само сознание, механизмы его функционирования, как они есть, без каких-либо предпосылок. Здесь можно заметить, что если наличие предпосылок отрицается самим философом, это не значит, что их нет. И здесь встает вопрос об адекватности самого основного принципа феноменологии. Но это темы, которые выходят за рамки данного текста, тем более, что методология познания Гуссерль уделяет гораздо меньше места самому сознанию, чем познанию мира.

В завершение хочется сказать, что специфика феноменологической теории познания не всегда и не вся в явном виде формулируется самим основателем феноменологии, и требуются отдельные исследования для ее экспликации и сопоставления с другими гносеологическими подходами в рамках трансцендентализма.

Литература

1. *Коген Г.* Теория опыта Канта. М.: Академический проект, 2012.
2. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
3. *Риккерт Г.* Два пути теории познания / Пер. с нем. под ред. С.О. Гессена // Новые идеи в философии. 1913. Сб. 7. С. 1–79.
4. *Tugendhat E.* Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970.
5. *Шиян А. А.* Особенности гуссерлевского подхода к исследованию мира как целого // Трансцендентальный поворот в современной философии (6): трансцендентализм как «измененный метод мышления [в метафизике]», модусы и перспективы трансцендентальной метафизики/ Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. М.: Издательский дом «Юность», Фонд ЦГИ, 2021. С. 51–54.
6. *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana IV. Herausgegeben von

Феноменологическая герменевтика и ее основные принципы

Аннотация. Феноменология, как она представлена в масштабном проекте Гуссерля, связывает свою задачу с описанием смысловых структур сознания и форм предметности, рассматриваемых в многообразии способов данности (явленности) их сознанию. Понимание сути предмета, явленного сознанию, описание интенций сознания через понимание предмета как идентичного в многообразии способов его данности ставит перед феноменологией задачу близкую к той, которая решается в рамках традиционной герменевтики. Сближение герменевтики и феноменологии обнаруживается уже на уровне познания сути вещей и бытия предметов с той лишь разницей, что предметом герменевтики является понимание, которое достигается посредством использования целой методологии, выработанной в течение 2,5 тысяч лет и направленной как на понимание смысла текстов самого разного содержания, так и на постижение сути самого человеческого понимания как феномена. В этом последнем случае мы вправе рассуждать о предмете феноменологической герменевтики и ее основных принципах.

Ключевые слова: герменевтика, феноменология, познание, понимание, предпонимание, интерпретация

Философская традиция, восходящая к В. Дильтею, связывает задачу герменевтики с интерпретацией множественных и разнообразных выражений жизни, зафиксированных в языке, в устной речи или на письме. Отсюда следует, что отношение письма к слову и слова к событию и его смыслу должно стать основным вопросом герменевтики. Иначе говоря, движение человеческой мысли в контексте триады «слово – событие – смысл» оказывается в центре внимания философской герменевтики, направленной к выяснению специфики самого человеческого понимания в его феноменологическом и эпистемологическом значении.

Например, для П. Рикёра герменевтика – это теория операций понимания в их соотношении с интерпретацией текста. Процедура интерпретации текстов самого разного содержания предполагает использование последовательности методологических приемов, универсальных и специальных принципов исследования, благодаря которым устанавливается соотношение между понятиями, их интерпретацией и фактом наступления понимания как отдельного фрагмента, так и изучаемого текста в целом. Строго говоря, задача понимания текста предполагает применение методов и приемов, когда затрагивается соотношение части и целого, значения и его интерпретации и т. д. При этом основа понимания, согласно Рикёру, остается интуитивной по причине стремления самого интерпретатора приблизиться в своем понимании к тому, о чем говорится в тексте.

Вопрос о «смысле» в указанной триаде «слово – событие – смысл» имеет отношение и к вопросу трансцендентального уровня: «что значит понимать?». Так, в процессе коммуникации «смысл» понимания (например, понимание *другого*) может проясняться на уровне субъективно воспринимаемых внешних знаков (мимика, жесты, позы, слова, наконец, речь), что, в совокупности, как раз и является базовым условием взаимопонимания людей.

Следует заметить, что постижение значения любых внешних знаков связано со способностью человека проникать в другое сознание не только в силу хорошо развитой способности к сопереживанию, но, преимущественно, благодаря воспроизведению в сознании интенций знака. Такая оценка роли знака позволяет характеризовать понимание как искусство постижения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых

другими сознаниями через внешнее выражение этих знаков и/или их узнавание. Тем самым понимание, рассматриваемое феноменологически – это врожденная способность моментально «схватывать» в сознании значение любых внешних выражений, получаемых из вне.

Другое отношение к пониманию касается его сущности, которая раскрывается через интерпретацию и постижение смысла текста. Обращение к тексту придает герменевтическим усилиям философскую направленность уже только на том основании, что герменевтика не может уклоняться от кантовского вопроса об условиях ее собственного дискурса. Род интерпретации, выражаемый в дискурсе, как раз и определяет ситуацию понимания, которое наступает в силу действия способности более фундаментального уровня, чем дискурс – речь идет о предпонимании. Между тем процесс понимания, наряду с феноменом предпонимания, может характеризоваться и как акт создания автономных и осознаваемых значений, возникающих из потребности в коммуникации или из намерения нечто обозначить.

Языковая многозначность, часто встречающаяся избыточность содержащегося в тексте смысла порождает множественность интерпретаций. Однако именно факт множественности интерпретаций является достоинством понимания, составляющего суть интерпретации, поскольку понимание является следствием интерпретации. Отсюда вывод: в многообразии интерпретаций кроется суть герменевтики, которая расширяет свое предметное поле за счет включения различных аспектов (историческое понимание, нарративное рассмотрение текста, понимание себя через понимание другого, биография как выражение принципа «действие – возможность», рациональные принципы герменевтики и т.д.). Перечисленные аспекты герменевтического анализа намечают перспективы использования герменевтических методов как адекватных способов познания реальных процессов действительности. При этом феноменологическая направленность герменевтических исследований связана с выяснением некоторых особенностей проявления человеческого понимания, например, на уровне образов, ноэм, почти-сказанного в метафоре. Другими словами, требуется определение предметной области и специфики такого направления философии как феноменологическая герменевтика.

Первый постулат феноменологической герменевтики основывается на утверждении: «человек живет в мире», в истории и все значения реального мира – это только значения в отношении к его конкретному, историческому существованию. Бытие человека в мире включает в себя осознание себя и понимание себя ассоциированного с «ситуацией собственного существования». Бытие в мире как осознание собственного существования происходит благодаря когнитивным способностям. Используя собственный познавательный инструментарий человек научается не только познавать себя, но и связывать в единое целое знание о мире, опираясь в том числе, на такую фундаментальную когнитивную способность как собственное предпонимание. Он активно выражает себя в реальном мире с помощью знаков и участвует в нем посредством символической интерактивности, связывая речь и личность, к которой обращается. Благодаря коммуникации (символической интерактивности) создается ситуация, в которой каждый человек способен «понимать» другого. При этом создается контекст личностного понимания, соотносимого с пониманием точки зрения другого, воспринимаемой в контексте собственного мнения. Этот аспект рассмотрения как раз и создает проблемное поле феноменологической герменевтики, использующей герменевтический подход в изучении феноменов сознания (истин сознания, переживаний, воображаемых образов сознания и его интенций).

Следующий принцип феноменологической герменевтики касается отношения сознания к познанию. Как известно, сознание всегда направлено на что-то и подразумевает свой предмет. Феноменология, осуществляя поиск способов объяснения того, как следует понимать знание на его сущностном уровне, приходит к выводу, что

бытие предметов (в недрах нашего знания о предмете) можно понять через поиск идентичности в многообразии способов данности этого изучаемого предмета. Феноменология предлагает несколько путей познания нашего предмета: первый путь связан с исследованием сущности предмета, что, по сути, сближает задачи феноменологии и герменевтики, устремленной к пониманию; второй путь в большей мере ориентирован на погружение в сам феномен человеческого сознания, в так называемое чистое сознание через постижение трансцендентального опыта или осознание феноменологической установки, обеспечивающей наше знание о предмете рассуждений. Наконец, третий путь – это путь конституирования трансцендентального опыта. Указанные пути познания предполагают соотнесение содержания исследования с опытом «современности», и этот своеобразный диалог «знания – понимания» в конечном итоге направлен на расширение нашего знания о предмете исследования, уместного и тогда, когда в центре внимания оказывается чистое сознание. В этом последнем случае феноменологическая герменевтика постулирует принцип «знание – понимание – смысл», где новый смысл (новое знание предмета) рождается в опыте познания себя, в рефлексии над самопознанием. В результате эпистемологический план исследования совпадает с феноменологией, использующей сравнение интерпретаций различных способов бытия предмета.

An ambiguous role of teleology in biological education and science

Abstract. The role of teleological thinking (“thinking in terms of goals”) in science and scientific education is analyzed. The justification of the “teleology of common sense” in the early stages of education is given and the possibilities of a teleological approach in scientific modeling are considered.

Keywords: analogy, metaphor, Kant, teleological thinking, science education, theory of evolution, popularization of science

Although the prominent figures of the scientific revolution replaced teleology by mechanical cause-effect explanations as authentically scientific, Kant’s critique rediscovered the epistemic role of teleology. The teleological principle with respect to non-human living beings appears in Kant’s third Critique as a regulative idea guiding our thinking about inconceivable causality in biological world [1]. According to Kant, we encounter living beings as autonomous wholes, whose intrinsic principles of organization are unknown to us and cannot be fully grasped. But we seek to render them intelligible through analogy with something we can find in ourselves. Thus, we resort to teleological explanation, when dealing with something resembling human purposes, and may consider living beings as displaying an orientation toward purposes. Following Kant’s thought, one may claim the result of such epistemic efforts “a kind of pre-scientific descriptivism” (to use John Zammito’s term) [2], rather than a scientific explanation of things.

In this paper, I will discuss the ambiguous role of teleological thinking and speaking in scientific education for the case of evolutionary biology. I will start from the reasons for teleology being present in biological explanations. One of them is the metaphor of design permeating Charles Darwin’s theory. As Michael Ruse puts it: “Without the metaphor of design, natural selection would have been a mechanism without a purpose, without a use” [3]. Drawing on Kant, as well as contemporary literature, I will attempt to justify the “common sense teleology” at early stages of education. Furthermore, going beyond Kant, I will present a view considering the teleological approach a basis for scientific modeling, which can be used at more advanced stages of biological studies.

At the same time, purpose-language and purpose-thinking pervading the media, popular culture and school science can be misused as well as misleading. In the second part of the paper, I will analyze arguments for teleology being limited in scientific education. For example, Leonardo González Galli and Elsa Meinardi [4] regard the occurrence of a predisposition to students’ (and educators’) teleological talk as incompatible with the scientific model being taught (i.e., Darwinian one). A group of authors suggest teaching students the bases of teleology in order to improve their abilities to discern and regulate teleology in thinking [5]. At the end of my talk, I will consider the possibilities of unlearning as a means to mitigate the extremes of human-centric teleology in thinking and doing.

References

1. *Kant I Critique of the Power of Judgment* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Guyer, P. (Ed.), trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
2. *Zammito J.* Teleology then and now: The question of Kant’s relevance for contemporary controversies over function in biology. *Studies in History and Philosophy of Science. Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences.* 2006, 37 (4). P. 748–770.

3. *Ruse M.* Darwin and Design: Does Evolution have a Purpose? Cambridge, USA: Harvard University Press, 2003.
4. *González Galli L., Meinardi E.* The Role of Teleological Thinking in Learning the Darwinian Model of Evolution. *Evolution Education and Outreach*. 2011, 4. P. 145–152.
5. *Gonzalez Galli, L., Pérez, G., Gómez Galindo, A.,* 2020. The self-regulation of teleological thinking in natural selection learning. *Evolution: Education and Outreach*. 13:6. URL: <https://doi.org/10.1186/s12052-020-00120-0> (accessed 21.03.2022).

УДК 14; ББК 87.3(0)

Д.В. Волков (Москва, Россия)

Истоки «высшего эмпиризма» Жюль Делеза: от «Этики» до «Идей I»

Аннотация. В докладе предпринимается попытка реконструкции источников проекта, стоящего в центре делезианского «Различия и повторения» – проекта «трансцендентального» или «высшего» эмпиризма. Одна сторона родословной этой концепции является бесспорной – это кантовская и пост-кантовская философия, отправляясь от которой Делез выстраивает собственную теорию трансцендентального и теорию способностей. Вторая сторона является более дискуссионной и затрагивает поле опыта, познаваемое трансцендентальным субъектом. В комментаторской литературе можно встретить мнение, согласно которому это поле во многом определено гуссерлианской философией времен «Идей I» и комментариев Рикера к ним. В нашем докладе мы бы хотели расширить контекст возможных истоков данной концепции через исследование делезианской рецепции философии нового времени и философии Уильяма Джеймса.

Ключевые слова: Жюль Делез, трансцендентальный эмпиризм, опыт, феноменология, философия нового времени

В своем *opus magnum*, «Различии и повторении» [1], Делез дает несколько определений своего философского проекта: это и «философия различия», и «высший эмпиризм», и «трансцендентальный эмпиризм». Два последних определения представляются тождественными, и если историко-философские истоки делезианской философии различия кажутся вполне очевидными и эксплицитными, то истоки делезианского варианта эмпиризма крайне неочевидны. При описании своего варианта эмпиризма Делез пишет вещи, которые крайне мало согласуются с привычной эмпирической традицией: для него эмпиризм неразрывно связан с кантианской теорией способностей, с имманентизмом, плюрализмом, непосредственностью опыта и учением о «сконструированности» субъекта. Кантианские и пост-кантианские истоки делезианской концепции эксплицитно даны в тексте и отвечают за ту часть теории, которая связана с устройством трансцендентального аппарата субъекта – и, кроме того, подробнейшим образом описаны во вторичной литературе. Однако, вторая составляющая делезианской теории – связанная с тем полем опыта, в котором располагается субъект и которое конституирует его познание – является более спорной. Нередко – к примеру, в работах Джо Хьюза [2] – можно встретить мнение о том, что такое поле появляется в делезианской философии благодаря феноменологии Гуссерля, а именно – благодаря французскому переводу «Идей I», выполненном Полем Рикером [3]. В своем обширном комментарии к тексту, Рикер, комментируя финал второго раздела книги, отмечает, что Гуссерль не может допустить существование феноменологической редукции без эйдетической редукции – хотя обратное им легко допускается. Рикер отмечает, что, в случае возможности такой редукции, мы бы имели дело не с трансцендентальным идеализмом, как того желает Гуссерль, но с трансцендентальным эмпиризмом. Нам представляется, что ссылка на Гуссерля и комментарий Рикера к его тексту не позволяет в полной степени раскрыть контекст делезианской идеи – и сам проект Делеза, как представляется, слишком обширен для того, чтобы выводить его из одного примечания к

Гуссерлю. В нашем докладе мы предложим иные истоки делезианского поля опыта, характеризующегося имманентностью, плюралистичностью и непосредственностью: прежде всего, мы хотели бы обратить внимание на значительное влияние концепции «радикального эмпиризма» Уильяма Джеймса, взятого из его эссе [4] и работы «Плюралистичная вселенная» [5] на делезианский «высший эмпиризм» и доказать, что джеймсовское понимание эмпиризма является, вероятно, самым близким к пониманию самого Делеза. Однако, помимо этого, нам кажется крайне важным обратить внимание на главнейших философов для становления онтологии Делеза, а именно – на Спинозу и Ницше. Именно в «Этике» Спинозы мы можем впервые найти то, что Делез понимает под безличным полем опыта, порождающим субъекта – и с которым субъект всегда неразрывно связан. Точно так же у Ницше мы можем увидеть значительную роль безличных сил, действующих через субъектов – и которые, при определенных методах, субъект может познавать и генеалогию которых он может проводить.

Литература

1. *Deleuze G.* Différence et répétition. Paris, Presse Universitaires de France, 1968.
2. *Hughes J.* Deleuze's *Difference and Repetition*: a reader's guide. Continuum, 2009
3. *Husserl E.* Idées directrices pour une phénoménologie. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur. Paris, Éditions Gallimard, 1950
4. *James W.* Essays in radical empiricism. Longmans, Green and Co., New York, 1912
5. *James W.* A pluralistic universe. Longmans, Green and Co., New York, 1925

Благодарности

В данной научной работе использованы результаты проекта №73 «Развитие трансцендентализма в русской мысли: от классической к советской моделям описания», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 г.

УДК 165; ББК 87.3(0)

М.Д. Голубов (Москва, Россия)

Философия желания Александра Кожева

Аннотация. В докладе предлагается интерпретация философского проекта Александра Кожева через призму его центрального понятия, из которого Кожев выводит как следствие свои «политические» идеи о «конце Истории» и появлении Мудреца-Богочеловека. Используя экзистенциальную философию Хайдеггера, Кожев разрабатывает свою версию феноменологии, занимаясь трансцендентальным условием возможности самосознания и определяя человека не как субъекта разума, а как субъекта желания, чья природа, как субъекта исторического, состоит в перманентном преодолении врожденной биологической природы. Обнаруживая основание человека в желании, Кожев при помощи диалектики Раба и Господина показывает, что разумность и апперцепция человека не даны ему непосредственно и имеют собственный генезис, опирающийся на фундаментальные для феноменологии Кожева понятия «желания» и «Другого».

Ключевые слова: Александр Кожев, феноменология, самосознание, философия желания, Другой, диалектика Раба и Господина

Александр Кожев прославился в первую очередь благодаря своим лекциям по философии Гегеля, а также благодаря понятию «конца Истории», однако в своем исследовании мы пытаемся продемонстрировать, что его «политические» выводы опираются на его собственную феноменологию, в которой он обращается к проблеме трансцендентальных условий генезиса самосознания и феноменологии исторического субъекта как такового.

Именно для обоснования последнего Кожев прибегает к использованию понятий, заимствованных из Гегеля, так как ему важно показать, что субъект «конца Истории», как идеал самопознания, не может появиться непосредственно, у его становления есть история. Следовательно, трансцендентальное «Я» самосознания не является *index sui*, оно имеет свое основание в другом: в том, что позволяет ему появиться на свет, будучи его внутренним двигателем. Это понятие желания («*Begierde*» у Гегеля).

Согласно Кожеву, чтобы понять сущность человека, необходимо понять генезис того, что отличает его от животных, то есть, самосознания. Для объяснения этого генезиса Кожев использует гегелевскую «мифему» о диалектике Господина и Раба, как примера первого появления самосознания из простого животного самоощущения. Кожев показывает, что самосознание не дается через непосредственное разумное созерцание в духе картезианского *cogito*, но только опосредованно, так как существенными условиями являются наличие желания как основания и фигуры или инстанции «Другого», благодаря которому желание, отражаясь, возвращается к самому себе.

Тезис Кожева состоит в том, что созерцание оставляет человека пассивным, в то время как желание приводит человека в движение, а значит качественный разрыв между самоощущением животного и самосознанием человека может быть преодолен только в том случае, если просто животное вождение сможет выбрать своим объектом не позитивную природную вещь, но «негативный» объект – нехватку или желание другого субъекта. В таком случае, желая желание Другого, желая быть объектом чужого желания, человек стремится получить «признание» Другого и, тем самым, получает возможность желать определенный образ самого себя, представленный во взгляде Другого. Именно благодаря этому образу, подкрепленному желанием признания, человек получает способность к самосознанию, которое, разумеется, не является полноценным, так как его бытие, несмотря на всю контринтуитивность этого тезиса, дано ему в мышлении не непосредственно, а только в отражении через Другого.

Суть феноменологического проекта Кожева состоит в том, чтобы объяснить как возможно появление разумного существа, в чем состоит условие появления мышления и саморефлексии как таковых. В ходе разработки своего собственного феноменологического проекта Кожев, с одной стороны, остается в рамках трансцендентальной традиции, с другой, предлагает свою собственную оригинальную эпистемологию.

Благодарности

В данной научной работе использованы результаты проекта №73 «Развитие трансцендентализма в русской мысли: от классической к советской моделям описания», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 г.

УДК 1(091); 111.82

С. Панов (Москва, Россия)

Трансцендентальный рефлекс и «белая магия» науки

Аннотация. Трансцендентальный рефлекс в философии – это обоснование форм чувственной и интеллектуальной интуиции, которые, как предполагалось, могут и должны предвосхитить для познающего гармонию бытия и мышления. Трансцендентальная метафизика Канта – это эрзац-философская мысль, которая на основе трансцендентальных объективаций воспринимаемой реальности ищет новые основания как для единства мышления и познаваемой реальности в теоретическом познании, так и для единства самоопределения воли и человеческого поступка в сфере нравственности. Метафизика отражает структуру слепых трансцендентальных синтезов чувственного и рассудочного познания, что ведет к

формированию в разуме регулятивных идей и сфер их применения в познании самих целей познания. Трансцендентальное мышление, построенное на согласии мысли с самой собой, проецирует и объективирует соответствие услышанных и произнесенных звуков как собственный закон. Поэтому и наука как «белая магия» необходимо отождествляет результат познания с объективированными данными внешней природы.

Ключевые слова: трансцендентальная метафизика, магия, предложение, наука

Проект трансцендентальной метафизики как науки о первопринципах человеческого познания связан с тем, что Кант подводит итоги Просвещению, подражая самим процедурам просвещенческой мысли, в основе которых лежит синтез представлений. В проекте критики чистого разума он пытается вытеснить травму опытного познания реальности, очевидно приводящего к противоречивым выводам об организации внутренней и внешней природы, системой познавательных условий, которые, как ему кажется, могут быть действительными на основе их простой представимости и мыслимости. Т.к. Просвещение зашло в тупик, ставя под сомнение саму структуру экспериментального познания внутренней и внешней природы, Кант пытается стабилизировать наше познание в формах чувственности, чистых понятиях и категориях рассудка, аналогиях опыта и регулятивных идеях разума. Для этого он раскрывает источник объективного познания – это применение трех трансцендентальных способностей – созерцания, воображения и узнавания. Именно явления как результаты пассивного синтеза на уровне этих способностей служат фундаментом для унифицирующей деятельности рассудка и разума. Как представляется, Кант предлагает свой критический метод, чтобы вытеснить травму всеобщей неопределенности опытного познания в Просвещении, которое выразилось, к примеру, в абстрагировании суждения о любых частых суждениях у Дидро и метафизике нравственного аффекта у Юма.

Как результаты априорного познания являются объективированными эффектами слепо отобранных стимулирующих восприятий во внутреннем чувстве (формы интуиции), так и основополагающие принципы философского познания в русле трансцендентальной метафизики создаются на основе слепого отражения в сознании аффективных ориентаций мысли, которая не может мыслить саму себя в апперцепции, и воли, которая не может судить о содержании собственных самоопределений, т.к. она воплощает все то же стремление к идеалу «прекрасной души» как ансамбля всех возвышенных склонностей человеческой природы. Поэтому Кант делит метафизику на онтологию как учение о предметах опыта вообще и физиологию как учение о чувственно воспринимаемых предметах. В онтологии и рациональной физиологии мы должны предвосхитить существование принципов познания, бытие предметов и формы их восприятия так же, как мы должны предвосхитить бытие нашего я в психологической идее, необходимый порядок организации внешней природы в рациональной космологии и источник внутренней гармонии и порядка внешней природы в рациональной теологии. Как видно, здесь Кант следует традиции Лейбница, для которого организация внешней природы воплощалась в *mathesis universalis*, а организация внутренней природы человека – в *sapientia universalis*. Но все эти регулятивные идеи и разделы метафизики были бы просто спекулятивной иллюзией, если бы не трансцендентальная магическая объективация чувства гармонии в проекте рефлектирующей способности суждения, которая возникает из подражания инверсии направления стимулов в языковой прозопопее иудео-христианства, благодаря которой мы не можем не представлять себе мир как предустановленную гармонию познающего и познаваемой реальности.

Эта гармония коренится в фоно-аудитивной природе человеческого мышления. Как учит нас антропобиология языка (Ж. Пулэн), человек формирует вербальную прозопопею мира, отождествляя себя с фонической передачей своих звуков, чтобы проецировать свой голос, его фонетику в мир, заставить этот мир говорить и сделать

этот мир реальностью, от которой он изначально не отличается больше, чем от звуков, которые он слышит. Эта звуковая проекция звуков, регулируемая предварительным прослушиванием издаваемых звуков, сама по себе распознает идентичность издаваемых и производимых звуков по сравнению с тем, что она ожидала услышать. Ребенок или первобытный человек отличается от своего мира только тем, что воспринимает состояния мира из того, что он слышит о мире и о себе. Потому что структура любого высказывания, как и любой мысли, имитирует это фоно-аудитивное передающее движение звуков как в смысле, заданном восприятию, так и в значении, заданном действию или желанию, чтобы можно было отделить восприятие, действие или желание от данного им смысла, чтобы сделать его реальностью, отличной от звуков и их смысла. Т.е. трансцендентальное мышление, построенное на согласии мысли с самой собой, проецирует и объективирует соответствие услышанных и произнесенных звуков как закон производства так называемой объективной реальности.

Прозопопая восприятия абстрагируется, отделяется от необходимости воспринимать реальные контексты наших впечатлений только путем дополнительного осознания того, что мы говорим или думаем, – осознанием истины. Таким, образом, эффект гармонии мышления и познания объективируется как восприятие истины. Но это не просто дополнение к первоначальному осознанию дарения смысла, оно оживляет его, виртуализируя бытие. Поскольку мы не можем понять предложение, не думая о нем как о истинном, осознание высказывания или мысли может замкнуться в себе как потребляющее себя действие только путем наслаждения самим собой в сознании истины: в динамической приверженности сказанному, когда мы признаем себя в понимании истинного одновременно с тем, как мы признаем, например, что описываемая вещь соответствует описанию, которое мы даем. Это происходит по той простой и единственной причине, что мы не можем не мыслить истинность предложения, чтобы отличить его от чисто словесной или мысленной, воображаемой реальности. Это осознание того, что нельзя мыслить предложение, не думая о нем как о истинном, связано с тем, как референтный акт и акт предикации обуславливают друг друга в акте высказывания или пропозиционального мышления. Мы не можем изолировать одну реальность от других, не думая, что она соответствует тому, что мы предсказываем. Нельзя приписывать объекту какое-либо свойство или утверждать наличие отношений между несколькими объектами, не изолируя этот или эти объекты и в то же время признавая предсказательно обозначенные свойства или утвержденные отношения, такую же реальность, как и реальность объектов. Мы действительно думаем или утверждаем, что существовать для этих объектов, – значит быть тем, что обозначено предикатом и, следовательно, неотличимо от этих объектов. Так работает и «белая магия» науки, которая полагает условия истинности предмета исследования в подтверждении гипотезы данными внешней природы, которые мы обобщаем и объективируем до уровня научной теории.

Трансцендентальные истоки ранней философии М. Хайдеггера: феноменология, неокантианство, фундаментальная онтология

Аннотация. Проект фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера был выстроен, в частности, на основе некоторых идей и критики феноменологии и неокантианства. Хайдеггер предпринял попытку сближения феноменологии и герменевтики, а также нашел в «Критике чистого разума» попытку ответа на вопрос о бытии как таковом и бытии человека в частности, что приводит его к попытке разрешения бытийного вопроса как фундаментального. Экзистенциальная аналитика *Dasein* предлагается Хайдеггером как попытка если не ответить на вопрос о бытии, то хотя бы вывести его из забвения, вновь обратить на него внимание. Она является условием возможности прекращения забвения бытия и носит трансцендентальный характер.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, феноменология, фундаментальная онтология, неокантианство, бытие, метафизика

Мартин Хайдеггер, формируя свой проект фундаментальной онтологии, активно развивавшийся им в 20-е гг. прошлого века, отталкивался от нескольких популярных в то время в немецкой академии философских направлений: феноменологии и неокантианства. Идеи неокантианства, несмотря на последующую их критику, были близки Хайдеггеру, много дали для развития его собственного философского проекта. Известно, что вторую докторскую диссертацию по теме «Учение о категориях и значении Дунса Скота» Хайдеггер защищал под руководством Генриха Риккерта, одного из самых известных представителей Баденской школы неокантианства. С 1922 г. Хайдеггер преподает в Марбургском университете, куда был приглашен также известным неокантианцем Паулем Наторпом. Из его поздней философии Хайдеггер перенимает термин «фактичность» и толкование истины как не-потаянности. Кроме того, идеи Наторпа о фундаментальном значении прояснения термина жизнь, учение о времени и поэтическом измерении также оказали большое влияние на дальнейшее развитие хайдеггеровской мысли. Почерпнув многое из неокантианства, Хайдеггер, тем не менее, выступает с его решительной критикой. Он предлагает новое прочтение «Критики чистого разума» Канта, в центре которого стоит воспроизведение обоснования метафизики как пути к фундаментальной онтологии, а также смещение внимания с онтического пласта в сторону рассмотрения трансцендентальной способности воображения как основы бытия человека. Критика Хайдеггера сыграла не последнюю роль в завершении эпохи неокантианства, т. к. ему удалось показать новую, при этом обоснованную и аргументированную интерпретацию Канта. Что касается феноменологии, Хайдеггер часто обращается к ее рассмотрению в своих лекционных курсах и статьях. Он критикует Гуссерля за нефеноменологичность его феноменологии, смещает фокус в сторону герменевтики, в переплетении с которой создает собственное понимание этого направления.

Это все приводит Хайдеггера к формулировке проекта фундаментальной онтологии, наиболее полно описанного в его центральном труде раннего периода мысли «Бытии и времени». В нем Хайдеггер призывает обратить внимание на, по его мнению, фундаментальный вопрос всей философии «что есть бытие». Проведя строгое различие между бытием и сущим, он показывает, что ответ на бытийный вопрос может быть дан только в ходе экзистенциальной аналитики *Dasein* – сущего, способного сказываться о собственном бытии. Подробно описывая каждый из экзистенциалов *Dasein*, Хайдеггер приходит к выводу, что приближение к бытийному вопросу возможно для *Dasein* только при подлинном экзистировании, которое достигается за счет принятия собственной конечности, вытолкнутости к ничто и, как следствие, обращению внимания на собственную бытийность. Все перечисленное указывает на глубоко трансцендентальный

характер фундаментальной онтологии Хайдеггера, т. к. ответ на вопрос о бытии фактически начинается с выявления условий возможности *Dasein* обратиться к собственному бытию. *Dasein* рассматривается как своеобразный горизонт, необходимое условие для начала всякого разговора об онтологии.

Благодарности

В данной научной работе использованы результаты проекта №73 «Развитие трансцендентализма в русской мысли: от классической к советской моделям описания», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2022 г.

УДК 14; ББК 87.3(0)

А.А. Торопова (Москва, Россия)

Кантианская модель трансцендентной телесности (на примере творчества Г.Ф. Лавкрафта)

Аннотация. Кантианская модель познания действительности позволяет рассмотреть за художественным стилем Лавкрафта, склонным к апофатическим и барочным описаниям, имитацию мышления человека, который встретился с таким Иным, которое трансцендентно человеческому опыту. По Канту, понятия о мире формируют картину мира. Лавкрафт моделирует такую фантастическую ситуацию, когда в привычную картину мира вторгается нечто, что принципиально существует вне человеческого опыта. Поэтому апостериорные синтетические суждения о нем невозможны, но персонажи рассказов Лавкрафта не оставляют попыток описать трансцендентный опыт и конструируют особый язык намеков и предостережений.

Ключевые слова: Кант, Лавкрафт, телесность, рассудок, реализм

Лавкрафт получил известность благодаря тому, что создал мифологию с изощренным описанием сверхъестественных монстров. Лавкрафт построил художественный мир на предпосылке, легшей в основу современной философии спекулятивного реализма: мышление человека некогерентно бытию, то есть подлинная реальность ему недоступна.

Лавкрафта выделяет из ряда писателей-фантастов особый стиль повествования, в котором принципиально подчеркивается радикальный разрыв между означаемым и означающим – между невербализируемым Иным и вербальными попытками свидетеля описать встречу с Иным. Скурупулезное внимание писателя к разнице между увиденным и описанием увиденного позволило Грэму Харману в своей работе «Верд-реализм» увидеть в Лавкрафте писателя-реалиста. Ведь реализм это литературное направление, которое ставит задачу достоверно отобразить существующую действительность. И в данной статье творчество Лавкрафта рассматривается как реалистическое.

Лавкрафт, осуществляя подрыв антропоцентристского мышления, моделирует такую художественную реальность, в которой даже самая фундаментальная для человека пара понятий – жизнь и смерть – оказывается ложной.

Но человеческая психика такова, что ее первичная задача заключается в ориентации в космосе. Кант утверждал, что не мир определяет наши понятия о мире, наоборот – понятия о мире формируют истину о нем. Связь между понятиями и вещами не дается в готовом виде, её устанавливает человек, который получает опыт. Операция синтеза – это связывание разного воедино.

Тем самым, она, в логике мира Лавкрафта, впадает в фундаментальную иллюзию: ведь во Вселенной нет космоса, есть только хаос. И человеческая психика раскалывается

на несколько регистров. Если их использовать как реалистические понятия, это поможет выделить в творчестве Лавкрафта три этажа реальности: то, что произошло «на самом деле» (Реальное), то, как это было воспринято и пережито человеком (Воображаемое), то как описан опыт пережитого (Символическое).

Реальное это «немыслимое» (Такер), в объем этого понятия входит вся сфера ужасного, монструозного, сводящего с ума героев творчества Лавкрафта. Реальное это реальность, не поддающаяся символизация, неудобоваримая истины. Более того, Реальное не поддается даже перцептивному восприятию. Ведь, согласно Канту, мы воспринимаем реальность благодаря рассудочным понятиям. То есть благодаря рассудку мы в какой-то мере реальность, но никогда не видим реальность *par excellence*.

В творчестве Лавкрафта агенты Реального все-таки частично пересекается с чувственным опытом и подчиняются физическим законам. Ведь, по Канту, через чувственность мы получаем опыт, рассудок производит понятия, которые обобщают и систематизируют опыт. Некоторые лавкрафтианские монстры обладают материальной формой, возможно, обладают биологическими свойствами и химическим составом. Только благодаря этому, герой может хоть как-то зафиксировать онтологическое присутствие монстров Реального. Апостериорные синтетические суждения о Реальном невозможны, так как они, по Канту, возникают из опыта. Лавкрафтианское Реальное принципиально существует вне человеческого опыта. И если связи между мышлением и бытием нет, то мышление оперирует в плоскости Символического, конструируя представления о Реальном. Априорные синтетические суждения продуцируются рассудком, благодаря чему мы можем мыслить то, чего нет в опыте (что, собственно, и делает сам Лавкрафт, создавая модель устройства неантропного мира). Имеющиеся понятия являются условиями возможности опыта, создавая схему представлений о вещах. Лавкрафт моделирует такую ситуацию, что новый опыт – встречи с Иным – совершенно не вписывается в имеющийся опыт, в понятия и не поддается схватыванию человеческим рассудком. Априорные суждения, полученные в результате отвлеченной работы разума, не репрезентативно описывают Реальное, а конструктивно. Получается, что о встрече с Реальным невозможны никакие репрезентативные виды суждений.

Лавкрафтовский нарратор описывает вторжение Реального через образы Воображаемого. В частности, он опирается на пресуппозицию, что проявления Реального это существа (*the Thing*), телесным контуром отделенные от среды обитания. Они действуют автономно, имея телеологию, построенную на анонимных нечеловеческих законах.

Лавкрафт использует комплекс риторических приемов для того, чтобы на письме сконструировать стратегию героя, который, встретившись с Реальным, пытается передать увиденное читателю. Встреча с Реальным ослабляет идентичность вплоть до разрушения априорных форм чувственности, поэтому сосредоточенность на измеримых деталях позволяет персонажу контролировать ментальное состояние.

Нарратор оказывается в ситуации двойного зажима – пытается исцелиться от травмирующего опыта, рассказав о нем, но в процессе рационализации он осознает, что описать это невозможно. В итоге обнаруживается обесмысливающая роль мышления: когда мышление героя пожирает само себя, его носитель сходит с ума.

Информация. Приложения (Appendixes)

Abstracts (English)

Artemenko N.A.

Heidegger: the question of Being and Cognition. Transcendence of Dasein

Heidegger proceeds from some specific phenomenological concept of cognition. He characterizes cognition not by its result as a valid judgment about some subject, but as a certain specific type of activity. At the same time, Heidegger, contrary to the previous tradition, considers transcendence as the fundamental structure of subjectivity: it is not consciousness that cognizes an object as a phenomenon, but the being itself – Dasein – reveals itself in itself, continuously manifests itself, transcends, i.e. goes beyond the limits of being disproportionate to Dasein. According to Husserl, philosophy should be based on the principles of clarity and evidence, and the starting point of philosophy is the self-aware and reflecting subject. Therefore, Dasein, as an unknown that reveals itself in itself, is for Husserl a naively understood phenomenon of philosophy. And here we have a peculiar collision: for Heidegger, transcendental phenomenology fits into the history of the metaphysics of subjectivity, for Husserl, Heidegger's Dasein-analytics fits into the history of objectivism and naturalism, which led to the modern crisis of European science and culture. Is another "third way" possible?

Keywords: M. Heidegger, transcendence, cognition, Dasein, crisis, subject

Belousov M.A.

Phenomenology and the principle of freedom from theories

In Logical Investigations Husserl associates the principle of unconditionality with the principle of freedom from theories. The unity is phrased in a paradoxical way – according to Husserl, the theory of knowledge is not theory at all. While the science as theoretical explanation is deductive theory, phenomenology should explain nothing, it neither builds up a deductive theory nor submits to the theories. I attempt to disclose the correlation between the principle of freedom from theories and phenomenological understanding of phenomenon as that what shows itself. The correlation is analyzed in respect of distinction between phenomenon and its scientific explanation, phenomenological critique of objectivism and distinction of explanation and disclosure of phenomena.

Keywords: phenomenology, theory of knowledge, theory, explanation, description

Belov V.N.

Gnoseological concepts of Russian neo-Kantianism

The study attempts to derive general characteristics of the epistemological constructions of Russian neo-Kantians, based on the specific features of the development of both Russian and German intellectual culture. As a result of such historical and thematic comparisons, the author comes to highlight the three most significant characteristics of the epistemological concepts of Russian neo-Kantianism: the desire to synthesize the achievements of contemporary leading philosophical trends, the inclusion of religious problems in his circle of consideration and the construction of a metaphysics of culture.

Keywords: theory of knowledge, Russian neo-Kantianism, transitivity, metaphysics of culture

Belyaeva V.A.

The question of psychophysical nature in Ernst Cassirer's philosophy

The purpose of my report is to reveal the dynamics of formation the concept of «Self» process. I also set the task to display the connection of different aspects of the existence, as the development of subjective in its correlation with objective. The interdependence of these two natures is shown in the text (visual or audial), that is the expression of the language as it is the media symbol between intentional inner world and the correlation with it's owned objective reality as physical, material structure.

Keywords: E.Kassirer, E. Cassirer, philosophy of symbolic forms, philosophy of language, psychology of language, subject, object, spirit

Didikin A.B.

"Basic norm" as a category of thinking in Hans Kelsen's Neo-Kantian Philosophy of Law

The report examines the key element of Hans Kelsen's philosophical and legal concept of normativism – the "basic norm" as a category of thinking. Relying on the arguments and methods of cognition of the Marburg School of New Kantianism and Hermann Cohen's philosophical system Kelsen interprets the "basic norm" as a transcendental category of cognition of legal being. Thus the "basic norm" structures legal thinking on the basis of a priori legal

constructions that do not have a direct relationship with legislative prescriptions and law enforcement practice that allows us to substantiate the subject area of normativism as a "pure theory of law".

Keywords: new kantianism, normativism, legal being, basic norm, H. Kelsen

Dvorkin I.S.

Transcendental Dynamics of Proximity in the Philosophy of Cohen and Levinas

The topic of this study is the concepts of two opposing schools of philosophy that have grown out of the Kantian system – neo-Kantianism and phenomenology. We will consider their views on the transcendental dynamics of intimacy. We will also discuss how the problem of proximity is considered in the philosophy of dialogue, which has developed in the footsteps of both these directions.

Keywords: phenomenology, neo-Kantianism, transcendental dynamics, closeness, approximation, Neighbor, Other, Cohen, Levinas

Evstigneev M.D.

Kantian apriorism and modern mathematics

In the paper, I am going to present an interpretation and reconstruction of Kant's thesis that mathematics concerns only an essence but has nothing to do with nature. There are different interpretations of this thesis in Kant-scholarship. However, I believe that they are mistaken since they ignore historical context of the doctrine of nature. In my talk, I am going to explicate this context and defend my own view on the matter

Keywords: Kant, science, philosophy of mathematics

Finn V.K.

Immanuel Kant's epistemological ideas from the point of view of exact epistemology and artificial intelligence

In exact epistemology Immanuel Kant's statement on the priority of cognitive faculties application is detailed as an intellectual process. Empirical regularities of the JSM-method of automated support for research are synthetic a posteriori judgements. Theoretical intelligence is primary, and its aspects are understanding (Verstand) and mind (Gemüt). The conditions of possible experience in Kant's sense are implemented in the JSM-method of ASR in intelligent systems. And the JSM-method itself is the transcendental logic of artificial intelligence using two theories of truth, the coherence theory and the correspondence theory. Exact epistemology, which is exact neo-kantianism, can be naturally considered to be a reflection of information society culture on its civilizational (technological) aspects.

Keywords: Immanuel Kant's epistemological ideas, exact epistemology, empirical regularities, synthetic a priori and a posteriori judgements, JSM-method, exact neo-kantianism, transcendental logic

Golubov M.D.

Alexander Kojève's philosophy of desire

The report offers an interpretation of Alexander Kojève's philosophical project through the prism of its central concept, from which Kojève deduces as a consequence his "political" ideas about the "end of the History" and the appearance of the Sage or God-Man. Using Heidegger's existential philosophy, Kojève shows the possibility of reading Hegel's ontology as dualistic, defining man not as a subject of reason, but as a subject of desire, whose nature, as a subject of history, consists in the permanent overcoming of innate biological nature. Discovering the foundation of man in desire, Kojève, using the dialectic of the Slave and the Master, shows that the reasonableness and apperception of man are not given to him directly and have their own genesis, based on the concepts of "desire" and "Other" fundamental to Kojève's phenomenology.

Keywords: Alexander Kozhev, phenomenology, self-consciousness, philosophy of desire, Other, dialectics of Slave and Master

Katrechko S.L. (1)

Kant's cognitive model of the mind

Kant is one of the founders (forerunners) of modern cognitive science. At the same time, quite heterogeneous terminology coexists in Kant's works, within which one can distinguish between psychological, transcendental and epistemological registers. This must be taken into account if someone will make a reconstruction of the Kantian cognitive model of the mind as a certain configuration of cognitive faculties (sensibility, understanding, the power of judgment, reason). In our interpretation, we proposed (reconstructed) the transcendental model of the Kantian mind (cognition) as a sequence of a series of syntheses.

Keywords: transcendental philosophy, cognitive science, cognitive faculties, intuition, sensation, perception, synthesis, synthesis of apprehension

Katrechko S.L. (2)

Transcendental philosophy of mathematics:
mathematics as cognition “through construction of concepts”

Kant's transcendental philosophy is associated with the study and substantiation of objective validity both “a human mode of cognition” as whole, and specific kinds of our cognition (resp. knowledge). My talk is devoted to Kant's understanding (substantiation) of mathematics as cognition through the construction of concepts [B741] (“through construction of concepts in intuition” [B752]): geometric [ostensive] construction and algebraic [symbolic] construction [B745]. Unlike the natural sciences, mathematics is an abstract – formal cognition (knowledge), its thoroughness “is grounded on definitions, axioms, and demonstrations” [B754]. Schematically, mathematical cognition (activity) can be represented as a complex two-level system, involving a “descent” from the upper level of rational concepts to a lower level of sensory intuitions (=construction of concepts) and a return (rise) to the top (conceptual) level.

Keywords: Transcendental philosophy, mathematical cognition as construction through of concepts [in intuition], abstract object, Hume–Frege abstraction principle, transcendental constructivism (pragmatism)

Katrechko S.L. (3)

The role (functions) of reflection in the cognition.
Reflexive switching and the genesis of a priori forms of sensibility

My report will be devoted to the role of reflection in cognition and its modes as part of the cognitive faculty. Along with logical and transcendental reflection, Kant's transcendental shift (turn) is discussed, as well as the role of reflection in Kant's schematism (the power to judgment) and the formation of schemas. Particular attention is paid to another mode of reflection – reflexive switching, which underlies not only the formation of schemes, but the epigenesis of a priori forms of sensibility, including time. The report proposes an original interpretation of the concept of time, the so-called ‘onion’ model of time, which is based on a reflexive apperceptive ladder.

Keywords: transcendental philosophy (shift), logical and transcendental reflection, reflexive switching, epigenesis, schema, "onion" concept of time

Khan K.I.

Towards phenomenology of philosophizing: on the affective side of thinking

The paper is an attempt of phenomenological reflection on philosophizing which appears to be a very specific act. Philosophizing has affectively-colored aspect – and at the same time tends to be the most impartial, "pure" thinking. I propose critical consideration and brief comparative analysis of the three concepts of the affectivity of philosophical thinking (by M. Heidegger, J. Lacan and M. Richir), which are interesting as different versions of understanding the Western philosophy. Philosophizing unfolds in an existential way – as an awakening of a fundamental mood; in a psychoanalytic way – as a desire to usurp the truth without possessing its meaning and content, or a negative desire to distinguish; in a phenomenological way – as the intention to unfold a self-establishing meaning (first leading the philosopher away from the world, and then returning back to the world), which is determined by the mysterious rhythm of the phenomenological unconscious.

Keywords: philosophizing, basic attitude, affect, phenomenological unconscious, thinking, Heidegger, Lacan, Richir

Khasaya N.G.

Sesemann's idealism

This paper considers the article written by Professor V. Sesemann “The Problem of Idealism in Philosophy”. An attempt is made to trace the course of Sesemann's thought in order to identify the basis of his philosophical system.

Keywords: Sesemann, idealism, knowledge, Platonic idealism, neo-Kantianism, ontology

Kirzhner L.S.

Early philosophical work of S.L. Rubinstein (Marburg period)

The article gives direction to the analysis of the methodological, conceptual features of the "Rubinstein paradigm" of the early (Marburg) period of the philosopher's work. The assumption is made that available at the University of Marburg (Germany) and in the private archive of K.A. Abulkhanova's copies of Rubinshtein's doctoral inaugural dissertation are two parts of one work, which in the first part (the text submitted for defense) is an interpretation and criticism of Hegel's absolute rationalism, and in the second part – a presentation of the author's own concept. It is proved that Rubinstein in the analyzed qualifying work overcomes the logical limitation of Hegelian philosophical absolutization – the opposition of being and consciousness, the removal by the author of the problem of categorical opposition of subject and object in a single being as an area containing both, the construction of an internal consistent picture of being as the actual being of a living subject.

Keywords: S.L. Rubinstein, method, absolute rationalism, dualism, neo-Kantianism, personality, subject, substantiality

Kolka C.

German is pregnant. Thinking as «Austrag»

This text combines grammatical with phenomenological knowledge and opens up new perspectives of scientific discourse. The author orientates herself on the syntax of German compared to that of Romance languages and English (subject-predicate-object languages). It is an attempt to relate philosophies that have their origins in the German-speaking world, on the grammar of the German language. Aristotle, who introduced the syntax paradigm of an independent subject (the first of ten categories of all beings) into philosophy serves the feminist linguists (France, USA) as a template: Just like the nine remaining accidents that classify beings (the accidental) let their object appear by means of differentiating determination, so the subject (preferably male) determines its object (preferably female). According to the author, the syntax of German is described in a field structure and is special in the fact that their verb complexes separate and enclose the midfield. In complete contrast to the syntax paradigm of subject-predicate-object languages, where not only sentence parts, but even verb complexes follow one another in the order of their immediate dependency. German is also known for its wild neologisms and the fact that it means literal translation can make technical terms speaking again. "Difference" is such a term, literally translated from the Greek, meaning "discharge." If the statement of the sentence is protectively surrounded by verb complexes and must be deduced by reading back and forth, it means according to its syntax paradigm German language is still taking shape (in German: "is still pregnant"). With a view to philosophy, according to the author, one would then expect a way of thinking that does not determine but receives. Heidegger calls this "readiness" and "openness", Husserl does not provide the basis ever deeper (Ströker), but in each of his works he designs structures for enclosures: the horizon, the prejudice, the "horizon of all horizons" and formulates its core statements in contradictory figures that only reveal their meaning in the interpretation: constant flow, subjective intersubject, mundane and transcendental world.

Keywords: epistemology, phenomenology, syntax of German language, feminism, Edmund Husserl

Komarov S.V.

The ontological interpretation of the postulates empirical thinking

In the report it is considered transcendental subjectivity as a principle of cognition and the reality of empirical consciousness. The evolution of ideas about subjectivity from classical to modern interpretations goes from identity to the distinction between the transcendental principle and the empirical unity of consciousness. Phenomenology rejects the principle of the transcendental unity of apperception and discovers the affectation of consciousness. In its conditions, subjectivity acts as a contingent singularity. But that is why the rejection of its transcendental understanding leaves open the question of the real facticity of the subject.

Keywords: subjectivity, ego, apperception, transcendental principle, phenomenology, temporality, singularity

Kopaneva V.A.

Phenomenological method in the study of social recognition

The current crisis of social recognition and the actual absence of platforms for recognition generates interest in the mechanism of recognition itself, in particular, in the phenomenology of recognition. M. Heidegger defined the phenomenon as "self-apparent, obvious" – something given exactly as it is. It is proposed to consider the algorithm of phenomenological cognition and to reduce the phenomenon of recognition step by step. Thus, through description, epochs and eidetic reduction, random signs of the phenomenon were "bracketed", as well as significant ones were highlighted.

Keywords: recognition, phenomenology, reduction, epoché, description, phenomenon

Kornilav L.Yu.

Fichte's Philosophy in Russian Neo-Kantianism

In my presentation I will analyze the ways of translating Fichte's philosophical ideas to Russia in the late 19th and early 20th centuries, Key «events» in the history of the reception of Fichte's philosophy in Russia at the beginning of 20th century will be defined: the criticism of the Russian Neo-Kantians by their ideological opponents and their Fichtean themes and orientations, the participation of Russian Neo-Kantians in publishing projects, the similarities between the original projects of Russian Neo-Kantians (B. P. Vyssheshlavl'tsev, V.E. Sezeman, B.V. Yakovenko, G.E. Lantz), in which Fichtean problems found meaningful expression.

Kulikov S.B.

Prospects for the application of phenomenological interpretation of time in professional education

The research reveals the options for applying the phenomenological interpretation of time in the framework of professional training of philosophers in graduate and postgraduate studies. The author demonstrates the educational potential of phenomenological ideas about time based on the analysis of concept by Tengelyi in its comparison with the principles of understanding time in analytical philosophy.

Keywords: phenomenology, experience, consciousness, time, education

Kushner S.N.

Tasks and purpose of the philosophy of law in the theory of P.I. Novgorodtsev

This study attempts to identify the purpose and fundamental tasks of the philosophy of law within the concept of P.I. Novgorodtsev. A consistent analysis of the ideas of P.I. Novgorodtsev, reveals the interdependence of law and morality in the ethical and normative concept of law; and also shows the connection of the legal teachings of P.I. Novgorodtsev with Kantian philosophy.

Keywords: philosophy of law, morality, law, morality natural law, neo-Kantianism

Kuskova S.M. (1)

Independence of Kant's general logic from any content

The article is devoted to Kant's thesis about the independence of general logic from any information about objects. Arguments for justification of this idea are given. Logic operates with pure forms of thought, which are not influenced not only by empirical, but also by transcendental content. An intensional interpretation of the concept as a system of properties is given in the "Logic". Operations on concepts are independent of operations on object classes. Analytical judgments are true on any universe, and synthetic judgments contain information about the properties of the universe. General logic is free from ontological and transcendental premises.

Keywords: General logic, transcendental logic, logical form, ontological commitments, analytical and synthetic propositions, intensional interpretation of concepts.

Kuskova S.M (2)

Objectivity of scientific reflection

Transcendental reflection does not analyze mature knowledge, but reveals its conditions and is ahead of scientific research. This is not only thinking about thinking, but also the operations of identifying and distinguishing sensory data, the rules for structuring the universe. The selection of input data depends on objective cognitive operations. Reflection reveals possible ways of transforming nature. Different forms of reflection achieve different goals. Reflection as a metatheory projects the foundation of future science.

The analysis of cognitive procedures reveals the privileged status of classical theory and possible ways of creating non-classical theories. The classical theory is the original theory from which the non-classical ones are derived. Scientific knowledge is divided into initial and derived forms. Derived forms are established by second-order reflection. The objective structure of science is conditioned by the structure of the reflexive activity of the mind.

Keywords: transcendental reflection, cognitive procedures, foundations of science, classical science, non-classical theories

Kuznetsova N.I.

Methodology for the analysis of reflective systems

It is argued that the study of scientific knowledge requires a special research position, since science is a system with reflection. In the domestic philosophical tradition, the pioneers of reflexive analysis were V.A. Lefevre, G.P. Shchedrovitsky, M.A. Rozov. The main attention is paid to the analysis of the concept of Michael Rozov. In his theory of social relay (SRT), he built the most complete picture of the functioning and development of social systems that can be aware of their activity and rebuild it, thanks to the ability to reflect.

Keywords: Reflection, Moscow Methodological circle, reflecting systems, methodology of analysis of systems with reflection, theory of social relays

Medova A.A.

Transcendental Subject versus Artificial Intelligence: Limits of Capacities

Limits of capacities of AI, real or potential, are an engrossing topic which can be compared with the Kantian project of the critique of pure reason. But, unlike Kant, we have the alternative for the comparison in this point, it is the "natural" intelligence. The author proceeds from the thesis that transcendental subject, as well as AI, are the models of reason. In this case, the question concerning limits of their capacities is not the question about the extrapolation of characteristics of the reason on some artificial medium or conceptual schema. It is the problem of self-definition of the reason and setting of its limits. In the article, the author reveals the number of analogies between transcendental subject and AI and designates the zones in which capacities of the latest exceed capacities of AI, though the converse formulation of the problem is possible.

Keywords: schematism of the notions of reason, algorism, categorical synthesis, loop-back, intersubjectivity, transcendental unity of apperception, database of the common sense.

Mishagin P. A.

Freedom and Ontological Discourse in Phenomenology

The work examines the ontological dimension of phenomenology as one of the modern versions of transcendentalism. It is shown that, starting from the radical radicalization of the problem of being, phenomenology

makes a distinction between the world of things and the world of human consciousness, which allows us to argue that the ontological basis of the existence of the world is the being of human consciousness. Human, possessing the advantage of self-demonstration and self-determination, constitutes the orienting-determining center of world relations, and in this sense, constitutes the fundamental “constitutive” factor of the existence of the world. Recognizing the intentional life of consciousness, that is, a freely self-determining action as the primary basis for the existence of the world, phenomenology thereby recognizes the primacy of "being" before "staying". The intentionality of human consciousness necessarily implies freedom and demonstrates the fundamental nature of human being as a self-determined being.

Keywords: freedom, being, phenomenology, ontology, transcendentalism, human.

Molchanov V.I.

Meaning, Judgment, and Name in Husserl's 'Logical Investigation'

The starting point for posing the problem of meaning in Husserl's Logical Investigations is the problem of the specifics of theoretical knowledge. Two directions of Husserl's studies of the sources of meaning are analyzed: meaning as an act and meaning as an ideal unity. Husserl's attempt to limit research to the area of names and naming is subjected to critical analysis. The subject of analysis is the examples given by Husserl, firstly, regarding the difference between meaning and object, and secondly, regarding perception and judgment as potential sources of meanings.

Keywords: meaning, judgment, name, Husserl, perception, communication

Panov S.V.

The transcendental reflex and the «white magic» of science

The transcendental reflex in philosophy is the justification of forms of sensual and intellectual intuition, which, as it was supposed, can and should anticipate for the cognizer the harmony of being and thinking. Kant's transcendental metaphysics is an ersatz-philosophical thought that, on the basis of the transcendental objectifications of perceived reality, seeks new grounds both for the unity of thought and the cognizable reality in the theoretical knowledge, and for the unity of self-determination of the will and the human action in the sphere of morality. The metaphysics reflects the structure of blind transcendental syntheses of sensory and intellectual cognition, which leads to the formation of regulatory ideas in the reason and spheres of their application in the cognition of very goals of cognition. Transcendental thinking, built on the agreement of thought with itself, projects and objectifies the correspondence of heard and spoken sounds as its own law. Therefore, science as "white magic" must identify the result of cognition with the objectified data of external nature.

Keywords: transcendental metaphysics, magic, proposition, science

Petrov V.B.

What we don't doubt when we doubt

The paper shows that the attempt of Descartes, and later Husserl, to substantiate by the method of radical doubt that the only undoubted beginning of true science is the proposition “I exist”, does not achieve the desired result. There are indefinitely many undoubted truths, which is connected both with the prerequisites of the radical doubt method itself and with the conditions for the possibility of speaking about something.

Keywords: Descartes, Husserl, radical doubt, certainty

Popov D.N.

Conditions for the possibility of artificial intelligence from the position of transcendental phenomenology

The report examines the stereotype of transcendental phenomenology as a dualistic or idealistic theory of consciousness opposing the creation of artificial intelligence. The interpretation of phenomenology from transcendental grounds is proposed as a theory considering the conditions of possibility, including the creation of artificial intelligence. The approach of H.Dreyfus is considered as an example.

Keywords: transcendental philosophy, artificial intelligence, syntax, semantics, neural networks

Pozharev T.

Meaning as a Transcendental Artifact: The Lovelace Test 3.3

The author of the article compares the beginning of the creative process with Kant's transcendentalism. The text pays special attention to the problem of the impossibility of artificial intelligence to completely replace human creativity.

Keywords: creativity, artificial intelligence, Lovelace test.

Seleznev I.S.

Existential phenomenology as a method of comprehension of ownership

The paper explicates the approach of existential phenomenology in Martin Heidegger's early philosophy. It is proposed to conceptualize the basic methodological distinction of existential phenomenology with the concepts of being of presence (dasein) and being of object. Three key methodological concepts that form the foundation of existential analysis are described: mood, understanding and speech of presence (dasein). It is demonstrated how this approach applies to comprehension of ownership.

Keywords: phenomenology, presence, Heidegger, existentialism, property

Semyonov V.E.

The Necessity of Subjective Deduction for the I. Kant's Transcendental Philosophy

The work is devoted to the study of the role of subjective deduction in I. Kant's transcendental philosophy. The necessity of deduction to substantiate (i) experience, (ii) the new status of metaphysics, (iii) the practical sphere and transcendental freedom is considered. Transcendental knowledge is a synthesis of sensibility and categories of understanding and can exist only within the limits of experience. The status of metaphysics turns out to be purely unexperienced. Finally, deduction makes possible the justification of the realm of practical reason, including here another kind of causality, free and autonomous will, transcendental and practical freedom, the moral law as a fact of reason.

Keywords: subjective deduction, synthesis, experience, practical reason, transcendental freedom

Stoliarova O.E.

Philosophical reflection: epistemological problem and ontological solution

The paper shows that limiting philosophical reflection to the field of epistemology inevitably leads to skepticism. To avoid paralyzing skepticism, it must be assumed that philosophical reflection, along with the epistemological role, plays an equally important ontological role. Philosophical reflection acts as a source of unreflected beliefs, which become the object of subsequent reflection. At the same time, philosophical reflection is not so much an epistemological justification as a genetic explanation of knowledge; it reveals the involvement of the cognizing subject in the real world.

Shiyan A.A. (1)

Features of the epistemology of Edmund Husserl

The text focuses on the consideration of the features of Edmund Husserl's theory of knowledge. The specificity of the phenomenological theory of knowledge consists in turning to the study of acts of cognizing consciousness, first of all, perception in order to verify their truth / falsity. At the same time, from the phenomenological point of view, the a priori conditions of cognition include the principles of the functioning of consciousness, its typology and regional categories. The author also raises the question of the correlation of a priori conditions of cognition and the basic principles of phenomenology.

Keywords: phenomenology, theory of knowledge, truth, perception, Husserl

Shiyan A.A (2)

Problems and Features of Reflection in Husserl's Phenomenology

Abstract. The text discusses the features of reflection as the main method of Husserl's phenomenology. For this, the goals and tasks of reflexive analysis are singled out, which determine the categorical apparatus of the study. The subject of reflection in phenomenology is the experience of consciousness, everyday and scientific experiments. The author concludes that any reflection is based on a certain pre-understanding of its subject, which, however, is not always clearly fixed.

Keywords: reflection, phenomenology, experience, consciousness, goal, task

Shiyan T.A.

On the definition of reflection as an activity

The paper examines the understanding of reflection as an activity, given by the following formula: directing attention to an EXPERIENCE for the "discretion" of its FORMS (structures) and their fixation by means of certain SYMBOLIC MEANS carried out in order to achieve a certain PURPOSE. In this formula, the terms "experience", "form", "symbolic means", "purpose" are understood as parameters, the specification of which sets the description of certain types of reflection. Variants of such concretization are considered on the examples of various philosophical techniques and other reflexive practices.

Keywords: reflection, reflexive technique, experience, form, symbolic means, purpose

Shulga E.N.

Phenomenological Hermeneutics and its Basic Principles

Phenomenology, as it is presented in Husserl's large-scale project, connects its task with the description of the meaning structures of consciousness and the forms of objectivity considered in the variety of ways of given (manifestation) to their consciousness. An understanding the essence of the object revealed to consciousness, describing the intentions of consciousness by means of the grasp of the object as identical in the variety of ways of its givenness, poses before phenomenology a task close to that which is solved within the framework of traditional hermeneutics. The convergence of hermeneutics and phenomenology can be detected already at the level of cognition of the essence of things and being of objects. The only specificity is that the subject of hermeneutics is understanding, which is achieved by means of a whole methodology developed over 2.5 thousand years and aimed both at understanding the meaning of texts of various contents, and at comprehending the essence of human understanding itself as a phenomenon. In this latter case, we are entitled to speculate about the subject of phenomenological hermeneutics and its basic principles.

Keywords: hermeneutics, phenomenology, cognition, understanding, pre-understanding, interpretation

Smirnova N.M.

Naturalistic Metamorphosis of Phenomenology: Neurophenomenology as a Cognitive Project

The subject matter of the paper proposed can be defined as one of the most significant contemporary trends in interrelation between philosophy and cognitive sciences (as far as cognition and consciousness studies are concerned), that is, so-called natural extensions of phenomenology in the framework of neurophenomenology's paradigm (F.Varela, E. Thompson, D. Zahavi, S. Gallagher)as an attempt to discover sensorimotor foundations of the abstract thinkin . Proposed integrative models of phenomenology and neurobiology: phenomenological analysis of introspective presumptions of psychological and neurosciences' experiments, phenomenological participation in experimental design's formation, at last, phenomenological analysis of psychological and neurosciences' "conceptual resources" investigations have clearly been examined in the light of both classical Husserl's phenomenology and contemporary philosophical methodology.

Keywords: mind, phenomenology, naturalism, cognitive sciences, neurophenomenology

Soboleva M.E.

Space outside and inside: Contemporary discussions on Kant's Aesthetics

The main task of my presentation is to clarify Kant's thesis that with the help of a priori forms of sensuality, in particular, with the help of space as a form of sensuality, objects are given to us. To do this, the question is divided into two aspects: on the one hand, there are the conditions of the possibility of empirical objects, and on the other hand, of ideal objects (geometric figures). It is shown that due to space as an a priori form of sensuality, empirical objects appear to us in the form of spatial intuitions (and not, for example, in the form of magnetic or sound fields, as in bats and some other animals). Thus, according to Kant, we are placed in a stable world of phenomena. Hence, there is the merit of sensuality, and not of understanding, due to which the knowledge of these phenomena begins. I emphasize that the receptivity of sensuality does not mean its passivity, since the form, since Aristotle, is always considered active. I suppose that the form's activity in Kant's transcendental aesthetics lies in the perceptual synthesis of sensations. On the other hand, Kant discusses in his transcendental aesthetics the givenness of ideal geometry objects. I demonstrate that the fact that Kant understands space not only as a forming activity of human sensuality, but also as a pure intuition, can explain the possibility of geometry as an a priori science.

Keywords: Kant, transcendental aesthetics, space, intuition, fsmr of Sensuality, pure intuition, unified intuition

Stoliarova O.E.

Philosophical reflection: epistemological problem and ontological solution

The paper shows that limiting philosophical reflection to the field of epistemology inevitably leads to skepticism. To avoid paralyzing skepticism, it must be assumed that philosophical reflection, along with the epistemological role, plays an equally important ontological role. Philosophical reflection acts as a source of unreflected beliefs, which become the object of subsequent reflection. At the same time, philosophical reflection is not so much an epistemological justification as a genetic explanation of knowledge; it reveals the involvement of the cognizing subject in the real world.

Storcheus N.V.

Anthropological aspect of transcendental philosophy

The article is devoted to transcendental anthropology as an opportunity to expand transcendentalism. It is argued that transcendental anthropology is an extension of transcendentalism by discovering the non-fundamental meaning of the transcendental. The fundamental approaches to understanding a person in the opposition of foundation/non-foundation are compared, the correlation of primary, transcendental and fundamental is investigated in the light of the stated theme – the expansion of transcendentalism in the format of transcendental anthropology. An attempt is

made to answer the question of the legitimacy of the allocation of a separate group of transcendentia – human transcendentia, those that clearly reveal themselves in the study of man, and the "human extension" of the concept of primacy is also considered. The task is also set to interpret the possibilities of transcendental anthropology in the philosophical and pedagogical aspect. The basic views of S.I. Hessen are the basic ones for the study, the works of other representatives of Russian philosophy of the turn of the XIX–XX, the beginning of the XX century are analyzed.

Keywords: S.I. Hessen, transcendental anthropology, philosophical and pedagogical anthropology, education, Russian philosophy, transcendentalism, neo-Kantianism

Tomashevskaya A.A.

Transcendental Origins of M. Heidegger's Early Philosophy: Phenomenology, Neo-Kantianism, Fundamental Ontology

The project of Martin Heidegger's fundamental ontology was built, in particular, on the basis of some ideas and criticism of phenomenology and neo-Kantianism. Heidegger made an attempt to bring phenomenology and hermeneutics closer together, and also found in the Critique of Pure Reason an attempt to answer the question of being as such and human being in particular, which leads him to an attempt to resolve the existential question as a fundamental one. The existential analytics of Dasein is proposed by Heidegger as an attempt, if not to answer the question about being, then at least to bring it out of oblivion, to pay attention to it again. It is a condition for the possibility of ending the oblivion of being and is of a transcendental nature.

Keywords: Martin Heidegger, phenomenology, fundamental ontology, neo-Kantianism, being, metaphysics

Toropova A.A.

The Kantian Model of Transcendental Corporeality (by the example of H. F. Lovecraft)

The Kantian model of knowledge of reality allows us to consider behind Lovecraft's artistic style, which tends toward apophatic and baroque descriptions. This is an imitation of the thinking of a man who has encountered an Other that is transcendent to human experience. According to Kant, concepts of the world form a picture of the world. Lovecraft models such a fantastical situation when something that fundamentally exists outside of human experience invades the familiar picture of the world. Therefore, a posteriori synthetic judgments about it are impossible, but the characters in Lovecraft's stories do not abandon attempts to describe the transcendent experience and construct a special language of hints and cautions.

Keywords: Kant, Lovecraft, corporeality, reasoning, realism

Vasyukov V.L.

Kant's apriorism and modern mathematics

Many modern researchers disagree with Kant's positions on the a priori sciences. The reason is the emergence of non-classical logic, non-Euclidean geometry and non-standard arithmetic, which led to putting the question about plurality of the nature of cognitive structures of our mind – space, time and categories. All three a priori sciences – logic, geometry, arithmetic – are currently considered by mathematicians either as purely fundamental or as applied sciences. As purely mathematical theories, all of them are perfectly specified by axiomatics or model-theoretical structure – what is true in them can be a priori. As applied theories, they supply us, in fact, with theories of some relations, the correctness of which must meet the usual criterion of falsifiability. The practice of modern mathematics seems to conform less and less with the narrow understanding of Kant's Critique of Pure Reason.

Keywords: cognitive structures, pluralism, non-classical logics, non-Euclidean geometry, non-standard arithmetic

Vetyutnev Yu.Yu.

Epoche as a method of phenomenological research of legal values

One of the fundamental tenets of the phenomenological method is the desire to get rid of the so-called "natural attitude", which, in turn, is close to the naturalistic perception of the world as an actual reality. Phenomenological epoche implies the rejection of the a priori postulation, firstly, of the "value" properties of a single phenomenon, and, secondly, of its relevance to the legal region of being. The epoche assumes a critical moratorium on assessing the truth or falsity of the judgment in question, which allows us to abstract away from the natural attitude and take the path of eidetic reduction, namely, to see the constitutional provision not as a description of some real value relationship, but as a set of phenomena of consciousness.

Keywords: phenomenology, epoche, value, natural attitude, reduction

Vinnik D.V.

The theory of the hierarchy of cognitive functions: Aristotle, Descartes, Kant and the idea of artificial personality

The paper exams machine learning technologies (as computer realization of specific cognitive functions) in terms of rational explanation of their work, reliability and effectiveness, as well as related properties (responsibility for

results, threats of human degeneration skills, etc.). The paper analyzes the risks of possible machine learning technologies in different types of activities and from different standpoints, despite the criterion of logical transparency. It is concluded that logical opacity of machine learning results is a serious challenge to rational thinking and reasonable argumentation in public administration. It is argued that negative result neurocomputers imprudent installation can be a partial or complete loss of staff skills to perform routine intellectual procedures (filling in tables, arithmetic calculations, parsing information and documents into categories, self-search for reference information). The sensualist's arguments demonstrated that AI can emerge only from the perceptual level. However, transcendental argumentation shows that emergency of AI personality demand a certain reciprocal process reflexivity improvement from the level "awareness of self-awareness" circuit.

Keywords: artificial intelligence, neural networks, machine learning, risk, logical transparency, optimal brain surgery, perceptron, network-centric warfare, bureaucracy, cognitive functions

Vladimirov P.A.

Criteria of scientific knowledge in the criticism of A.I. Vvedensky

In Russian philosophy, I. Kant's position on the immutability of the correlation of science in the proper sense of the word and philosophy as a way of critical validity of the received knowledge was revealed by Alexander I. Vvedensky. The Russian philosopher at the end of the XIX century gives a critical assessment of the foundations of classical science, including the physics of I. Newton, showing metaphysical positions in the foundation of scientific theories. It is noteworthy that such criticism of natural science and materialism (especially the universality and universality of the theory of reflection) precedes in the history of science the paradigm shift of scientific knowledge and the emergence of non-classical science. Alexander I. Vvedensky proposed criteria for scientific knowledge, which were supposed to combine philosophy, logic and achievements in natural science, where theory and practice constitute the integrity of the worldview. However, a detailed analysis of the totality of concepts from the fields of physics, chemistry, formative organic chemistry and biology has been ignored in the history of Russian thought.

Keywords: Russian philosophy, Kantianism, Russian neo-Kantianism, criteria of scientific knowledge, Alexander I. Vvedensky

Volkov D.V.

The origins of Deleuzian "transcendental empiricism": from "Ethics" to "Ideas I"

In this report, we try to reconstruct the sources of deleuzian conception of "transcendental" or "highest" empiricism – the conception that forms the core of "Difference and Repetition". One side of the genealogy of this conception is indisputable – it is the Kantian and post-Kantian tradition of thinking of subject and transcendental. The second side is more debatable: it affects the field of immanent, intensive and pluralistic experience cognized by transcendental subject. In the commentary literature we can find an opinion according to which this field is largely determined by Husserlian philosophy as it presented in "Ideas-I" and by Ricoeur's commentary to this book. In our report, we would like to expand the context of the possible origins of this concept through the study of the Deleuzian reception of the philosophy of Spinoza, Nietzsche and William James.

Keywords: Gilles Deleuze, transcendental empiricism, experience, phenomenology, philosophy of modern times

Vorobyov M.I.

On the possibility of naturalizing transcendental epistemology

In my presentation I will be leaning on the broad interpretation of Kantianism as the transcendental paradigm of philosophizing. On a base of this broad interpretation I will distinguish between Kantian and non-kantian variant of transcendental philosophy. The later I will consider mainly as a in a methodological key – as a transcendental epistemology. After the work of Paul Franks I distinguish between positive and negative interpretations of transcendental epistemology. According to the positive reading, the main task of transcendental epistemology is the explanation of certain moments taken as granted; if we lean to the original Kantian conceptual schemes, for us such 'granted moments' would be the possibility of experience and/or the possibility of synthetic a priori judgements. The crux of the explanation is the explication of the necessary conditions of possibility of these granted points. The negative interpretation defines the goals of transcendental epistemology as the counter-action to skepticism in its' different forms. Taking as a foundation the Kantian method of transcendental deduction, negative reading of transcendental epistemology reinterprets both its' content and form – this method is considered as a set of anti-skeptical arguments. Considering three variants of transcendental epistemology – 'classical', purely positive and purely negative – I ask the question whether these variants could be naturalized or not. This means 'could transcendental epistemology in some of these variants be based only on the assumptions compatible with contemporary science?' The answer is rather negative: if the attempts of naturalization is successful, the very projects of transcendental epistemology becomes redundant and this very attempt could be based on unjustified (but not necessarily false) assumption that naturalistic assumption don't have any serious skeptical implications

Keywords: Kantianism, transcendental paradigm of philosophizing, transcendental epistemology, transcendental deduction of categories, skepticism, naturalism, epistemological externalism

Zagidullin Zh.K.

Models of reflection as a strategy for the philosophical study of science

The choice of a strategy for the philosophical analysis of science is directly related to the choice of a reflection model, which is an expression of the essence of the philosophical method of "reflection over science". It is the model of reflection that sets the specific tools for the analysis of science, as well as the prospects and directions for the development of the philosophy of science. This position is illustrated by the example of a comparative analysis of three models of reflection from domestic philosophers: reflection as a tool for Conflict Management (V. A. Lefebvre); "reflexive exit" as an element of project activity (G. P. Shchedrovitsky); methodology for analyzing systems with reflection within the framework of the theory of social relay races (M. A. Rozov).

Keywords: epistemology, philosophy of science, reflection, methodology, material, reflective knowledge

Zagirnyak M. Yu.

A dialectical interpretation of social being in the philosophy of Sergei Gessen

Sergey (Sergius) Hessen combines a neo-Kantian axiological transcription of Kant's ethics of duty with a dialectical understanding of social development. The use of these ideas allows him to characterize the freedom of the individual as the most important condition for the possibility of society, but also to substantiate the social being of collective social formations and society as such. Hessen, combining dialectics with ethics of duty, offers an interpretation of society that overcomes the extremes of sociological nominalism and universalism.

Keywords: Neo-Kantianism, dialectics, ethics of duty, society, individual

Наши авторы

Алексеев Андрей Юрьевич, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, aa65@list.ru.

Алексеева Екатерина Алексеевна, кандидат философских наук, доцент философского факультета ГАУГН, eaalekseeva@gaugn.ru.

Артеменко Наталья Андреевна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, главный редактор журнала «Horizon. Феноменологические исследования», профессор Института философии человека РГПУ им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, n.a.artemenko@gmail.com.

Белов Владимир Николаевич, доктор философских наук, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов, г. Москва, belov-vn@rudn.ru.

Белюсов Михаил Алексеевич, кандидат философских наук, доцент философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ, г. Москва, mishabelous@gmail.com.

Беляева Валерия Александровна, выпускник философского отделения Российского университета дружбы народов, г. Москва, belyaeva.valeria@gmail.com.

Брук Эндрю, доктор философских наук, почетный профессор философии и когнитивных наук, член Канадского психоаналитического общества, andrew.brook@carleton.ca.

Васюков Владимир Леонидович, доктор философских наук, Институт философии РАН, г. Москва, vasyukov4@gmail.com.

Ветютнев Юрий Юрьевич, кандидат юридических наук, Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, legalmind@yandex.ru.

Вестфаль К., профессор, доктор философских наук, Европейская академия, westphal.k.r@gmail.com.

Винник Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор Департамента гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, г. Москва, dvinnik@fa.ru.

Владимиров Павел Анатольевич, кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов; доцент кафедры гуманитарных дисциплин ИОН РАНХиГС; г. Москва, vladimirov_pa@pfur.ru.

Волков Данила Андреевич, стажер-исследователь Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшей школы экономики», akler300@gmail.com.

Воробьев Максим Ильич, аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва duka1995@yandex.ru.

Голубов Михаил Дмитриевич, стажер-исследователь Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, alens@alens.ru.

Данилкина Наталья Валерьевна, кандидат философских наук; старший научный сотрудник лаборатории междисциплинарных пространственных исследований Школы исследований окружающей среды и общества Тюменского государственного университета, г. Тюмень; аспирант Географического факультета Псковского государственного университета, г. Псков, natalia.links@yandex.ru.

Дворкин Илья Саулович, руководитель образовательных программ Международного центра университетского преподавания еврейской цивилизации, Иерусалимский университет, г. Иерусалим, Израиль, jdvorkin@mail.ru.

Дидикин Антон Борисович, доктор философских наук, профессор, Департамент теории права и сравнительного правоведения, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, abdidikin@bk.ru.

Евстигнеев Максим Дмитриевич, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Научно-учебная лаборатория трансцендентальной философии, г. Москва, racdonny@gmail.com.

Загидуллин Жан Каримович, кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН, г. Москва, autist2000@mail.ru.

Загирняк Михаил Юрьевич, кандидат философских наук, научный сотрудник Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, г. Калининград, MZagirnyak@kantiana.ru.

Катречко Сергей Леонидович, кандидат философских наук, доцент, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, президент фонда «Центр гуманитарных исследований», г. Москва, главный редактор «Трансцендентального журнала» skatrechko@gmail.com.

Киржнер Леон Сергеевич, студент Российского университета дружбы народов, г. Москва, 1032190144@rudn.ru.

Колька Констанс, докторант, Гете-университет г. Франкфурта-на-Майне (Германия), skolka@web.de.

Комаров Сергей Владимирович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Пермского государственного национального исследовательского университета, г. Пермь, philos.perm@gmail.com.

Копанева Валерия Андреевна, соискатель кафедры философии ВолГУ, г. Волгоград, leravalera5@mail.ru.

Корнилаев Леонид Юрьевич, кандидат философских наук, научный сотрудник Академии Кантианы Балтийского федерального университета имени И. Канта, г. Калининград, kornhist@mail.ru.

Кузнецова Наталия Ивановна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, г. Москва, cap-cap@inbox.ru.

Куликов Сергей Борисович, доктор философских наук, доцент, Томский государственный педагогический университет, г. Томск, kulikov.sergh@gmail.com.

Кускова Светлана Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Электростальского политехнического института, г. Электросталь, adiafora@tut.by.

Кушнер Станислав Николаевич, магистрант факультета гуманитарных и социальных наук Российский Университет Дружбы Народов, г. Москва, stanislav_kushner@mail.ru.

Логинов Александр Вячеславович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы, loginovav@mail.ru.

Мёдова Анастасия Анатольевна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева, профессор кафедры музыкально-художественного образования Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева, г. Красноярск, amedova@list.ru.

Мишагин Павел Андреевич, старший преподаватель кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева, г. Красноярск, mishagin@sibsau.ru.

Молчанов Виктор Игоревич, доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, victor.molchanov@gmail.com.

Панов Сергей Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов», г. Москва, saint-denis@mail.ru.

Петров Василий Борисович, кандидат философских наук, доцент Российского университета дружбы народов, г. Москва, petrov-vb@rudn.ru.

Попов Дмитрий Николаевич, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Московского государственного университета пищевых производств, г. Москва, popovdник@gmail.com.

Селезнев Илья Сергеевич, старший преподаватель кафедры философии Волгоградского государственного медицинского университета, аспирант кафедры философии Волгоградского государственного университета, г. Волгоград, seleznev-is@mail.ru.

Семенов Валерий Евгеньевич, доктор философских наук, профессор кафедры Истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, semyonov.ve@philos.msu.ru.

Смирнова Наталия Михайловна, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, г. Москва, nsmirnova17@gmail.com.

Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, экстраординарный профессор Марбургского университета (Марбург, Германия), soboleva@mail.uni-marburg.de.

Столярова Ольга Евгеньевна, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН, г. Москва, olgastoliarova@mail.ru.

Сторчеус Надежда Вячеславовна., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина, г. Рязань, iva68@yandex.ru.

Томашевская Анастасия Александровна, стажер-исследователь Научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии Национального исследовательского университета «Высшей школы экономики», г. Москва, aatomashevskaya@gmail.com.

Торопова Анастасия Александровна, кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии и социально-политических технологий, Российский государственный университет нефти и газа (национальный исследовательский университет) имени И. М. Губкина, г. Москва, ya-est-atanasija@yandex.ru.

Хан Екатерина Иннокентьевна, ассистент кафедры онтологии и теории познания Факультета гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, г. Москва, Khan_ei@pfur.ru.

Хасая Нато Геннадьевна, студент кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов, г. Москва, 1032192421@pfur.ru.

Шиян Анна Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва, annasamoikina@yandex.ru.

Шиян Тарас Александрович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Фонд «Центр гуманитарных исследований», г. Москва, taras_a_shiyan@mail.ru.

Шульга Елена Николаевна, доктор философских наук, Институт философии РАН, г. Москва, elena.shulga501@gmail.com.

Authors

Artemenko Natalia A., The candidate of philosophical sciences, assistant professor of the Department of cultural studies, philosophy of culture and aesthetics of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, editor-in-chief of “Horizon. Studies in Phenomenology”, associate professor at the Herzen University, n.a.artemenko@gmail.com.

Belousov Mikhail A., PhD in Philosophy [The Candidate of Philosophical Sciences], Associate Professor of the Department of Philosophy and Sociology of Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, mishabelous@gmail.com.

Belov Vladimir N., Doctor of Philosophy, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Peoples' Friendship University of Russia, 117198, Moscow, st. Miklukho-Maclay, 6; belov-vn@rudn.ru.

Belyaeva Valeria A., graduate of the Philosophy Department of the Peoples' Friendship University of Russia; belyaeva.valeria@gmail.com.

Brook Andrew, D.Phil., FIPA, Chancellor's Professor of Philosophy and Cognitive Science Emeritus, Member, Canadian Psychoanalytic Society, andrew.brook@carleton.ca.

Danilkina Natalia V., Senior Research Fellow of the Laboratory of Interdisciplinary Spatial Studies, School for Research of Environment and Society, Tyumen State University; Post-Graduate Student of the Department of Geography, Pskov State University, Candidate of Philosophy, natalia.links@yandex.ru.

Didikin Anton B., Professor, Doctor of Philosophy, Research University Higher School of Economics, Department of Law, abdidikin@bk.ru.

Dvorkin Ilya S., International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Jerusalem University, Israel; idvorkin@mail.ru.

Evstigneev Maksim D., postgraduate student, Laboratory of transcendental philosophy, Faculty of Humanities, HSE, Moscow, racdonny@gmail.com.

Golubov Mikhail D., Trainee researcher in Scientific and educational laboratory of transcendental philosophy of National Research University Higher School of Economics, alens@alens.ru.

Katrechko Sergey L., PhD in Philosophy (Logic) [The Candidate of Philosophical Sciences], Associative Professor of the Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities (GAUGN; Moscow), editor-in-chief of «Studies in Transcendental Philosophy» (www.transcendental.ru) skatrechko@gmail.com.

Khan Ekaterina I., lecturer assistant, Chair of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 1032192421@pfur.ru.

Khasaya Nato G., student of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Peoples' Friendship University of Russia; 117198, Moscow, 1032192421@pfur.ru.

Kirzhner Leon S., student, Peoples' Friendship University of Russia, 117198, Moscow, 1032190144@rudn.ru.

Kolka Constance, magister of philosophy, PhD candidate, Goethe-university, Frankfurt-on-Maine, Germany, ckolka@web.de.

Komarov Sergey V., P.PH.D in Philosophy [The Doctor of Philosophy], Professor of the Department za Philosophy of the Perm State National Research University, philos.perm@gmail.com.

Kopaneva Valeria A., Candidate of the Department of Philosophy of the Volga State University (Russia, Volgograd), leravalera5@mail.ru.

Kornilaev Leonid Yu., Ph.D., Research Fellow at the Academia Kantiana of the Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

Kulikov S. B., Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Director of Science and Education Center for Humanities in Tomsk State Pedagogical University, Tomsk, Russia. kulikov.sergh@gmail.com.

Kushner Stanislav N. – master student of the Faculty of Humanities and Social Sciences Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, stanislav_kushner@mail.ru.

Kuskova Svetlana M., PhD in Philosophy (Logics), teacher in department of Humanities of Elektrostal Polytechnic Institute, Elektrostal, Moscow Region, adiafora@tut.by.

Kuznetsova Nataliya I., Dsc in Philosophy, Principal Researcher, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, Russian Academy of Sciences, cap-cap@inbox.ru.

Loginov Alexander V., Ph. D. in Philosophy, Associate professor of the Department of history of national philosophy of the Russian State University for the Humanities, Associate Professor of the Department of Humanities of the Institute of Social Sciences of the Russian Academy of National economy and public administration loginovav@mail.ru.

Medova Anastasia A., DSc in Philosophy (Ontology) [The Doctor of Philosophical Sciences], Professor, the Department of Philosophy and Social Sciences of the Reshetnev Siberian State University of Science and Technology (Reshetnev University, Krasnoyarsk). Professor, the Department of Musical and Art Education, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev (KSPU, Krasnoyarsk), amedova@list.ru.

Mishagin Pavel A., Senior Lecturer, the Department of Philosophy and Social Sciences of the Reshetnev Siberian State University of Science and Technology (Reshetnev University, Krasnoyarsk), mishagin@sibsau.ru.

Molchanov Victor I., Dr. habil., Full Professor Centre for phenomenological Philosophy, Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, victor.molchanov@gmail.com.

Panov Sergey V., The candidate of philosophical sciences, associate professor National state technological university "MISiS", Moscow, Russia, saint-denis@mail.ru.

Petrov Vasily B., Candidate of Philosophical Sciences, Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, petrov-vb@rudn.ru.

Popov Dmitry N., PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Moscow State University of Food Production, popovdnik@gmail.com.

Seleznev Ilya S., senior lecturer of VolSMU, postgraduate student of VolSU, seleznev-is@mail.ru.

Semyonov Valeriy E. – Dr. Sc in Philosophy, Professor of the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, semyonov.ve@philos.msu.ru.

Shiyan Anna A., candidate of philosophy, associated professor, philosophical faculty, Russian State University for the Humanities, Russian Federation, e-mail: annasamoikina@yandex.ru.

Shiyan, Taras A., Ph.D., senior researcher, Foundation for Humanities (Moscow), taras_a_shiyan@mail.ru.

Shulga Elena N. (Moscow, Russian Federation) Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russian Federation, iva68@yandex.ru.

Smirnova Natalia S. Dr. habil. Philos., Prof. Institute of Philosophy, RAS principal researcher, nsmirnova17@gmail.com.

Soboleva Maja E., Dr. Habil., adjunct-professor, Philipps University of Marburg (Marburg, Germany), soboleva@staff.uni-marburg.de.

Stoliarova O.E., CSc in philosophy, Senior Researcher, Department of Social Epistemology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, olgastoliarova@mail.ru.

Storcheus Nadezhda V., The candidate of philosophical Sciences, associate Professor of philosophy Ryazan state University named for S. A. Yessenin (Ryazan), iva68@yandex.ru.

Tomashevskaya Anastasiya A., Trainee researcher in Scientific and educational laboratory of transcendental philosophy of National Research University Higher School of Economics, aatomashevskaya@gmail.com.

Toropova Anastasiya A., Ph.D. in Philosophy, Lecturer, Department of Philosophy and Social and Political Technologies at the Gubkin Russian State University of Oil and Gas, ya-est-atanasija@yandex.ru.

Vasyukov Vladimir L., Доктор философских наук, Институт философии РАН, Москва, Россия vasyukov4@gmail.com.

/

Vetutnev Yuri Yu., PhD in Philosophy, VolSU. legalmind@yandex.ru.

Vinnik Dmitriy V., Doctor of Science (Philosophy), professor of Department of social studies, Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, dvinnik@fa.ru.

Vladimirov Pavel A., Candidate of Philosophical Sciences, assistant Professor of Ontology and Theory of Knowledge, Peoples' Friendship University of Russia; Associate Professor of the Department of Humanities ION RANEPА; Moscow, vladimirov_pa@pfur.ru.

Volkov Danila A. – Trainee researcher in Scientific and educational laboratory of transcendental philosophy of National Research University Higher School of Economics, akler300@gmail.com.

Vorobyov Maxim I., postgraduate student, Laboratory of transcendental philosophy, Faculty of Humanities, HSE, Moscow, duka1995@yandex.ru.

Westphal Kenneth R., Professor, Doctor of Philosophy, a regular member of the Academia Europaea, westphal.k.r@gmail.com.

Zagidullin Zhan K., PhD in Philosophy, Affiliated Research Fellow, Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), e-mail: autist2000@mail.ru.

Zagirnyak Mikhail Yu., PhD, Research Fellow, Immanuel Kant Baltic Federal University, Russia MZagirnyak@kantiana.ru.

Content

About the Moscow Transcendental Seminars (2015-2022)	7
<i>Section 1. Kant's Transcendentalism and Cognitive Science</i>	
<i>Westphal K.</i> Kant's Critical Philosophy & the Possibility of Cognitive Science (+ translated into Russian by A.V. Gormon).....	11
<i>Vorobyov M.I.</i> On the possibility of naturalizing transcendental epistemology	13
<i>Katrechko S.L.</i> Kant's cognitive model of the mind (text of the report).....	15
<i>Komarov V.S.</i> Transcendental subjectivity as a principle and reality	19
<i>Semyonov V.E.</i> The Necessity of Subjective Deduction for the I. Kant's Transcendental Philosophy	21
<i>Soboleva M. E.</i> Space outside and in us: contemporary discussions around Kant's aesthetics.....	24
<i>Section 2. Transcendental Philosophy of Science (mathematics, logic)</i>	
<i>Vasyukov V. L.</i> Kant's apriorism and modern mathematics	27
<i>Evstigneev M. D.</i> Kantian apriorism and modern mathematics	28
<i>Katrechko S. L.</i> Transcendental Philosophy of Mathematics: Mathematical Cognition "Through the Construction of Concepts" (text of the report).....	29
<i>Kuskova S.M.</i> Independence of Kant's general logic from all content	32
<i>Section 3. Transcendentalism and the problems of artificial intelligence</i>	
<i>Brook A. (Брук Э.)</i> Kant and Cognitive Science (Кант: трансцендентальный ум и интеллигибельный ум (перевод на русский А.В. Горман)).....	39
<i>Alekseev A. Yu., Alekseev E. A.</i> Artificial Intelligence: Transcendental Approach	40
<i>Vinnik D.V.</i> The theory of the hierarchy of cognitive functions: Aristotle, Descartes, Kant and the idea of artificial Personality	43
<i>Medova A.A.</i> Transcendental Subject versus Artificial Intelligence: Limits of Possibilities	46
<i>Pozharev T.</i> "Meaning" as a Transcendental Artifact: The Lovelace Test 3.3	49
<i>Section 4. Epistemology and Cognitive Sciences in Neo-Kantianism</i>	
<i>Belov V.N.</i> Epistemological concepts of Russian neo-Kantianism	51
<i>Belyaeva V.A.</i> The psychophysical nature of man in the philosophy of E. Cassirer	52
<i>Vladimirov P.A.</i> Criteria of scientific knowledge in criticism A.I. Vvedensky	53
<i>Dvorkin I.S.</i> Transcendental Dynamics of Proximity in the Philosophy of Cohen and Levinas.....	55
<i>Didikin A.B.</i> "Basic Norm" as a Category of Thinking in Hans Kelsen's Neo-Kantian	

Philosophy of Law	57
<i>Zagirnyak M.Yu.</i> Dialectical interpretation of social life in the philosophy of Sergey Hessen	59
<i>Kirzhner L.S.</i> Early philosophical work of S. L. Rubinstein (Marburg period)	62
<i>Kornilayev L.Yu.</i> Fichte's Philosophy in Russian Neo-Kantianism	63
<i>Kushner S.N.</i> Tasks and purpose of the philosophy of law in the theory of P.I. Novgorodtsev	64
<i>Petrov V.B.</i> What we do not doubt when we doubt.....	65
<i>Storcheus N.V.</i> Anthropological aspect of transcendentalism in Russian philosophy	67
<i>Khasaya N.G.</i> Sesemann's idealism	68

Section 5. Reflection in the structure of cognitive activity

<i>Zagidullin Zh. K.</i> Models of reflection as a strategy for philosophical understanding of science	70
<i>Katrechko S.L.</i> The role (functions) of reflection in cognition. Reflexive switching and the genesis of a priori forms of sensibility	73
<i>Kuznetsova N.I.</i> Methodology for the analysis of reflective systems.....	77
<i>Kuskova S.M.</i> Objectivity of scientific reflection.....	78
<i>Stoliarova O.E.</i> Philosophical reflection: epistemological problem and ontological solution....	81
<i>Shiyan A.A.</i> The problem and specificity of reflection in phenomenology	82
<i>Shiyan T.A.</i> On the definition of reflection as an activity	85

Section 6. Phenomenology as a theory of knowledge and cognitive science

<i>Artemenko N.A.</i> Heidegger: the question of Being and Cognition. Transcendence of Dasein.....	89
<i>Belousov M.A.</i> Phenomenology and the principle of freedom from theories.....	91
<i>Vetyutnev Yu.Yu.</i> Epoché as a method of phenomenological research of legal values	92
<i>Loginov A.V.</i> The basic principles of M. Scheler's phenomenological theory of knowledge	94
<i>Mishagin P.A.</i> Freedom and Ontological Discourse in Phenomenology	96
<i>Molchanov V.I.</i> Meaning, Judgment, and Name in Husserl's Logical Investigation	100
<i>Kolka C.</i> Deutsch ist schwanger – Denken als Austrag	102
<i>Kolka C.</i> German is pregnant. Thinking as «Austrag» (translation into Russian by A. Shiyan).....	107
<i>Kopaneva V.A.</i> Phenomenological method in the study of social recognition.....	112
<i>Kulikov S.B.</i> Prospects for the application of phenomenological interpretation of time in professional education	113
<i>Popov D.N.</i> Conditions for the possibility of artificial intelligence from the position of transcendental phenomenology	115

<i>Seleznev I.S.</i> Existential phenomenology as a method of comprehension of ownership	117
<i>Smirnova N. M.</i> Naturalistic Metamorphosis of Phenomenology: Neurophenomenology as a Cognitive Project	119
<i>Khan K. I.</i> Towards phenomenology of philosophizing: on the affective side of thinking.....	120
<i>Shiyan A. A.</i> The specifics of E. Husserl 's epistemology	123
<i>Shulga E. N</i> Phenomenological Hermeneutics and its Basic Principles.....	128

Section 7. Receptions of Kantian thought

<i>Danilkina N. V.</i> An ambiguous role of teleology in biological education and science	131
<i>Volkov D. A.</i> The origins of Deleuzian “transcendental empiricism”: from “Ethics” to “Ideas I”	132
<i>Golubov M. D.</i> Alexander Kozhev's Philosophy of Desir.....	133
<i>Panov S. V.</i> The transcendental reflex and the “white magic” of science.....	134
<i>Tomashevskaya A. A.</i> Transcendental Origins of M. Heidegger's Early Philosophy:Phenomenology, Neo-Kantianism, Fundamental Ontology	137
<i>Toropova A. A.</i> The Kantian Model of Transcendental Corporeality (by the example of H. F. Lovecraft)	138

Applications

Abstracts (in English)	140
Authors (in Russian).....	154
Authors (in English)	156

Transcendental Turn in Contemporary Philosophy – 7: Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence: Proceedings of the International Workshop. Moscow, April 21–23, 2022 / Ed. by S.L. Katrechko, A.A. Shiyan. Moscow: RGGU, 2022. 159 p.

The volume presents the abstracts of the 7-th annual Moscow International seminar «Transcendental Turn in Contemporary Philosophy–7: epistemology, cognitive science and artificial intelligence», dedicated to the connection and influence of transcendentalism on modern epistemology, cognitive sciences and research in the field of artificial intelligence. This problem is considered within the framework of modern Kantian transcendentalism, neo-Kantianism (post-neo-Kantianism), transcendental phenomenology and studies of reflexive processes.

The publication is aimed at researchers interested in developments in the field of the history of philosophy, epistemology, phenomenology, cognitive science and artificial intelligence.

Т 65 **Трансцендентальный** поворот в современной философии – 7: Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Сборник тезисов международной научной конф. Москва, 21–23 апреля 2022 г. / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. М.: РГГУ, 2022. 159 с.

ISBN 978-5-7281-3171-7

В сборнике представлены тезисы 7-го ежегодного московского международного семинара (конференции) «Трансцендентальный поворот в современной философии: Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект», посвященного связи и влиянию трансцендентализма на современную эпистемологию, когнитивные науки и на исследования в области искусственного интеллекта. Данная проблематика рассматривается в рамках современного кантовского трансцендентализма, неокантианства, трансцендентальной феноменологии, а также исследований по рефлексии.

Для исследователей, интересующихся разработками в области истории философии, эпистемологии, феноменологии, когнитивистики и искусственного интеллекта.

УДК 165(063)

ББК 87.22я431

Научное издание

Трансцендентальный поворот
в современной философии – 7

Эпистемология, когнитивистика
и искусственный интеллект

Сборник тезисов
международной научной конференции

Москва, 21–23 апреля 2022 г.

Рекомендовано к публикации

Редакционно-издательским советом РГГУ

Уч.-изд. л. 13,6 Заказ № 1505