

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ

ФОНД «ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

STATE ACADEMIC UNIVERSITY OF THE HUMANITIES

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY

FOUNDATION FOR THE HUMANITIES

Transcendental Turn
in Contemporary Philosophy – 8

Metaphysics, Epistemology, Transcendental Cognitive Science
and Artificial Intelligence

Proceedings
of the International Workshop

Moscow, April 20–22, 2023

Moscow 2023

Трансцендентальный поворот
в современной философии – 8

Метафизика, эпистемология,
трансцендентальная когнитивистика
и искусственный интеллект

Сборник тезисов
Международной научной конференции

Москва, 20–22 апреля 2023 г.

Москва 2023

УДК 165(063)
ББК 87.22я431
Т 65

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

Рецензенты

Н.И. Кузнецова, доктор философских наук, профессор
Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова

И.Д. Невважай, доктор философских наук, профессор
Саратовская государственная юридическая академия

Организационный комитет конференции

В.А. Лекторский, д-р филос. наук, проф., акад. РАН (Москва, ГАУГН, Институт философии РАН)

С.Л. Катречко, канд. филос. наук, доц. (Москва, ГАУГН, Фонд «Центр гуманитарных исследований»)

В.Н. Белов, д-р филос. наук, проф. (Москва, РУДН)

А.А. Шиян, канд. филос. наук, доц. (Москва, РГГУ)

Т 65 Трансцендентальный поворот в современной философии – 8: Метафизика, эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Сб. тезисов Международной научной конференции. Москва, 20–22 апреля 2023 г. / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян. М.: РГГУ, 2023. 1 файл PDF: 213 с. Текст: электронный

ISBN 978-5-7281-3346-9

В сборнике представлены тезисы 8-й ежегодной московской международной конференции (семинара), посвященной проблематике и развитию кантовского трансцендентализма в современной метафизике и эпистемологии, когнитивных науках и в исследованиях в области искусственного интеллекта. Данная тематика рассматривается в рамках современного кантианства, неокантианства, феноменологии и прикладных гуманитарных исследований.

Для исследователей, интересующихся разработками в области истории философии, метафизики эпистемологии, феноменологии, когнитивистики и искусственного интеллекта.

УДК 165(063)
ББК 87.22я431

Все статьи 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

ISBN 978-5-7281-3346-9

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2023

Содержание

О московских трансцендентальных семинарах (2015–2023)	9
---	---

Раздел 1. Кантианство

<i>Лекторский В.А.</i> Возможна ли трансцендентальная когнитивистика	14
<i>Васильев В. В.</i> Метафизические предпосылки учения И. Канта о трансцендентальной апперцепции	15
<i>Воробьев М. И.</i> О многообразии трактовок коперниканского поворота	15
<i>Думов А.В. П.</i> Суппес и критика кантианских метафизических представлений	17
<i>Евстигнеев М. Д.</i> Критическая философия до критической философии	20
<i>Зайкова А. С.</i> Темпоральная структура сознания: трансцендентальные аспекты	21
<i>Катречко С. Л.</i> Как возможна трансцендентальная метафизика?	
Перспективы трансцендентальной метафизики (пролегомены к докладу)	23
<i>Кускова С. М.</i> Как возможно трансцендентальное обоснование наук о сознании?	30
<i>Giuseppe Motta</i> Kant's concept of truth. Reading Kant through Alois Riehl	38

Раздел 2. Неокантианство

<i>Басиева М. Т.</i> Проблема понимания у Генриха Риккерта	39
<i>Белов В. Н.</i> Пост-неокантианская философия С.Л. Рубинштейна.	39
<i>Беляева В. А.</i> Теория познания Андрея Белого «Эмблематика смысла»	41
<i>Владимиров П. А.</i> Демаркация «чистого опыта» и «эмпирической данности» в философии В.Э. Сеземана	42
<i>Дворкин И. С.</i> Поиски бесконечности в Марбурге и Галле (исследование философии математики у Когена, Кантора и Гуссерля)	45
<i>Загирняк М. Ю.</i> Кантовское понятие общества: инструмент оценки этики компьютерных игр	47
<i>Киржнер Л. С.</i> Пост-неокантианство как промежуточный этап развития философской системы С.Л. Рубинштейна (статьи раннесоветского периода по философской педагогике и психологии)	50
<i>Кудинова К. С.</i> Философско-историческая концепция Л.Н. Толстого в романе «Война и мир»	52
<i>Лебедева А. В.</i> Понятие трансцендентального сознания в философской концепции А.В. Вейдемана	54
<i>Логинов А. В.</i> Критика неокантианской аксиологии в этике М. Шелера	57

<i>Русакова О. Ф.</i> Неокантианский поворот в российской методологии истории начала XX века	59
<i>Селезнев И. С.</i> Вещь и преодоление трансцендентализма в философии Гегеля, Хайдеггера и Бибихина	62
<i>Слепухина Д. А.</i> Уникальный концепт нормативного факта в онтологии права Г.Д. Гурвича	64
<i>Тальшев С. И.</i> Проблемы творчества в философии марбургской школы немецкого неокантианства	66

Раздел 3. Феноменология

<i>Артеменко Н. А.</i> Переход Э. Гуссерля к генетической перспективе исследования и пассивный синтез	69
<i>Белоусов М.А.</i> Трансцендентализм, натурализм и онтология	71
<i>Васюков В. Л.</i> Концептуальные основания формальной (пост)феноменологии	76
<i>Докучаев И. И.</i> В поисках ускользающей очевидности: дискурсивность ретенций и рекурсивность протенций	78
<i>Kolka Constance</i> Husserls Weltprinzip der sich wechselseitig erweckenden Konträre	81
<i>Молчанов В. И.</i> Трансцендентализм и феноменология. К вопросу о «взаимодействии» психического и физического	84
<i>Онегин И. С.</i> Перипетии «сущего» у Гуссерля и разломы (пост)гуссерлевской феноменологии	87
<i>Паткуль А. Б.</i> От трансцендентального субъекта к природе и обратно	90
<i>Серкова В. А.</i> Реальность в феноменологическом проекте Э. Гуссерля	94
<i>Сомова О. А.</i> К проблеме понимания собственного в феноменологии	97
<i>Спирин Т. В.</i> О возможности синтеза методов герменевтики и феноменологии в исследовании религиозного сознания	99
<i>Шиян А. А.</i> Выносит ли феноменолог суждения онтологически?	101
<i>Шульга Е. Н.</i> Феноменологическая герменевтика: проблема метода	103

Раздел 4. Когнитивистика и искусственный интеллект

<i>Арапова Г.В.</i> Эпистемология, когнитивные науки и неокантианство. Семантика возможных миров как метод трансцендентального анализа в логике	108
<i>Баранов Л.И.</i> Концепция цифровых двойников как модель трансцендентального единства апперцепции	110
<i>Карташева А. А.</i> Эмоциональный опыт и моделирование смыслов «взаимодействия» в интеллектуальных системах	114
<i>Катречко С.Л.</i> Кант и когнитивистика. От трансцендентализма к нейротрансцендентализму	115

<i>Козолупенко Д. П.</i> Между сознанием и интеллектом: трансцендентальная философия И. Канта как теоретическое основание для исследований в области искусственного интеллекта	117
<i>Крюков А. Н.</i> Распознающий искусственный интеллект и ноэматические смыслы феноменологов	121
<i>Кузнеченков А. А.</i> Электронная эволюция и трансформация трансцендентальной парадигмы. Автоматически реализованные семантика и аутопоэзис в качестве прагматической составляющей семиозиса	124
<i>Лобовиков В. О.</i> Искусственный интеллект и учение И. Канта о предписывании разумом законов природе (с точки зрения мультимодальной аксиоматической эпистемологии)	126
<i>Мамченков Д. В.</i> Трудная проблема сознания: трансцендентальный подход	129
<i>Мёдова А. А.</i> Успехи нейронаук в перспективе трансцендентализма (От трансцендентализма к нейротрансцендентализму)	130
<i>Мишагин П. А.</i> Кант и когнитивистика: проблема истолкования	134
<i>Перов Р.С.</i> Алгоритм как препятствие к трансцендентному или невозможность достижения сильного искусственного интеллекта	140
<i>Рябчикова Н. А.</i> Анализ структуры искусственного интеллекта в ситуации выбора при прогнозировании	141
<i>Сергеев С. Ф.</i> Трансценденция цифрового мира: базы смыслов	143
<i>Сердюков Ю. М.</i> Понятие трансцендентального опыта	146
<i>Смирнова Н. М.</i> Воображение и смысл: трансценденталистское понимание и когнитивно-лингвистические импликации	150
<i>Сурова Н. Ю.</i> Искусственный интеллект и трансцендентальный поворот в современной философии: новые вызовы для человечества	154
<i>Финн В. К.</i> ДСМ-метод автоматизированной поддержки исследований как трансцендентальная логика	156
<i>Чернов С. А.</i> «Цифровой интеллект» в трансцендентальной перспективе	160

Раздел 5. Рецепции кантовской мысли

<i>Введенская Е. В.</i> О единстве аналитических, синтетических и вычислительных суждений в медицинских интеллектуальных системах	164
<i>Ветютнев Ю. Ю.</i> Трудности преодоления естественной установки в феноменологическом исследовании правовых ценностей	168
<i>Копанева В. А.</i> Феноменологический подход к исследованию внимания в контексте философии признания	170
<i>Куликов С. Б.</i> Возможности взаимного дополнения феноменологии и аналитической философии и их роль в профессиональной подготовке преподавателей философии	172

<i>NI Yicai</i> The Annihilation and Genesis of Being. On Fichte's Theory of Intellectual Intuition in his Halle's Note of Wissenschaftslehre nova methodo (1798/99)	174
<i>Панов С. В. К.</i> Малабу: пластичность и этика метаморфозы	175
<i>Паиков В. К.</i> Феноменологический подход к мифологии в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева	179
<i>Попов Д. Н.</i> Метафилософия трансцендентальной феноменологии и Веданты	181
<i>Романов И. Ю.</i> Феноменологический анализ эпатажа как перформативной единицы публичной сферы постиндустриального общества	184

Приложения

Abstracts	186
Наши авторы	200
Authors	204
Contents	207

О московских трансцендентальных семинарах (2015–2023)

В кантовском трансцендентализме происходит концептуальный *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 именуется «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 мероприятием данной серии была организация и проведение круглого стола «Возможна ли современная трансцендентальная философия?» в рамках VII-го Российского философского конгресса (2015, Уфа) <01>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 модулов трансцендентальной философии. Записи докладов

¹ См. его обзор в «Кантовском сборнике» (2016, Вып. 1 (55)). URL: 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: URL: <https://phil.hse.ru/trans>; сборник тезисов: URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=29024766>; а также: Катречко С.Л. Обзор международных научных семинаров «Трансцендентальный поворот в современной философии» (апрель 2016 г.; апрель 2017 г.) // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2018. Т. 22. № 1. С. 125–130.

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 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 развитию 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*

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/

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>).

«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).

С 23 по 25 апреля 2020 г. проходил 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>).

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, 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>).

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.su/>), включенный в коллекцию научных 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: кантианской, 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. проходил 7-й московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии–7: эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект»²², который был посвящен анализу «[априорного] способа познания» [B25] и, соответственно, рецепции *трансцендентального метода* в современной эпистемологии, когнитивистике и проблематике искусственного интеллекта. Традиционно были проведены заседания, посвященные кантианской (ГАУГН), неокантианской (РУДН) и феноменологической (РГГУ) трансцендентальным традициям. В рамках семинара–2022 было проведено специальное заседание, посвященное связи трансцендентального метода и ИИ, а также был проведен круглый стол, посвященный *рефлексии*.

С 20 по 22 апреля 2023 г. состоялся 8-й московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии – 8: метафизика, эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект». Главными темами обсуждения были следующие: 1. трансцендентальная философия – это метафизика (онтология) или эпистемология (теория знания)?; 2. трансцендентальная когнитивистика и проблематика ИИ: от трансцендентализма к нейротрансцендентализму. Традиционно в рамках работы семинара проводились секции по современному кантианству, феноменологии и неокантианству (пост-неокантианству). В рамках трансцендентального семинара–2023 был также проведен круглый стол «Рефлексия в составе познавательной способности: трансцендентальный анализ» как обсуждение материалов тематического выпуска «Трансцендентального журнала», посвященного теме рефлексии (<https://ras.jes.su/transcendental/issue.2023.2.5.1>). По результатам работы семинара–2023

²¹ См. его тезисы: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=47196636>, материалы: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=48458596>, а также обзор: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=49509293>.

²² См. его программу (<https://www.academia.edu/79873161/>), тезисы (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=49505613>) и материалы (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=50073454>).

будет опубликован сборник тезисов (настоящий сборник), а также предполагается издание тематического (когнитологического) выпуска «Трансцендентального журнала».

30 мая 2023 г.

С.Л. Катречко

Раздел 1

Кантианство

В.А. Лекторский (Москва, Россия)

Возможна ли трансцендентальная когнитивистика?

Аннотация. Делается попытка показать, что учёт артефактов культуры в современных когнитивных исследованиях (т.н. подход «extended cognition») может быть истолковано как своеобразный способ признания трансцендентальных оснований познания и сознания.

Ключевые слова: трансцендентальные основания познания и сознания, смыслы и нормы познания, трансцендентальная философия Канта, трансцендентальная феноменология, трансцендентальные основания культуры, психологизм в эпистемологии мир идеального

При всех отличиях в понимании трансцендентального и трансцендентализма у Канта, Гуссерля и немецких неокантианцев начала XX в. все они подчёркивали, что трансцендентальные основания познания и сознания выходят за пределы всего эмпирически данного, в том числе и за пределы данных в интроспекции индивидуальных явлений сознания. Кант находил трансцендентальные начала познания с помощью особого хода мысли, который впоследствии был назван трансцендентальным аргументом: от наличия чего-то несомненного в познания к выявлению условий его возможности. Гуссерль выявлял трансцендентальные сущностные условия феноменов сознания посредством эйдетической рефлексии. Неокантианцы поняли трансцендентальное как априорное надындивидуальное условие существования фактов культуры, в том числе факта науки. При этом все философы – трансценденталистам подчёркивали своё неприятие психологизма и натурализма и невозможности понимания сущностных характеристик познания и сознания путём научных методов. Казалось бы, развитие когнитивных исследований, опирающихся на науку и исходящих из натуралистической установки, несовместимо с признанием трансцендентального в какой бы то ни было форме. Я пытаюсь показать, что новейшее направление в когнитивных науках, называемое 4 E Cognition, необходимо предполагает учёт смыслового надындивидуального измерения познания и сознания. Это связано с учётом культурных артефактов (включающих язык, научные теории и т. д. – то, что Э.В. Ильенков называл «Сферой идеального», а К. Поппер «Третьим миром»). Включение смыслового измерения в когнитивные исследования может быть понято как современная интерпретация наследия трансцендентальной философии и даже как своеобразная «трансцендентальная когнитивистика».

Метафизические предпосылки учения И. Канта о трансцендентальной апперцепции

Аннотация. Понятие трансцендентального единства апперцепции занимает центральное место в эпистемологических построениях Канта. Однако если до публикации «Критики» Кант рассматривал трансцендентальное единство апперцепции как вещь в себе, то в «Критике» Кант изменил свою позицию и стал говорить о единстве апперцепции как форме мышления. В докладе будут проанализированы метафизические основания такого перехода.

Ключевые слова: Кант, трансцендентальное единство апперцепции, категории, вещь в себе

Понятие трансцендентального единства апперцепции занимает центральное место в эпистемологических построениях Канта. Главной задачей чистого разума Кант считал ответ на вопрос о возможности априорных синтетических суждений, а понятие о трансцендентальном единстве апперцепции оказывалось у него основным инструментом его решения. Трансцендентальная апперцепция задает единство человеческих представлений, служащее основанием их синтетического объединения по априорным правилам, исходящим от фундаментальных понятий рассудка, категорий. Гарантия подчинения относящихся к трансцендентальной апперцепции, т.е. осознанных представлений, в том числе осознанных представлений внешнего и внутреннего чувств категориям означает возможность априорного познания предметов таких представлений, или восприятий, при помощи категорий.

Решение Кантом вопроса о возможности априорных синтетических суждений ограничивало их область явлениями как предметами возможного восприятия или опыта. Анализ подготовительных набросков Канта, позволивших ему выйти на решение этой проблемы в «Критике чистого разума» (1781), однако, показывает, что при формулировке подходов к этому решению он исходил из такого понимания апперцепции, или самосознания, при котором его предмет, Я, рассматривался не как явление, а как вещь в себе. Осознав несочетаемость этой позиции с общими выводами готовящейся «Критики», Кант изменил эту позицию и стал говорить о единстве апперцепции исключительно как о форме мышления. В своем докладе я постараюсь показать, что эта новая позиция Канта была не менее метафизичной, чем его прежний взгляд на Я как на вещь в себе, и что для избавления от метафизических предпосылок Канту надо было бы утверждать неопределенность онтологического статуса трансцендентального единства апперцепции.

М.И. Воробьев (Реутов, Россия)

О многообразии трактовок коперниканского поворота

Аннотация. Понятие "коперниканский поворот" – один из основных компонентов критической философии Канта и в целом одна из новаторских черт кантовского подхода к решению метафизических проблем. Вводя "коперниканскую" установку, Кант одновременно делает анти-реализм допущением, лежащим в основании трансцендентального метода и указывает на траекторию предполагаемого объяснения

возможности априорного знания. В своем докладе я буду говорить о многообразии трактовок коперниканского поворота при вынесении за скобки связи с попыткой объяснения априорности. Я попытаюсь указать, как принятие каждой из них влияет на возможную методологию трансцендентального исследования.

Ключевые слова. Коперниканский поворот, априорное знание, трансцендентальный метод, анти-реализм

Один из вопросов, на который пытался ответить Кант – это вопрос о возможности метафизики как вида познания. Кант задает тот же вопрос с уточнением – как возможна метафизика как наука (B15-16). Ответ на этот вопрос можно было бы сформулировать, попытавшись в общих чертах описать цели и методы метафизики, но Кант поступает иначе – обращается к специфической для метафизики методологической установке. Так, пытаясь ответить на этот вопрос о возможности метафизики, Кант формулирует «коперниканский поворот» (B25): если мы предположим, что предметы нашего познания согласуются с ним, а не наоборот, как можно было бы подумать – мы могли бы построить метафизику как научную дисциплину. Кант не просто предполагает, что такая смена ракурса позволит построить успешную (с учетом ограничительного характера кантовского проекта – в какой-то мере) метафизику, но и настаивает на таком прочтении. Обоснование, которое предлагает Кант в пользу смены точки зрения, апеллирует к неотъемлемому свойству метафизического познания – это спекулятивное познание на основании одних только понятий. Иначе говоря, Кант предлагает такую методологическую установку, которая бы, по его мнению, согласовывалась бы с чисто априорным характером метафизики. Схематически рассуждение Канта можно описать так: 1) метафизика – это чисто априорная дисциплина: спекулятивное познание при помощи одних только понятий 2) если мы предположим, что созерцания согласовываются со свойствами предметов, то становится непонятным, каким образом мы могли бы что-либо знать априори об этих свойствах – таким образом, метафизика, трактуемая с позиций рационализма, становится невозможной 3) Следовательно, мы должны предположить, что не созерцания согласуются со свойствами предметов, а наоборот – предметы согласуются с нашими созерцаниями (если быть точным – «способностью созерцания»). Интересный момент, на мой взгляд, состоит в том, что такое обоснование коперниканского поворота не является необходимым. В нем Кант фактически указывает на то обстоятельство, что выбор какой-либо альтернативы такой установке противоречит допущению о возможности метафизики, понимаемой определенным образом. Полагаю, один из возможных способов обоснования позволяет поднять ставки. Хотя Кант явным образом не обращается к эпистемологическим (то есть, первопорядковым) соображениям для обоснования коперниканского поворота как принципа построения философской теории, некоторые его тезисы позволяют это сделать. Вполне очевидная кандидатура на это место – известный кантовский принцип, согласно которому любое познание всегда содержит в себе априорные элементы (B2-4). Пользуясь им, можно сформулировать простой аргумент в пользу коперниканского поворота: поскольку никакое познание невозможно без априорных компонентов, метафизика как чисто априорное познание тем более невозможна без него. Единственный принцип, в общих чертах объясняющий возможность чисто априорного познания предметов – это принцип зависимости предмета познания от тех или иных аспектов – в частности, способностей – субъекта. Такое обоснование коперниканского поворота отличается от предыдущего. В нем не только уточняется содержание этого принципа; аргументы в его пользу строятся на утверждениях относительно природы человеческого познания, а не на допущениях и номинальных

определениях. Различие между этими способами обоснования коперниканского поворота наводит на мысль, что сам этот принцип – если посмотреть на него в контексте возможностей построения трансцендентального метода – предполагает различные трактовки, из которых на ум приходит две – гипотетическая и категорическая. Об этих трактовках я и хотел бы подробно поговорить на своем докладе.

А.В. Думов (Москва, Россия)

II. Суппес и критика кантианских метафизических представлений

Аннотация. Анализируются основные положения проекта вероятностной метафизики П.Суппеса (P. Suppes). Воспроизводится развиваемая им критика кантианских представлений о задачах метафизики и специфике метафизического знания. В работе «Вероятностная метафизика» Суппес касается как общих представлений Канта о метафизике, так и его позиций относительно частных вопросов – причинности, вероятности, отношения метафизического и научного знания, понимания самой науки. Эти содержательные аспекты исследования Суппеса освещаются в настоящем рассмотрении.

Ключевые слова: вероятность, метафизика, П.Суппес, причинность, И. Кант, наука

Работа П. Суппеса «Вероятностная метафизика» представляет собой один из примеров обстоятельного философского исследования проблематики вероятности, осуществленного во второй половине XX в. Вероятность осмысливается Суппесом как в онтологическом (место вероятности в явлениях причинного обуславливания, связь вероятности с иными базовыми онтологическими категориями), так и в эпистемологическом (вероятностное моделирование рациональности, соотношение вероятности и познавательной неопределенности) аспектах, помимо этого интерес представляют его опыты создания вероятностной философии языка (например, идея вероятностного анализа грамматик [1, р. 141–143] и процедурной семантики, предполагающей понимание формирования значения в связи с вероятностными по своему характеру ассоциациями, возникающими у агентов коммуникации [1, р. 154–156]). Исследование выстраивается им как критика неотрадиционалистской метафизики, для которой, согласно его точке зрения, характерны следующие допущения [1, р. 2]:

- 1) будущее детерминировано прошлым;
- 2) для всякого события существует достаточная причина, определяющая его;
- 3) в основании знания лежит определенность;
- 4) завершенность научного знания в принципе является достижимой;
- 5) унификация научного знания и метода в принципе является осуществимой.

К сфере неотрадиционалистской метафизики, по Суппесу, принадлежат разработки большинства представителей философии в период после Канта, акцент делается на большей части современной аналитической философии, отдельно выделяется логический эмпиризм. Суппес говорит о необходимости пересмотра оснований метафизики, т.к. вышеперечисленные положения являются ложными. В качестве основоположений новой, вероятностной метафизики, он предлагает рассмотреть следующие тезисы (следует понимать, что этот перечень не является окончательным и исчерпывающим) [1, р. 10]:

- 1) по своему характеру фундаментальные законы природных явлений, в сущности, скорее вероятностны, нежели детерминистичны;

- 2) развиваемые представления о материи должны включать вероятностный элемент;
- 3) характер причинности является вероятностным, а не детерминистическим. Следовательно, не будет непоследовательным признание существования в природе как случайности, так и действия причинных законов;
- 4) определенность знания недостижима ни как логическая истина, ни как психологическая непосредственность, ни как совершенная точность измерений;
- 5) совокупность научных теорий прошлого, настоящего и будущего не сходится к некоему определенному фиксированному результату, который в пределе даст нам завершённое знание мире;
- 6) если обратить внимание на язык, предмет и метод наук, то можно заметить, что следует говорить скорее об их плюралистичности, нежели унифицированности;
- 7) языковое обучение, как и языковое действие, с точки зрения их фонологических, грамматических, семантических и просодических аспектов имеют вероятностный характер;
- 8) теория рациональности по своему характеру также является вероятностной.

Суппес указывает на необходимость присвоения и сохранения за понятием вероятности статуса метафизического: аргументируется это, в частности, тем, что вероятностные характеристики явлений почти настолько же всепроникающи и распространены, как пространственные и временные характеристики [1, р. 11]. О своей теоретико-познавательной стратегии он говорит как о вероятностном эмпиризме [1, р. 2]. Истоки развиваемого им подхода Суппес усматривает в идейном наследии Пирса, однако, сосредотачиваясь на присущем его подходу вниманию к случайности и вероятности (тюизм в метафизике, эпистемологическое и логическое осмысление проблем вероятности и индукции) и не прибегая к историко-философскому анализу.

К слову, в контексте отечественной философии XX в. сходные интенции (конечно же, развиваемые на иных основаниях и с иными результатами) обнаруживаются в исследованиях Ю.В. Сачкова: они реализуются в идее вероятностного стиля мышления [2, с. 203] и рассмотрении вероятности в контексте изучения принципов структурной организации материи [2, с. 22-34]. Однако, целевые установки и исходные принципы понимания отношения научного и философского знания, принятые авторами, существенно различаются, и если Сачков предпринимает попытку выявления представлений, стоящих за развитием и применением вероятностного инструментария в научных контекстах, то Суппес обращается к фундаментальному значению вероятности для архитектуры человеческого мышления и формирования системы общемировоззренческих представлений.

Суппес отмечает [1, р. 11], что наибольшее внимание им уделяется именно классическим метафизическим представлениями, в связи с чем к кругу авторов, идеи которых находятся в центре его внимания, принадлежат Аристотель, Декарт и Кант (а также некоторые другие философы и научные мыслители прежних эпох – Эпикур, Т. Байес, П.-С. Лаплас, А. Де Муавр). Он не только критически анализирует представления этих авторов, но и отмечает, что некоторые из них при определенной адаптации и дополнении являются ценными и актуальными для современной философии. Так, он высоко оценивает дескриптивный характер аристотелианской метафизики [1, р. 3], более того, говорит о том, что его собственную вероятностную метафизику можно рассматривать как расширение созданной Аристотелем метафизики материи и субстанции [1, р. 7]. Вопрос о

избранных Суппесом путях рецепции и адаптации классической метафизики интересен сам по себе, но далее сосредоточимся на рассмотрении оценок, данных Суппесу приводимым им взглядам Канта относительно осмысливаемой проблематики.

С первых строк введения к «Вероятностной метафизике» Суппес соотносит характер выполняемой им работы с характером той, что была осуществлена Кантом в первой «Критике». Но далее он обнаруживает (в силу специфики как его воззрений, так и стоящей перед ним задачи) существенные расхождения с кантианством. Так, он не проводит строгой границы между необходимым научным знанием и случайным эмпирическим, говоря о существовании движения от здравого смысла к современным достижениям науки; в его понимании задача дескриптивной метафизики как раз-таки и состоит в том, чтобы формировать основание для синтеза здравого смысла и науки на настоящем этапе их существования [1, р. 3]. Напротив, Кант высказывается относительно здравого смысла в «Пролегоменах», дистанцируя его от метафизики и указывая на зависимость его принципов от практических отношений [3, с. 282]. Опора на здравый смысл, по мысли Канта, является препятствием на пути становления метафизики как науки, т. к. аргументация к здравому смыслу в принципе противоречит специфике умозрительного познания.

Категорически не принимает Суппес и взглядов Канта на роль вероятности в метафизике. В «Пролегоменах» Кант говорит о использовании вероятностных инструментов познания в метафизике в негативном ключе: им утверждается, что «игра в вероятности и предположения» неприлична для метафизики настолько же, насколько и для геометрии [3, с.279], и что все априорно постигаемое должно доказываться как аподиктически достоверное. Более того, Кант, рассматривая исчисление вероятностей, говорит о том, что применяя его, математик оперирует достоверными суждениями о степени возможности неких событий при однородности условий [3, с. 279]. Неопределенность степени возможности для отдельных случаев и рассуждение о таковой степени с применением средств индукции и аналогии Кант допускает в эмпирическом естествознании, но даже там предполагаемая возможность должна быть «вполне достоверна» [3, с. 280]. Суппес отдает должное стремлению Канта внести точность и строгость рассуждения в метафизику [1, р. 8]. Но, конечно же, нельзя не признать того, что в период, на который пришлась деятельность Канта, еще не были очевидными ни широкие возможности применения теоретико-вероятностных средств для описания и моделирования в т. ч. и в философских контекстах, ни многообразные проблемы, возникающие в связи с интерпретацией понятия вероятности (сам Суппес комбинирует применение различных интерпретаций), постановка которых пришлась только на 1 пол. XX в. В свою очередь, Суппес ограничивается замечанием о том, что недооценка роли теории вероятностей становится причиной недостатков развиваемого Кантом понимания науки [1, р. 8]. Идеализация науки, развиваемая Кантом, формируется на основе специфики классической механики [1, р. 46]. Указание на пренебрежение Канта к тематике вероятности фактически сводится к критике его детерминистических представлений о научном познании и игнорирования эпистемической роли случайности.

Представления Канта о причинности также становятся объектом критики Суппеса. Тезис Канта «Все изменения происходят по закону связи причины и действия» [4, с. 230] представляет собой априорный закон природы. В сущности, именно априорный статус данного допущения и полагается Суппесом в основу его критики: он доказывает

вероятностный характер явлений причинения на основании привлечения эмпирического материала различных наук – физики (примеры статистической физики и квантовой механики), теории восприятия (примеры психоакустики и теории восприятия запахов), лингвистики (примеры вероятностных явлений в грамматике, семантике и теории речевой коммуникации). Современная метафизика просто не может не считаться с актуальными данными науки, что делает априоризм кантианского решения проблемы причинности неудовлетворительным. Также Суппесом оцениваются как наивные идеи Канта о возможности завершённой системы метафизики [1, р. 109] и полноценного метафизического обоснования науки (физики) [1, р. 110]. Не отказывая Канту в точности и строгости построений, Суппес высказывает опасения относительно его ригоризма в оценке полученных решений.

Вероятностная метафизика Суппеса представляет собой интересный пример для анализа тенденций натурализации отраслей философского знания. Такой анализ значим как с историко-философской точки зрения, так и с точки зрения практики разработки новых решений в области формальной и натуралистически ориентированной философии.

Литература

1. *Suppes P. Probabilistic Metaphysics.* Oxford: Basil Blackwell, 1984.
2. *Сачков Ю.В.* Введение в вероятностный мир. М.: Наука, 1971.
3. *Кант И.* Прологомены / Под ред. А.Х. Сараджева. М., Л.: Соцэкгиз, 1934.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: АСТ, 2020.

М.Д. Евстигнеев (Москва, Россия)

Критическая философия до критической философии

Аннотация. И. Кант в лекциях называл Дж. Локка «первым критическим философом», тем самым ассоциируя свой собственный проект с проектом Локка. Непосредственно в текстах «критического периода» Кант отдаёт должное Локку, правда критикует последнего за то, что тот «сенсуализировал явления» и продвигался в философии с помощью эмпирических, а не трансцендентальных, как Кант – дедукций. Это позволяет рассмотреть кантовскую критическую философию как развитие локковской. В докладе я эксплицирую саму кантовскую мифологию, касающуюся Локка, а также покажу, как он рассматривает себя в качестве продолжателя дела Локка.

Ключевые слова: Кант, Локк, критическая философия, философия Просвещения, трансцендентальная дедукция

И. Кант в лекциях называл Дж. Локка «первым критическим философом» [1, s. 37 (*V-Lo/Blomberg*)]. Это высказывание возникает в текстах где-то в 70-х гг. Как раз в то время, когда Кант работает над будущей «Критикой чистого разума». Он делит там философию на догматическую и критическую, называя Локка в качестве главного представителя последней. Чуть ниже в контексте написано, что книга Локка о человеческом рассудке – это «основание всякой истинной логики».

Уже критический Кант, продолжая воздавать Локку должное, уже открыто противопоставляет себя его проекту. Локк теперь, согласно Канту, занимается только

«психологическим выводением» [2, A87/B119] и становится «главой эмпириков» [2, A854/B882]. Кант, однако, не отбрасывает проект как негодный. Он хочет исправить некоторые его ошибки уже в своей «критической философии».

В своем докладе я сначала кратко обрисую место Локка в кантовской «философской мифологии». Далее я покажу, что именно Кант считает критической философией Локка. Критическая философия Локка воплощается прежде всего в его проекте анализа познавательных способностей. Мы посмотрим на то, как этот проект воспринимался философами XVIII в. и Кантом. Завершу же я выступление демонстрацией того, как Кант отличает свой проект «критической философии» от локковского.

Литература

1. *Kant I.* Kants gesammelte Schriften (AA), Königlichen Preußischen (later Deutschen) Akademie der Wissenschaften, 29 vols., Berlin: G.Reimer, later W. De Gruyter, 1900ff, Vol. 24.
2. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч. 1.

А.С. Зайкова (Новосибирск, Россия)

Темпоральная структура сознания: трансцендентальные аспекты

Аннотация. С появлением нового типа нейронных сетей, способных заместить традиционную деятельность человека, вновь повышается интерес к возможности познания у искусственного интеллекта, в том числе к возможности трансцендентального познания, то есть такого познания, которое занимается нашим способом познания предметов. Нас интересует темпоральная структура сознания как основная форма чувствования (созерцания), которая предшествует опыту и делает его возможным. С нашей точки зрения, темпоральные отношения (ритм, длительность, одновременность, последовательность) являются элементами трансцендентального познания, в отличие от грамматических категорий, по сути являющихся концептуальной метанастройкой. Тем не менее, поскольку нейронные сети лишены способности ощущать, грамматические категории времени для нейронных сетей могут стать элементами трансцендентального познания.

Ключевые слова: темпоральные отношения, трансцендентальное познание, время, грамматические категории времени, восприятие времени, нейронные сети

В 1781 г. Иммануил Кант впервые опубликовал свою работу «Критика чистого разума», в которой подробно исследовал познавательные возможности человеческого разума. Спустя двести лет отрасль кибернетики пережила и энтузиазм по отношению к идее построения искусственного разума, способного к самостоятельному познанию, и разочарование, когда эта идея не смогла воплотиться в ожидаемое время.

Сейчас, с появлением нейронных сетей типа ChatGPT и MidJourney, то есть таких нейронных сетей, которые способны к деятельности, традиционно считающейся доступной только человеку, вновь повышается интерес к возможности познания у искусственного интеллекта, в том числе к возможности трансцендентального познания, то есть, согласно определению И. Канта, такого познания, которое занимается не столько предметами, сколько нашим способом познания предметов. Нас интересует темпоральная

структура сознания как основная форма чувствования (созерцания). Такая структура предшествует опыту и делает его возможным.

Рассмотрим пример, приведённый И. Кантом в его работе – познание процесса замерзания воды. В познании участвует акт внимания, который помогает нам сознавать себя и свои временные представления, и который позволяет схватить два последовательных состояния воды, жидкое и твёрдое. Для того, чтобы эти два состояния находились в известном отношении последовательности во времени, необходимо синтетическое единство многообразия. Это единство, согласно И. Канту, является априорным условием любого многообразия, которое является причиной представлений о любых временных отношениях происходящего [1, с. 212]. В этом смысле возможность восприятия отношения последовательности является необходимым элементом трансцендентального познания, без которого невозможно любое иное познание, в том числе рефлексивное.

Отношение последовательности – не единственное темпоральное отношение, способствующее нашему познанию во времени. Среди основных темпоральных отношений можно также выделить ритм, длительность и одновременность. При этом ритм и длительность можно выделить как первичные отношения, которые позволяют событиям быть воспринятыми, а последовательность и длительность – как отношения, образующую структуру событий. Для восприятия каждого из указанных темпоральных отношений существуют преимущественно специфические механизмы, имеющие физиологическую природу [2].

Вместе с тем, стоит обратить внимание на важность использования грамматического времени для вынесения верного суждения о темпоральности фактов и временных отношений событий, о которых пишут Х. Меллор [3, с. 33] и Н. Оклендер [4, с. 27]. Х. Меллор утверждает, что концепция грамматического времени необходима для совершения действий в нужное время. Однако несмотря на то, что грамматические категории времени имеют важное значение для восприятия времени, по своей сути они представляют собой не более чем концептуальную метанадстройку. Именно ощущения (в том числе ощущения ритма, длительности, одновременности и последовательности) позволяют нам точно и в нужное время правильно оперировать терминами грамматического времени.

В результате вышесказанного мы с определенной долей уверенности можем утверждать, что грамматические формы времени, в отличие от темпоральных отношений, не относятся к трансцендентальному познанию человека. Это подтверждают и культурно-социологические исследования, в частности, анализ поведенческо-языковой деятельности у отдельных закрытых народностей. Несмотря на отсутствие определённых грамматических форм, племена пираха и амондава способны к своевременной деятельности, хотя, конечно, их образ жизни позволяют большую вольность во временных обозначениях, чем человеку, живущему в современном мире [5].

Однако для нейронных сетей, в отличие от человека, ощущения недоступны, а специфических нейрофизиологических механизмов восприятия темпоральных отношений для нейросетей просто не существует. Большинство данных, которые получает нейронная сеть, она получает из текстов, в которых грамматические категории времени могут быть тем единственным источником знания о любых темпоральных отношениях. Также нейросеть способна считывать время появления в сети или диалоге той или иной

информации, однако без концептуальной надстройки конкретного понятийного аппарата анализ таких данных для нейронной сети недоступен. В результате, возможно, именно грамматические категории времени могут быть тем необходимым базисом, который позволит нейронным сетям выстраивать внутри себя темпоральную структуру событий.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.
2. *Зайкова А. С.* Темпоральная структура сознания: физические, функциональные и феноменальные аспекты: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2022. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/koха:000923719> (дата обращения: 12.04.2023).
3. *Mellor D.H.* Transcendental Tense // Aristotelian Society Supplementary. 1998. Vol. 72 (1).
4. *Oaklander N.L.* A defense of the new tenseless theory of time // The Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 41 (162).
5. *Everett D.* Don't Sleep: There are Snakes. Life and Language in the Amazon Jungle. N.Y.: Pantheon Books, 2008.

С.Л. Катречко (Москва, Россия)

Как возможна трансцендентальная метафизика? Перспективы трансцендентальной метафизики (пролегомены к докладу)

Аннотация. В своей «Критике чистого разума» И. Кант ставит вопрос о возможности метафизики как науки. В отличие от уже существующих физики и математики метафизика как наука еще не существует и ее предстоит создать. Для конституирования научной трансцендентальной метафизики (как решения семантической проблемы соответствия из письма Канта к Герцу от 21.02.1770) Кант осуществляет свой «коперниканский переворот», в основе которого находится трансцендентальное различие между вещами самими по себе и явлениями (предметами опыта) и развивает «архитектонику чистого разума», определяющую систему (структуру) метафизического знания. В докладе предполагается обсудить современные альтернативные проекты развития кантовской трансцендентальной метафизики (онтологии), появившиеся в первой четверти XXI в.

Ключевые слова: Кант, трансцендентальная философия (трансцендентализм), онтология, метафизика, архитектоника чистого разума, метафизика возможного опыта

Кант в своей «Критике чистого разума», наряду с вопросами о возможности чистой математики и естествознания, ставит вопрос о том, «как возможна метафизика как наука?» [1, В22]³¹. Однако если вопросы о возможности математики и естествознания Кант решает *методически*, поскольку эти виды знания уже существуют и поэтому решение вопроса «как–возможно?» связан с выявлением и исследованием *трансцендентальных условий* этих типов знаний, то вопрос о возможности метафизики требует более серьезного исследования, поскольку метафизика, по Канту, в отличие от математики и естествознания, еще не вступила «на верный путь науки» [ВXIV, XV, XVIII]

© Катречко С.Л., 2023

³¹ Далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» [1] (далее — *Критики*) даны стандартной международной пагинации А (1-е изд.) / В (2-е изд.).

и поэтому в ней необходимо «изменить прежний способ исследования [посредством «измененного метода мышления» [BVIII. – К. С.]... и совершить в ней полную революцию [т.е. кантовский *коперниканский переворот* [BXVI, XXII прим. – К. С.], следуя примеру геометров и естествоиспытателей» [VXXII]. При этом надо учитывать, что, с одной стороны, Кант признает существование метафизики в качестве природной склонности (*metaphysica naturalis*; [B21]): это означает, что вопрос о ее возможности может быть поставлен, – а, с другой стороны, как пишет Кант в своей более поздней работе «Метафизика нравов» (1797), «до появления критической философии [т.е. до появления его «Критики чистого разума»] не существовало никакой философии [что звучит высокомерно, себялюбиво...] (с.227)... [и] таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии, то она поступает [правильно]» [2, т. 6, с.227–228]. Тем самым только *трансцендентальная философия* является *научной метафизикой*³², и поэтому поставленный Кантом вопрос о возможности метафизики применим только к ней, а вся прежняя [догматическая] метафизика должна быть подвергнута *критике* и серьезному преобразованию³³.

При этом (при ответе на этот вопрос) необходимо учитывать также и то, что позиция Канта в его трактовке метафизики претерпевает определенные, а порой существенные изменения, причем речь идет не только о принципиальном изменении, связанном с кантовским переходом от до-критического к критическому периоду, но и об изменении позиции Канта уже в рамках критического периода в 1-м (1781) и 2-м (1787) изданиях его *Критики, Прологоменах* (1783) и последующих (неопубликованных) текстах «О вопросе, предложенном на премию берлинской академией наук в 1791 г.: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа» (незаконченная рукопись, в которой Кант, в том числе, резюмирует свой проект трансцендентальной философии; 1793) и *Opus Postumum* (1800), а также лекционных курсах по метафизике (в первую очередь, *Metaphysik Mrongovius* (1782–1783)), которые Кант читал на протяжении своей преподавательской карьеры в 1762—1795 гг. С этим связано и то, что разные исследователи творчества Канта предлагают, опираясь на различные корпуса его текстов, разные трактовки его метафизики. Так кантовское определение трансцендентальной

³² В своих *Прологоменах* [ко всякой будущей метафизики, могущей возникнуть в смысле науки] Кант сравнивает построение *трансцендентальной метафизики* с переходом от алхимии к [научной] химии, или от *астрологии* к *астрономии* [3, т. 4, 132]. А чуть ранее, повторив свою максиму о метафизике как природной склонности, описывает научную метафизику следующим образом: «итак, чтобы *метафизика* могла как наука претендовать... на действительное понимание, для этого критика самого разума должна представить исчерпывающую таблицу априорных понятий [категорий], разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму, со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями она невозможна» ([3, т. 4, 131–2]; выделено мной. — К.С.; ср. с определением метафизики из кантовской *Диссертации* 1770 г. ниже). Далее мы будем следовать кантовскому пониманию метафизики как *системы априорных категорий*, что соответствует современной трактовке метафизики: см., например, неоднократно переизданную книгу М. Лоу «Метафизика: современное введение» (1998/2017) [4].

³³ В этой связи обратим внимание на книгу Э. Фёстера с несколько провокационным названием «25 лет философии» (2011 (нем.)/2012 (англ.)) [5], в названии (содержании) которой полагается кантовский тезис из «Метафизике нравов» о том, что настоящая философия (метафизика) начинается лишь в 1781 г. с написания кантовской «Критики чистого разума» (и заканчивается в 1806 г. фигурой Гегеля).

философии из 1-го [A11] и 2-го [B25] издания *Критики* не совпадают³⁴ и соответствуют онтологической и эпистемологической трактовкам его трансцендентальной философии (метафизики)³⁵. Вместе с тем, как отмечает К. де Бур (она развивает онтологическую трактовку трансцендентализма) в своей книге «Реформа метафизики» (2020) [6], на протяжении всего творчества Канта сохраняется его зависимость от лейбницевской метафизики³⁶, которую хотя Кант и критикует в своей *Критике* как *догматическую метафизику*, тем не менее рассматривает ее как новую стадию в развитии метафизики³⁷, а основу такого понимания метафизики Кант закладывает в *Диссертации* 1770 г, где в он говорит, что «первая философия, содержащая принципы применения чистого рассудка, есть метафизика» [7, т. 2, с.289]³⁸ и которое с определенными вариациями сохраняется на протяжении всего кантовского творчества (ср. с кантовским пониманием метафизики в *Пролегоменах* (см. сноску 3)).

Как отмечает в этой связи К. Америкс, за прошедшие более чем 200 (сейчас уже – 240) лет со дня публикации кантовской *Критики* так и не удалось достичь консенсуса относительно того, как следует понимать его трансцендентальную философию [8, р.329] (о нашем понимании трансцендентализма см. [9]). При этом речь идет не просто о разных современных трактовках кантовского трансцендентализма, а также и о том, что в разные исторические эпохи преобладали разные трактовки, которые последовательно сменяли друг друга³⁹. Выделим здесь пять периодов в истории рецепции кантовской мысли: 1)

³⁴ На изменение кантовской позиции во 2-м изд. *Критики* повлияла негативная рецензия Хр. Гарве – И. Федера (1782 г.), в которой трансцендентализм Канта сближался с идеализмом Беркли.

³⁵ Приведем в этой связи два отрывка из Канта (из «Критики чистого разума» (1781/1787) [1] и «О прогрессе в метафизике» (1793)) [10] в которых Кант высказывает свое разное отношение к онтологии (в *Критике* Кант отвергает прежнюю онтологию и противопоставляет ей свою «аналитику чистого рассудка», а в «Прогрессе метафизики» он отождествляет онтологию и трансцендентальную философию): 1. «Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой *аналитики чистого рассудка*» ([A247/B303]; выделено курсивом мной. – К. С.); 2. «*Онтология* – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом. Она не касается сверхчувственного, [хотя] именно сверхчувственное есть конечная цель метафизики; поэтому онтология причисляется к метафизике только как пропедевтика, как преддверие подлинной метафизики и называется трансцендентальной философией, так как содержит условия и первые начала всякого нашего априорного познания [10, т. 7, с.279–380].

³⁶ В подтверждении этого тезиса напомним, что свои курсы по метафизике Кант читал по учебнику А.Г. Буамгартена, делая на его полях свои пометки [11].

³⁷ Лейбницевский (вольфовский) проект метафизики представляется достаточно интересным (подробнее об этом см. нашу работу [12]), однако он не получил своего развития после появления трансцендентальной метафизики Канта. Если предметом метафизики у Аристотеля выступает *сущее само по себе*, то предметом вольфовской метафизики является *возможная вещь* как «нечто», который в кантовской метафизике заменяется на «высшее понятие, [стоящее] выше деления на возможное и невозможное» [B346] *вещи вообще* (*Gegenstände überhaupt*). Заметим, что уже здесь, до его «коперниканского переворота», Кант вносит серьезную новацию в понимание метафизики.

³⁸ Здесь же Кант приводит и первый перечень чистых рассудочных понятий, которые в *Критике* он именуется *категориями*: «к таким понятиям принадлежат: понятия *возможности, бытия, необходимости, субстанции, причины* и прочие с противоположными им или соотношенными с ними понятиями» [7, т. 2, с.289].

³⁹ В статье Н. Хинске «Кантианство, кантоведение и кантофилология. Размышления об истории рецепции кантовской мысли» (2011) [13] выделено четыре периода в интерпретации кантовского трансцендентализма (к этим четырем периодам я добавил пятый (современный) период, который начинается с 80-х гг. XX в. и продолжается до сих пор) и подчеркивает при этом, что каждая из них основана на соответствующей кантофилологии, т. е. привлечении для интерпретации общей концепции Канта новых источников из корпуса его текстов. Как замечает, например, Э. Фёстер, «немецкие идеалисты» опирались в основном на 2-е изд. *Критики* (поскольку 1-е изд. *Критики* в 1771 г. было издано небольшим тиражом и распродано), или

ранее кантианство (К. Рейнгольд, С. Бек, С. Маймон), 2) немецкий идеализм (Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель), 3) неокантианство (Г. Коген, П. Виндельбанд, Э. Кассирер), 4) онтолого-метафизическая трактовка 20–50-х гг. XX в. (М. Вундт, Х. Хаймсот, Н. Гартман, Х. Хейзе, М. Хайдеггер), 5) «аналитическая» трактовка Канта 60–80-х годов XX века (прежде всего, в рамках аналитической философской традиции (П. Стросон, Дж. Беннет, Г. Бёрд, У. Селларс)), которая в 80-е гг., после появления новой теории *двух аспектов* (Г. Праусс, Г. Эллисон и др.) сменяется реалистической (методологической) трактовкой трансцендентализма⁴⁰ и умеренными «современными»⁴¹ метафизическими интерпретациями кантовского трансцендентализма конца XX – начала XXI в.⁴²

Если обратиться к современной литературе (10–20-е гг. XXI в.)⁴³, то можно выделить ряд трактовок кантовской метафизики, среди которых есть как совсем непримиримые по отношению друг к другу, так и дополняющие друг друга (ряд названий ниже имеет условный характер): 1. реалистическую (Г. Патон (1936) [19], Г. Берд (1962/2006) [20], П. Стросон (1966) [21], Х. Патнэм (1977) [22]⁴⁴, Л. Эллайс (2015) [23]); 2. аналитическую интерпретация питтсбургской школы (У. Селларс (1968) [24], Дж. Макдауэлл (1994) [25], Р. Брэндом (1994) [26]); 3. семантическую (З. Лопарик (2002) [27], Н. Штанг (2018) [28]); 4. неокантианскую/пост-позитивистскую (М. Фридман (2001/2011) [29])⁴⁵; 5. модальную (Н. Штанг (2016) [30]); 6. «диалектическую» (М. Виллашек (2018) [31]) 7. онтолого-метафизическую (К. де Бур (2020) [32], А. Яуринг (2021) [33], Х. Лу-Адлер (2019) [34; р. 53–73]⁴⁶) и примыкающую к ней «космологическую» интерпретацию Э. Лейвин (2020)

неокантианцы не могли в своей интерпретации учитывать поздний кантовский *Opus Postumum*, который становится доступным для изучения лишь в 20-е годы XX века, а некоторые конспекты кантовских лекций по метафизике *Metaphysik Mrongovius* (1782–3) и *Metaphysik Vigilantius* (1794–5) были изданы совсем недавно (в т.29 академического собрания сочинений Канта в 1983 г.) и не были ранее доступны для исследования (см. обзор кантовских лекций по метафизике в сборнике [14]). Поскольку лишь сейчас мы можем учесть эти тексты Канта, то поэтому только к концу XX века можно говорить о доступности всего кантовского наследия и возможности его полноценной интерпретации.

⁴⁰ Этот период К. Америкс называет *третьей волной*, которая приходит после *первой волны* неокантианства (конец XIX в.) и *второй волны* аналитического кантианства (60-е гг. XX в.) [15, р.1]. Заметим, что в своей классификации Америкс пропускает период онтолого–метафизической интерпретации Канта 20-х гг. XX в.

⁴¹ Закавыченность здесь указывает на то, что не все из недавних интерпретаций являются современными в точном смысле слова, поскольку некоторые из них (как отмечают сами авторы) развивают интерпретации прошлых исторических периодов, в частности интерпретации Канта, восходящие к периоду немецкого классического идеализма и онтолого-метафизической интерпретации 20–30-х гг. XX в. (например, к таковым относится недавняя книга К. де Бур [32]).

⁴² В определенном смысле возрождение метафизических трактовок Канта в конце XX в. связано с открытием в 80-е гг. двух достаточно объемных конспектов кантовских лекций по метафизике *Metaphysik Mrongovius* и *Metaphysik Vigilantius* (см. сноску 11 выше), а прологом к этому переходу (прежде всего в рамках аналитической традиции) послужила книга К. Америкса «Кантовская теория ума» (1982/2000) [16], при написании которой автор активно использовал корпус кантовских лекций по метафизике.

⁴³ См. современные интерпретации трансцендентализма в [17 (2011)], а также рецепции кантовской мысли в современной философии [18 (2015)] (см. также его энциклопедическую статью о кантовском трансцендентальном идеализме из SEP: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/>).

⁴⁴ В данном случае мы ссылаемся на раннюю работу Х. Патнэма «Реализм и разум» (1977) [22], в которой он впервые вводит *a la* кантианскую концепцию «внутреннего реализма», которая противопоставляется концепции «метафизического реализма». В своих последующих публикациях Х. Патнэм развивает свою концепцию (см., например, его книгу «Разум, истина и история» (1981; 2002 – русский перевод)).

⁴⁵ В свою очередь М. Фридман, опираясь взгляды на логических позитивистов Х. Райхенбаха и Р. Карнапа, развивает концепцию *конститутивного априори*.

⁴⁶ В своей работе Х. Лу-Адлер рассматривает еще одну трактовку трансцендентальной философии Канта как *трансцендентальной логики*.

[35]; 8. идеалистическую (М. Габриэль (2013) [36])⁴⁷; 9. феноменологическую (Ф. фон Херрманн (2021) [37]), – в которых кантовская (трансцендентальная) метафизика понимается различным образом и, соответственно, вопрос о ее возможности также должен решаться по-разному.

[Отметим, что наибольшей остротой среди существующих трактовок является противостояние между влиятельными *эпистемологической* (1–4 из списка выше) и *онтологической* (7) трактовками Канта, о чем мы говорил выше (см. сноску 5) и чему была посвящена в свое время известная давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером в 1929 (см. книгу М. Хайдеггера «Кант и проблемы метафизики» (1929), написанную в том числе и по результатам этой дискуссии). Обратим также внимание на отождествление (различие) *онтологии* и *метафизики*. В послевоенное время выходит влиятельная книга Г. Мартина «Иммануил Кант. Онтология и теория познания (нем. *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*», 1951) [38], в каком-то смысле синтезирующая в себе предшествующие эпистемологическую и онтологическую трактовки Канта, хотя сам Г. Мартин тяготеет к онтолого-метафизической интерпретации Канта. Заметим, что в английском переводе книга называется уже как «*Kant's Metaphysics and Theory of Science*» (1955): там, где немцы используют термин «онтология» англосаксы употребляют термин «метафизика» (конечно, необходимо учитывать и различие между аналитической *эпистемологией* и «*теорией (по-)знания*» неокантианцев].

Среди возможных современных интерпретаций кантовской метафизики в списке выше на первое место я поставил реалистическую трактовку трансцендентализма и примыкающие к ней трактовки № 2–5 (подробнее о реализме Канта см. мою статью [39]). Реалистический тренд в понимании трансцендентализма имеет давнюю историю, начиная с самых первых комментариев к кантовской *Критике*, однако решающий перелом происходит на рубеже XX/XXI вв., когда появляется ряд фундаментальных работ по этой теме (которые при общем реалистическом тренде все же несколько отличаются друг от друга). Среди них можно выделить работы В. Рёда (1991) [40], Р. Хорстманна (1997) [41], А. Коллинза (1999) [42], П. Абелы (2002) [43], К. Вестфалю (2004) [44], а одной из последних обобщающих работ в этом ряду является уже упоминаемая выше книга Л. Эллайс «Являющаяся реальность: идеализм Канта и его реализм» [23]⁴⁸. В свою очередь, появлению этих работ способствовала предшествующая в 80-е годы полемика между двумя трактовками кантовского трансцендентализма относительно статуса концепта «явление»⁴⁹, которая закончилась тем, что на место неявно господствующей на протяжении долгого времени теории «двух миров», восходящей еще к критическому осмыслению кантовского трансцендентализма в геттингенской рецензии (1782 г.) и Фр. Якоби (1787 г.), приходит альтернативная теория «двух аспектов» (см. работы Г. Праусса [46] и Г. Эллисона [47]; ср. с дилеммой «теория являющегося (*appearing theory*)

⁴⁷ В своем интервью 2018 г. М. Габриэль характеризует свою работу как развитие восходящей к Канту (Хайдеггеру) *мета-онтологии* или *мета-метафизики* (заметим, что Кант в своем письме к М. Герцу от 11 мая 1781 характеризует свою трансцендентальную философию как «метафизику метафизики» [AA 10: 268]).

⁴⁸ Здесь мы перечислили лишь некоторые значимые монографии реалистической трактовки трансцендентализма Канта, хотя в последние годы публикуется большое количество работ по теме. Например, выше мы уже упоминали сборник «*Идеализм Канта: новые интерпретации спорной доктрины*» [18], в котором представлен современный спектр интерпретаций Канта в свете решения дилеммы «теория двух миров vs. теория двух аспектов».

⁴⁹ Как пишет в этой связи Г. Эллисон, трактовка кантовского трансцендентализма во многом зависит от того, как понимается его концепт *явления* [45, р. 21].

vs. теории явлений (*appearance theory*)» [48]). А среди существующих интерпретаций можно выделить умеренную трактовку кантовского идеализма/метафизики (К. Америкс (2003/2011) [15], Т. Розефельдт (2007) [49], Л. Эллайс (2007/2015) [50]⁵⁰, в которой кантовское явление обладает промежуточным онтологическим статусом, если рассмотреть его в рамках *трансцендентальной триады* «предмет (вещь-сама-по-себе; Ding an sich) – явление (предмет опыта; Erscheinung) – представление (Vorstellung)»).

С этой трактовкой можно связать понимание метафизики Канта как *метафизики [возможного] опыта*, которая развивается в упомянутой книге Л. Эллайс, а предшественниками которой выступают работы Г. Патона (1936) [19], который предложил этот термин, и П. Стросона (1966) [21]. Соответственно, наш ответ на вопрос о возможности кантовской метафизики звучит так: трансцендентальная метафизика возможна как *метафизика опыта* (resp. *дескриптивная метафизика* (П. Стросон)).

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч.1.
2. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 6, М.: Чоро, 1994, С.224–543.
3. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. в 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994, С. 5–152.
4. Loux M.J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 4th ed., London & New York: Routledge, 2017 (1st ed. – 1998).
5. Förster E. *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction* (trans. by V. Bowman), Harvard, 2012 (нем. издание: Förster E. *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011).
6. De Boer K. *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*, New York: Cambridge University Press, 2020.
7. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994.
8. Ameriks K. Kantian Idealism Today // *History of Philosophy Quarterly*. 1992. Vol. 9. No. 3. P. 329–342.
9. Катречко С. Л. Кантовская идея трансцендентальной философии // Трансцендентальный журнал. 2020. Т. 1. Вып. 1. URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s123456780008967-4-1>.
10. Кант И. Предложение о вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академии наук в 1791: какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994, С. 337–460.
11. Fugate C. D. & Hyman J. (eds.) *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Oxford University Press, 2018.
12. Катречко С. Л. Вольфо-кантовская революция в метафизике: сущность vs [возможный] предмет вообще (gegenstand überhaupt), онто-тео-логия vs метафизика как миро-воззрение (weltanschauung) // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме: Труды III Всерос. науч. конф. М.: Русское общество истории и философии науки, 2021. С. 301–307.

⁵⁰ В статье 2007 г. Л. Эллайс вводит свою концепцию (интерпретацию Канта), которую развивает в [23].

13. Хунске Н. Кантианство, кантоведение и кантофилология. Размышления об истории рецепции кантовской мысли // Историко-философский ежегодник 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 154–173.
14. Fugate C.D. (ed.) *C. Kant's Lectures on Metaphysics: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
15. Ameriks K. *Interpreting Kant's Critiques*, New York: Oxford University Press, 2003.
16. Ameriks K. *Kant's theory of mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, 2d ed., Oxford: Clarendon Press, 2000 (1st ed. – 1982).
17. Shulting B. & Verburgt J. *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht: Springer, 2011.
18. Gardner S. & Grist M. (eds.) *The Transcendental Turn*, Oxford, GB: University Press Uk, 2015.
19. Paton H. J. *Kant's metaphysic of experience*. London: Methuen and Co, 1936.
20. Bird G. *Kant's Theory of Knowledge; An Outline of One Central Argument in the 'Critique of Pure Reason'*, London, Routledge, 1962 (см. также: Bird G. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago and La Salle: Open Court, 2006).
21. Strawson P.F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London and New York: Routledge, 1966.
22. Putnam H. *Realism and Reason // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1977. Vol. 50. № 6. P. 483–498 (см. также: Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002).
23. Allais L. *Manifest Reality: Kant's Idealism and His Realism*. Oxford University Press, 2015.
24. Sellars W. *Kant's Transcendental Metaphysics: Cassirer Lecture Notes and Other Essays* (ed. by J. Sicha), Ridgeview Publishing Co.; Atascadero, CA: 2002 (см. также: Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, New York: Humanities P., 1968).
25. McDowell J. *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
26. Brandom R. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
27. Loparic Z. *A semântica transcendental de Kant*. 2nd ed. Campinas: CLE/Unicamp, 2002.
28. Stang N. *How is Metaphysics Possible? Kant's Great Question and his Great Answer // Stephen Hetherington (ed.) What Makes a Great Philosopher Great? Thirteen Arguments for Twelve Philosophers*. Routledge, 2018.
29. Friedman M. *Dynamics of Reason*. Stanford, CA: CSLI Publications, 2001 (см. также более позднюю работу: Friedman M. *Extending the Dynamics of Reason // Erkenntnis*. 2011 Vol. 75. N 3. P. 431–444.).
30. Stang N.F. *Kant's Modal Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
31. Willaschek M. *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
32. De Boer K. *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*. N. Y., USA: Cambridge University Press, 2020.
33. Jauernig A. *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
34. Lu-Adler H. *Ontology as Transcendental Philosophy // Kant's Lectures on Metaphysics: A Critical Guide* (ed. C. Fugate), Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 53–73.

35. *Laywine A.* Kant's Transcendental Deduction. A Cosmology of Experience. Oxford: Oxford University Press, 2020.
36. *Gabriel M.* Transcendental Ontology: Essays in German Idealism, Bloomsbury, 2013.
- Von Herrmann F.W.* Kants Kritik der reinen Vernunft als transzendente Metaphysik. Gebunden, Königshausen & Neumann, 2021.
37. *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Cologne: Universitätsverlag, 1951.
38. *Камречко С.Л.* Является ли кантовский трансцендентализм идеализмом? Концептуальный реализм Канта // Трансцендентальный журнал. 2021. Т. 2. Вып. 1. URL: <https://transcendental.ru/s271326680016082-0-1/>.
39. *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. München, 1991.
40. *Horstmann R.-P.* Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant. Bodenheim, 1997.
41. *Collins A.* Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason. University of California Press, 1999.
42. *Abela P.* Kant's Empirical Realism. Oxford: Clarendon Press, 2002.
43. *Westphal K. R.* Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
44. *Allison H.E.* From Transcendental Realism to Transcendental Idealism. The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn' // The Transcendental Turn (eds. S. Gardner and M. Grist). Oxford, GB: University Press Uk, 2015. P. 20–34.
45. *Prauss G.* Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn: Bouvier, 1974.
46. *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Haven and London: Yale University Press, Revised and Enlarged Edition, 2004 (1st ed. – 1983).
47. *Barker S.F.* Appearing and appearances in Kant // The Monist. 1967. Vol. 51, № 3 (Kant Today: Part I). P. 426–441.
48. *Rosefeldt T.* Dinge an sich und sekundäre Qualitäten // Stolzenberg J. (ed.) Kant in der Gegenwart. Berlin: de Gruyter, 2007. P. 167–209.
49. *Allais L.* Kant's Idealism and the Secondary Quality Analogy // Journal of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. P.459–484.

С.М. Кускова (Электросталь, Россия)

Как возможно трансцендентальное обоснование наук о сознании?

Аннотация. Статья посвящена основаниям эмпирических исследований сознания. Любой предмет представлен в двух аспектах: как феномен обыденного восприятия и как построенный по правилам чувства и рассудка предмет опыта. Естественные науки систематизируют объективный опыт. Используется информация о структуре, но не о качествах обыденных феноменов. Поэтому интроспективная достоверность самосознания включается в объективное научное описание сознания только в её структуре, но не qualia. Сознание исследуется в трех измерениях: феноменальном, научном и трансцендентальном. В метафизике Канта трансцендентальное сознание не образует особого универсума над многообразием феноменов и сферой предметов науки, но является условием конструирования и разграничения личного Я и теоретического концепта сознания.

Ключевые слова: Трансцендентальный субъект, апперцепция, паралогизмы разума, феноменальные ментальные состояния, два аспекта сознания, формальное условие познания

Достижения и проблемы современных когнитивных наук требуют философского обоснования познавательных процедур, применимых к сознанию. Кантианская программа трансцендентальных оснований математики и естествознания может применяться к изучению сознания. Условия возможности научного изучения сознания включают категориальные аппараты, схемы объяснений, нормы рассуждений и критерии достоверности описаний, обусловленные познавательными способностями трансцендентального субъекта.

Фактами разума являются: авторитет науки, теоретическая установка мышления, отсутствие привилегий некоторого классического варианта науки о сознании перед множеством неклассических альтернатив.

Физикализм, элиминативизм, функционализм и иные направления редукции субъективной достоверности от первого лица к объективному описанию сознания от третьего лица должны оправдываться соответствующими структурами деятельности сознания. Их возможности и ограничения определяются функциями трансцендентального субъекта.

Откуда возникает желание ради честного научного исследования сознания устранить себя из научной картины мира? Это желание должно быть объяснено как нормальное и естественное для самого сознания, в архитектуре которого есть (или могут быть дедуцированы) правила связывания явлений, логические отношения между различными видами детерминизма и нормы выбора того или иного правила.

Некоторая субъективно-психологическая информация о сознании от первого лица достоверна в силу соответствия объективным познавательным процедурам, а не внутреннему убеждению субъекта.

Информация о сознании, доступная от третьего лица, верифицируется методами естествознания, которые ранее обоснованы трансцендентальной дедукцией. Хотя оба вида информации описывают лишь явления, а не сознание само по себе, они имеют разный гносеологический статус. Ментальные состояния, доступные от первого лица – это субъективные репрезентации объективных феноменов сознания, доступных от третьего лица. В естественнонаучной установке нейробиологические процессы выступают эмпирически реальными объектами, а сопровождающие их ментальные состояния – эпифеноменами. Подобное различие познавательных статусов явлений первого и второго порядка И. Кант иллюстрирует примером радуги и дождя. «Так, например, радугу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь – вещь в себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе. Но... при этом не только капли оказываются лишь явлением, но и сама их круглая форма и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным» [1, с. 146-147]. Аналогично работа сознания есть данное внутреннему чувству явление работы мозга, которое есть объектное явление, согласованное с познавательными способностями. Физическое представление работы мозга – результат когнитивных процедур, которые имеют свою внутреннюю логику,

отвлеченную от природы субъекта, выполняющего эти процедуры. Предмет науки воспринимается в такой-то перспективе, познается по таким-то правилам, не нуждаясь в «собственнике» этих перспектив и правил.

Картина работы сознания без необходимости учета сознания не содержит противоречия, а объясняется структурой объектного познания.

Проблема согласования разных аспектов сознания: внутреннего самоощущения и внешнего описания – связана с многомерностью категории сознания. Примером служит представление о времени, рассматриваемое в трех измерениях: физическом, психологическом, математическом. Физическое время – мера движения тел, измеряется периодическим процессом, как вращение планеты. Психологическое время связано со способом данности содержания душе: в восприятии, воспоминании, предвосхищении. Математически временной ряд имеется целиком как последовательность точек на прямой. Качественное наполнение времени во всех случаях разное. У планеты нет прошлого и будущего. В субъективном переживании модусы времени принципиально неоднородны. Математическое время вечно. Физическое описание движения тела не включает переживаний настоящего и прошлого, как описание работы мозга не должно включать явлений из другого измерения – личного переживания самости. И напротив, порядок внутреннего сознания времени безразличен к физическим законам движения тел, как и самосознание инвариантно к физической структуре, на которой оно реализовано.

Но сквозной характер времени связан не со сходством его единиц в трех случаях (они принадлежат трем разным мирам), а структурным подобием отношений между элементами. Отношение «раньше-позже» упорядочивает каждый из трех миров. Элементы каждого универсума характеризуют явления, данные позитивными науками, а не время само по себе.

Трансцендентальный смысл времени, установленный Кантом, – априорная форма чувственности – не четвертый мир в дополнение к трем, а структура отношения ко всякому универсуму субъекта, в данный универсум не входящего. Я не там, где то, что я воспринимаю.

Астроном, наблюдая движение кометы, сравнивает свое переживание данного момента с воспоминанием восприятия кометы в другом месте. Отношения между внутренними восприятиями времени соответствуют отношению между состояниями кометы в разное физическое время.

Аналогично, структура, а не наполнение элементов переживаний, обнаруживаемая внутренним самосознанием, может быть объяснена структурой логических операций, реализуемых мозгом или машиной.

Восприятия цветов в определенном порядке, когда оранжевый между желтым и красным, структурно подобны расположению их объектных носителей – волн, когда 600 есть промежуточное значение между 590 и 640.

Согласование физической картины мира с фактом осознания себя от первого лица возможно не на пути истолкования качеств элементов одного универсума в терминах другого, а на пути анализа общей структуры отношений между элементами разных универсумов.

Такое согласование осуществляется не с позиции выделенного мира, «от второго лица», а с трансцендентальной позиции анализа преобразования информации, идентификации данных, выделения индивидов на универсуме и их упорядочивания

согласно априорным формам рассудка. Наука изучает явления, не как они даны эмпирическому субъекту, а как они в принципе могут быть даны согласно формальным правилам связывания многообразия, различения признаков и подведения под категории. Например, классическая механика описывает мир как бы с позиции абсолютного всезнающего наблюдателя. Но сам он не предмет науки, а гипотетическая идеальная перспектива. «В основе всякой необходимости всегда лежит трансцендентальное условие. ледовательно, должно существовать трансцендентальное основание единства сознания в синтезе многообразного [содержания] всех наших созерцаний, стало быть, и трансцендентальное основание понятий объектов вообще, а следовательно, и всех предметов опыта; без этого трансцендентального основания невозможно было бы мыслить какой-нибудь предмет, соответствующий нашим созерцаниям, так как предмет есть не более как нечто, понятие чего выражает такую необходимость синтеза» [1, с. 706].

Рефлексия выделяет условие рационального конструирования системы явлений – трансцендентальный субъект. Это не предмет естествознания, но суждения о нем делаются по правилам суждений о естественных предметах: субъект – это индивид, или сложная система, или поток мгновенных состояний, или преобразование информации. Язык судит о субъекте в объектных терминах. Смещение условия (трансцендентальной апперцепции) с предметом познания, согласно Канту, ведет к паралогизмам.

Первый паралогизм вызван рассмотрением субъекта по схеме подведения предметов под категории. Самопознанию предшествует понимание себя именно как субстанции, а не как множества, функции, процесса или отношения.

«Я, как мыслящая сущность, составляю *абсолютный субъект* всех своих возможных суждений, и это представление обо мне не может быть применено как предикат какой-либо другой вещи. Следовательно, я, как мыслящая сущность (душа), есмь субстанция» [1, с. 723].

Отсюда следует, что Я обладаю формальными свойствами субстанции: не возникаю и не исчезаю спонтанно. Отнесение вещи к субстанции отличает её от её предикатов. Мыслящий субъект не бывает предикатом. Неправильно суждение, что нечто есть мыслящее Я. Хотя Я есть во всякой мысли, Я – не то, о чем мысль.

Кант выделяет необходимое условие, организующее восприятие предмета как индивида, как субстанции. Это единство сознания как единство действий схватывания многообразия, коррелирует всех представлений. Он не составляет часть многообразия, не дан в качестве явления для себя ни от первого, ни от третьего лица.

Попытка обратиться к сознанию как к объекту приводит к разграничению в сознании воспринимаемом и объясненном двух аспектов: обыденного восприятия и научного представления. Противопоставление радуги и дождя, цвета и длины волны, внутренней личности и объективной системы когнитивных операций отвечает правилу теоретического мышления. Но ни первый, ни второй слой феноменов не совпадает с трансцендентальным условием возможности этих феноменов. Это конкурирующие друг с другом познанные предметы, в которые рассудок вносит a priori единство по правилам воображения и мышления.

Как предписания практического разума противодействуют естественной склонности человека следовать побуждениям тела, так и нормативный характер трансцендентального субъекта принуждает к теоретической дисциплине познания сознания, вопреки естественной склонности психики больше доверять субъективным самоощущениям.

Сознание ощущаемое объясняется в терминах теоретической модели. Канон эмпирического познания – физикалистское или функционалистское описание от третьего лица – оформляет сырой материал квалиа. Выделяется то, что познается, то, как познается, и тот, кем познается, не входящий в систему представлений.

Единство сознания, предшествующее всем созерцаниям и нормирующее априори познавательную деятельности, названное Кантом, трансцендентальной апперцепцией, обуславливает представление о предметах вообще, в том числе несовместимые в одной предметной установке естественнонаучное и субъективное представление Я.

Сознание не есть то, что обнаруживается в интроспекции, не есть чувство боли, и не логическая надстройка над функциями нейросети, а основание системы норм конструирования явлений как от первого, так и от третьего лица. Это условие науки о сознании подобно априорной форме внешних созерцаний, обеспечивающих построение предмета науки геометрии.

Границы науки о сознании – это границы применения рассудочных категорий к возможному опыту. Представление о личном Я как о предмете естественного познания, по Канту, основано на паралогизме, что я как мыслящая душа есть субстанция. Для подведения чего-то под категорию субстанции оно должно быть дано как объект созерцания, устойчивый во времени и отделимый от его предикатов. Для этого объект должен быть идентифицирован: этот камень, эта лошадь и т. д. Поскольку невозможно подвести само Я под категорию субстанции, индивида, функции, процесса, постольку и невозможно научное описание, в отличие от нормальных предметов науки, таких как инерциальная система отсчета и комплексное число.

Естественнонаучное исследование сознания обходится без субъективного Я не из-за философского материализма, а из-за трансцендентальных ограничений на категоризацию возможных предметов познания. Обыденный язык использует выражения «здесь», «теперь», «Я», которым нет места в науке, оперирующей объективными координатами и описанием психических функций. Каждое индексальное выражение отсылает к структуре значений: «здесь» – «там» – «спереди» – «сзади» – «справа» – «слева». И «прежде» – «теперь» – «после». Им соответствуют объективные структуры пространственного и временного порядка. Поэтому феноменальные восприятия пространства и времени совместимы с их научными представлениями.

Но слова «здесь» и «теперь» имеют и трансцендентальный смысл формальных условий опыта. Подобное расщепление субъективно-эмпирического и трансцендентального смысла имеет и слово «Я». «Здесь» и «теперь» – не точки пространства и времени, а указание на точки. Также «Я» не реальный субъект, данный в опыте, а возможность логической формы всякого знания, способность синтеза многообразия в созерцании. «Я» не подпадает под категорию действительности.

Вместо пространства и времени самих по себе надо говорить о пространственном и временном упорядочивании данных. Вместо сознания – о сознательном конструировании предмета.

Отнесение сознания к категории субстанции навязывает «якобы новое знание: оно выдает нам постоянный логический субъект мышления за знание о реальном субъекте присущности, между тем как об этом субъекте мы не имеем и не можем иметь никакого знания; дело в том, что единственно лишь сознание превращает все представления в мысли; поэтому все наши восприятия должны встречаться в нем как в

трансцендентальном субъекте, и, кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служит субстратом и этого трансцендентального субъекта, и всякой мысли» [1, с. 723].

Второй паралогизм о простоте мыслящего Я вытекает из истолкования фразы Декарта как предметного суждения, а не как формального учреждающего умственного акта. Исследование сознания a priori не имеет статуса психологии.

«Рациональная психология отваживается расширить свои знания на основании одного лишь формального положения апперцепции: *я мыслю*. Это положение, конечно, не есть опыт, а представляет собой форму апперцепции, которая причастна ко всякому опыту и предшествует ему; однако в отношении возможного познания вообще оно всегда должно рассматриваться только как *чисто субъективное условие* его, и мы не имеем никакого права превращать его в условие возможности познания предметов, а именно в *понятие* о мыслящем существе вообще, по той причине, что мы можем представить себе это мыслящее существо, только поставив на место любого другого умопостигающего существа себя вместе с формулой своего сознания» [1, с. 725].

У. Селларс объясняет невозможность трансцендентальной психологии её претензиями понять природу нашего мыслящего существа, к которому применимо слово «Я». Что такое «Я» – некорректный вопрос. Он заменяется непсихологическим вопросом: «"Что мы можем знать a priori, путем простого размышления о соответствующих концепциях, о том, что собой представляет Я?" Теперь, если под соответствующими концепциями понимать такие понятия, как "необходимое условие возможности переживания", не вдаваясь в подробности, то многое можно знать априори об "Я"» [2, р. 62].

Неэмпирическое исследование Я относится к функции Я в суждении «Я мыслю», а не к предмету мысли. Это принцип единства формы мышления и опыта, а не то, на что направлено мышление и опыт. Поэтому обоснован перевод предметных суждений о субъекте в модус речи о пропозициях и логических функциях и их употреблении в языке.

Cogito как синтез представлений предшествует объекту. Условие возможности объектов само не есть объект, но должно быть репрезентировано порядком объектов.

Р. Рорти доводит до логического предела отказ от рассмотрения Я в качестве субстанции, изучаемой психологией.

«Считалось, что открытие Канта состоит в том, что нет "наделенных качествами вещей", т. е. нет объектов, первичных по отношению к "учреждающей деятельности ума". Объект – нечто такое, относительно которого истинны некоторые предикаты, – таким образом, всегда есть результат синтеза. С появлением трудов Канта попытка сформулировать „теорию познания“ продвинулась наполовину в сторону концепции познания в варианте „знание, что“, а не „знания о“ в качестве фундаментальной концепции, – наполовину в сторону концепции знания, которое не моделируется на восприятии. К несчастью, однако, кантовский способ такого сдвига все еще остается в рамках картезианского подхода: он все еще сформулирован так, чтобы ответить на вопрос, как мы могли бы перейти от внутреннего пространства к внешнему пространству. Его парадоксальный ответ заключается в том, что внешнее пространство было сконструировано из *Vorstellungen* (представления), унаследованного от внутреннего пространства» [3, с.107].

Соединяются не только явления одного универсума, но и явления разных универсумов: понятий и восприятий, репрезентаций и их денотатов. Рорти упрекает Канта в смешении предикации и синтеза разных типов репрезентации. Но мы считаем, что Кант наметил обходной путь, указав, что чувственное многообразие вообще может быть дано лишь посредством созданных по рассудочным правилам репрезентаций. Мы определяем нечто как внутренние ощущения или сырые чувства только на фоне сконструированных предметов опыта. Но сам синтез осуществляется не в одном из этих универсумов и не конституирует дополнительного универсума, а обуславливает отношение к универсумам вообще и требует метаязыка, отличного от языков, описывающих внешний и внутренний опыт. Суждение о простоте и единстве Я не утвердительно, а отрицательно, оно исключает Я из обоих универсумов. Оно не есть понятие рациональной психологии, потому что его значение не дано в опыте.

Третий паралогизм касается личности, осознающей свое тождество в разное время. Время – форма внутреннего чувства, предмет которого – Я. «Следовательно, тождество личности неизбежно оказывается в моем сознании. Но если я рассматриваю себя с точки зрения другого лица (как предмет его внешнего созерцания), то [я нахожу, что] этот внешний наблюдатель рассматривает *меня* только *во времени*; ведь в апперцепции *время*, собственно, только представляется во мне. Следовательно, хотя бы он и допускал, что Я сопутствует в моем сознании всем представлениям во всякое время, сохраняя при этом полное тождество, все же он не может отсюда заключить к объективной постоянности меня самого. В самом деле, в данном случае время, в которое полагает меня этот наблюдатель, есть время не моей чувственности, а его чувственности; поэтому тождество, необходимо связанное с моим сознанием, не связано с сознанием наблюдателя, т.е. с внешним созерцанием моего субъекта» [1, с. 732]. С позиции третьего лица единство личности проблематично, можно мыслить серию субстанций, передающих представление. «Следовательно, тождество сознания меня самого в разное время есть лишь формальное условие моих мыслей и связи между ними, но оно вовсе не доказывает численного тождества моего субъекта, так как в нем, несмотря на логическое тождество Я, все же могут происходить изменения, делающие невозможным сохранение его тождества, хотя мы по-прежнему наделяем его одним и тем же Я, которое во всех других состояниях, даже и при перемене субъекта, все еще могло бы сохранять мысль предыдущего субъекта и передавать их следующему» [1, с. 732].

Тождество сознания понимается не как тождество индивидуальной вещи во времени, а как тождество функции, применимой к разным данным, или как тождество выражения языка в разных контекстах.

Четвертый паралогизм противопоставляет непосредственную данность самого себя недостоверности внешних предметов. О внешних предметах мы заключаем от внутренних ощущений. За счет того, что внешние предметы суть явления, расщепляются планы рассмотрения сознания: как явление, подчиненное правилам чувственности и рассудка, и как непосредственно достоверное самоощущение. Познание трансцендентально реального ноумена Я невозможно. «Трансцендентальный же идеалист может быть сторонником эмпирического реализма, стало быть, как говорят, дуалистом, т.е. может допустить существование материи, не выходя за пределы самосознания и признавая только достоверность представлений во мне, т.е. *cogito, ergo sum*, и ничего больше» [1, с. 736]. По Канту суждение о внешних объектах (и о психике от третьего лица. – С. К.) – не вывод из

внутренних представлений, а построение согласно априорным формам, потому оно эмпирически реально.

Опосредствованное познание эмпирически реальных явлений более достоверно, чем самопознание от первого лица, потому что явления согласуются с формами организации опыта, а первое лицо имеет иной статус в познавательном процессе: не объект, а условие единства апперцепции.

«Однако это Я не есть созерцание или понятие о каком-нибудь предмете, оно есть лишь форма сознания, сопутствующая созерцанию и понятию и тем самым возвышающая их до степени знания, поскольку кроме нее дано еще нечто иное в созерцании, доставляющее материал для представления о предмете. Таким образом, рушится вся рациональная психология как наука, превышающая силы человеческого разума, и нам не остается ничего иного, как изучать нашу душу, руководствуясь опытом и ставя те вопросы, содержание которых не выходит за рамки возможного внутреннего опыта» [1, с. 743]. Из понятия мыслящего Я нельзя вывести теоретических суждений синтетических а priori, то есть, теоретических положений от первого лица.

То, что Кант называл рациональной психологией, наука о сознании, сопровождающем эмпирические процессы в мозгу, невозможна, а возможна эмпирическая психология, согласованная с принципами чувственности и рассудка.

По нашему мнению, своеобразие квалиа не имеет отношения к рациональному пониманию сознания, подобно тому, как формы букв, используемых при описании физического явления, несущественны для его понимания. Но формальный порядок в системе этих квалиа, выявляемый в обыденном опыте как порядок цветов радуги.

Мы предполагаем, что если интроспекция выявляет внутреннюю структуру эмпирического Я от первого лица, то она подводит к открытию соответствующих объективных структур логической машины сознания. Но качественные данные интроспекции не только остаются за пределами науки, но и вообще не имеют отношения к сознанию.

Трансцендентальное исследование сознания как форм и системы правил познания – не позитивная наука, поэтому не утверждает особого существования духовного центра, доступного «от второго лица». Это предмет трансцендентальной метафизики, не принадлежащий универсуму внутренних самоощущений и внешних репрезентаций, а условие их начального различения.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
2. *Sellars W.* Essays in philosophy and its history // Philosophical studies series in philosophy. Vol. 2. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974.
3. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. Ун-та, 1997.

Kant's concept of truth. Reading Kant through Alois Riehl

Abstract. The text deals with the philosophy of the Austrian neo-Kantian Alois Riehl. The author elaborates on Riehl's concept of truth and his realistic interpretation of Kant's Critique of Pure Reason.

Keywords: Трансцендентальный субъект, апперцепция, паралогизмы разума, феноменальные ментальные состояния, два аспекта сознания, формальное условие познания

It is commonly assumed that the two main forms of neo-Kantianism in the second half of 19th Century are the Marburg School, centred around Hermann Cohen, Paul Natorp and Ernst Cassirer, and the Southwest German School, which includes Wilhelm Windelband's, Heinrich Rickert's and Emil Lask's philosophy. That historical simplification is fundamentally right, even if it is based on an ambiguous use of the term "school". Nevertheless, Alois Riehl's actualisation of Kant's criticism would have deserved greater attention in the philosophical debate and in the historical research of the past years [1]. Expanding the usage of geographical metaphors in the history of philosophy, we can say that the very specific "Austrian" way to Kant should have been taken into consideration much more deeply. In this presentation I propose a "Riehlian" investigation on the Kantian notion of truth (Wahrheit / veritas). My analysis will concentrate on three different parts of the Critique of Pure Reason: (1) Transcendental Logic, Introduction, III (B 82), (2) Analytic of Concepts, § 12 (B 113-116), (3) Postulates of Empirical Thought (B 265-287). In the last part of my presentation, I will argue for the necessity, today, of interpreting Kant's first Critique (and his theoretical philosophy in general) from the realistic perspective of Riehl's philosophical criticism [2].

References

1. Kant in Österreich. Alois Riehl und der Weg zum kritischen Realismus, hrsg. v. R. Meer und G. Motta, Walter de Gruyter, 2022.
2. Motta G. Objekt und Objektivität bei I. Kant und A. Riehl // Kant in Österreich. Alois Riehl und der Weg zum kritischen Realismus, hrsg. v. R. Meer und G. Motta, Walter de Gruyter, 202. S. 55–72.

Раздел 2

Неокантианство

М.Т. Басиева (Москва, Россия)

Проблема понимания у Генриха Риккерта

Аннотация. Риккерт различает науки о природе и науки о культуре. Данное разграничение разделяет понимание на генерализующее и индивидуализирующее.

Ключевые слова: Риккерт, генерализующее, индивидуализирующее, понимание, субъект

Данный доклад посвящен проблеме понимания у Генриха Риккерта. Риккерт первый неокантианец, который обозначил проблему понимания. В докладе будет представлен обзор философии сознания Риккерта, его понимания понятий субъекта и объекта, мира имманентного и трансцендентного, а также его выбор методов их понимания. Различение Риккертом наук о природе и культуре. Разграничение понимания на генерализующее и индивидуализирующее. Обзор ценности объектов понимания.

В.Н. Белов (Москва, Россия)

Пост-неокантианская философия С.Л. Рубинштейна

Аннотация. Проблема в общей характеристике русского неокантианства возникает уже с самого начала, то есть с попытки выделить время его возникновения и назвать имена первых русских неокантианцев. Эта проблема заключена в сложности его отделения от русского кантианства. В России вплоть до второй половины XIX в. не было настоящей философской традиции, поэтому господствовал всегда открытый взгляд на любые возможности. Кант давал такие самые широкие возможности, однако не было настоящего ни кантианства, ни гегельянства. Я такую ситуацию с определением русского неокантианства называю транзитивной, то есть переходной от кантианства к неокантианству. То же самое относится и к сложности определения русского неокантианства второго поколения, поколения учеников марбургской и баденской школ, поколения неокантианского журнала Логос. За исключением, быть может, Василия Савальского (студента Когена и Рудольфа Штамmlера), вступившего в ожесточенную полемику со своим учителем Новгородцевым, опиравшегося на баденскую школу, никого других из молодых русских неокантианцев, нельзя причислить к правоверным неокантианцам.

Ключевые слова: русская философия, пост-неокантианство, методология, сознание, деятельность, личность

Сергей Леонидович Рубинштейн (1889-1960) учился в Марбурге у Когена, Наторпа и Кассирера в 1910/14 гг. и защитил докторскую диссертацию у Когена в 1914 году [см.: 1. С. 32-35]. Уже после войны Рубинштейна обвинили в космополитизме, травили, сняли со всех должностей, уволили из университета, не печатали также с 1947 по 1953 гг. Он трудных случаях полагал, что можно отступить, но не уступать. Так он оценивал и свой переход из философии в психологию в 20-годы, когда в советской России философия

стала служанкой идеологии, но удалось развивать теорию творческой самодеятельности, теорию личности, когда в сталинские времена человек рассматривался господствующей идеологией в качестве винтика государственного механизма.

Основные черты философской концепции Сергея Рубинштейна

Следует отметить, что философией Рубинштейн занимался в молодости и в преклонном возрасте. Причем исследователи его психологического творчества согласны с тем, что основные черты зрелой психологической концепции он заложил в своих ранних философских работах.

Выделим четыре основных аспекта в изложении, которые характеризуют особенность философской позиции Рубинштейна.

Во-первых, это выделение базовых проблем, разработкой которых он занимается и как философ, и как психолог, которые и являются общими, как для философии, так и для психологии. Это - проблемы сознания, деятельности, общения, субъекта и личности.

Во-вторых, что также выделяет его философский уровень и роднит его позицию с немецким неокантианством. Главный акцент в своей исследовательской работе Рубинштейн уделяет разработке методологии. Ключевыми методологическими принципами, сохранившими свое непреходящее значение для развития гуманитарной науки стали поступательно разрабатывавшиеся: принцип единства сознания и деятельности; объединяющий сознание, психику и деятельность принцип личности, обладающей этим сознанием и осуществляющей деятельность; принцип развития в его не линейной, а функциональной трактовке, раскрывший соотношение высших структур и их функционирования, развития психики, сознания личности как инициатора и регулятора деятельности.

В-третьих, как бы не было сложно и даже иногда опасно, Рубинштейн стремился развивать свои взгляды в сопоставлении с новейшими мировыми достижениями. Творчество Рубинштейна благодаря периодам знакомства с философской, научной и культурной жизнью Западной Европы (период его образования в Германии и изучения исследований психологов в лабораториях Франции и других стран во время кратких служебных командировок) и, главное, неустанному изучению, осмыслению и переосмыслению мировой философской и психологической мысли на протяжении всей их истории явилось «мостом» между российским и зарубежным научным пространством. Об этом свидетельствуют и переводы его книг, и участие отечественных психологов в мировом психологическом сообществе, и признание российского авторства в постановке и разработке проблемы деятельности. В свою концепцию он органично вобрал весь критически переработанный опыт и достижения мировой психологии и философии. Он воссоединил когда-то вековую связь философии и психологии в условиях радикальной ломки, ухода в эмпиризм и угрозы уничтожения последней.

В-четвертых, школа, ученики Содействуя научно и организационно рождению отечественной психологии, воссозданию ее лучших исторических традиций, развитию на фундаментальной им же самим разрабатываемой философской методологической и теоретической основе, Рубинштейн выступал инициатором создания новых научных центров, развития и расширения уже существующих, подготовки молодых и защиты известных психологов, способствовал интеграции психологического сообщества. На протяжении всего своего жизненного пути он создавал систему психологической науки как единства ее методологии, теории и эксперимента, единства изучения, изменения (в

условиях деятельности) и развития психики, сознания, личности, которую представил в «Основах общей психологии» (1940, 1946)

Выстраивая свою основную концепцию деятельности, Рубинштейн переосмысливает достижения материализма и идеализма, реализма и критицизма, объективизма и субъективизма, используя методологические принципы как кантианства и неокантианства, так и раннего марксизма.

Благодарности

Исследование осуществлено в рамках инициативной темы № 100413-0-000

Литература

1. Белов В.Н., Киржнер Л.С. Предисловие к переводу второй части докторской диссертации С.Л. Рубинштейна // Личность. Культура. Общество. 2022. Том XXIV. Вып. 2 (№ 114). С. 32–35.

В.А. Беляева (Москва, Россия)

Теория познания Андрея Белого «Эмблематика смысла»

Аннотация. В докладе воспроизводится представленная А. Белым в «Эмблематике смысла» теория познания. По словам самого А. Белого «Эмблематика смысла» является предпосылкой к будущей теории символизма, её наброском. Посредством реконструкции теории Белого устанавливается примат творчества над познанием. Однако в ходе подобного описания проясняется установленный баланс между творчеством и познанием. В ходе описания процесса восхождения по лестнице творчества и познания даётся описание Символа в необходимых характеристиках, как единства формы и содержания. Также решается ныне существующая проблема недопониманий в описаниях как символа, так и символизма. Понимание Белым Символа сравнивается с теорией Риккерта и с теорией Ясперса, как наличие двух полюсов системы: полюса ценности и полюса смысла.

Ключевые слова: А. Белый, Эмблематика смысла, символ, символизм, теория познания, теория творчества, Г. Риккерт, К. Ясперс

Андрея Белого заслуженно считают одним из главных теоретиков символизма XX в. [1]. В философии символ рассматривается: в неокантианской традиции, в феноменологии, в экзистенциализме, в социальной философии, в эстетике и пр.; что говорить про различные дисциплины, которые связаны с этими ответвлениями философии: естественные и точные науки, психология, богословие, социология, искусствоведение, культурология, семиотика. Такое количество отдельных дисциплин и с ними связанных областей привели к путанице, которая присутствует в современной науке, об этом можно судить по многочисленным статьям, где всё ещё обсуждается место, роль и смысл символа [2]. Решение этих проблем уже представлено в теории символизма Белого, в «Эмблематике смысла». Однако содержательная часть выстраивания понимания Белым символизма и Символа, заслуживает особого внимания. Несмотря на то, что основная работа посвящённая Символу и символизму «Эмблематика смысла», рассказывает о теории познания, Белый утверждает, что теория познания, должна стать теорией творчества [3 с. 72]. Принято считать, что творчество и познание – два вектора ведущие по разным сторонам. Однако Белый создаёт особую теорию, где воплощает своё основное

требование «преодоление Кантовского дуализма». Теория символизма, показывает нам лестницу познаний, восхождение и нисхождение по которой, проявляется, как взаимоосуществление основных характеристик непротиворечащих понятий. Первоначальная классификация этих понятий, по Белому, уже содержится в их изначальном Символе, который есть единство формы и содержания. Познание содержания Символа производится Белым аналитическим путём. Однако для того, чтобы познание Символа стало возможным, Белый изображает его посредством эмблематики, который есть путь синтетический, где изначальное единство, тем не менее, выражается в противостоящих по смыслу понятиях – хаоса и числа. Противопоставление данных понятий преодолевается в воплощённом Символе, который согласно Белому есть ценность. [3, с. 102] Определяя символ как ценность, Белый обращается к теории ценностей Риккерта, как и в случае таких понятий как деятельность и действительность. Однако несмотря на то, что Белый обращается к Риккерту [4], сама теория Риккерта предстаёт в осмыслении её Белым в особом религиозном аспекте. Этот религиозный аспект устанавливается, как примат творчества над познанием, примат мистерии жизни над чистым знанием. В этом случае, теория Белого оказывается гораздо ближе к экзистенциальному рассмотрению. На первый план выходит смысл, однако истинный смысл и ценность в творчестве, творчество же есть деятельность. Смысл в понимании Белого воплощается в утверждении – «Да». [3, с. 99] Так теория познания Белого становится схожа с теорией «шифра бытия» Ясперса, где любая форма перевода первоначального языка осуществляется как скрывающее первоначальную трансценденцию проявление трансцендентного.

Литература

1. *Тельнова Н.А., Передвигина Т.М.* Гносеологическая природа символа // *Logos et Praxis*. 2008. № 1.
2. *Бабайцев А.* Знак, символ, эмблема: дифференциация понятий // *Вестник Донского государственного технического университета*. 2010. № 10(6). С. 991-1000.
3. *Белый А.* Собрание сочинений. Символизм. Книга статей / *Общ. ред. В. М. Пискунова*. М.: Культурная революция: Республика, 2010.
4. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // *Культурология XX век: Антология*. М., 1995
5. *Ясперс К.* Философия. Книга третья. Метафизика / *Пер. А.К. Судакова*. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. ISBN 978-5-88373-302-3.

П.А. Владимиров (Москва, Россия)

Демаркация «чистого опыта» и «эмпирической данности» в философии В.Э. Сеземана

Аннотация. Одним из наиболее ярких представителей русского неокантианства, известного не только в России, но в европейской истории философии является Василий Эмильевич Сеземан (1884–1963). Концепт

«чистого знания», проблема рациональности познания, а также теория эстетики во взаимосвязи с теорией познания и возможность системы трансцендентальной философией стали предметом обсуждения в различных философских традициях. В призме развернувшихся дискуссий о приближении позиции русского и литовского философа к феноменологии, и далее к актуальной проблеме противопоставления реализма и конструктивизма, целесообразно обратиться к исходным основаниям «концепта чистого знания». Во-первых, В.Э. Сеземан, придерживаясь позиции критического идеализма как руководящей нити своей философии, явно преодолевает и даже противопоставляется немецкому трансцендентальному идеализму. Во-вторых, В.Э. Сеземан обозначает свою позицию как критический реализм, где чистое знание соотносится с исходным опытом в его чистой форме. Основной проблематикой заявленной в содержании доклада является прояснение содержания и понятия «чистого опыта» в философии В.Э. Сеземана.

Ключевые слова: русское неокантианство, трансцендентальный идеализм, проблема знания, чистое знание, чистый опыт, В.Э. Сеземан

Положения русских философов, выстраивающих свои системы на принципах трансцендентального идеализма, раскрываются преимущественно в историко-философском контексте посредством реконструкции исторических событий и взаимоотношений в единстве философской традиции или школ. Однако стоит подробнее обратиться к содержательной стороне вопроса, а не только к поиску биографических фактов в призме историографии. Несмотря на то, что история философии близка историческим наукам, тем не менее, обращение к методологии исследования, к авторской позиции и к пониманию исходной категориально-терминологической базы стаетя подлинным областью историко-философского анализа. При изучении наследия русских неокантианцев, в частности, системной философии В.Э. Сеземана, до сих пор упускается из рассмотрения рукописное наследие философов в согласованности с их опубликованными работами.

В научных дискуссиях труды В.Э. Сеземана представлены преимущественно его публикациями разных лет во взаимосвязи с фактами биографии (например, контакты с Н. Гартманом), но рукописное наследие остается вне методологического контекста его системы. Проблема платонизма, возможность осуществления трансцендентальной философии, проблемы опыта и его границ, соотношения мышления и сознания, рационального и непостижимого, критерии всеобщности и истины знания, и многие другие вопросы, поставленные русским и литовским философом, остаются открытыми. Если обратиться к опубликованному В.И. Повилайтисом на страницах «Кантовского сборника» рукописному наследию русского неокантианца, то проясняются как минимум два момента. Первый, – в представлениях В.Э. Сеземана проводится последовательная критика, как натурализма, так и феноменологизма (в том числе и интуитивизма). Натурализм относится к неизбежным следствиям классической кантовской позиции, а феноменологизм и интуитивизм объясняются в качестве системы «предметного» идеализма на принципах «реальной установки» и психологизма, где априорные основания заменяются апостериорными следствиями. Однозначно, что русский и литовский неокантианец не считает натурализм, феноменологизм и интуитивизм оправданными системами подлинной философии, подмечая их подчиненную роль к естествознанию. Второй момент, с очевидностью выявляемый из рукописного наследия, – в системе философии В.Э. Сеземана реализуется попытка преодолеть проблемы идеализма и устранить противоречие субъект-объектных установок сознания (естественной, реальной и обыденной). При этом мышление и сознание, бытие и реальность, а также эмпирическое знание и опыт сам по себе не являются тождественными понятиями. Одностороннее рассмотрение творчества В.Э. Сеземана на основании только его ранних или поздних работ, или с позиции влияния идей Н. Гартмана, А. Введенского или Г. Когена, не

позволяют выявить системность его представлений и неизбежно приводят к интерпретациям в несвойственных для русского неокантианца методологиях и категориальных систем.

Концепт «чистого знания» В.Э. Сеземана рассматривается преимущественно как самостоятельный исследовательский проект, который является завершающим авторским штрихом. В тоже время, уже в ранних работах чистое знание противопоставляется эмпирической данности, где предполагается фундаментальная связь между знанием и бытием. Различие заключается не в качестве или вероятности достоверности знания, а в точке зрения на сущность познаваемых явлений. В естествознании и точных науках преобладает исследование предметности и конечных явлений, в философии же акцент рассмотрения смещается в пользу всеобщности знания, приближающегося к истине. При этом эмпирическое знание, которым пользуется естествознание и точные науки, выражая иной способ рассмотрения реальности и бытийственных отношений, не является предшествующим уровнем знанием по отношению к теоретическому обобщению. В философии формируется собственная методология познания, основанная на стремлении к системности и всеобщности познания, где знание и бытие неразрывны в своих чистых формах. Именно поэтому строгой философией, по мнению В.Э. Сеземана, является система идеализма, преодолевающая предметность и ограниченность «реальной установки» сознания. В последней неизбежно разделение на субъект и объект познание, и, таким образом, разделение единой системности бытия (и системности знания о бытии) на противопоставление субъективного и объективного, сознательного и реального, гносеологического и онтологического (в данном случае В.Э. Сеземан следует кантовскому положению о всеобщности и необходимости подлинного знания). Реальная установка обозначает позицию сознания на реальность существующих отношений и объективность онтологических категорий без их строгой демаркации с областью гносеологии. Знание не может быть адекватным своему предмету, если утрачивается связь между сознанием и реальностью, или осуществляется их противопоставление. Именно поэтому знание не является исключительно рациональным, то есть предметом мышления и разума, а содержит в себе онтологический компонент, который превосходит ограничения конечного сознания, то есть область подлинной критической гносеологии всегда коррелирует с онтологией отношений явлений. Открытым и дискуссионным положением всей трансцендентальной философии В.Э. Сеземан справедливо полагал близость «онтологии явлений» не к критическому идеализму, а к феноменологии. Непознаваемость вещей и явлений, существующая в объективности процесса познания и, одновременно, являющаяся его источником выражает необходимость связи между знанием и опытом в чистой форме (если все явления познаны в своей подлинности, то процесс познания не осуществляется в чистой форме, а реализуется лишь образование и воспитание, то есть субъект познания лишь обучается уже открытым представлениям, но не формирует новое знание). Иначе происходит построение необоснованных метафизических систем представлений (но не знаний), которые могут быть непротиворечивыми и самосогласованными, но противоположными реальности и эмпирической данности. Если в естествознании исходным пунктом представляется конечный предмет, ограниченный в условной структуре противопоставления субъекта – объекту, то в философии исходной точкой становится «чистый опыт».

Концепт «чистого знания» прочитывается в новом ракурсе после апробации

значения «чистого опыта» в системе отношений «сознание – реальность». Основаниями для подобного рассмотрения выступают два положения: 1) В.Э. Сеземан называет свою позицию как критический реализм на принципах трансцендентального идеализма; 2) реальность и понятие реализма неизменно соотносятся с понятием «сознания», но в области «чистого знания», основанием выступает не реальность и эмпирический факт, а «чистый опыт» и соответствующее ему «чистое сознание». В опубликованном рукописном наследии отчетливо обозначено, что фундаментом для достоверности и признания всеобщности «чистого знания» оно необходимо имеет своим источником «чистый опыт». Следовательно, концепт «чистого знания» интегрируется в общую систему представлений В.Э. Сеземана, дополняя ранние работы по проблеме структуры знания и закрывая лауну перехода от теории познания к проблемам эстетики и онтологическому статусу эстетического опыта посредством обозначения «чистого опыта» в его соотношении с «эмпирической данностью».

И.С. Дворкин (Иерусалим, Израиль)

Поиски бесконечности в Марбурге и Галле (Исследование философии математики у Когена, Кантора и Гуссерля)

Аннотация. Последнее десятилетие XIX в. стало переломным в истории математического мышления. Хотя бесконечность как философском, так и в математическом смысле и прежде была предметом размышлений, но в это время бесконечные числа получили точное формальное выражение. Настоящий доклад представляет собой попытку разобраться как три концепции числа, возникшие у Когена, Кантора и Гуссерля в конце XIX в., в начале XX в. стали основой формирования трех важнейших философских систем – неокантианства, аналитической философии и феноменологии.

Ключевые слова: число, бесконечность, дифференциал, исток, принадлежность, соответствие, множество, парадокс

Отношения философии и математики в XVII-XVIII вв. претерпели существенные изменения. До этого математика и философия существовали, хотя и в связи друг с другом, но параллельно. Научная революция Нового времени привела к резкому сближению этих областей. Галилей, Декарт, Ньютон, Лейбниц были великими физиками, философами и математиками. Попытку фундаментальной философской интерпретации математики предпринял Кант. На протяжении всего XIX в. математика интенсивно развивалась и требовала философского осмысления. В результате возрождения интереса к Канту, который в отличие от классических немецких идеалистов серьезно интересовался математикой, философия математики стала важным направлением исследований.

Герман Коген проявлял интерес к математике с самого начала своей деятельности в качестве философа. Так уже в 1878 г. он написал работу «Платоновское учение об идеях и математика». В своей «Логике чистого познания» он провозглашает важнейшей задачи философии интерпретацию теории бесконечно малых [1]. Наиболее обстоятельно эта тема рассматривается в книге Когена «Метод инфинитозмального принципа в его истории»

(1883) [2]. Один из важнейших предметов книги состоит в соотношении ньютоновской и лейбницевской концепции бесконечно-малого, что позволяет интерпретировать познание как процесс приближения. Дифференциал в интерпретации Когена описывает исток процесса порождения [3, р. 22]. Это делает согласно Когену математику идеальным инструментом познания.

Совершенно с другой стороны, но в то же самое время, к проблеме бесконечности подошел выдающийся математик и мыслитель Георг Кантор. Занимаясь исследованием тригонометрических рядов, он обнаружил, что существует не одна, а много бесконечностей [4]. Метод Кантора состоял в рассмотрении множества через отношения принадлежности и соответствия. В результате бесконечные величины стали легитимным предметом исследования, что породило надежду целостного описания любого формального объекта [5, с. 31-41].

Наконец, Эдмунд Гуссерль, который, как и Кантор, был учеником выдающего математика Карла Вейерштрасса и работал вместе с Кантором в университете Галле, в 1891 г. опубликовал книгу «Философия арифметики», в которой попытался ответить на вопрос, что такое число [6]. Гуссерль исследует психологические механизмы математических операций, лишая их свойственного психологии эмпиризма. Он интерпретирует математические объекты как формы субъективности. Как отмечает Мотрошилова, исследование природы числа становится для Гуссерля важным этапом разработки феноменологического метода [7, с. 85-88].

Сравнение работ по философии математики в Марбурге и Галле показывает, насколько разные подходы там практиковали. В итоге три генетически связанные с нашими авторами направления философии, доминировавшие в начале XX в. – неокантианство, аналитическая философия и феноменология – остались параллельными проектами так всерьез и не провозимодействовавшими друг с другом. Исследование корня этих расхождений в философии математики в Германии в 80-е гг. XIX в. позволяет более ясно сформулировать направление современного развития трансцендентальной философии.

Литература

1. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin: Bruno Cassirer, 1902.
2. *Cohen H.* Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte: ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin: Dümmler, 1883.
3. *Hollander D.* Exemplarity and chosenness: Rosenzweig and Derrida on the nation of philosophy. Stanford, California: Stanford University Press, 2008.
4. *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М.: Наука, 1985.
5. *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М.: Мир, 1966.
6. *Husserl E.* Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen, 1891.
7. *Мотрошилова Н.В.* Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. М.: Прогресс-Традиция, 2018.

Кантовское понятие общества: инструмент оценки этики компьютерных игр

Аннотация. Информационно-коммуникационные технологии оказывают огромное влияние на мировоззрение современного человека. Компьютерные игры имеют огромное значение в формировании нравственного мировоззрения геймера. Однако при критической оценке игры многие элементы её содержания (сеттинга) остаются неучтёнными. Кантовское понятие общества может послужить основой для разработки метода оценки игр и системы соответствующих критериев. Исследование геймплея сквозь призму кантовского противопоставления естественного мира природы и свободного бытия человека позволит акцентировать внимание на содержательных допущениях, искажающих представление о возможностях нравственного совершенствования индивида, общества и человечества, и определить, какие игры содержат недопустимые элементы содержания для нравственного развития человека и человечества.

Ключевые слова: компьютерные игры, индивид, общество, свобода, категорический императив

В современном мире роль информационно-коммуникационных технологий с каждым годом возрастает, проникая всё глубже во все сферы деятельности человека: в экономику, политику, искусство, распространяются в сфере услуг и встраиваются в повседневные бытовые потребности человека. После цифровой революции человек постоянно пользуется электронными информационными ресурсами (устройства, программы, приложения) в собственной деятельности; они влияют на формирование мировоззрения.

Из многообразия информационно-коммуникационных технологий я остановил внимание на компьютерных играх. Компьютерную игру я определяю в самом широком смысле – как игру, которая требует компьютера, мобильного, консоли или иного технического средства для собственного осуществления. В отличие от других медиа компьютерные игры позволяют геймеру идентифицировать себя в персонажем, определить собственный индивидуальный стиль геймплея (специфика, скорость, полнота прохождения игры и др. параметры) и осмыслить этические принципы игры не как наблюдатель (что происходит при восприятии фильма, спектакля, спортивного матча), но в качестве непосредственного участника, применяющего их в рамках игрового сеттинга (на компьютерные игры распространяется правило всех игр – игрок в случае вовлечения попадает в поток (flow) и идентифицирует себя на время игры с исполняемой ролью (см. об этом: [1, р. 51–52]). Это обстоятельство заставляет предположить, что компьютерные игры влияют на этику человека вне игрового действия, потенциально предлагая искажения в социализации и во взаимодействии с другими индивидами и коллективными феноменами.

Несомненно компьютерные игры влияют на представление индивида о социуме, осмысление собственного места в мире. Проще всего было бы представить инструментарий для оценки компьютерных игр в виде перечня элементов содержания, имеющих положительное и отрицательное значение для формирования личного мировоззрения и для общественного сознания. Достаточно было бы почерпнуть сведения из реестров Роскомнадзора и конституции РФ и составить перечень, в котором «галочками» нужно отмечать наличие элементов в предлагаемом для реализации на территории РФ электронного игрового продукта. В таком случае настоящее исследование

было бы нецелесообразно и дублировало бы работу названных выше и других юридических организаций России.

Зачастую ситуации, влияющие на этическое мировоззрение геймера, включены в эпизоды сеттинга, раскрывающиеся в геймплее. Они являются не случайными обстоятельствами, отклонениями и необязательными дополнениями к игровой ситуации, но специально встроенными элементами содержания, требующими серьёзной детальной разработки. Все содержательные особенности игры должны быть подробно изложены в специальном документе разработчиков: документе игрового дизайна (game design document) [2, p. 21]. Условиях сеттинга во многих современных компьютерных играх анализирует неперсонифицированный искусственный интеллект игры, который подстраивается под манеру геймплея определённого геймера.

Я хотел бы акцентировать внимание не на конкретных запретах и рекомендациях, а на этическом уровне концептуализации компьютерных игр – на тех этических установках, содержащихся в сеттинге компьютерной игры, которые формируют мировоззрение человека. Для этого необходимо сосредоточиться на процессе прохождения игры, геймплее. Но, чтобы анализировать влияние любой компьютерной игры на этическое мировоззрение, необходимо разработать метод оценивания сеттинга и геймплея а также систему критериев.

Я хотел бы сформировать инструмент для оценки компьютерных игр на основе кантовского понятия общества. Эволюция социального развития по Канту – это путь людей к Царству целей, нравственное развитие от естественного состояния необщительной общительности [3, с. 91] до достижения социального единения, в котором каждый человек является целью для любого другого человека и не может быть средством [4, с. 349]. Человек осознаёт свою свободу и утверждает её, формируя собственные цели и соответственно создавая собственную сферу бытия [5, с. 261]. Кант обратил внимание на то, что осуществление свободы подразумевает преодоление естественного детерминизма [5, с. 261]. Свобода – это реализация стремления поступать из долга [5, с. 225], связанная с формированием системы социальных взаимодействий и с утверждением общества как коллективного субъекта, утверждающего собственную сферу бытия.

Кантовское представление о развитии общества как нравственном совершенствовании по направлению к идеалу, Царству целей, можно положить в основу инструмента анализа геймплея компьютерных игр. Сквозь призму кантовского понятия общества, сеттинг игры представляет собой естественные условия мира, в которых человек (геймер) осуществляет свою свободу – в рамках собственного геймплея. Уровень сложности игры, создания ситуаций и препятствий для осуществления свободы геймера определяет искусственный интеллект игры.

Заданные в формулах категорического императива условия развития свободы служат критериями для оценки сеттинга любой компьютерной игры: какие условия и какие ограничения поставлены перед геймером для прохождения игры и соответственно реализации своей свободы? Есть ли какие-либо специальные условия, содержательные вкрапления, из-за которых искусственный интеллект игры представляет геймера о свободе? Как содержание компьютерной игры влияет на этические представления геймера? Меняется ли его представление об индивидах, обществе, человечестве?

Хрестоматийный пример искажения представления о человеке содержится в популярной игре The Company of Heroes 2 [6]. Прохождение игры на стороне советской армии

включает в себя расстрел собственных солдат, сжигание жилых домов вместе с находящимися в них людьми и другие события, в том числе – ложное приписывание советской армии следование тактики выжженной земли. Геймплей за части советской армии формирует негативное отношение к советскому солдату неминуемо приводит к негативному изменению отношения к индивиду (представителю СССР), обществу СССР и человечеству, в состав которого входит СССР. Геймер не идентифицирует себя с индивидом и обществом, сформированными в СССР (намеренно фальсифицированный образ), и испытывает отторжение к ним. Происходит дегуманизация советского человека: геймер не может руководствоваться категорическим императивом в случае взаимодействия с советским человеком. Компьютерная игра The Company of Heroes 2 формирует мировоззрение человека, искажая историю человечества и намеренно демонизируя советского человека. Игра не способствует нравственному совершенствованию человека на пути к Царству целей.

Чтобы избежать подобных ситуаций и ограждать общество от подобных образцов гейм-дизайна, необходимо не только применить инструмент оценки компьютерных игр, основанный на кантовском понятии общества, но и постоянно использовать его при разработке компьютерных игр. Активно внедряемая стратегия геймдизайна «Agile» [7, p. 115] позволяет сообществу геймеров участвовать в разработке содержания игр, создавая социальную экспертизу гейм-дизайна. Участие геймеров в разработке документа игрового дизайна способствовало бы уменьшению негативных тенденций в создании компьютерных игр. Ориентация на кантовское понятие общества даёт возможность в гейм-дизайне создавать игровые миры, в которых минимизируются препятствия для нравственного развития человека и человечества, единения человечества.

Благодарности

Данное исследование проведено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета имени И. Канта (Калининград).

Литература

1. Csikszentmihalyi M. Flow: The Psychology of Optimal Experience. N. Y.: Harper Perennial Modern Classics, 2008.
2. Greene J., Palmer L. It's All Fun and Games Until Someone Pulls Out a Manual: Finding a Role for Technical Communicators in the Game Industry // Computer Games and Technical Communication. Critical Methods & Applications at the Intersection. Farnham: Ashgate Publishing, 2014. P. 17-33.
3. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. Т. 1. М.: Ками, 1993. С. 79–124.
4. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 320–733.
5. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: В 4 т. на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

6. The Company of Heroes 2 [компьютерная игра] (Sega, Feral Interactive, 2013).
7. Sansone A. Game Design Documents: Changing Production Models, Changing Demands Computer Games and Technical Communication. Critical Methods & Applications at the Intersection. Farnham: Ashgate Publishing, 2014. P. 109–123.

Л.С. Киржнер (Москва, Россия)

Пост-неокантианство как промежуточный этап развития философской системы С.Л. Рубинштейна (статьи раннесоветского периода по философской педагогике и психологии)

Аннотация. Проблема философии творчества и свободы личности в нем, особенное – деятельное – понимание существования личности в *жизни*, необходимость выработки, в связи с этим, новых принципов философии и психологии образования, лежали в основании творчества П. Наторпа в первом десятилетии XX в. Как представляется, его книга «Развитие народа и развитие личности» (шесть лекций) (известная в переводах на русский язык А. Пальчика, а также в версии перевода М.М. Рубинштейна – «Культура народа и культура личности») заложила основы постнеокантианской педагогико– психологической мысли С.Л. Рубинштейна, обосновывающего главные принципы построения своего знания вновь выведенным им из неокантианской философии *принципом творческой само-деятельности*.

Ключевые слова: С.Л. Рубинштейн, П. Наторп, марбургская школа неокантианства, постнеокантианство, философия педагогики, психология, принцип творческой самодеятельности

Представляется, что неокантианская философия, официально не просуществовавшая в своих чистых формах и нескольких десятилетий, все же оказалась чрезвычайно жизнестойким идейным феноменом, пережившим себя и свое время в иных – *преобразованных* – формах философского знания. Так творчеством Г. Когена, признанным мировым философским сообществом особой формой рецепции кантовской теории, не ограничивается методологическое новаторство этой школы мысли. А именно, марбургская школа одним из своих приоритетных направлений исследования сделала также проблему философского оправдания и обоснования образования и воспитания как особой формы *деятельности*.

Малоизвестным, до сих пор не разработанным в историко-философской и методологической мысли феноменом является факт влияния теории П. Наторпа на формирование философского мышления молодого С.Л. Рубинштейна в процессе написания им своей диссертации по проблеме метода. Однако в личной библиотеке Рубинштейна мы находим несколько книг П. Наторпа 1910-х гг., посвященных Канту и неокантианской школе, а также иные издания основателя марбургской школы неокантианства, которые испещрены пометками и комментариями его ученика, диссертанта С.Л. Рубинштейна. Что именно взял от П. Наторпа (в сопоставлении с очевидными следами интеллектуального, концептуального влияния творчества Г. Когена [1]) С.Л. Рубинштейн?

Нам представляется, что влияние П. Наторпа на становление методологических воззрений С.Л. Рубинштейна, в широком смысле, и на вопрос методологического значения (и внутренних ограничений) рационализма Гегеля (как частного

методологического случая) базируется несомненно на тех его аспектах, где речь идет об общетеоретических вопросах логического обоснования знания точных наук (прежде всего, математики), а также различения феноменов мышления (*Denken*) и познания (*Erkennen*) [2]. В личной библиотеке С.Л. Рубинштейна наличествует, в частности, книга П. Наторпа “*Logik (Gründlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft). In Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*”, 1910) [3], на полях которой докторант S. Rubinstein оставляет (на немецком языке) свои комментарии и пометки, особо подчеркивая места в книге, посвященные вышеуказанным темам.

Но наш главный исследовательский интерес лежит, тем не менее, в плоскости теории творческой самодеятельности С.Л. Рубинштейна, исходного постулата его ранней философской концепции *постнеокантианского* (одесского) периода его творчества. В 1922 г. в статье «Основы творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики)» (по мнению Н.А. Дмитриевой, являющейся главой 1 «Идея знания» утерянной рукописи «О законах логики и основах теории знания» [4, с. 129]) молодой автор прямо заявляет о том, что «лишь в созидании из тех обломков и осколков человечества, которые одни нам даны, этического, социального целого создается нравственная личность... Личность тем значительнее, чем больше ее сфера действия, тот мир, в котором она живет... Одним лишь актом творческой самодеятельности создавая и его, и себя, личность создается и определяется лишь в объемлющее целое» [5, с. 154].

В этой программной не только для самого молодого философа, но и для отечественной философской психологии в целом статье намечается еще одно направление творчества мыслителя, ставшее на многие десятилетия главным вектором его интеллектуальных усилий. И если в неокантианской, по сути и по форме, докторской диссертации С.Л. Рубинштейна, написанной им в Марбурге, мы находим отчетливые мотивы когеновской мысли (преобразованные, надо отдать должное, Рубинштейном *на свой лад*) [1], то в Одессе молодой доктор философских наук прокладывает себе путь к практическому освоению действительности с помощью преобразованного неокантианства, неокантианского мета-метода, найденного вновь в психологической и педагогической науках. Остроактуальные потребности раннесоветского общества в построении социально активной личности нового типа – личности не только признающей, но и созидающей свое бытие – как нельзя более ярко актуализировали и потребности молодого мыслителя в приложении своих теоретических знаний.

Литература

1. Белов В.Н., Киржнер Л.С. Предисловие к переводу второй части докторской диссертации С.Л. Рубинштейна // *Личность. Культура. Общество*. 2022. Вып. 2 (№ 114). Т. XXIV. С. 32-35.
2. Абульханова К.А., Славская А.Н. Проблемы методологии науки и философской антропологии в контексте парадигмы субъекта С.Л. Рубинштейна // *Философия не кончается... Из истории отечественной философии XX века: В 2 кн. / Под ред. В.А. Лекторского*. Кн. II. М.: РОССПЭН, 1998. С. 328–352.
3. *Natorp P. Logik (Gründlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft). In Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen, Zw. umg. Auflage. Marburg: N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. 1910.*
4. *Дмитриева Н.А. Новые штрихи к портретам философов. Два письма Э. Кассирера к С. Л. Рубинштейну // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 127–136.*

5. *Рубинштейн С.Л.* Принцип творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики) // Учёные записки высшей школы г. Одессы. Т. 2. Одесса: Изд. Одесского Губернского комитета специального научного и профессионально-технического образования, 1922. С. 148-154.

К.С. Кудинова (Москва, Россия)

Философско-историческая концепция в романе Л.Н. Толстого «Война и мир»

Аннотация. Философско-исторические вопросы ставятся мыслителями на протяжении многих веков, некоторые философы предлагали свои ответы на вопросы, которые поднимаются философией истории до сих пор: что такое история, есть ли у нее законы и конечная цель, что является двигателем истории. Каждый философ, занимающийся данной проблематикой, имеет свои ответы на поставленные вопросы. Л.Н. Толстой также разработал собственную философско-историческую концепцию, которую изложил в формате романа. В данной статье рассмотрено то, как великий писатель и мыслитель представил свою философию истории в художественном облике, а именно в романе «Война и мир», а также, что привело мыслителя к написанию данного произведения.

Ключевые слова: философия истории, Л.Н. Толстой, Война и мир, художественная литература, история.

Целью данного исследования стоит то, каким образом Л.Н. Толстой ответил на поставленные вопросы, для чего следует изучить то, как великий писатель и мыслитель пришел к постановке данных проблем, что сподвигло Льва Николаевича задаться ими, а главное - почему ответы стали именно такими, повлияло на это, и какие выводы были сделаны философом на момент написания «Войны и мира».

Также предстоит доказать, что в упомянутом выше произведении содержится именно научная философско-историческая концепция, спрятанная под слоем художественности.

Итак, следует начать с того, что Лев Николаевич был совсем непростым человеком. Многие исследователи его деятельности утверждают, что Л.Н. был крайне непостоянен в своих взглядах. Так, например, Б.В. Яковенко говорил о Толстом следующее: «Реконструировать философское учение Льва Толстого еще труднее, чем учение Михайловского: настолько его высказывания не систематичны, фрагментарны и разбросаны. К тому же вряд ли кто из известных мыслителей мыслил столь противоречиво, меняя столь быстро свои точки зрения, часто сам того не замечая, как Толстой» [1, с. 316] Причем этот тезис очень важен для данного исследования: на протяжении всего времени работы над романом, взгляды Толстого будут изменены, и это следует принять во внимание.

Льва Николаевича очень волновали вопросы на тему жизни и смерти. Именно так, по утверждению М.М. Рубинштейна, он пришел к написанию романа «Война и мир». «При зачатках того настроения, которое в будущем должно было развиваться в полный религиозный и моральный перелом, Толстой был охвачен ужасом перед массовыми убийствами, разорением, пожаром и т. д., сопровождавшими историческую эпоху наполеоновских войн» [2, с. 179] Теперь же Лев Николаевич поставил вопрос, который

привел его к разработке собственной научной философско-исторической концепции. Он пишет: «Какая власть заставила миллионы людей, христиан, исповедующих закон любви ближнего, убивать друг друга? Что такое все это значит? Отчего произошло это? Что заставляло этих людей сжигать дома и убивать себе подобных? Какая сила заставила людей поступать таким образом?» [3, с. 417].

В романе «Война и мир» Л.Н. Толстой представляет читателю полноценную научную теорию – его собственную философию истории, скрытую под слоем художественности. В данном труде мы можем рассмотреть тщательную работу научной мысли, дело лишь в отсутствии научного аппарата, от которого писатель отрекся и выбрал художественный стиль повествования для изложения своей теории.

Итак, Толстой задается определенными философско-историческими вопросами, пытаюсь понять и осмыслить историю. Что это за вопросы?

1. О движущей силе истории. Он подвергает критике взгляды о том, что движущей силой истории является власть. Ни один человек, какой бы властью он не обладал, не может являться двигателем истории, так как история в представлении Л.Н. Толстого есть лишь ряд событий, которые разворачиваются в веках, а человеческая жизнь – лишь маленький отрезок, момент, по сравнению с масштабами истории. Толстой утверждает, что «великие люди», стоящие у власти есть лишь своеобразные марионетки в руках той таинственной силы, что управляет миром и, соответственно, движет историей. Для Толстого таинственной силой представляется Божественная воля, которая при помощи Провидения осуществляет необходимое и движет человечество к достижению никому неизвестной божественной цели.

2. Правомерно ли говорить о законах истории? Толстой утверждает, что историческая действительность нигде не дает отдельных причин, мы повсюду сталкиваемся с непрерывными и бесконечными причинными рядами. Для того, чтобы смочь выявить некоторые закономерности мы «вырываем» часть из ряда причин и выдаем ее за некоторый закон.

3. Роль личности в истории. Толстой поначалу совершенно уничтожает роль личности в истории. Он признает значимость человеческой деятельности, только если она осуществляется бессознательно. Только тогда человек способствует достижению неизвестной нам общечеловеческой цели. Однако затем его взгляды кардинально меняются, и он воспеваает человека, так как тот наделен высшей силой – разумом.

4. Смысл и цель истории. Уже из вышесказанного ясно, что у истории есть и цель, и смысл, заключающиеся в достижении той самой таинственной цели. Однако здесь Толстого-философа побеждает Толстой-художник, которому представляется необходимым наделить хотя бы одного из персонажей способностью к Провидению, тем самым предоставляя ему возможность к осуществлению сознательной деятельности. Этой личностью в романе является Кутузов. Из этого вытекает полезность сознательной деятельности, а значит и вопрос об ответственности и свободе воли.

На этом моменте уже можно понять, что Л.Н. Толстой действительно являлся противоречивым мыслителем, который часто менял свои взгляды. Если проследить его биографию, то можно понять, что это достаточно обосновано теми событиями, что происходили в его жизни. В зависимости от того, какой период переживал Толстой, его взгляды поддавались изменениям, Толстой и сам никогда не был удовлетворен своими

решениями. «Искать, всегда искать» [4, с. 86], – эти последние слова его на смертном одре полнее всего выразили сущность Толстого не только как мыслителя, но и как человека.

Поэтому при рассмотрении философии Л.Н. Толстого необходимо помнить о тех событиях, что произошли в жизни Льва Николаевича, при рассмотрении именно его творчества необходимо быть хорошо ознакомленным с его биографией, иначе может показаться, что он непоследователен и противоречит самому себе. Труды Льва Николаевича необходимо рассматривать с точки зрения историцизма.

Литература

1. *Яковенко Б.В.* История русской философии. М.: Республика, 2003.
2. *Рубинштейн М.М.* О смысле жизни: труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Т. 2. М.: Территория будущего, 2008.
3. *Толстой Л.Н.* Война и мир. М.: АСТ, 2018.
4. *Степун Ф.А.* Религиозная трагедия Льва Толстого. М.: РОСПЭН, 2000.

А.В. Лебедева (Москва, Россия)

Понятие трансцендентального сознания в философской концепции А.В. Вейдемана

Аннотация. Нераскрытой страницей истории русской философии и его связи с проблематикой немецкого трансцендентального идеализма представляется творчество А.В. Вейдемана. Его труды, опубликованные в первой трети XX в. до сих остаются без внимания. При этом стоит подчеркнуть, что современникам данные работы были хорошо известны и активно обсуждались на страницах журналов и в пространстве «русского зарубежья». В содержании доклада представлена общая оценка потенциала проблем и методологических решений, предложенных русским философом. Учитывая слабую известность А.В. Вейдемана в отечественных исследованиях конца XX – начала XXI в., то в докладе представлены основные исторические вехи его жизни. Кроме того, автор доклада репрезентирует историко-философскую реконструкцию методологии русского неокантианства с акцентом на оригинальном вейдемановском определении «трансцендентального сознания» как попытки преодоления противоречий трансцендентального идеализма и решения вопрос о противопоставлении сознания и реальности.

Ключевые слова: русское зарубежье, русское неокантианство, трансцендентальный идеализм, трансцендентальное сознание, А.В. Вейдеман

В контексте немецкой трансцендентальной философии был обозначен вопрос о причинах доступности познания в чистом виде, где не используются эмпирические знания и практика. Вопрос о трансцендентальном субъекте и процессе первичной апперцепции был свойственно и для русской модели неокантианства. В частности, в трудах Александр Викторович Вейдемана (1879–1943) было предложено изменить проблематику на вопрос о возможности трансцендентального сознания, то есть такой структуре познания, которая не основывается на эмпирической данности человеческого существования. Оригинальность позиции русского мыслителя выражается в наличии чистой данности мышления, как источника для чистого познания. Совокупность чистого мышления и чистого познания составляет трансцендентальное сознание, которые определялось в

категориях трансцендентального идеализма не только на позициях кантовской философии, но и с привлечением гегельянства и даже феноменологического подхода.

А.В. Вейдеман, – малоизвестный отечественный философ из Санкт-Петербурга, оформил свои взгляды в единой системе философии последовательно отвопросов теории познания и онтологии до обсуждения религии, эстетики и психологии. С 1899–1903 он обучался в Санкт-Петербургском университете под руководством профессора А.И. Введенского, у которого А.В. Вейдеман полемизирует в своих ранних текстах, настаивая на необходимости перехода трансцендентального идеализма с принципов натурализма и естествознания к подлинно философской методологии. Уже в 1903 году Вейдеман стал основателем философского кружка [1, с 202], который позже получит название Санкт-Петербургского философского собрания. Помимо А. Вейдемана и П. Кириллова в него входили Николай Болдырев (1882–1929), Василий Сеземан (1884–1963), Николай Гартман (1882–1950), Сергей Гессен (1887–1950).

В 1922 г. отечественный философ покидает Россию и уезжает в Латвию, где будут опубликованы наиболее системные и последовательные труды. А.В. Вейдеман тесно общался с коллегами из Каунасского университета, а в 1927 г. защитил в его стенах магистерскую диссертацию «Мышление и бытие логика достаточного основания». А.В. Вейдеман, придерживаясь принципов критического подхода, был ориентирован на формирование единой системы философии, способной охватить многообразие явлений в их отношении к познающему субъекту. Основой для критической объективности процесса познания служит философия как система знаний, оформленная в понятийной логико-гносеологической форме. Стоит отметить, что А.В. Вейдеман исходил из того понимания развития философского знания, которое подразумевало развитие истории в понятии, а история представлялась как история философии. [2, с. 17].

В трудах А.В. Вейдемана философия представлена как самодостаточная область знания и сама выстраивает науку из ее собственного содержания посредством синтетического, а затем с помощью аналитического метода и корреляции. В итоге философия, рассматривая науку как первоначально целостную структуру в синтезе, вначале различает в ней факты и основания, а затем вновь объединяет для дальнейшего роста знаний. Целью же философских исследований становится достижение всеобщих и необходимых оснований всего существующего в многообразии явлений и отношений между ними.

Тождество является предпосылочным знанием, а корреляция выражает то, каким образом различные проявления единства доступны для индивидуального познания. [3, с. 99]. Именно посредством онто-гносеологического тождества отечественный философ объединяет философию истории, искусства и религии в единую систему философии. Таким образом, система философии (в отличие от бессодержательного представления о значении философии) объемлет следующие области, требующие раскрытия на принципах философского инструментария:

- 1) теория познания, построенная на принципе «логики достаточного основания»;
- 2) философия истории, в том числе раскрывающая историю развития науки и теорию познания;
- 3) философия искусства как дополнение к философии истории, показывающая особенность формирования области эстетического мировосприятия;

4) философия религии, репрезентирующая способы применения мышления к предметам, лежащим вне области эмпирического реализма и естественнонаучного материализма.

Развитие мышления в истории, по мнению А.В. Вейдемана, связано со сменой форм мировоззрения. Каждая форма мировоззрения выражается в определенно заданной структуре сознания. Данное положение сближает А.В. Вейдемана с представлениями В.Э. Сеземана и Н. Гартмана. Однако понимание сознания как всеобщего понятия, а конкретной данности или мышления предметности (конечности явлений), является проявлением авторской методологии русского мыслителя. Он выделял следующие типы: наивное, эмпирическое, гносеологическое и трансцендентальное. Все эти типы мировоззрения могут повторять в истории на новом витке развития. Например, развитие эмпиризма на в разное время (эмпиризм эпохи Нового времени и эмпиризм в позитивизме и неопозитивизме). Наивный уровень мировоззрения связан с логическими ошибками и подменой понятий относится к повседневной активности человека. Затем, А.В. Вейдеман выделяет следующий уровень эмпирическое сознание, которое замкнуто и представлено как развитие науки и эксперимента. В свою очередь гносеологическое сознание рассматривает всеобщие принципы и способно объять всю систему знания во всеобщности и необходимости. Однако для осуществления чистого познания, требуется наивысший синтез, где преодолевается противоречие субъекта познания и объекта мышления.

Трансцендентальное сознание понимается как высший синтез предшествующих в истории форм сознания от наивного реализма до гносеологического сознания. Все существующие формы сознания, обуславливая мировоззренческие модели в истории развития культуры, всегда присутствуют в своей высшей форме, то есть в трансцендентальном сознании. А.В. Вейдеман в труде «Трагика как сущность искусства, религии и истории: дополнительная часть» указывает, что «...трансцендентальное сознание, с нашей точки зрения, есть абсолютное сознание, а эмпирические сознания – суть конечные» [4, с. 102].

Область трансцендентального открывается мышлению при его более высокой степени организации, что выражается в приобретении способности на достаточных логических основаниях выстраивать единство материального и духовного. Последнее является характеристикой сознания, где чувственно-предметный мир не воспринимается как объективная и, тем более, достоверная данность, а служит лишь одним из проявлений единства онтологического синтеза. Таким образом, только для трансцендентального сознания становится доступным построение суждений вне ограничений детерминации субъекта и объекта [5, с. 86], то есть формирование чистых синтетических суждений. Более высокая степень организации означает восхождение от наивного реализма и форм материализма к гносеологическому рассмотрению единства многообразия, а далее к формированию понимания трансцендентального сознания. Следует предположить, что проблема сознания является основной в исследованиях А.В. Вейдемана, где теория познания и онтология выступают как дополняющие друг друга области философии в единой системе критического знания. Каждая из форм сознания позволяет познать один из возможных ракурсов соотношения чистого мышления и чистой материи, что в итоге сводится к проблематике взаимоотношения бытия и сознания. В свою очередь, данный

вопрос может быть переосмыслен в контексте актуальных дискуссий противопоставления конструктивизма и реализма.

Литература

1. *Вейдеман А.В.* Оправдание зла: дополнительные проблемы трагики. Рига: Логос, 1939.
2. *Владимиров П. А.* Русское неокантианство и философия в России // Трансцендентальный журнал. (Электронное издание) 2021. Т. 2. Выпуск 3. [URL: https://transcendental.ru/s271326680018215-6-1/](https://transcendental.ru/s271326680018215-6-1/).
3. *Вейдеман А.В.* Мышление и бытие (логика достаточного основания). Рига: Саламандра, 1927.
4. *Вейдеман А.В.* Трагика как сущность искусства, религии и истории: дополнительная часть. М., Рига, 1936.
5. *Вейдеман А.В.* Мир как понятие. Дополнение к Мышлению и бытию. М.; Рига, 1931.

А.В. Логинов (Москва, Россия)

Критика неокантианской аксиологии в этике М. Шелера

Аннотация. Классические подходы к аксиологической проблематике развиваются в неокантианстве. Именно представители данного течения впервые сформулировали проблематику ценностей в философии и культуре. Ценности, с их точки зрения, играют ключевую роль в различных видах человеческой деятельности, в том числе, в научном познании. При этом в неокантианстве отрицается онтологический статус ценностей, они принадлежат миру должного, а не сущего. Наиболее отчетливо данные идеи представлены в баденской школе неокантианства у Виндельбанда и Риккерта. Другой подход представлен в феноменологической традиции: в феноменологической этике Брентано, Шелера, а затем и Гартмана речь идет об интуитивном постижении онтологической иерархии ценностей в интенциональных актах «любви и ненависти».

Ключевые слова: этика, аксиология, ценности, априори, неокантианство, феноменология, христианская философия

В аксиологической традиции первой половины XX в. выделяются два существенно различающихся подхода к ценностной проблематике в человеческой культуре. Первый развивался в рамках неокантианства, где впервые и стала самостоятельной данная сфера исследований. Философия ценностей в рамках этого течения возникла из развития кантовской этики долга. Наиболее интенсивно ценностную проблематику разрабатывали представители баденской школы неокантианства. Так В. Виндельбанд и Г. Риккерт противопоставили сферу ценностей сущему, ценности связаны с целеполагающей волей, которая может приобретать всеобщее значение. С их точки зрения, ценности невозможно локализовать ни в субъекте, ни в объекте, их вообще нельзя считать чем-то реальным в смысле бытия вещей. Поскольку ценности не опираются на теоретическое естествознание, они не могут быть им поколеблены. Ценностям причастен, с их точки зрения, мир культуры и именно ценности придают культуре своеобразие. История открывает для нас возможность освоения ценностного мира, в то время, как сам источник имеет надисторический характер. Познание ценностей здесь отнесено к самой сути философии:

философия воспринимается как «наука о необходимых и общезначимых определениях ценностей». Задачи науки и философии принципиально различны: наука призвана изучать сущее, а философия – ценности. Более того, нормативным является сам познавательный процесс, особенно ярко это выражено в идеографическом методе наук о культуре. В. Виндельбанд видел в аксиологии способ преодоления релятивизма, который является непосредственной угрозой развитию философии, аксиология – это способ сделать философское знание общезначимым. Существуют ценности, обладающие абсолютной значимостью, это ценности истины, добра и красоты. Они обнаруживаются в благах культуры: науке, праве, искусстве, религии. Непосредственным источником нормотворчества является трансцендентальный субъект, то есть высшее и универсальное, общезначимое начало в каждом отдельном человеке. Для Г. Риккерта ценности были принципами познания и деятельности. Трансцендентальные ценности обнаруживают себя в «смыслах» и «значимостях» всей человеческой культуры. В то же время в неокантианстве ценности не наделяются самостоятельным онтологическим статусом. Иной подход представлен уже в философии Ф. Brentano, развивается также в феноменологической аксиологии М. Шелера и Н. Гартмана. Ф. Brentano, Э. Гуссерль, М. Шелер и Н. Гартман дали собственные описания ценностных актов сознания. Наиболее развернутая концепция восприятия ценностей была предложена в феноменологической этике М. Шелера. М. Шелер поставил амбициозную задачу создать «материальную этику, которая тем не менее, априорна, в том смысле, что ее положения очевидны», постигаются при помощи интуиции, а не при помощи «наблюдения и индукции» [1, с. 266]. В первый период своего творчества М. Шелер представлял традицию в христианской мысли, опирающуюся на идеи Августина и Паскаля, в рамках которой предполагается наличие универсального «порядка любви». Любовь воспринималась им как первичное отношение человека к миру, именно любовь, а не разум открывает для нас доступ к миру ценностей. Подлинная этика, по Шелеру, должна дать ответ на вопрос о том, что есть высшее благо, формальная этика Канта и неокантианцев на этот вопрос не способна дать подлинный ответ. Подобная иерархия ценностей постигается интуитивно. Абсолютные ценности открываются в любви как чистом чувстве, свободном от эмпирических дополнений. При этом высшие и низшие ценности постигаются каждый раз заново, они не могут быть дедуцированы. Иерархия ценностей неизменна в своей сущности для всех субъектов, хотя правила предпочтения ценностей достаточно вариативны. Они могут зависеть как от исторической эпохи, так и от социального слоя, в рамках которого данные ценности интерпретируются, а также от индивидуального восприятия конкретного человека. Шелер, как и Ницше, утверждал наличие различного типа «моралей». Это не означает принятие позиции этического релятивизма. Непосредственные исторические различия «моралей» обусловлены несходными системами предпочтения ценностей, при этом сама объективная иерархия ценностей остается неизменной. Конкретными носителями ценностей могут быть различные акты сознания, например, познания, любви, ненависти, воли. Иерархия ценностей выглядит у Шелера следующим образом. На первом уровне находится ценностный ряд приятного и неприятного, на втором уровне располагается витальное чувство (различие между низким и благородным), еще выше находится область духовных ценностей (прекрасное и безобразное; справедливое и несправедливое, а также ценности познания истины). Последний уровень включает в себя двойственность святого и несвятого. Различные типы ценностей соответствуют отдельным типам личности,

Шелер, в рамках своего персонализма намечает иерархию этих типов. В своих предельных проявлениях человек предстает как «богоискатель и точка прорыва к смысловой, ценностной, творчески-деятельностной форме, к личности» [2, с. 34]. Неокантианская традиция выработала два различных подхода к проблематике ценностей. Один из подходов ведет к плюрализации проблематики ценностей, согласно другому подходу постулируется универсальная иерархия ценностей. Представляется, что именно этот подход сближается с феноменологическим, в частности, с подходом Шелера. Несходство состоит в различных подходах к онтологическому статусу ценностей. Еще одно отличие можно увидеть в подходах к предпочтению ценностей: в неокантианстве выбор происходит благодаря рациональной воле, а в феноменологии ценностный выбор обусловлен актами «любви и ненависти». Христианская любовь не сводима к удовольствиям. Наоборот, она непосредственно связана со страданием. «Для христианина внешний мир полон страданий и темен, как ночь. Но его ядро – не что иное, как чистое блаженство и восторг». «Любовь (...) есть тот самый источник блаженства, позволяющий ему переносить их с радостью. И это блаженство любви всегда глубже и больше того жертвенного страдания, к которому оно ведет» [3, с. 105-106].

Литература

1. Шелер М. Избранные произведения М., 1994.
2. Шелер М. К идее человека М., 2022.
3. Шелер М. К феномену трагического. О смысле страдания М., 2022.

О. Ф. Русакова (Екатеринбург, Россия)

Неокантианский поворот в российской методологии истории начала XX в.

Аннотация. В статье раскрываются особенности неокантианской методологии истории, представленные в философском творчестве немецкого мыслителя Г. Риккерта, а также – в работах российских неокантианцев – А.С. Лаппо-Данилевского, В.М. Хвостова и Д.М. Петрушевского. Главная заслуга Риккерта – выявления специфики методов исторической эпистемологии, которая характеризуется применением идеографического, индивидуализирующего и ценностного подходов. Одной из важных заслуг русских неокантианцев является стремление объединить в одну целостную систему исторической эпистемологии номотетические, идеографические и аксиологические методы познания. В работах Лаппо-Данилевского дается обоснование использования исторической наукой ряда обобщающих категорий, позволяющих конструировать типические образы истории. В творчестве Хвостова ценностный подход дополняется методом факторного анализа исторических процессов, дается критика понятия «исторический прогресс». В лекциях Петрушевский показано, что историческая эпистемология имеет собственный логический стиль, который требует дополнительного анализа.

Ключевые слова: неокантианство, методология истории, российская традиция неокантианства, Риккерт, Лаппо-Данилевский, Петрушевский, Хвостов

Неокантианская модель методологии истории впервые получила концептуальную обработку в творчестве представителей Баденской философской школы в Германии, одним из самых ярких и влиятельных деятелей которой был Генрих Риккерт, Риккерт широко известен как видный критик метафизического и сциентистского подходов к изучению исторической эпистемологии. Он был сторонником принципиального отличия методологии истории от социологических и естественнонаучных методов познания. По мнению Риккерта, историк, который занимается поиском объективных законов, перестает быть историком [1, с. 221].

Методология истории, согласно Риккерту, является дисциплиной, раскрывающей, с одной стороны, особенности исторического метода познания, отличного от социологии и других точных наук, а с другой – изучающей специфику исторического способа мышления [1, с. 213-215]. Для Риккерта отличительной чертой исторического типа мышления выступает сочетание идеографического и ценностного подходов к явлениям истории. По Риккерту, любой исторический закон следует трактовать как формулу ценности, а понятие «исторический процесс» – как возрастание ценности, связанное с появлением нового. Именно ценностный (аксиологический) метод задает целостность историческому универсуму, но вместе с этим и расчленяет его [1, с. 235].

Вместе с тем, неокантианская концепция методологии истории содержала в себе определенные элементы сепаратизма, связанные с излишним увлечением идеографическим и аксиологическим подходами, что нередко приводило к жесткому отделению инструментов исторического познания от методов других социальных дисциплин. В связи с этим у ряда последователей неокантианской методологии истории возникла потребность в теоретическом преодолении данного сепаратизма. В России одним из тех, кто первым, взялся за решение данной задачи, был методолог истории Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (1863-1919), автор фундаментального труда «Методология истории» [2; 3].

Согласно Лаппо-Данилевскому, предметная область методологии истории связана с проблематикой получения исторического знания или – с исторической эпистемологией [5, с.15]. Неокантианский подход к методологии истории он дополнил следующими новыми положениями: 1) идеографическим методом пользуется не только такая дисциплина как история общества, но также и история природы; 2) исторический тип исследования предполагает применение как идеографического, так и номотетического (обобщающего) подходов; 3) основным методом исторического исследования является метод конструирования типического (типичных образов), который связан с одновременным применением номотетического и ценностного подходов. По мнению исследователя современная методология истории стремится объединить данные исторического опыта при помощи таких обобщающих категорий как «цивилизация», «эволюция», «исторические циклы», «культурно-исторический тип», «законы» (к примеру, законы ритма, законы психической мотивации, психологии толпы и др.) [2, с. 221-225].

Лаппо-Данилевский считал, что в том случае, когда историк изучает коллективное существо (социальная группа, народ, государство и т.д.), он не выходит за рамки идеографического метода познания, поскольку рассматривает его в качестве целостности, имеющей собственный индивидуальный образ, характеризуемый определенным рядом признаков. С точки зрения исследователя образование обобщающих понятий в исторической науке связано, во-первых, с процедурой отбора фактов, связанных с

представлениями историка об их ценности; во-вторых, - с построением целостного образа исследуемого объекта, опираясь при этом обязательно на понимание его ценностной значимости [2, с. 244].

Другими российскими продолжателями неокантианской традиции в понимании методологии истории стали Вениамин Михайлович Хвостов (1868-1920) и Дмитрий Моисеевич Петрушевский (1863-1942). Свои основные идеи по методологии истории В.М.Хвостов изложил в лекциях под названием «Теория исторического процесса: очерки по философии и методологии истории», в которых стремился соединить неокантианскую модель методологии истории с социологическими и социально-психологическими методами исследования. В центре внимания автора такие понятия как «дух эпохи», «социальная психика». «творчество культурных ценностей», «творческий синтез». Хвостов подчеркивал: «Каждому, кто работает в области истории, никогда не следует забывать, что мы имеем здесь дело не с физической или механической, но с психической причинностью, основным законом которой является известный нам закон творческого синтеза» [4, с.337]. По его мнению, культурная и просвещенная часть общества испытывает постоянный интерес к любым проявлениям культурного творчества, «к созданию всякого рода культурных ценностей, логических, этических и эстетических» [9, с. 86]. Хвостов также дополняет ценностный подход к изучению истории методом факторного анализа исторического процесса, апеллируя при этом к учению о психологии толп. Он подробно рассматривает такие факторы влияния как фактор подражания, факторы устойчивости и изменчивости исторических объектов, человеческий фактор, фактор эмиграции и др. Размышляя о таком понятии как «исторический прогресс», Хвостов приходит к выводу, что поскольку научным путем мы не в состоянии установить масштаба ценностей, к которым стремятся люди по мере развития общества, то нельзя доказать и наличие прогресса или регресса. Поэтому к данному понятию лучше не прибегать [4, с.345].

Над идеей синтеза методов исторической эпистемологии с методами социологии и социальной психологии плотно работал и Д.М. Петрушевский. Данный синтез обосновывался им таким фактором, как единство логического стиля всех наук. Он утверждал, что историческая наука по своему логическому стилю ничем не отличается от других наук, поскольку она одновременно является и наукой об индивидуальном и наукой об общем, «даже если бы и стремилась ограничить свою сферу исключительно индивидуальным» [5, с. 15]. Одной из важных методологических проблем исторического познания Петрушевский также считал вопрос о воздействии современных установок и мифологий на процесс складывания исторического знания о событиях прошлого.

В заключении отметим, что значительную роль в реконструкции воззрений представителей русской неокантианской школы на такую область как методологии истории, сыграли современные отечественные исследователи, среди которых в первую очередь следует назвать В.Н. Белова и Т.В. Сальникову [6], И.В. Дёмина [7], Н.М. Дорошенко [8], А.В. Малинова [9] и др. В работах этих авторов содержится ценная мысль о том, что одной из научных заслуг русских неокантианцев, занимающихся разработкой проблематики методологии истории, является реализация их стремления к созданию нового методологического синтеза, объединяющего номотетические и идиографические методы исторического познания с ценностным подходом.

Литература

1. Риккерт Г. Философия жизни / Генрих Риккерт // Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр: Вист-С, 1998.
2. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Часть 1. Теория исторического знания: Пособие к лекциям, читан. студентам С.-Петербургского университета в 1909/10 уч. году. СПб., 1910.
3. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 2. СПб., 1913.
4. Хвостов В.М. Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории. Курс лекций. 4-е изд., стереотип. М.: КомКнига, 2006.
5. Петрушевский Д.М. К вопросу о логическом стиле исторической науки. Пг.: Петроград, 1915.
6. Белов В.Н., Сальникова Т.В. Русское неокантианство: взгляд со стороны // Кантовский сборник. 2018. Т. 37. № 2. С. 90–95.
7. Дёмин И.В. Философия истории Генриха Риккерта: между метафизикой и постметафизикой // Философская мысль. 2017. № 10. С. 65–82.
8. Дорошенко Н.М. Методология истории: теоретические и философские основания. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2007.
9. Малинов А.В. Очерки по философии истории в России: В 2 т. Т. 1. СПб.: Интерсоцис, 2013.

И. С. Селезнев (Волгоград, Россия)

Вещь и преодоление трансцендентализма в философии Гегеля, Хайдеггера и Биbihина

Аннотация. В работе разбирается критика трансцендентализма, стремящаяся преодолеть постулат о закрытости доступа к самим вещам в мысли Гегеля, Хайдеггера и Биbihина. В философии Гегеля вещь, обладая историчным бытием, не является лишь тем, что предстоит познающему созерцанию, но формируется волей и оказывает на дух обратное воздействие. В XX в. вопрос о бытии самих вещей возобновляется в философии Хайдеггера и отечественного мыслителя В.В. Биbihина в связи с рецепцией энергийной онтологии Аристотеля. Биbihин усматривает в опыте освоения собственного вещей, в отличие от присвоения вещи, индифферентного к ее аутентичности, горизонт осмысления бытия самих вещей.

Ключевые слова: вещь, трансцендентализм, освоение, собственное, Биbihин

Обратной стороной трансцендентального поворота, осуществленного Кантом, было дальнейшее утверждение картезианского постулата о недоступности самих вещей. Мартин Хайдеггер в “Бытии и времени”, разбирая понятие “реальность” у Канта, замечает, что для Нового времени в отличие от всех предыдущих периодов западной философии характерен вопрос “существует ли реальность?” (лат. “realitas” происходит от “res” – “вещь”, этот вопрос равен вопросу “существуют ли вещи”). Сама постановка подобного вопроса, указывает Хайдеггер, опирается на интуицию вынесенного из реальности субъекта, мыслящего последнюю лишь как предстоящую своему сознанию. Только такая невовлеченность бытия человека в мир (мнимая, по Хайдеггеру) делает

возможной возникновение подобного вопроса. Эта точка безмирного субъекта, от которой отсчитывается онтология Нового времени, обнаруживается у Рене Декарта в его знаменитом мысленном эксперименте, доказывающем бытие Ego.

Как подметил Ницше, формула Декарта *Ego cogito ergo ego sum* должна была бы звучать иначе исходя из декартовских же размышлений, а именно: *cogito ergo cogitationes sunt* (сознаю, следовательно, сознание существует). Онтология *cogito* выводится Декартом в «Рассуждении о методе» из мысленного эксперимента с прогулкой, где он утверждает, что невозможно достоверно установить гуляю ли я на самом деле (ибо это может представляться мне и во сне), но достоверно известно при этом, что существует мое сознание собственной прогулки. Иначе говоря, бытие самих вещей оказывается у Декарта недоступным в отличие от бытия *cogito*, которое Декарт отождествляет с Я, лишая, таким образом, Я вещного и телесного измерения, на коем настаивал Ницше.

Призыв Гуссерля «к самим вещам», открывающий проект феноменологии, оставался в рамках парадигмы трансцендентализма, ибо и у Гуссерля вещи есть то, что конституируется интенциональностью сознания, но не оказывает на сознание никакого обратного воздействия.

Наиболее заметной критической реакцией на трансцендентализм еще в XIX в. стала философия Гегеля, стремившаяся преодолеть постулат о закрытости самих вещей. Диалектический метод Гегеля предполагает рассмотрение вещи как исторического бытия, т.е. как того, что формируется духом и оказывает на него обратное воздействие, а не только как того, что является сознанию в качестве его объекта. В «Феноменологии духа» Гегель утверждает, что «самосознание нашло вещь в качестве себя и себя в качестве вещи, то есть для самосознания ясно, что в себе оно есть предметная действительность», таким образом, «бытие “я” есть некоторая вещь», а «вещь есть “я”».

Однако и у Гегеля вещь, хотя воздействует на дух, сама является не более, чем его произведением. В «Философии права» Гегель исходит из того, что у вещей исходно нет самости, которую дает вещам впервые только воля, формируя вещь. Так, собственность вещи, по Гегелю, реализовывается, в конечном счете, в снятии вещи – потреблении или отчуждении.

В XX в. рецепция аристотелевской энергийной онтологии в философии Хайдеггера способствовала возобновлению постановки вопроса о доступе к самим вещам. Начало этому было положено в аналитике подручного и наличного в «Бытии и времени», из которой следует, что вещи в качестве подручного являются не по способу предметного и статичного представления сознанию (как в опыте наличного), но даются динамически как то, что отсылает к другим вещам и вместе с ними образует ткань жизненного мира повседневного бытия *dasein*.

Экзистенциальная аналитика Хайдеггера восходит к онтологии Аристотеля, в которой вещь понимается энергийно, т. е. как то, что осуществляется в мире аутентичным этой вещи способом. Вещь в аристотелевом видении есть такая единичность, которая осуществляется в мире по законам рода, к которому она принадлежит. В качестве таковой вещь обладает формой, например, формой топора является раскалывание и только в раскалывании как своей энтелехией (осуществленности) и существует такая вещь как топор.

Хорошо известно, что поиск доступа к бытию самих вещей в современной философии продолжается под обобщенным названием объектно-ориентированной

онтологии, которая, хотя и стремится преодолеть понятие «доступа» к вещам (например, Жан-Люк Нанси говорит о «касании» вместо «доступа»), тем не менее, наследует эту проблематику. Однако менее известным и обсуждаемым сегодня является продолжение этого же поиска в философии отечественного мыслителя В.В. Бибихина.

В курсе лекций «Собственность. Философия своего» Бибихин разрабатывает понятие собственного как опыта самих вещей. По Бибихину, собственное есть не то, чем человек лишь односторонне владеет, но то, чем он захвачен. В отношении вещей владение и захват распространяется на вещь как единичность, однако условием овладения конкретной единичностью в её аутентичности выступает захваченность родом вещи. Так, своей речью на иностранном языке человек овладевает при условии захваченности самым иностранным языком как родом речи, что ближайшим образом выражается в способности следовать законам языка. *Присвоение* вещей индифферентно к собственной аутентичности вещей - скрипка и молоток одинаково присваиваются захватом, физическим или юридическим, опыт же *освоения* вещи устроен иначе. Освоение скрипки в отличие от присвоения требует осуществления единичной скрипки в присущей ей родовой аутентичности. Последняя тематизирована ещё у Аристотеля в понятии "собственного" вещи, которое отрицается Гегелем, а трансцендентализмом игнорируется. Освоение вещи, таким образом, означает осуществление собственного самой вещи и через это её обретение. В опыте освоения как овладения единичностью вещи из захваченности ее родом, Бибихин видит горизонт для осмысления бытия вещей как таковых.

Д.А. Слепухина (Москва, Россия)

Уникальный концепт нормативного факта в онтологии права Г.Д. Гурвича

Аннотация. В философских взглядах Г.Д. Гурвича на право следует отметить тенденцию к интеграции различных аспектов изучения права. Гурвич осуществил синтез правовой онтологии, гносеологии и аксиологии, а в рамках одной из них – онтологии права – мыслитель попытался объединить естественно-правовую онтологию и онтологию юридического позитивизма, создавая собственную идею социального права, которое является одновременно позитивным и соотносимым с абсолютными ценностями. Учение Гурвича о праве, базирующееся на основном для правового бытия понятии нормативного факта, является наиболее последовательным и обоснованным среди всех остальных интегральных правовых концептов.

Ключевые слова: нормативный факт, интеграция, онтология права, социальное право, позитивизм, абсолютные ценности

Онтология права Г.Д. Гурвича наиболее ярко выражает уникальность его правового учения. Несмотря на причисление взглядов философа к мысли неокантианства [1], Гурвич отрицал неокантианское разделение понимания и объяснения, а также не принимал противопоставление нормы и факта. Гурвич объединил норму и факт в единый концепт нормативного факта, согласно которому право отождествляется с правовым общением, которое в свою очередь представляет собой императивно-атрибутивную коммуникацию насчёт идеи справедливости.

Особенность правовой онтологии Гурвича заключается в её тесной связи с аксиологией права. Мыслитель называет это идеал-реализмом, в котором сочетаются бытие и ценность, нормы и отношения, должное и сущее. Причём единство последних может быть не применимо к субъективному уровню, на котором должное и сущее разделяются. Однако данное разграничение не обладает онтологическим основанием, как считали Кант и его последователи.

Гурвич считает, что право нельзя сводить ни к норме, ни к факту. Право не может быть представлено ни как абстрактная форма существенных и ценностных аспектов социального отношения, ни как эмпирические факты, становящиеся универсальными в результате их регулярности и частого повторения на практике [2]. Философ впервые определил право следующим образом: «Право есть позитивный порядок, представляющий собой попытку реализации справедливости в определенной социальной среде посредством системы обладающих императивно-атрибутивным характером многосторонних правил, которые устанавливают строго определенную взаимозависимость между коррелирующими обязанностями и притязаниями, обретают свою обязывающую силу в «нормативных фактах» [3].

Нормативные факты мыслитель определяет как «спонтанные источники позитивации права, его достоверности, «источник источников» и основание бесконечного динамизма, составляющего подлинную жизнь права» [3]. Именно нормативный факт представляет собой базис правовой онтологии Гурвича, который содержит в себе социальные общности, устройство и связи в них, с помощью которых происходит воплощение положительных правовых ценностей. Другими словами, он является связующим звеном между социальной действительностью и ценностями (социальная действительность приобретает статус правовой в условиях её связи с идеей справедливости) [2]. Нормативные факты – это и есть позитивные правовые ценности (но только изменяющиеся в зависимости от динамики развития общества) ввиду факта своего существования [3], а не вследствие рационалистического утверждения их соотношения с умозрительными императивами, которые излагаются приверженцами естественно права, по оценке Гурвича.

Таким образом, в правовой онтологии Г.Д. Гурвича происходит совпадение двух аспектов: нормативного факта и ценности, при помощи чего мыслитель пытался извлечь недостатки естественно-правовой и позитивистской онтологий права.

Литература

1. Загурняк М. Ю. Понятие социальности в неокантианстве русского зарубежья первой половины XX века: Дис. на соискания д-ра филос. наук. Калининград, 2021.
2. Gurvitch G. L'idée du droit social. Paris: Recueil Sirey, 1931.
3. Гурвич Г.Д. Философия и социология права. Избр. соч. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2004.

Проблемы творчества в философии марбургской школы неокантианства

Аннотация. Целью данной работы является анализ взглядов представителей неокантианства Марбургской школы как одного из наиболее влиятельных течений второй половины XIX века на проблему творчества. В работе проводится сравнительный анализ между Кантом и представителями марбургской школы неокантианства Г. Когеном и П. Наторпом, в котором выявляется специфика понимания феномена творчества, обращение к традициям кантианства и неокантианства.

Ключевые слова: творчество, философия культуры, неокантианство

Тема нашего исследования посвящена с одной стороны проблематике творчества, а с другой, обращена к представителям марбургской школы неокантианства, которые рассматривали феномен творчества, как с позиции кантовского видения проблемы, так и высказывали собственную точку зрения.

Марбургская школа неокантианства стремилась очистить учение Канта от трансцендентально-психологической точки зрения и выявить в чистой форме трансцендентально-логический принцип. Цель метода является творческая работа созидания культуры, её познание и обоснование.

Г. Коген обращается к проблематике творчества посредством чистого чувства любви как достижение идеала, возможность открытия чего-то нового, ранее не существовавшего. Посредством этого понятия, неокантианец описывает специфику творческого процесса, который направлен кроме созидания чего-то нового еще и на достижение идеала. Немецкий мыслитель рассматривает любовь как потенцию, то есть предпосылки эстетическому чувству и как данность уже сформировавшейся феномен. Процесс превращения является для учёного чистым эстетическим чувством, что соответствует его философии и в тоже время считается творческим актом. Описанное им явление можно охарактеризовать как творение из ничего, созидание на основе идеи, которая намечена как предпосылки, потенция, возможность. Конечно, немецкий неокантианец не рассуждает о творчестве отдельно от неокантианства и марбургской школы, к которой он принадлежал. Отнесение мыслителя к философскому направлению выражено в следующем: «чистота эстетического чувства», что отсылает нас к работе И. Канта «Критика чистого разума», но не это является главным, а сам факт обращения его к эстетике и, тем более к творческому процессу, этим размышления неокантианца являются общезначимыми.

Несмотря на то, что философ приводит различные примеры любви, которые носят онтологический бытийственный характер, то есть от любви к человеку до любви к богу, но заостряет он наше внимание на универсальной категории данного феномена любовь в искусстве. Эта концепция заключается в том, что данный феномен служит двигателем творческого процесса, результат которого выражен в прояснении, очищении, просветлении сознания индивида, то есть «...переливание духовного материала в новую форму» [1, с. 220].

Мыслитель обращается к моментам непосредственно художественного творчества, считая, что процесс творения – это путь к совершенству, то есть достижение идеала.

В работе «Теория опыта Канта», Коген обращается к понятию «внутреннее чувство», которое представлено им двояко. С одной стороны, это материал, наполняющий нашу душу, а с другой – «чувственность в её чистом методическом значении» [2, с.246]. Тем

самым, посредством дедуктивного метода, философ избавляется от различных примесей, которые могут находиться в нашем сознании. Цель, которую ставит перед собой немецкий мыслитель, создание чистых форм рассудка и чувственности. Этими понятиями неокантианец апеллирует в своих работах и создаёт при помощи них как эстетику, так и философскую систему.

П. Наторп рассматривает мир эстетического с точки зрения познания, выявляет в нём два момента: с одной стороны – недействительность, так как произведение искусства является плодом воображения, а с другой стороны – он строится из сил действительности, то есть внутренняя сила. Кроме того, особую роль немецкий неокантианец уделяет художественной фантазии, которая способна повлиять на научное творчество. Учёный подчёркивает, что вначале, научные открытия были поэтическими творениями, а потом стали истинами науки благодаря упорному труду.

Эстетическое, по определению философа является чем-то надуманным, несуществующим, не соответствующее реальности. Это понятие, Наторп описывает следующим образом: «всё эстетическое – фантазия, и оно не претендует на истинность, по крайней мере, в смысле соответствия реальной природе» [3, с. 316]. Данное высказывание перекликается с Кантом, который не относил искусство к объективному миру, считал его миром субъективным, личностным. Несмотря на то, что мы наметили и причислили искусство к субъективному началу, как и Кант, так как оно редко отражает в своей целокупности объективную реальность, но Наторп придерживается объективации искусства, в некоторой степени, превосходящее другие виды объективного начала (естествознание и этика). Немецкий неокантианец пишет: «искусство, это – откровения, как бы видения, объективные созерцания, т. е. в определённом смысле истинные, предметные формирования» [3, с. 323]. Данное умозаключение, представленное немецким учёным, основано на сравнительных характеристиках искусства и этики, а также первое и естествознание, ссылаясь на узкость представленных дисциплин в отличие от эстетики, творчества в целом.

Кроме того, философ рассматривает подробно, в чём заключается обман, иллюзия эстетического, что представляет собой её сущность. Мыслитель объясняет всё это тем, что иллюзорность данного мира продуцирована игрой эстетического формирования, то есть способной создать самостоятельное произведение искусства. Немецкий неокантианец пишет: «Игру эстетического формирования даёт нам чистое, но в то же время сверх-индивидуальное, ибо относимое именно к формированию объектов, чувство нашего я-чувство нашего-я в формировании» [3, с. 326]. Также учёный, заостряет наше внимание на чистоте эстетического, что чувственное в нём представлено посредством индивидуального откровения, чего нет в точных науках как физика, математика, в целом естествознание. Поэтому, этот фактор, в разы превозносит искусство перед другими формами объективного познания.

Следующей переключкой с кёнигсбергским мыслителем является понятия удовольствие и неудовольствие, ими немецкий классик философии редуцировал, то есть отсекал неприятные индивиду эстетические объекты. Неокантианец идёт несколько иным путём, сравнивая удовольствие со светлыми тонами в картине художника, а неудовольствие с тёмными, в свою очередь в музыке светлый раздел в музыке – любовь, а мрачный раздел – мысли героя о смерти, о предстоящей гибели, надвигающейся войне как приближающейся трагедии.

Немецкий философ, рассуждая о свободе личности приходит к сопоставлению, сравниванию чем талант отличается от гения. Мыслитель пишет, что: «Для таланта ещё задача обща и лежит только в пределах общего, дифференцируется, исходя из него, а с задачей дифференцируется и работа над ней. Для гения и самая задача не обща с другими: так как она бесконечна, то и дифференциация, индивидуализация здесь безгранична» [4, с. 291]. Индивид создаёт свой талант в совместной работе и жизни, а гений создаётся не подражанием, а переживанием для того, чтобы он себя не породил, а нашёл. Далее учёный пишет, что индивидуальное способно реализоваться только в художественном, в эстетическом, что означает подлинность искусства и его шедевров, так как их способны создать только гении, а не таланты. Талантливые произведения существуют одновременно, в последующее время, в другую эпоху они мало кого привлекают и интересуют, и вызывают резонанс в творческой среде. Сравнительная характеристика таланта и гения в работе Наторпа представляет наибольшую ценность, так до конца и нерешённую Кантом. Дело в том, что кенигсбергский мыслитель относил талант к науке, а гения к искусству, немецкий неокантианец решает эту проблему в одной плоскости, сопоставляя и сравнивая их между собой.

Литература

1. *Коген Г.* Эстетика чистого чувства. Т.1. § 11. Эстетическое чувство любви / Пер. с нем. Т.А. Акиндиновой // *Studia culturae*. Вып. 3. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры филос. ф-та Санкт-Петербургского ун-та. СПб., 2002. С. 219–232.
2. *Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012.
3. *Наторп П.* Социальная педагогика: теория воспитания воли на основе общности / Пер. А.А. Громбаха с 3 доп. нем. изд. СПб.: О. Богданова, 1911.
4. *Матюшова М.П.* Гений как эстетическая категория // *Вестник РУДН*. 2012. № 2. С. 56-66.

Раздел 3

Феноменология

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

Переход Э. Гуссерля к генетической перспективе исследования и пассивный синтез

Аннотация. Проблема пассивного конституирования в феноменологии Э. Гуссерля заслуживает отдельного внимания, постольку пассивное конституирование, противопоставляемое активному сознательному конституированию, можно назвать одной из основных тем философии XX в. Трудности, с которыми сталкивается исследование при анализе конституции сознания времени, в определённой степени решаются изнутри статически-рефлексивного исследования, а потому переход к генетической перспективе исследования не может быть здесь достаточно мотивирован. Мы считаем, что именно потребность решения проблемы intersубъективности привела к углублению анализа пассивного синтеза и переосмыслению смысла пассивности, сделавшему возможным тематизацию пассивного конституирования. Также, с нашей точки зрения, именно необходимость тематизации генезиса смысла «Другого» привела к определённой модификации феноменологического метода.

Ключевые слова: феноменологический метод, intersубъективность, пассивный генезис, пассивное конституирование, Другой, Э. Гуссерль, прото-Я, сознание времени

Проблема пассивного конституирования в феноменологии Э. Гуссерля заслуживает стать отдельной темой исследования, поскольку пассивное конституирование, противопоставляемое активному сознательному конституированию, можно назвать одной из основных тем философии XX в. Мы считаем, что именно потребность решения проблемы intersубъективности привела к углублению анализа пассивного синтеза и переосмыслению смысла пассивности, сделавшему возможным тематизацию пассивного конституирования. Также, с нашей точки зрения, именно необходимость тематизации генезиса смысла «Другого» привела к определённой модификации феноменологического метода.

Здесь будет уместно поставить вопрос о мотивации перехода к генетическому исследованию. В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» [1; S. 8] Гуссерль обнаруживает границы статического метода и феноменологической рефлексии. Однако могут ли те трудности, с которыми сталкивается исследование в ходе анализа сознания времени, являться достаточной мотивацией для перехода к генетическому методу?

Наша рабочая гипотеза состоит в том, что потребность решения проблемы intersубъективности привела к тематизации первичной субъективности. Потребность в тематизации первичной субъективности возникает и в связи с анализом сознания времени, а исследование генезиса сознания времени также представляют собой переход к реконструктивному методу. Однако определённых результатов (достаточных для своих целей) анализ сознания времени достигает и путём статического описания, при этом исследование находится на границе феноменологической рефлексии (но не феноменологического метода как такового). Переход к реконструктивному исследованию

был бы недостаточно мотивирован лишь потребностью углубления анализа сознания времени. Более того, если допустить подобную мотивацию и обратиться к поздним текстам по конституции времени с этой целью, то мы обнаружим, что смена метода в данном случае не оказывает существенного влияния на результат исследования: здесь, как и в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», исследование приходит к обнаружению трансцендентальной жизни сознания как «живого настоящего», которое представляет собой структурное единство в непрерывном протекании, что коррелятивно описанию потока сознания времени как единства в протекании. В случае же с проблемой intersубъективности только углубление анализа пассивной сферы и необходимое для этого изменение методологии позволяют уйти от эгоцентрической модели сознания и решить проблему intersубъективности. Далее, выделение прото-Я должно пониматься как имеющее методологическое значение для обоснования intersубъективности, так как только там, где предельным уровнем фундирования индивидуального Я оказывается не просто более глубокий уровень сознания или истории универсального субъекта, но абсолютная субъективность, как поле межсубъектного взаимодействия, в котором пробуждается (индивидуализируется) к самоконституированию в мире индивидуальный субъект, только там может быть переосмыслено конституирование индивидуального Я как первично пассивного, как пронизанного изначально пассивной и независимой от Я направленностью на со-конституирование intersубъективного мира.

Трудности, с которыми сталкивается исследование при анализе конституции сознания времени, в определённой степени решаются изнутри статически-рефлексивного исследования, а потому переход к генетической перспективе исследования не может быть здесь достаточно мотивирован. В начале 20-х гг. Гуссерль на фоне попыток решения проблемы intersубъективности приходит к необходимости генетического исследования. К 20-м гг. относится первое отчётливое различие статического и генетического способов исследования [2, S. 34-41; 3, S. 336-345]. Генетический способ исследования открывает перспективу рассмотрения конституирования предметности не только статически на уровне активного интенционального схватывания, но также на уровне аффективности сознания. Статический же анализ раскрывает пассивность лишь как нечто приводящее к нашей «всегда уже» интенциональности (как пассивная импрессия или как вторичная пассивность), «а не как то, что образует изначально неразделимое единство со всякой активностью» [4, S. 139]. Генетическая перспектива отрывает значимость сферы пассивных синтезов для нормального хода восприятия, пассивные синтезы понимаются теперь не просто как переходный этап («ещё не» или «уже не») активности Я, но как со-участвующие в активности. Однако в «Анализах пассивного синтеза» и работах, посвящённых intersубъективности начала 20-х гг., пассивный синтез по-прежнему понимается лишь как синтез, сопричастный активности Я, но не как первично её фундирующий. Таким образом, первичный пассивный синтез как таковой ещё не становится здесь предметом рассмотрения, если учесть, что «под пассивностью в изначально смысле следует понимать лишь то, что образует горизонты нашей деятельности (Tun), направленность и её структуру ассоциативного пробуждения как пред-начертание (Vorzeichnung) возможного осуществления этой направленности как ожидания» [4, S. 139]. Пассивный синтез как первичная конститутивная активность как таковая обозначается в «Анализах пассивного синтеза» как пробуждение интенционального порыва, но не рассматривается в них по существу. Лишь позднее, в

период «Картезианских медитаций» с проведением демонтирующего анализа открывается возможность раскрытия пассивного конституирования как первичного установления субъективности [5, S. 13].

При этом выделение сферы пассивной первичной субъективности имеет методическое значение в контексте обоснования интерсубъективности. Демонтирующий анализ (*Abbau-Analyse*), который оказывается здесь востребован, должен быть понят не как конечная редукция, но как начало феноменологического исследования. За демонтирующим анализом, представляющим собой снятие слоёв конституции, по мысли Гуссерля, должен следовать возвратный монтаж (*Aufbau*) [6, S. 68-72] слоёв смысла согласно их генезису. За выделением определённых этапов конституирования (*Stufenbau*) следует их статическое описание. Так, феноменологическое исследование конституирования субъективности проходит в зигзагообразном [4, S. 357] движении между генетическим и статическим способом описания [7]. Ямагучи отмечает, что «ход всех исследований пассивного синтеза после 20-х гг. представляет собой такого рода зигзагообразное продвижение» [5, S. 14]. За ним мы и проследим в нашем докладе, затронув попутно проблему рефлексивного анализа конституции времени.

Литература

1. *Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* // *Husserliana X*. Den Haag: M. Nijhoff, 1969.
2. *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928* // *Husserliana XIV*. Den Haag: M. Nijhoff, 1973.
3. *Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926* // *Husserliana XI*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.
4. *Landgrebe L. Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
5. *Yamaguchi I. Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*. Den Haag: M. Nijhoff, 1982.
6. *Husserl E. Späte Texte über Zeitkonstitution (1923–1924): Die C. Manuskripte* // *Husserliana Materialien VIII*. Springer: Dordrecht, 2006.
7. *Günzel S. Zick-Zack Edmund Husserls phänomenologische Archäologie* // *Die Aktualität des Archäologischen*, hg.v. K. Ebeling und S. Altekamp. Frankfurt a.M: Fischer, 2004. S. 98-117.

М.А. Белоусов (Москва, Россия)

Трансцендентализм, натурализм и онтология

Аннотация. В статье проблематизируется противопоставление натурализма и трансцендентализма в рамках онтологии. Демонстрируется, что исходно – у Канта – трансцендентализм был онтологией природы, а не онтологией сознания. При этом он исключал из онтологии трансцендентальную субъективность и обосновывал безальтернативность натуралистической онтологии. Показано, что Гуссерль следует этой тенденции постольку, поскольку выносит трансцендентальную субъективность за пределы мира как

единства онтологических регионов. Обосновывается совместимость трансцендентализма с онтологическим натурализмом.

Ключевые слова: трансцендентализм, натурализм, онтология, субъективность, феноменология

Огромные трудности, с которыми сопряжены современные попытки натурализации феноменологии, а также классическое противостояние натурализма и трансцендентализма может рассматриваться как очевидные свидетельства изначальной гетерогенности названных традиций. Столь же очевидным кажется и то, что ареной их противостояния является онтология, понятая в качестве некоторого истинного описания структуры реального мира. Трансцендентализм указывает на онтологическую гетерогенность сознания и природы, между тем как натурализм стремится ее устранить, разрабатывая, в первую очередь, различные редукционистские стратегии.

Я хотел бы проблематизировать эти предпосылки, исходя из одного исторического обстоятельства, которое, как мне кажется, обычно ускользает от внимания исследователей. Это обстоятельство, как я полагаю, позволяет взглянуть на отношения трансцендентализма и натурализма, а также на роль онтологии в их противостоянии в несколько необычном свете.

Кант – родоначальник трансцендентальной философии – предпринимает попытку «изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» [1, с. 26]. Коперниканский поворот предполагает «метод, подражающий естествознанию», который «состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом» [1, с. 25]. В самом генезисе трансцендентализма как он описан здесь Кантом, таким образом, весьма неожиданно обнаруживается натуралистический мотив, разрыв с которым, казалось бы, и определяет существо трансцендентализма – построить философию по образцу экспериментального метода естествознания. Трансцендентализм, подобно натурализму, как он определен Гуссерлем в «Философии как строгой науке», возникает как следствие открытия природы в смысле пространственно-временного бытия по точным законам. Во всяком случае, трансцендентализм по своему происхождению с самого начала оказывается внутренне связан с определенным образом истолкованным натурализмом.

Последняя оговорка необходима, поскольку напрашивающееся – собственно натуралистическое – понимание тезиса Канта о подражании естественнонаучному методу в философии увело бы нас в совершенно ложном направлении. Подражание естественнонаучному методу, конечно, не означает, что трансцендентальная философия в кантовском смысле должна стать эмпирической наукой или даже ее методологической тенью – своего рода призраком умершей метафизики. Напротив, это подражание конституировало оригинал, ибо призвано было показать истинный смысл естественнонаучного метода, который сами его авторы, как кажется, вовсе в него не вкладывали. По Канту, суть экспериментального метода заключается в том, что он предвосхищает природу и как бы конструирует искусственные условия опыта, вместо того чтобы заимствовать условия опыта из опыта, т.е. согласовывать антиципации природы с самой природой. Благодаря этому разум может заставить природу отвечать на *его собственные* вопросы и, таким образом, относится к ней не как школьник к учителю, а как судья к свидетелю [1, с. 21-22]. Поскольку Кант приписывал законам природы необходимость (конечно, речь идет прежде всего об априорных законах, так называемых

основоположениях, вытекающих из категорий, и лишь во вторую очередь о собственно эмпирических законах, необходимость которых состоит в только в их априорной форме, а не эмпирическом содержании), он сделал отсюда вывод, что, так как опыт не может давать знания необходимости, не законы природы согласуются с природой благодаря тому, что они заимствованы из опыта, а природа согласуются законами природы, совершенно априори вложенными в нее человеческим рассудком. Необходимость этих законов состоит поэтому в том, что они суть непогрешимые, аподиктические предвосхищения, поскольку не опыт делает их возможными (а взять законы природы из природы можно только эмпирически), а они делают возможным опыт, и, следовательно, не согласующийся ними опыт (а, значит, и предмет опыта) просто невозможен. Но именно принципиальная невозможность несоответствия опыта этим предвосхищениям (законам природы) показывает, что они выражаясь феноменологически, есть лишь смысловое образование, чисто вложенный смысл (ведь априори, полагает Кант, нельзя заимствовать у вещей, а можно только вложить в них), который не существует «в себе» и есть только коррелят сознания [1, с. 24]. Что касается вещи в себе, то принцип коперниканской революции (не знание согласуется с предметом, а предмет со знанием) не может иметь для нее силу (она потому и в себе, что не зависит от знания) и оттого она не подчиняется законам природы, тогда как природа, таким образом, есть лишь феномен или смысловое образование познающей субъективности.

За «подражанием» естественнонаучному методу скрывается поэтому натуралистическое отождествление природы и опытной действительности вообще с природой в естественнонаучном понимании, приобретающее, однако, как бы перевернутый смысл благодаря тому, что теперь не естественнонаучное понимание природы совпадает с природой, а, наоборот, природа совпадает с ее естественнонаучным пониманием (не наука соответствует природе, а природа науке). Отказ от этого отождествления делал бы неизбежным допущение эмпирического происхождения законов природы и, как следствие, растворение природы в психологической игре ассоциаций на юмовский манер (закон единообразия природы, по Юму – только привычка). Натурализм, стало быть, неизбежно ставит нас перед выбором между трансцендентальной философией и психологизмом, выбор же этот очевиден, так как трансцендентализм позволяет сохранить объективность и истинность законов природы (они остаются общезначимыми и необходимыми, совершенно объективными для мира опыта) а психологизм – нет. Иначе говоря, математическое естествознание утверждает нечто о природе, и то, что оно утверждает, есть аподиктическая истина. Эмпиризм уничтожает эту аподиктичность и сводит законы природы к субъективной игре ассоциаций, следовательно, истинный натурализм – это трансцендентализм. Истинные натуралисты, другими словами, это мы.

Как в этой связи вводится в игру понятие и проблема онтологии? В известном сочинении для королевской берлинской академии об успехах метафизики сказано: «Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом» [2, с. 379-380]. Это означает, что трансцендентальная философия как критика возможного познания есть не что иное, как *онтология природы* (природа и чувственно воспринимаемый мир, предмет возможного опыта, тождественны для Канта) [2, с. 380], которая должна при этом пониматься как единственно возможная, безальтернативная онтология, ибо выйти за

пределы опыта (природы) невозможно (онтология вещи в себе невозможна). Онтология вообще возможна только там, где действует принцип коперниканской революции, другими словами, где совпадают *ratio essendi* и *ratio cognoscendi* (предмет согласуется со знанием, а не наоборот), а это означает, что нет никакой другой онтологии, кроме онтологии природы, полностью представленной в формах созерцания, таблице категорий и вытекающих из них основоположений чистого естествознания. Один из исходных тезисов трансцендентализма заключается, тем самым, в универсальности натуралистической (естественнонаучной) онтологии. Вместо натурализации феноменологии мы имеем здесь дело с (если только можно позволить себе столь чудовищное выражение) трансцендентализацией естествознания. То, что не входит в естественнонаучную онтологию, не может быть предметом возможного опыта, и потому находится по ту сторону онтологии как непознаваемое (для непознаваемого существует этика, а не онтология). Вне онтологии находится, следовательно, сама трансцендентальная субъективность (что в достаточной мере демонстрируется паралогизмами рациональной психологии). Трансцендентальная философия есть только онтология природы, а вовсе не онтология сознания, которое, напротив, должно быть исключено из онтологии или (как сознание в психологическом смысле, предмет внутреннего чувства) пониматься как обычный предмет природы, подчиняющийся ее общим основоположениям.

Таким образом, исторически (у Канта) трансцендентализм возникает как версия онтологического натурализма, которая приписывает аподиктичность только законам природы, отождествляет природу с ее естественнонаучной моделью, исключает сознание из онтологии и провозглашает безальтернативность онтологии природы, однако в то же время снимает сам натурализм и демонстрирует, что природа – это еще не все, это лишь феномен (натурализм, трансцендентализм и феноменология тут совпадают). Эта онтология, конечно, строится не для себя самой, а для переноса экспериментального метода (не знание согласуется с предметами, а наоборот) в метафизику, демонстрирующего, что онтология ограничена природой, между тем как истинная тема философии находится по ту сторону онтологии, хотя и не как предмет и нечто познаваемое. С теоретической точки зрения это значит, что то, что составляет онтологию, само не может выступить в ней темой и не может быть ее частью (возможность опыта не есть возможный опыт, трансцендентальная субъективность метаонтологична).

Из этого следует, что – если ориентироваться на Канта – онтология в указанном смысле вовсе не есть арена противостояния трансцендентализма и натурализма, и спор их не есть спор онтологический (хотя натурализм, в отличие от трансцендентализма, не в состоянии это понять). Кантовский трансцендентализм предоставляет всю онтологию так сказать, в распоряжении натурализма и не оспаривает, а, наоборот, обосновывает невозможность какой-либо иной онтологии, кроме онтологии природы. Он не противопоставляет, иначе говоря, онтологии природы онтологию сознания как некоторого региона, обладающего своими законами. То, чему он действительно противостоит, есть абсолютизация онтологии, или, выражаясь феноменологически, абсолютизация мира. В трансцендентальной перспективе онтология метафизически укоренена в том, что лежит по ту сторону онтологии, мира и природы.

Гуссерль следует этой тенденции несмотря на выстраивание региональных онтологий [3, с. 45-48], которое показывает, что онтология природы вовсе не является универсальной онтологией и, например, сознание есть совершенно особая онтологическая

область, где действуют совершенно иные онтологические законы, нежели в природе. Принцип редукции демонстрирует, что все дело не в онтологической гетерогенности сознания и природы, а в том, что трансцендентальная субъективность находится по ту сторону иерархии онтологий, т. е. не принадлежит миру (*omnitudo realitatis*) как единству разнородных онтологических регионов. Поэтому трансцендентальное сознание не есть психика, которая, напротив, есть всего лишь слой реальности в живом существе как существе, принадлежащем, по крайней мере, двум различным и в то же время взаимосвязанным онтологиям – онтологии природы и онтологии души. Сохраняющийся при выстраивании региональных онтологий принцип иерархичности говорит о том, что хотя онтология природы вовсе не есть универсальная онтология, она есть фундаментальная онтология, ибо природа есть регион, в котором фундированы все другие регионы (хотя фундирование совсем не означает сводимость). Именно поэтому в «Идеях I» Гуссерль называет природу трансценденцией в первоначальном смысле: если я посредством эпохе вывел из игры (подвесил) бытие природы, то я тем самым вывел из игры и сознание в психическом и психологическом смысле, которое трансцендентно через необходимую причастность трансценденции природы [3, с. 168-171]. Трансцендентальная субъективность и природа, или, лучше сказать, трансцендентальная субъективность и мир не суть, как это сформулировал Финк, бытийные противоположности и, как ни странно, именно в этом заключается основная проблема с натурализацией феноменологии. Хотя и существуют региональные онтологии, трансцендентальная феноменология, как и кантовская трансцендентальная философия, не есть онтология сознания.

В этом смысле онтология не есть арена, или, по крайней мере, не есть изначальная арена противостояния трансцендентализма и натурализма. Это позволяет даже сформулировать своеобразный вариант «компатибилизма» в отношении этой антиномии. Онтологический натурализм (как показывает кантовская версия трансцендентальной философии) совместим с трансцендентализмом. При этом, конечно, предполагается определенное понятие онтологии, продуктивность которого может быть поставлена под вопрос. Но, в конечном счете, на первый план здесь выходит другой вопрос: может ли философия по своему мировому понятию быть ограничена лишь миром, или она становится философией по мировому понятию только тогда, когда обращается к тому, что данность мира превосходит.

Статья написана при поддержке гранта РФФИ «Мир, язык, реальность: европейская и русская философия в концептуальном и терминологическом измерении» № 23-18-00802.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Чоро, 1994.
2. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академией наук в 1791 году: какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа? // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 376-359.
3. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009.

Концептуальные основания формальной (пост)феноменологии

Аннотация. Область феноменологического, которая ограничивается областью созерцаемого или даже предметного, в наше время была провозглашена слишком узкой. От анализа интенциональных структур современная феноменология перешла к анализу особых, неких неинтенциональных структур, которым субъект «всегда уже» принадлежит (или, точнее, к которым субъект обнаруживает себя уже принадлежащим). Подобный переход возможен и для формальной феноменологии, если вести в ее формализм оператор «быть объектом-сущностью», когда объект гипотетически присутствует в некотором недостижимом состоянии сознания, но мы об этом знаем, пусть и неявно, и знание об объекте-сущности как раз и дает нам наличие явления, зависящего от неинтенционального отношения к сущему.

Ключевые слова: неинтенциональные структуры, объекты-сущности, недостижимость, состояния сознания, формальная (пост)феноменология

Если суммировать те моменты, которые легли в основу системы формальной феноменологии, то они выглядят достаточно просто [1, с. 63]:

- 1) существуют интенциональные объекты;
- 2) они существуют не как разновидности реальных объектов и не поддаются классификации наравне с последними;
- 3) природу интенциональных объектов можно описать с помощью понятий ноэзиса и ноэмы;
- 4) существование интенциональных объектов может быть описано в рамках (аномально) монистической онтологии.

Гуссерль предлагал рассматривать интенциональные объекты как объекты, индексированные ссылками на представление или контексты представления, а аномально монистическая онтология здесь подразумевает, что, хотя онтологически принимаются и физические и интенциональные описания одновременно, смешение физического и интенционального описаний не считается утверждением, вытекающим из законов в физико-феноменологической теории, поэтому монизм и аномален.

Расширение Онтологии Лесьневского, превращающее ее в систему формальной феноменологии, с семантической точки зрения приводит к превращению ядра семантики типа Стахняка для Онтологии Лесьневского, представляющего собой атомную булеву алгебру с отношением порядка « a есть b », в атомную «модальную» алгебру, в которой модальные операторы представляют собой операторы «быть ноэмой» и «быть интенциональным объектом как таковым». Как известно, эту модальную алгебру всегда можно рассматривать как множество возможных миров с заданным на нем отношением достижимости или альтернативности. Здесь в качестве возможных миров выступают интенциональные состояния сознания, то есть, под состоянием сознания подразумевается предметная область, доступная в тот или иной момент интенционально направленному на объекты сознанию (не прибегая к дальнейшим спекуляциям о деталях подобной доступности). Надстраивая над подобной модальной алгеброй обычные предикатные и функциональные структуры, мы получаем семантику формальной феноменологии, по которой реконструируется формальное исчисление. В частности, рефлексивность

отношения достижимости свидетельствует об одновременной данности сознанию в его интенциональной направленности на предметы, на действительные объекты, так и на их ноэмы, что и соответствует постулату аномального монизма.

Однако, область феноменологического, которая в соответствии с «принципом всех принципов» ограничивалась бы областью созерцаемого или даже предметного, в духе хайдеггеровской критики Гуссерля, в наше время была провозглашена слишком узкой. От анализа интенциональных структур феноменология (в частности, французская) перешла к анализу особых, «глубоких» феноменов, чья реальность превосходит реальность сознания: действительно, лик, след, плоть, жизнь, событие сложно назвать «феноменами» в гуссерлевском смысле этого слова. Это некие неинтенциональные структуры, которым субъект «всегда уже» принадлежит (или, точнее, к которым субъект обнаруживает себя уже принадлежащим).

Как пишет Мишель Анри, «неинтенциональная феноменология ставит перед собой задачу обоснования самой интенциональности. Во-первых, неинтенциональная феноменология показывает, что развитие интенциональной феноменологии оставило без какого-либо определенного (с феноменологической точки зрения) ответа вопрос о том, что же в конечном итоге делает интенциональность возможной. Во-вторых, устанавливая основание интенциональности феноменологически и извлекая интенциональную жизнь из той анонимности, в которой она теряется у Гуссерля, неинтенциональная феноменология обосновывает интенциональность тем, что ей предшествует: тем самым неинтенциональная феноменология распознает в интенциональности неинтенциональное начало, которое как раз и обуславливает ее осуществление» [2, с. 43].

Анри считает, что, определяя явление через интенциональность, мы тем самым делаем так, что явление как таковое оказывается не чем иным, как самим фактом бытия тут, перед нами. На передний план выходит лишь видимое и бытие-видимым, и это бытие-видимым неизбежно оказывается явлением сущего. Так являться подобает сущему, это свойственно лишь сущему и ничему иному. В итоге явление уподобляется сущему столь сильно, что устанавливается своего рода взаимность между ними, и в результате отношение явления к сущему описывается в терминах соответствия, корреляции. Хотя речь идет о феноменологии, в конечном итоге в расчет берется не столько явление, не столько данность, сколько сущее, дающее себя в этой данности. Необходимо, чтобы сущее давало себя в себе самом таким способом, чтобы мы могли получить истинное знание о нем. Знание, то есть, в конце концов, явление – не то, что может определяться из себя самого, самостоятельно, независимо по отношению к сущему.

Чтобы учесть в формальной феноменологии отношение явление к сущему, можно воспользоваться с соответствующей адаптацией техникой, использованной в [3] для случая трансцендентальной модальности. Отношение достижимости в формальной феноменологии позволяло ввести для объекта его ноэму, когда ноэма объекта возникает в случае наличия объекта в некотором достижимом интенциональном состоянии сознания. Если ввести для объекта оператор «сущности», когда объект гипотетически присутствует в некотором недостижимом состоянии сознания, но мы об этом знаем, пусть и неявно, то знание об объекте-сущности как раз и дает нам наличие явления, зависящего от неинтенционального отношения к сущему.

Таким образом мы получаем систему неинтенциональной формальной феноменологии, используя минимальное определение объектов-сущностей в виде:

- 1) существуют объекты-сущности;
- 2) они существуют не как разновидности реальных объектов и не поддаются классификации наравне с последними;
- 3) природу объектов-сущностей можно описать с помощью понятий сущности и интенциональности;
- 4) существование объектов-сущностей может быть описано в рамках (аномально) монистической онтологии (в ее феноменологической части).

Технически это приводит к расширению Онтологии Лесьневского, превращающее ее в систему формальной (пост)феноменологии, когда ядро семантики типа Стахняка для Онтологии Лесьневского, становится атомной «би-модальной» алгеброй, в которой модальные операторы представляю собой операторы «быть нозмой» и «быть объектом-сущностью». В этом случае сущностные описания могут комбинироваться с интенциональными, например, может быть справедливым утверждение « x есть объект-сущность y и x есть нозма y ». Оно справедливо, если y принадлежит некоторому недостижимому состоянию сознания и одновременно принадлежит некоторому другому достижимому состоянию сознания.

Литература

1. Васюков В.Л. Формальная феноменология. М.: Наука, 1999.
2. (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014.
3. Васюков В.Л. Как возможна алетическая модальная логика // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН, вып. XVIII. М.: ИФРАН, 2007. С. 30-42.

И.И. Докучаев (Санкт-Петербург, Россия)

В поисках ускользающей очевидности: дискурсивность ретенций и рекурсивность протенций

Аннотация. В работе рассматривается проблема существования сущего, решаемая методом радикального сомнения Р. Декарта. Показано, что радикальное сомнение приводит не к несомненности (очевидности) мышления или мыслящей вещи, а к бесконечной мультипликации рефлексий. Предлагается способ решения этой проблемы в контексте анализа принципиальной противоположности ретенций и протенций временного потока, а также – типов отождествления двух полюсов интенции: трансцендентальной апперцепции и вещи. Ретенция разворачивается как бесконечный поток дискурса временных аспектов вещи, а протенция разворачивается как рекурсивное возвращение к фундаментальным условиям временного потока – различию текучего и стоячего теперь. Наконец, тождество вещи показано как тождество различного, а тождество апперцепции как тождество того же самого.

Ключевые слова: очевидность, время, апперцепция, вещь, интенция, ретенция, протенция

Новоевропейский трансцендентализм начался с отождествления бытия и очевидности, осуществленного Р. Декартом. Он не только отождествил эти понятия, но и

показал, каким образом очевидность становится сознанием, или мышлением (*cogito*). Оказалось, что существование какой-либо вещи невозможно без мышления о ней, однако само мышление о ней есть также своеобразная вещь, мыслящаяся в рефлексии. Эта рефлексивность мышления становится условием существования не только вещи, но и самого мышления. Однако еще И. Фихте показал, что такого рода условий должно быть выполнено бесконечное множество, и следовательно, достичь искомой очевидности не получится. Решение проблемы, предложенное И. Фихте, на мой взгляд, лишено феноменальной достоверности, то есть оно представляет собой косвенный логический вывод. Речь идет о том, что существует, или должно существовать такое положение дел, когда сознание одновременно воспринимает объект и самого себя. Эта ситуация, кроме ее антифеноменальности, противоречит исходной интуиции Р. Декарта и не может быть принята как способ решения проблемы.

Еще одно уточнение результата радикального сомнения известно в формулировке Ж.-П. Сартра, который утверждал, что тождество бытия и мышления можно полагать лишь в прошлом, поскольку в момент настоящего сознание не может себя зафиксировать (как удачно выразился тот же И. Фихте – «схватить себя с окровавленными руками»). Это существенный момент проблемы: невозможно утверждать, что если я мыслю, то, следовательно, существую, но можно утверждать, что если я мыслил, то, следовательно, существовал. Поток времени, удерживаемый в ретенции представляет собой в каждый момент три компонента: интенцию вещи, рефлексии ретенции этой же вещи и рефлексии протенции этой же вещи. Однако всякая удержанная в рефлексии рефлексия (мышление) есть уже ретенциональная фаза, то есть прошлая, не существующая теперь. Этот шлейф ретенций имеет характер развиваться в бесконечное прошлое, однако это не дурная бесконечность рефлексий, а разворачивающийся дискурс, в ходе которого мы можем установить тождество формы вещи, несмотря на различие ее случайного материального содержания. Вместе с тем, ретенция не помогает установить тождество прошлого и настоящего и лишь удерживает тождество того же самого сознания в двух его прошлых вариантах, например, только что бывшего (максимально очевидного) и давно прошедшего (обедненной памяти).

Э. Гуссерль пытался решить проблему с помощью противопоставления двух типов интенционального теперь – стоячего и текущего. Текущее (*nunc stans*) – это интенциональный момент, который ускользает всякий раз в прошлое и даже не может быть зафиксирован как настоящее, но лишь – как только что бывшее. А вот стоячее теперь – нефеноменальная форма, которая устанавливается только логически. Это напоминает рефлексии двух предметов И. Фихте. Стоячее теперь не обнаруживается, а дедуцируется как необходимое условие разворачивания временного потока. Еще Гераклит понимал это, когда утверждал, что несмотря на то, что все течет, тем не менее, вечен неизменный логос. Однако я хочу подчеркнуть: стоячее теперь нефеноменально, и это лишает его очевидности и достоверности.

Что же остается делать? Признать, что очевидность невозможна, что она – лишь дедуктивная гипотеза? Отчасти – да, ибо с тезисом И. Фихте о сознании с окровавленными руками невозможно спорить принципиально. Но есть еще одна возможность обнаружить наиболее очевидную достоверность – анализ содержания протенции. Что собой представляет протенция? На первый взгляд, она ничем не отличается от ретенции. Она есть один из трех компонентов рефлексии интенции,

удерживающей рефлексию прошлого и будущего. Но существует одно очень важное различие между рефлексией прошлого и рефлексией будущего. Рефлексия прошлого направлена на те же три компонента, одним из которых является и она сама. То есть она удерживает интенцию вещи (в той или иной мере глубоко погруженную во временной поток), еще одну рефлексию ретенции и еще одну рефлексию протенции. Потенциал ретенции принципиально ничего не меняет в содержании ее вариантов, это все варианты прошлого вещи. Эти варианты нужны для того, чтобы понять форму вещи и отличить ее от материи вещи, то есть эти варианты ничего не говорят нам о содержании сознания. И совершенно иначе обстоит дело с протенцией.

Всякая протенция, начиная от протенций прошлого и заканчивая последней протенцией, фронтальной, то есть направленной в принципиально не бывшее будущее, не образует шлейфа, она заканчивается на себе самой. Всякий раз она заканчивается на себе самой, то есть ничего не говорит о вещи, лишь удачно или неудачно предсказывая ее открывающееся затем в интенции содержание, ибо проект никогда не может быть фактом. Но не только о вещи может свидетельствовать протенция. Если ретенция имеет троякий характер, то протенция двойка. Она направлена не только на будущее вещи, но и на будущее сознания. Причем это последнее направление протенции указывает не на разворачивающийся шлейф или поток, а на самое начало процесса, фактически на то самое стоячее теперь (*nunc fluens*).

Однако я уже говорил, что протенция не может констатировать никакого содержания, она лишь проектирует его, а значит, не может она констатировать и существования сознания. Сознание оказывается в протенции таким же проектом, каким оказывается вещь. Но все-таки речь идет о сознании, которое впервые получено не как поток, а как исходная точка этого потока, которая обладает одним замечательным свойством – пустотой собственного тождества. Если вещь постоянно обновляет в ретенции свою материю, оставаясь тождественной лишь формально, то сознание не обладает материальной дифференциацией, оно всякий раз восстанавливает свое тождество совершенно нумерически. Иными словами, материя сознания есть только изменения в количестве, но не в качестве. Протенция, дающая нам содержание сознания, и ретенция, дающая нам содержание сознания, дают всегда одно и то же.

Таким образом, тождество сознания можно установить как тождество ретенциальных и протенциальных содержаний, причем принципиально конечное, по крайней мере, со стороны рекурсивного возвращения протенции в стоячее настоящее сознания, в точку начала его деятельности, конституирования. Это тождество не есть феномен настоящего, ибо таковой феномен невозможен, однако в остальном это тождество полностью феноменально, в нем не содержится никаких дедукций, только совпадение гипотезы, ожидания, проекта и осуществления, эвиденциального исполнения того или иного нумерически различного, но всегда формально одного и того же намерения. Такая очевидность не является той самой полноценной искомой очевидностью, о которой мечтали Э. Гуссерль и Р. Декарт, но она оказывается максимально близкой к такого рода мечте. Она представляет собой завершённый феномен очевидности, раскрывающийся сознанию в той мере, в какой конечное, погруженное во время сознание в состоянии постигать вечность. Временение противопоставлено вечности, и собрать время в единство или найти вневременную точку временения не получится, но можно верить в ее существование и надеяться на то, что эта надежда исполнится, всякий

раз подтверждая такое исполнение воочию. А если и останется что-то от сомнения в подобной удостоверенной единством прошлого и будущего вечности, этот остаток можно и нужно подвергнуть феноменологической редукции как несущественный.

Constance Kolka (Germany)

Husserls Weltprinzip der sich wechselseitig erweckenden Konträre

Abstract. Die Autorin greift Husserls Strukturentdeckung (der gegenwendigen Konträre als Weltprinzip) aus dem Jahre 1927 wieder auf und überträgt sie auf die V. Cartesianische Meditation. Die Selbstwerdung des ego in der Sphäre der Primordialität erklärt sich dabei aus der wechselseitigen Erweckung von ego und alter ego. Die Paarung (Husserls Titel für den Letztgrund der Deckungssynthesen) ereignet sich dabei als Offenheit.

Keywords: Phänomenologie, absolute Subjektivität, Letztgrund, Weltprinzip, Husserl, Heidegger.

Dieser Essay wurde durch Vorträge in Moskau (Transcendental Turn in Contemporary Philosophy, April 2019) motiviert, die sich mit Varianten der Phänomenologie auseinandersetzen, das Erscheinende auf eine ihm Seinssinn gebende Instanz zurückzuführen. Grund sich vom weltkonstituierenden Subjekt zu verabschieden war ein Begründungsdilemma: Husserl vermochte das ego weder 1905 noch 1931 „originär zur Anschauung“ zu bringen. Begründungen: Die Reflexion auf das originär Gegebene, das lebendig Erfahrene, ist nachträglich; das Unzeitliche entzieht sich seiner Zeitigung; die Intersubjektivität als letzte sinnkonstituierende Schicht ist konstruiert. Unter Verletzung des phänomenologischen Grundsatzes, dass „alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär [...] darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt“ [1, S. 52], dringt Husserl auf einen Letztgrund, in dem das Bewusstsein zur Selbsterkenntnis kommen soll.

Noch in den *Cartesianischen Meditationen*, diesem Grundriss für ein seine Phänomenologie schlüssig zusammenfassendes Gesamtwerk, ist von Schichten, Untergründen und Stufen die Rede. Husserl spricht von den Horizonten, die jede „aktuelle Erfahrung [...] mit sich führt, die [Horizonte] der prinzipiellen Klärung bedürfen“ [2, S.155]. Husserl dekonstruiert von Anfang an. Erst befreit er die Gegenstandsbeschreibung von mithineinregierendem Vorwissen, später in der transzendentalen Reduktion klammert er die Weltgeltung ein und legt die transzendente Erfahrung frei [2, S. 154]. Letztendlich versucht er das weltkonstituierende Subjekt in der absoluten Subjektivität zu gründen. Absolute Subjektivität ist der zeitkonstituierende Fluss [3, S. 429], das Unzeitliche, und daher unkonstituierbar. Kurz: das Unzugängliche.

Das zeitigende Bewusstsein blieb der nachfolgenden Generation der neuen französischen Phänomenologie somit ohne seinen Grund. Dominique Janicaud spricht von einer Wende in die Theologie bei Jean-Luc Marion und Michel Henry. Die husserlsche Wahrnehmungsphänomenologie wird zu einer Phänomenologie des Unsichtbaren, bei der sich (äußerster Fall) der Geber der Gabe verbirgt.

Mein Beitrag versteht sich als ein möglicher Weg aus der Begründungsfalle. Die Überraschung ist dann die, dass sich das Weltprinzip der sich erweckenden und

überschneidenden Konträre in der Anwendung auf die *V. Cartesianischen Meditation* (ego und alter ego) als Ereignis zeigt. Es geschieht einfach.

Die Vorlesung 1927 Natur und Geist

1927 hielt Husserl zum wiederholten Male die Vorlesung *Natur und Geist*. Dieses Mal aber nicht nach alten Skripten, sondern um einen neuen Einfall herum: „...ich habe bisher ausarbeiten müssen, was nach dem / Gedankengehalt ganz schön wäre, wenn ich 25 Jahre jünger wäre. Der Teufel hole alle neuen Gedanken.“, schreibt er an Heidegger [4, 39 f.] In dieser Vorlesung formuliert Husserl ein Weltprinzip, das in der rhetorischen Figur des Chiasmus seine sprachliche Entsprechung hat. Husserl zieht diese Verbindung aber nicht, da er der Sprache keine Wirkkraft zutraut. Während im Chiasmus vorzugsweise konträrsinnige Wörter syntaktisch überkreuz verbunden sind – Beispiel: Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens – , fallen die sich wechselseitig erweckenden und attrahierenden Konträre in eins zusammen.

Anhand der Universalklassifikationen apriorisch-aposteriorisch und abstrakt-konkret visualisiert Husserl dieses Prinzip der sich überkreuzenden Konträre. Am Klassifikationssystem macht er „das sehr Merkwürdige“ einsichtig, „dass sie [die Einteilungen] zwar exklusiv sondern, immer in je zwei Klassen, aber doch wieder so, dass [...] das Gesonderte in untrennbarer Wesensbeziehung steht. [...] Jedes faktische Dasein hat sein apriorisches Wesen, jedes im Faktum erkennbare Prädikat trägt in sich ein [...] apriorisches [...]“ [4, S. 47] .

Dieses Prinzip der Komplementärattraktion überträgt Husserl auf die Philosophie, die er im Wegegehen nach der Wegerichtung bestimmt: Der Weg von oben geht von der „reinen“ Weltform zu ihrer Unendlichkeitsrealisierung in den faktischen Dingen; der Weg von unten verläuft von der angeschauten, realisierten Mannigfaltigkeit zu der einen Weltform.

Zwar stößt Husserl auch in der Darstellung des Weltprinzips an Grenzen und sie bleibt unvollständig. Deutlich wird aber, dass er hier den Grund nicht tiefer legt.

Mein Gewährsmann ist hier Heidegger, der in *Sein und Zeit* auf eine eben solches Strukturphänomen gestoßen ist. In der existentiellen Stimmung der Todesangst brechen dem Dasein alle Bewandniszusammenhänge weg, es erfährt die restlose Loslösung von den es umgebenden Dingen, es erfährt sich im „absoluten Beziehungssein“. [5, S.478] Für einen Moment im Abgrund oder wie Heidegger Mitte der 1930er Jahre formuliert: in der „inständliche[n] Entrückung in das Da“. [6, S.303] Damit gelingt Heidegger ganz ohne transzendente Reduktion die Beschreibung einer Situation, in der das Dasein sich als weltkonstituierend erfährt.

„Absolut“ ist hier das Stichwort und die Verbindung zu Husserl. Absolute Subjektivität wird als losgelöst von Zeitlichem Titel für das Unzeitliche.

Die Frage, die Husserl in der *V. Meditation* stellt: Wie ist es möglich, dass das ego in seiner Primordialsphäre eine Fremdwahrnehmung macht?, beantworte ich durch das Hineinwirken des Weltprinzips in die Primordialsphäre.

Auslegung des zum Selbst kommenden ego nach dem Weltprinzip

„Wahrnehmung, dass der Andere auf dasselbe hinsieht wie ich“ [2, 127], geschieht nach dem Weltprinzip als „Hinsehen“ auf den Anderen, der „im Dort eine paarende Assoziation eingeht mit meinem Körper im Hier“ [2, 122] Dieses Rätsel, dass der Körper dort als „der Andere erfahren wird“, lässt sich meines Erachtens nicht durch „Einfühlung“ plausibilisieren.

Das Einbrechen des Anderen in die Eigenheitssphäre des ego weist auf das Wirken des Weltprinzips hin – als sein Resultat. Wenn Husserl von einer Mitte spricht, dann vom „Abgrund“, der beide primordialen Sphären trennt [2, 124]. Er nimmt aber diesen Abgrund nicht wörtlich und macht ihn nicht als Offenheit verständlich. Anmerkung: 1937/38 formuliert Heidegger die vierfache Offenheit als Bedingung der Möglichkeit für Begegnung und Entbergung [7, 19 f.].

1931 soll das Bewusstsein in der *V. Cartesianischen Mediation* durch das Erscheinen des alter ego als das weltkonstituierendes ego klar werden. Diesmal aber nicht in der absoluten Subjektivität, sondern in Gestalt der „intersubjektiven“ Monade,“ von der nachkommenden Phänomenologen sagen, dass sie das individuelle Subjekt verschlinge.

In den *Cartesianischen Mediationen* verstellt die Rede von Schichten, Untergünden und einem Stufenaufbau die Sicht auf eine Selbstwerdung durch Selbststand in der Offenheit. Abgrund ist hier durchaus ein treffender Titel. Für Heidegger bedeutet Existenz genau das: „Existenz [...] Hinaus-stehen in die (sic !) Wahrheit des Seins“ [8, 70] .

Dabei trifft Husserl bereits in den Phrasen: „jetzt mitseiende[s] Ego im Modus Dort („wie wenn ich dort wäre“)“ [2, 122], „mir als dort, ihm als hier“ [2, 126] und im „Wechselseitig-für-einander-Sein“ [2, 133] der Sache nach ein Zwischen. Zwar beklagt er sich: „Für all das fehlen uns die Namen“ [3, 429], bringt aber im Oxymoron „immanente Transzendenz“ die Welt in der Eigenheitssphäre des ego zum Ausdruck. Sprachschöpfungen wie „strömend-ständig“ [9, 147] oder auch „die ständig für uns im strömenden Wandel der Gegebenheitsweisen seiende Welt“ [9, 115] charakterisieren das sehr Merkwürdige, das wir in der mundanen Welt die Zeit als vergehend erfahren, in der transzendentalen Einstellung aber im „Aktualitätserlebnis“ am „Urquellpunkt“ und seinen „Nachhallmomenten“ [3, 429] stehen. Wandel ist ständig: „ständiger Wandel“ [3, 467] Auch „intermonadische“ Selbsterkenntnis bleibt unverstehbar in der natürlichen Welthaltung, in der transzendentalen Reduktion wird sie erlebt. Anmerkung: Auch im Zusammenhang mit der uns sehr beschäftigenden Klimakatastrophe gibt es oxymorale aufdeckende Wortschöpfungen wie Timewashing [10].

Dieser Essay verteidigt Husserls Bewusstseinsphilosophie und Husserls Weg in die „radikalisierte Selbstbesinnung“, den er gegangen ist. Er ging ihn, um sich von dort aus das „ursprünglich leistende Leben“ [11, S.171] zu erschließen, „aus dem die Einheit der ständig geltenden Welt verständlich wird“ [11, S.171]. Die „Weltbildung“ ist „nur in der *subjektivsten* aller möglichen subjektiven Haltungen zugänglich“. Allen Phänomenologen gemeinsam ist der Ausgang vom lebendig erfahrenden Ich. Sie kommen um das „Erleben des Erkenntnissubjekts“ nicht herum. In meiner Interpretation ist das ego dann ebenso empfangend. Es empfängt sich Selbst im Anderen gegenzuglich wechselseitig.

Literatur

1. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // *Husserliana*, Bd. III. Neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.
2. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner, 1992.
3. *Husserl E.* Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hrsg. Martin Heidegger. Tübingen: Niemeyer, 2000.

4. *Husserl E.* Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 // *Husserliana*, Bd. XXXII. Hrsg. von Michael. Weiler, 2001.
5. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1962.
6. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M: Klostermann, 1989.
7. *Heidegger M.* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme 'der ,Logik' (WS 1937/38) // Gesamtausgabe Bd. 45. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M: Klostermann, 1984.
8. *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern: Francke, 1975.
9. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // *Husserliana*, Bd. VI. Hrsg. von Walter Biemel, 1976.
10. *Krause K.* Timewashing – langfristige Ansagen ohne kurzfristige Verbindlichkeit // Börsen-Zeitung vom 27.07.2022.
11. *Fink E.* Studien zur Phänomenologie 1930 – 1939. Den Haag: Nijhoff, 1966.

В.И. Молчанов (Москва, Россия)

Трансцендентализм и феноменология. К вопросу о «взаимодействии» психического и физического

Аннотация. В статье противопоставляются исходные пункты кантовского трансцендентализма и феноменологии (Ф. Brentano, Э. Гуссерль). Специфику кантовского трансцендентализма я усматриваю в том, что познавательная способность предстает как сила, обрабатывающая хаос ощущений как результаты воздействия на нее предметов. Тем самым вопрос об отношении сознания к предметному миру решается у Канта еще до его постановки. Приводится аргумент Б. Рассела, показывающий неопределенность пространственного положения предмета как следствие кантовской доктрины. Кантовская концепция послужила своеобразной предпосылкой тождества мышления и бытия в гегелевском идеализме, а также тождества материального и идеального у Маркса. В противоположность Канту феноменология сознания основана на внутреннем опыте, не предполагающем какого-либо вида обработки сознания.

Ключевые слова: Кант, Brentano, Гуссерль, обработка, познавательная способность, психические и физические феномены

Учение Канта о познании и учение о сознании Ф. Brentano в своих исходных пунктах противоположны. Это касается как отношения психических и физических феноменов, так и вопроса о постижимости психического. Термины «познавательная способность», «сознание» и «психическое» в данном контексте будем считать близкими по значению. Исходный пункт Brentano – различие феноменов психического и физического, но не различие психического и физического, причем под физическим Brentano понимает не объекты науки-физики, но природные данные – видимый цвет, слышимый звук и т. д. Исходный пункт Канта – это обработка рассудком данных чувственности, т. е. «творческая» реакция на воздействие предметов на нашу познавательную способность. Специфика кантовского трансцендентализма не в том, что здесь происходит поворот от исследования предметов к исследованию способа их познания, т. е. к структуре познавательной способности (философия вообще не занимается

исследованием предметов), но в том, что познавательная способность предстает как обрабатывающая сила. Сама эта исходная точка представляется наивной не только в феноменологическом, но и в обычном смысле. Предметы полагаются существующими, что вполне согласуется со здравым смыслом, и воздействующими на нашу познавательную способность. Именно здесь возникает вопрос, как физическое может воздействовать (аффицировать) на психическое, и как психическое (познавательная способность) может превращать хаос ощущений в организованный мир предметов? Гилеморфизм – древняя теория, и его модификации обнаруживаются не только у Канта, но и у Гуссерля (однако не у Brentano).

Рассмотрим эту проблему на примере идентификации (и формирования) предмета. Если идентификация предмета происходит именно посредством обработки материала ощущений (в примере Гуссерля: один раз мы интерпретируем данные как даму, другой раз – как восковую куклу, или один раз как манекен, другой раз – как человека), то вряд ли можно объяснить, почему интенция именно так интерпретирует «комплекс ощущений» (термин Гуссерля), что мы видим даму, а не, скажем, кентавра или Юпитера. (Комплекс ощущений Гуссерль явно позаимствовал у Э. Маха.) Аргумент, который выдвинул Б. Рассел против кантовской концепции пространства имеет общий характер и вполне применим к конструкции Гуссерля. Пространство, по Канту, лежит в основании того, что известные ощущения могут быть отнесены к чему-то вне меня и что я могу воспринимать их не только как различные, но и как находящиеся в разных местах. «Образ, который может при этом возникнуть в чьем-либо уме, – это образ гардеробщика, который вешает разные пальто на разные крючки; крючки должны уже существовать, но субъективность гардеробщика приводит в порядок пальто» [1, с. 731]. В самом деле, «крючки», т. е. предметы, к которым «относятся» ощущения, уже должны существовать, и не субъективность упорядочивает предметы, но определенный мир как результат коммуникации. Даму и куклу можно перепутать в музее, человека и манекен – в торговом центре, змею и веревку, а также волка и пень – в разного типа лесах и т. д. «Здесь существует, как и везде в теории субъективности пространства и времени Канта, трудность, – продолжает Рассел, – которую он, кажется, никогда не чувствовал. Что заставляет меня расположить объекты восприятия так, как это делаю я, а не иначе? Почему, например, я всегда вижу глаза людей над ртами, а не под ними? [...] Кант полагал, что рассудок упорядочивает сырой материал ощущений, но он никогда не думал о том, что необходимо сказать, почему рассудок упорядочивает этот материал именно так, а не иначе» (там же). Точно так же вряд ли можно объяснить «подразумевание» предмета определенным отношением к нему ощущений, обработанных ноэтическими компонентами. Объяснить идентификацию предмета посредством обработки ощущений есть не что иное, как попытка объяснить психическое посредством физического. Лучи света попадают на сетчатку глаза – это физический процесс, и исследование зрения – это не психологическое, как полагал Э. Мах, но физиологическое исследование, в котором, как и в каждом исследовании, ведущую роль играет сознание, психическое. Однако эту роль психическое играет как исследующая инстанция, но не как исследуемая. Действительно, как можно себе представить процесс идентификации предмета с точки зрения здравого смысла? От предмета исходят данные, прежде всего – формы и цвета, акты сознания обрабатывают эти данные, в результате чего мы воспринимаем не просто формы и цвета, но определенные предметы – столы, стулья, лампы и т. д. В сущности, это мистический

процесс, причем у Канта мистика заключается уже в том, что предметы в своем анонимном и бессвязном виде якобы воздействуют на нас, аффицируют нашу чувственность (как это принято выражаться в русскоязычном философском пространстве), а наша познавательная способность формирует «в них» связи и дает «им» имена. Гуссерль отходит от мистики аффицирования, но оставляет гилетику как данность без воздействия. При этом мистика формирования предметного смысла остается: как будто каждая монада («психическое распределено между монадами», как утверждал Гуссерль в статье «Философия как строгая наука») обладает способностью придавать смысл любому отдельному предмету, попавшему в ее поле зрения.

В жизненном мире мы имеем дело не с физическими предметами, с их атомами и излучениями, но значимыми предметами, значимость которых может состоять и в том, что они что-то излучают. Кант, хотел он этого или не хотел, выстраивает парадигму деятельности как обработки материала, а также и экспериментального исследования, когда фиксация исходящих от предмета различного вида импульсов служит материалом для научного обобщения. Здесь в самом деле обработка данных ощущений – непосредственных или через приборы будет основой для узнавания или определения предмета, в том числе и ранее неизвестного науке. Однако дело в том, что эксперимент уже предполагает гипотезу или теорию, а научная исследовательская деятельность в целом вторична по отношению к жизненному миру: сначала человек учится распознавать предметы мира, и только потом научается выделять ощущения, которые можно отнести к определенным исследуемым предметам науки. Каким образом люди научаются иметь дело с предметами, каковы должны быть навыки, в том числе и телесные, для обращения с определенными предметами в определенном мире, каким должно быть образование, чтобы люди, его получившие, могли не только совершенствоваться профессионально, но понимать и действовать в коммуникативно-социальном пространстве – на эти вопросы не может ответить философия обработки хаоса ощущений формами чувственности и категориями рассудка. Влияние и обработка – две характеристики взаимного влияния психического и физического явились предпосылкой принципа тождества мышления и бытия в гегелевском идеализме, а также преобразования материального в идеальное у Маркса. Не указана только инстанция, ответственная за эти преобразования.

Радикальное различие между психическими и физическими феноменами, а также выделение двух видов бытия – бытия сознания и бытия предметности у Гуссерля открывает возможность исследования сознания на основе внутреннего опыта, к характеристике которого не относится обработка чего бы то ни было.

Литература

1. *Рассел Б.* История западной философии. М.: Издательство иностранной литературы, 1959.

Перипетии «сущего» у Гуссерля и разломы (пост)гуссерлевской феноменологии

Аннотация. В докладе показано, какие проблемы в рамках гуссерлевской феноменологии породил его подход к понятию сущего и как они были решены в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера и «спекулятивной меонтологии» Ойгена Финка. Демонстрируется, что анализ сущего Гуссерлем разворачивается в двух регистрах: формально-онтологическом, связанным с чисто апофантическим пониманием сущего, и материально-онтологическим. Двусмысленность понятия сущего — как мирского и как трансцендентального — ведет у Гуссерля к методизму в понимании феноменологизирования. Этот методизм, однако, противоречит «экзистенциальному» пониманию Гуссерлем феноменологической редукции как переломного события для самого субъекта феноменологизирования. Высказано предположение, что фундаментальная онтология Хайдеггера и спекулятивная меонтология Финка были (совершенно разными) ответами на это базовое противоречие Гуссерля.

Ключевые слова: формальная апофантика, мирское сущее, трансцендентальное сущее, онтологическое выражение, фундаментальная онтология, спекулятивная меонтология

На самом абстрактном уровне феноменологического рассмотрения — формально-онтологически — Гуссерль понимает сущее 2 просто как подлежащее утверждения, «то, о чем может быть высказано истинное суждение [in Wahrheit beurteilbar überhaupt]» [1, S. 265]. Но это формально-апофантическое определение. Если формальная онтология нозического содержания того, что в естественной установке просто полагается сущим, коррелятивна формальной апофантике этого содержания [2, S. 362], то есть соотносит действительность в нозическом содержании и истинность в суждении о нем, то формальная онтология сущего как такового смыкается с его формальной апофантикой. *Seiendes überhaupt* становится простой переменной, *Etwas überhaupt* [1, S. 265], вместо которого можно подставить любой предмет, оказавшийся темой феноменологического анализа.

Материально-онтологическое же рассмотрение сущего как такового Гуссерль сводит к проблематике региональных онтологий мирского сущего (*weltlich Seiendes*), «мирски сущего», то есть к категориальной раскладке эйдетических структур, образующих своеобразие различных областей предметности мира (*ibid.*), не вкладываю здесь никакого содержания, помимо методического. Здесь важен предикат «мирскости», применяемый к сущему. Гуссерль, разбирая материально-онтологическую проблематику сущего вообще, не утверждает тождественности «мирского» и «сущего», на мысль о котором могло бы навести, например, определение эпохе как вынесение за скобки существования мира. Он лишь специфицирует понятие сущего относительно мира, подразумевая, что мирским оно не ограничивается.

И действительно, еще в Идеях I Гуссерль, ставя вопрос о том, не отрицает ли «выключение» мира вообще всю сферу сущего, характеризует саму трансцендентальную субъективность как «новый, в своем своеобразии никогда прежде не обнаруженный бытийный регион [Seinsregion]» [2, S. 70]. Мир не является по определению некой тотальностью сущего — во всяком смысле, в этом качестве для мира нет ничего специфического, ибо и трансцендентальная субъективность как всеобщность Я (*Ich-All*) оказывается своеобразной тотальностью сущего (*seiende Totalität*) [3], бесконечной тотальностью. Понятие сущего становится медиумом, приложимым к области как наивно

воспринимаемых, так и трансцендентально высвеченных значений не унивокально, а по аналогии. Иначе говоря, его действие фактически не простирается дальше методологии исследования, и оно знаменует лишь разницу в способе тематизации мирски и трансцендентально схваченного – разницу, которая сама по себе не выражена в онтологических терминах. И это значит, что феноменологическая редукция, получающая свое определение не онтологически, а лишь методически, и при этом будучи собственным основополагающим методом, проясняет свое действие тавтологично, не идет в своей экспликации дальше постулирования чистого различия между трансцендентальным и мирским.

Именно поэтому Гуссерль описывает «закавычивание» бытия мира как исключение мира из тематик сознания [1, S. 291]. Вынести за скобки бытие мира – значит лишь сделать своей единственной темой рассмотрения трансцендентальную субъективность, в которой в немирском смысле заключено все то же, что в естественной установке рассматривалось как сущее в мире. Это тематический сдвиг, который сам по себе не может подразумевать экзистенциального сдвига, возможного лишь там, где сущее берется в более сильном, чем тематико-методический, смысле. И отсутствие онтологического выражения этого сдвига вовлекает в игру чистого различия бытия мира и бытия трансцендентальной субъективности, где, однако, это чистое различие прямо эксплицируется лишь в самом методе, в то время как воздержание в рамках этого метода от субстанциальных определений создает видимость тождества самой понятой идеально-эйдетически «субстанции» трансцендентальной субъективности, включающей в себя и «очищенные» от мирского контекста явления.

В отсутствии онтологического выражения и кроется ряд коллизий, подчас имеющих у самого Гуссерля характер прямого противоречия и ставших поводом для преодоления гуссерлевского «методологизма» Мартином Хайдеггером и Ойгеном Финком. С одной стороны, Гуссерль отчетливо осознает, что трансцендентальное Я, которое открывается в ходе редукции, не может более быть тем самым мирским Я человека, произносящего фразу «Ego cogito» [4, S. 64]. Однако методологизация онтологического языка мешает ответить на вопрос, что значит не быть этим мирским Я. Можно сказать, что даже при отказе от онтологизации и некой субстанциализации структуры субъективности мы все еще можем мыслить различие между мирски осознанным содержанием человеческой субъективности и ее редуцированным трансцендентальным коррелятом как изменение в бытийном смысле (Seinssinn), в характере данности одних и тех же предметностей [1, S. 163]. Однако это снова можно понять чисто методически, производя таким образом «методизм второй степени». Ведь тавтологическое объяснение изменений в бытийном положении сущего через само это изменение, когда под бытием сущего подразумевается фактически его тематизируемость, оставляет мало оснований для какого-то более сильного понимания этого изменения. Возможно, тогда задействие онтологического языка Гуссерлем – это просто ввод двух методических перспектив, собственно феноменологической и онтологической, и мы еще можем понимать трансцендентальную субъективность как само человеческое Я? Но нет: между естественной и трансцендентальной установкой Гуссерль все же видит некий экзистенциальный скачок, который он – вполне вероятно, что под влиянием Хайдеггера – все же выражает в онтологических терминах: как переход от одной формы присутствия (Daseinsform) к

другой, в котором выражается поворот к самим себе трансцендентальной монады и трансцендентального человечества [1, S. 153].

Сам Гуссерль отчасти видел эту проблему, но лишь в аспекте методического круга, который возникал в дофеноменологической философии, где сущее вообще (абсолютно и объективно сущее) познавалось через частное (субъективно) сущее [5], где мир познавался через его часть. Фактически это была совсем не та проблема, которая возникла, когда сущее в гуссерлевской философии стало пониматься лишь как тема того или иного характера, а не просто как объемлемое в горизонте мира. То была проблема условий познаваемости, эта – экзистенциального значения самого феноменологического познания.

На мой взгляд, проект фундаментальной онтологии Хайдеггера является решение этой проблемы в онтологических терминах. Из невозможности заключить трансцендентальную структуры конституирования сущего в сущем того же рода, что и конституируемое, он пришел к выводу не о необходимости своеобразной деструкции самого понятия сущего как онтологически обязывающего, а о принципиальном отличии онтологического характера трансцендентальной сферы от онтологического характера мира [6], иначе говоря: о строгом онтологическом различии Sein и Seiendes. Вопрос об экзистенциальном значении феноменологии он решил, обратив ее в фундаментальную онтологию со всеми вытекающими для разработки собственно экзистенциальных проблем следствиями, реформировав само понятие феноменологической редукции, которая теперь стала «обращением исследующего взгляда от наивно схваченного [erfaßt] сущего к бытию» [7, S.29].

Однако хайдеггеровская фундаментальная онтология скорее просто переворачивала игровую доску. В её рамках уже невозможно ставить вопросы о «мирском Я» и «трансцендентальном Я»: онтологическое выражение, оформившееся как онтологическое различие, оформляет собственные проблематики. Альтернативой хайдеггеровскому решению, которая в то же время сохраняла возникшие в гуссерлевской феноменологии проблематики, стал подход Ойгена Финка. «Спекулятивная меонтология» Финка тоже исходит от вопроса о мирском и трансцендентальном сущем. Во многом подобно своему философскому «старшему брату», он нуждается (по крайней мере, в послевоенных работах он эксплицирует это) в такой постановке вопроса, чтобы выйти из области метода, чистой «технично-мыслительной процедуры» (denktechnisches Verfahren) к экзистенциальной перспективе самой феноменологии и обосновать феноменологическую редукцию как экзистенциальный поворот, тем более учитывая, что для него само философствование представляло собой – вполне в хайдеггеровских терминах! – одну из основных возможностей человеческого (sic) Dasein [8, (1), § 4], и именно «преувеличенный методизм» является угрозой для феноменологии, рискующей потерять доступ к своим содержаниям как к конкретности (более чем) человеческой экзистенции [9, S. 51].

Благодарности

Данный доклад подготовлен в рамках проекта «Феноменологические течения в философии XX–XXI вв.: истоки, влияния, развитие», выполняющегося в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 г.

1. *Husserl E.* Zur phänomenologische Reduktion // *Husserl E.* Texte aus dem Nachlass (1926–1935). Hrsg. von S. Luft. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
2. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Hrsg. von W. Briemer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
3. *Husserl E.* Der Cartesianische und der Weg der universalen phänomenologischen Psychologie in die transzendente Phänomenologie (1923). *E. Husserl.* Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
4. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge. Hrsg. von H. L. van Breda. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
5. *Husserl E.* Der Encyclopaedia Britannica Artikel // *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. von W. Blümel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. S. 237–256.
6. *Heidegger M.* Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927 // *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 127–132.
7. *Heidegger, M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975/
8. *Fink E.* Assistentenwürfe zu Husserls systematischem Werk // *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband. Hrsg. von G. van Kerckhoven. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
9. *Fink E.* VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

А.Б. Паткуль (Санкт-Петербург, Россия)

От трансцендентального субъекта к природе и обратно

Аннотация. В моем сообщении я ставлю вопрос о том, насколько конфигурация проблемы соотношения сознания и тела, а также ее возможные решения зависят от того, как именно заранее понимается характер самого сознания и субъективности. Если сознание понимается эмпирически, т. е. как многообразие представлений, вопрос будет заключаться в том, как замкнутая в себе взаимосвязь имманентных представлений способна воздействовать на вне нее и независимо от нее сущую природу, а сама природа, если идти от нее, порождать нечто подобное сознанию в эмпирическом смысле и выступать причиной его состояний. Тогда как если сознание понимается трансцендентально, вопрос заключается о том, как возможна природа как смысловой коррелят трансцендентального сознания, и как это последнее может быть «порождено» природой как его смысловым коррелятом.

Ключевые слова: сознание, проблема соотношения сознания и тела, эмпирическая субъективность, трансцендентальная субъективность, природа как смысловой коррелят, натурализация феноменологии

Широко обсуждаемая в философии сознания, да и в других направлениях современной философии, проблема соотношения сознания и тела таит известную

двусмысленность в самой концептуальной диспозиции, в которой она изначально формулируется. Двусмысленность эта в первую очередь связана с тем, как именно понимается сознание, когда в отношении него ставится вопрос о его соотношении с телом. Традиционно дело представляется так, что сознание – это некоторое эмпирическое единство представлений, которое является эмпирическим в той же степени, в какой таковыми выступают и явления природы, включая само наделённое сознанием человеческое тело, относительно которого ставится вопрос, как и на каких основаниях оно оказывается способным взаимодействовать с так понятым сознанием. Тем самым, конечно же, не исключается и субстанциальное отличие сознание и тела, поскольку, по крайней мере, возможно, что и сознание, и тело могут мыслиться как изолированные и не зависимые друг от друга. Ближайшим образом, как известно, тело определяется как существующее в качестве протяжённого в трёх измерениях, а сознание и его состояния – как непротяженные. Стало быть, одно совершенно не нуждается в другом и не имеет, как кажется, с ним ничего общего. Это различие и можно считать субстанциальным, поскольку «под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [1, с. 334] Кроме того, различия могут проводиться и по иным основаниям: приватность (сознания) и публичность (вещей природы), возможность данности только в перспективе от первого лица (сознание) и данность в перспективе от третьего лица (природа). В этой же самой диспозиции может доказываться и то, что, напротив, такого субстанциального различия между сознанием и телом нет, в том числе и на том основании, что одного из членов этого субстанциального деления (как правило, сознания) просто не существует. Это, собственно, и определяет конкретные позиции по проблеме соотношения сознания и тела.

Действительно, в указанной диспозиции остается не вполне понятным, как две изолированные субстанции могли бы воздействовать друг на друга – так, чтобы модификации одной из них могли бы служить причинами эффектов в другой. Как происходящий в мозге человека процесс (в свою очередь также мотивированный экстра-мозговым, но все же натуральным событием) может быть причиной, вызвавший появление представления, допустим – чувства боли, в его сознании? И, напротив, как представление в сознании способно детерминировать возникновение «нового ряда состояний» в природе? При всех возможных решениях в рамках данной диспозиции тем не менее речь, таким образом, заходит либо о том, как из естественным для здравого смысла образом предполагаемой в качестве с несомненностью по себе суще природы объяснить, во-первых, возникновение сознания вообще – в качестве одного из натуральных или квази-натуральных свойств живых существ определенного вида, а во-вторых, события в этом сознании каждый раз в качестве эффектов натуральных причин. Либо, если за исходную точки берется несомненно (правда, после проведения определенных философских процедур, таких, как радикальное сомнение) существующее в своей непосредственной данности сознание с его представлениями, и тогда возникает вопрос, как, исходя из этой несомненности, можно, во-первых, обосновать независимое от сознания, трансцендентное по себе бытие природных сущих вообще, а во-вторых, соответствие имеющихся в сознании представлений трансцендентным для них вещам природы.

При всей возможной вариативности постановки вопроса о соотношении сознания и тела, а также при всем многообразии возможных его решений в рамках данной

диспозиции одно остается неизменным: речь идет о соотношении по себе сущей (ассерторически или проблематически – не важно) природы, реперзентируемой эмпирически, и эмпирических же представлений в эмпирическом единичном сознании.

Но сознание может быть понято не просто как единство эмпирических представлений, пусть они и будут только представлениями, имманентными, всецело приватными и доступными только в перспективе от первого лица. Оно может быть понятно, не только эмпирически, но и трансцендентально. И в таком качестве оно будет уже не только совокупностью имманентных представлений, но и предельной учреждающей смысл и наделяющей смыслом инстанцией, подлинным субъектом. Феноменологически учреждение и наделение смыслом мыслится как конституирование, которое и есть базовое исполнение интенционально устроенного сознания. Именно конституирующее исполнение позволяет опознать в данном многообразии представлений нечто, обладающее определенным смыслом, «нечто как нечто». Для того чтобы понять сознание именно как конституирующую смыслы данную инстанцию, недостаточно просто редуцировать все трансцендентное сознанию к сфере его имманентных представлений. Приватность, перспектива от первого лица – это еще не достаточные характеристики трансцендентальности сознания, хотя и необходимые. Ключевым тут оказывается активный, можно даже так сказать, исполнительный характер самого сознания — его способность наделять смыслами данное. (Сам характер этой исполнительности остается дискуссионным – прежде всего, в связи с вопросом о его возможном конструктивном характере).

Очень хорошо это обстоятельство выявлено в «Амстердамских докладах» Э. Гуссерля, где он показывает, что даже после проведения не только феноменологической, но и эйдетической редукции (а этого уже достаточно для конструирования чистой науки о сознании, феноменологической психологии, лежащей в основе всех исследований сознания, подобно тому, как чистая геометрия как эйдетическая наука лежит в основании механики), сфера трансцендентальной субъективности все еще не достигается. Соответственно, не достигаются адекватные постановка и решение трансцендентальной проблемы. Гуссерль отмечает, что имеющая дело с эмпирическим сознанием «психология во всех своих дисциплинах относится к “позитивным” наукам. Другими словами: она целиком остается в естественной установке, в которой определенный мир постоянно преддан как просто наличный и функционирует, таким образом, как всеобщая тематическая почва. То, что стремится исследовать именно психология, суть происходящие в этом предданном мире процессы в отдельных душах и в сообществах душ» [2, с. 328]. Но «субъективность сознания, которая в качестве души является ее темой, не может быть той, которой следует адресовать трансцендентальные вопросы» [2, с. 328]. Достижение же трансцендентальной субъективности требует осуществления трансцендентальной эпохэ, только и раскрывающей универсальную смыслонаделяющую функцию сознания.

Но трансцендентальная трактовка сознания переформатирует и всю исходную диспозиции постановки вопроса о соотношения сознания и тела. Собственно, даже само сознание в смысле совокупности представлений, т. е. сознание в эмпирическом смысле, получает смысл именно сознания, только благодаря наделению его этим смыслом со стороны сознания трансцендентального. Соответственно, и природа, включая человеческое тело, мыслится в этой диспозиции уже не как трансцендентное представлениям сознания

по себе сущее или как только совокупность самих имманентных представлений, но как смысловой коррелят трансцендентального сознания, так, что природностью (вместе со всеми теми конститутивами, которые принадлежат ей) его наделяет именно трансцендентально-конституирующее сознание. «Природа» — это уже не эмпирическая данность, а трансцендентально конституированный смысл. Причем уже в рамках этого смысла может вестись спор о том, является ли природа субстанциальной, существует ли она сама по себе вне зависимости от сознания как совокупности представлений, является ли она совокупностью таких представлений, достижимо ли знание о ней, исходя из этой совокупности etc. Так же как и аналогичные споры проходят и в отношении сознания в эмпирическом смысле. Переход от эмпирического к трансцендентальному сознанию меняет саму диспозиции вопроса о соотношении сознания и тела. А именно он предполагает, что какой бы именно смысл ни приписывался как первому, так и второму — это будут уже конституированным (а именно трансцендентальным сознанием, а значит — оно всякий раз уже введено) смыслом.

Как это может преобразовать вопрос о соотношении сознания и тела и споры вокруг него? В первую очередь, это требует прежде всякого разбирательства относительного того, как относятся друг к другу тело и сознание, выяснять, что значит и для того, и для другого быть смысловым коррелятом сознания трансцендентального. Более определенно, прояснению подлежит, какие именно конститутивные черты могут и должны принадлежать сознанию и телу как таким коррелятам — чтобы потом, исходя из результатов этого прояснения, установить конкретные возможные типы их взаимного отношения.

Но эти исследования неизбежно должны мотивировать и обратные вопросы. Как, например, эмпирическая субъективность относится к трансцендентальной, будучи ее смысловым коррелятом? Но самый, пожалуй, значимый для данного контекста вопрос состоял бы в том, насколько трансцендентальное сознание само может быть связано с природой, даже происходить из природы, если природа заранее опознана в качестве смыслового коррелята этого же самого трансцендентального сознания. Ответ на этот вопрос представляется решающим для осмысления перспектив натурализации феноменологии, одной из исходной целей которой была как раз критика натурализма в понимании сознания.

Литература

1. *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297-421.
2. *Гуссерль Э.* Амстердамские доклады // Гуссерль Э. Избр. произведения. М.: Территория будущего, 2005. С. 297-340.

Реальность в феноменологическом проекте Э. Гуссерля

Аннотация. рассматривается эпистемологическая и онтологическая позиция Гуссерля в вопросе о статусе реальности, анализируется эпистемологический смысл понятия редукции и возможность причислить Гуссерля к реалистам или к антиреалистам.

Ключевые слова: феноменология, редукция, эпистемология, реальность, Гуссерль

Понятие «реальность», по-видимому, является самым неоднозначным в философии Э. Гуссерля, еще более сложным оказывается ответ на вопрос, был ли Гуссерль реалистом или антиреалистом. Так в одном из последних сборников, посвященных проблемам сознания, Гуссерль назван и реалистом [1, с. 54], и последовательным антиреалистом [2, с. 48].

Реалистическая установка основывается на двух принципах: 1) на отсутствии сомнения в существовании независимо от сознания внешнего мира; 2) на доступности его познанию [1, с. 54]. Нет никаких сомнений в том, что Гуссерль признавал существующим внешний мир и не однажды высказывался по этому поводу вполне определенно. Мир, согласно Гуссерлю, является познаваемым, иначе чего стоит его феноменологический проект, имеющий целью описание структур сознания и результатов его работы. В конце концов, «философия как строгая наука» – это ничто иное, как последовательная дескриптивная аналитика сознания, позволяющая поместить феноменологию в разряд эпистемологических форм знания.

И все-таки был ли реалистом Гуссерль? Что может предоставить прямой доступ к реальности? Созерцание мира, данное в восприятии? Гуссерль полагает, что восприятие является одним из основных модусов сознания и показывает, что в нем возможно одновременное сосуществование (точнее, со-бытие) множества предметов, причем непрерывно меняющихся в своих проявлениях, например, восприятие докладчиком аудитории, слушающей его выступление. Доступна ли при этом докладчику «реальность»? Да, по-видимому, в границах возможности своего внимания, устройства зрения, сосредоточенности, состояния здоровья, событий, предшествующих и даже последующих за докладом. Не значит ли это, что «эта реальность» зависит от него, полагается им, конституируется в процессе чтения доклада? Несет ли его восприятие ответственность за прорыв в реальность, которая «не зависит от сознания»? Или для того, чтобы ответ был положительный, лучше перейти от созерцания беспокойной временами публики, к созерцанию пейзажа, вот этого за окном, чудесного загородного вида, почти неизменного в течение нескольких часов? Или лучше сосредоточиться на восприятии великолепного Казанского собора. Но что значит «увидеть Казанский собор»? Увидеть только доступную с определенной позиции его часть? Или, подключив воображение, представить «весь Казанский собор», включая его интерьер? Воображение и память могут обеспечить нам в этом случае необходимую поддержку. Но при чем здесь эти модусы сознания, если мы говорим о реальности в собственном смысле слова, существующей без нас в своем «ласковом равнодушии»? Как подобраться к природе, проявляющей полную независимость от наших изощренных возможностей удостовериться ее наличие? Ответ реалиста: в реалистической установке, просто представив или предположив возможность

ее независимого существования (это то, что Гуссерль называл «сомнительностью трансцендентного восприятия» [3, § 46]). Но опять-таки сознание примешивается «к природе» каким-то изоциренным и неустрашимым способом. Видимо об этом говорил Гуссерль как о процессе конституирования мира в сознании. Но с другой стороны, Гуссерль признавал неустрашимость естественной установки сознания, воспроизводящейся непрерывно, согласно которой мы «застаем мир уже существующим» помимо наших специальных усилий и нашей воли. Более того, с естественной установкой сознания очень сложно справиться, нужны особые приемы, чтобы перейти на «неестественную установку сознания», которую Гуссерль рекомендовал непрерывно практиковать, феноменологическую, согласно которой следует просыпаться не во втором акте производства реальности, а в самом начале этого производства, то есть осознавать присутствие сознания в этом процессе «реализации реальности». Что с этим делать, и как все-таки правильно истолковывать отношение Гуссерля к реальности?

Разногласия и разночтения, скорее всего, неизбежны. Важно прояснить причины разных толкований, обратившись прежде всего к работам самого Гуссерля. Термин «редукция к феноменологическому» появляется уже в «Логических исследованиях» [4, с. 334], там же соответственно принципу редукции Гуссерль осуществляет терминологическую корреляцию понятия «реальность»: «"Реальное" (real) наряду с "интенциональным" звучало бы намного лучше, однако это наводит мысль о вещественной трансцендентности. Эту мысль как раз следовало бы исключить посредством редукции к реальной (reell) имманентности переживаний, причем весьма решительно» [4, с. 371].

Но наиболее важной в этом отношении является первая книга «Идей к чистой феноменологии», во втором разделе которой собственно и проявляется онтологический смысл феноменологического значения «быть» в связи с практикой «феноменологического эпохе», отношения сознания к «естественной действительности», характеристикой трансцендентного объекта восприятия, «простых явлений», «феноменального бытия трансцендентного» [3, §39 и след.]. И главной темой феноменологической онтологии становится отношение «бытия как сознания» и «бытия как реальности» [3, §42], выявленное Гуссерлем в практике феноменологической редукции. Эта работа Гуссерля является развернутым прояснением значения этого принципа для феноменологии в целом. В «Феноменологии внутреннего сознания времени» этот принцип анализируется как основа дескриптивной аналитики восприятия.

В «Картезианских размышлениях» онтологическая проблематика дополняется эпистемологической, поскольку ставятся вопросы об «идее подлинной науки», замены понятия «истина» принципом «очевидности бытия (Dasein)», различий действительности и квазидействительности, характеристики «систем очевидности». И в «Кризисе европейских наук» производится «экспозиция проблемы науки о жизненном мире» [5, § 34-35].

Обратимся еще раз к текстам Гуссерля: «мы можем даже преспокойно продолжать столь же естественно говорить, как все люди, ведь будучи феноменологами, мы не перестаем быть природными существами и полагать себя таковыми также и в своих речах. Однако, будучи частью метода, мы, для тех утверждений, что должны быть внесены в кадастр феноменологии, какой самое время теперь завести, будем предписывать себе норму феноменологической редукции - таковая включает в себя наше эмпирическое

существование и препятствует вносить в книгу такие положения, которые в эксплицитном или имплицитном виде содержали бы естественные полагания» [3, с. 198]. Отсюда можно утверждать, что для Гуссерля выключение мира – это методологическое (эпистемологическое) правило, которое позволит далее непротиворечивым образом мыслить мир, по крайней мере, избежать необходимости сравнивать так или иначе осознанное с тем, «что-есть-на-самом-деле», т.е. потусторонним для сознания представлением. В «Идеях I» Гуссерль продолжает эти эпистемологические, в духе последовательной или строгой науки, размышления: «мы не позволяем себе суждений, которые пользовались бы полаганием «действительной» вещи, равно как и всей трансцендентной природы, которые разделяли бы такое полагание. Будучи феноменологами, мы воздерживаемся от всех подобных полаганий. Однако, если мы не стоим на почве таких полаганий, если мы не участвуем в них, то это не значит, что мы отбрасываем их. Они ведь здесь, наличны, они сущностно принадлежат самому феномену» [3, с. 290].

Как феноменологи мы понимаем реальное как реализованное сознанием, но не как потустороннее сознанию и в силу этого недоступные ему сущности (вещи и мир как таковые). В этом смысле редукция представляет еще и онтологический проект определенного и непротиворечивого «региона бытия», в котором единственной основой «быть» является «быть представленным в сознании». «Объективный мир, который есть для меня, который когда-либо для меня был и будет, сможет когда-либо быть, со всеми своими объектами, черпает, как уже было сказано, весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я, впервые выступающего с началом трансцендентально-феноменологического ελοχή» [6, с. 85].

Феноменологическая редукция определяет план и структуру метода феноменологии – дескриптивной аналитики, основанной на соединении трех планов описания феноменов сознания: предметов и их возможных смыслов (реализованных или только потенциальных) и способов формирования предметно-смыслового единства, которые определяются «модусами сознания», – одно дело, – я вижу Вас, другое, вспоминаю, и совсем иное – придумываю, реализую в модусе воображения. Модусов сознания, порождающих феноменальную реальность – великое множество, и задача Гуссерля – их описать в «систематической феноменологии».

Можно ли после всего сказанного назвать философию Гуссерля реалистической? Можно, если есть большое желание, Гуссерль спокойно реагировал на попытки так или иначе классифицировать его философию, всякий раз уточняя, в каком именно смысле он соглашается быть, скажем, идеалистом или скептиком. Дэвид Чалмерс придумал сложную систему дополнительных признаков, по которым концепция избегает крайностей позиции реализма/антиреализма: легковесный реализм, тяжеловесный реализм, сильный антиреализм, достаточно сильный антиреализм, сверхсильный антиреализм, промежуточный антиреализм, онтологический антиреализм (lightweight realism, heavyweight realism, strong anti-realism, reasonably strong anti-realism, ultra-strong anti-realism, intermediate anti-realism, ontological anti-realism) [7]. Однако, это приводит к тому что «легковесный реализм и онтологический антиреализм имеют больше общего друг с другом, чем любой из них имеет общего с тяжеловесным реализмом» [7, p. 125].

Реалистом вообще быть трудно, поскольку следует продемонстрировать посредством сознания, что собой представляет мир без сознания. Гуссерль, кажется, сумел показать невыполнимость такого рода проекта.

Литература

1. *Шиян А.* Реалистическая установка и трансцендентальное сознание в феноменологии Э. Гуссерля // Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание: Материалы Всероссийской научной конференции: XVIII Таврические философские чтения «Анахарсис» / Под общ. ред. В.Ю. Ефанова. М.: РГГУ, 2022. С. 54-57.
2. *Серкова В.* Антиреалистическая установка в феноменологии и в аналитической философии // Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание // Материалы Всероссийской научной конференции: XVIII Таврические философские чтения «Анахарсис» / Под общ. ред. В.Ю. Ефанова. М.: РГГУ, 2022. С. 48-49.
3. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009 .
4. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. (1) Собрание сочинений. Т. 3 (1). / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, Дом. интеллектуальной книги, 2001.
5. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Фонд университет: «Владимир Даль», 2004.
6. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука: Ювента, 1998.
7. *Chalmers D.* Ontological Anti-Realism. In Chalmers D., Manley D. & Wasserman R. (Ed.). *Metametaphysics New Essays on the Foundations of Ontology.* New York: Oxford University Press, 2007. P. 77-129.

О.А. Сомова (Саратов, Россия)

К проблеме понимания собственного в феноменологии

Аннотация. Доклад посвящен пересмотру определения «собственного» в рамках феноменологической философии. Автором оспаривается классическое понимание собственного, обнаруживаемого в ходе тематической редукции в качестве сферы Эго. Тезисы Финка о проблеме трансцендентального языка, также преданная всякой субъективности intersубъективность проблематизирует собственное в качестве содержания актов мышления. Феноменально данное собственное раскрывается в актах предикации, и в большей степени связано с приватизацией intersубъективно существующими смыслами.

Ключевые слова: собственное, intersубъективность, чистое эго, опыт, самость

1. Тематическая редукция по обнаружению примордиального мира, описанная Гуссерлем, содержит в себе различение собственного и чужого, где под собственным понимается глубинный слой Я, отвечающий за синтез потока мышления. Личное эго понимается из горизонта субъективного опыта, т.е. имеется в виду личностный характер сознания [1, р. 103], обеспечивающий «мойность» (Meinheit) жизни. По мнению Гуссерля

сфера собственного обозначает фундаментальную и внутреннюю индивидуацию сознания, которая выявляется после осуществления тематической редукции, элиминирующей из сознания Я результаты мышления других людей. Чистое Эго довольно бессодержательно и отвечает за первичную индивидуальность опыта. Здесь собственность лишена ценностных коннотаций и указывает, скорее, на выключенность любых иных смыслов – не-собственное не существует в примордиальном мире. Определение Гуссерлем феноменального остатка «собственным» происходит, скорее, зеркально обнаруживаемому «чужому» содержанию в мышлении.

2. Трансцендентальная intersубъективность, характерная в качестве опорной предпосылки для позднего творчества Гуссерля, заново актуализирует вопрос собственного, понимаемого не из гносеологической перспективы, поскольку обнаруживаемое в ходе редукции Чистое Я уже всегда наполнено содержанием своих способов конституирования [2]. Об этом же свидетельствуют тезисы О.Финка о проблеме трансцендентального языка. Предзаданная поименованность мира, осознаваемая в феноменологической установке, очерчивает конститутивные функции языка, оформляющего опыт, но не тождественного ему. Впрочем, собственное должно быть проблематично и для Гуссерля времен «Идей I», поскольку индивидуальность опыта обеспечивается теми же усвоенными языковыми способами конституирования.

3. Распространение редукции на область intersубъективного не элиминирует её. Тематическая редукция удерживает во внимании чуждость происхождения любых слов, идей и убеждений (этими словами выраженные), поэтому исходное определение собственного девальвируется и требует пересмотра. В противном случае под «собственным» можно будет понимать лишь достаточно узкий регион чувств, связанных с конкретным телом и ситуацией, что также представляет собой довольно шаткое положение, памятуя о возможной чужести собственного тела (в болезни, стрессе, аффекте, естественных процессах, независимых от воли субъекта).

4. Предданная сознанию субъекта intersубъективность очерчивает совсем иной, феноменально отличный опыт собственного, связанный с содержанием мышления (а не с областью, в случае классической гуссерлевской модели). Субъект, принимающий intersубъективный (представленный в традиции, культуре) генезис своего мышления оказывается перед содержательной пустотой своего сознания, «вмещающего» в себя сколь угодно различные сентенции. О безоснованном притязании на самое себя пишет и Гуссерль: говоря о «моих наблюдениях за чем-либо», субъект наблюдает за непрерывностью фаз потока переживаний, как если бы он наблюдал вещь или цвет [3, S. 49].

5. Собственное явлено феноменально и квалифицируется в качестве предиката тех или иных сентенций, убеждений или идей. Суждение может быть пережито как глубоко личное, близкое природе конституирующего Я (того, что осуществляет предикацию в языке по Финку). Именно по этой причине возможно разотождествление с самим собой: самого себя субъект на поверку не обнаруживает, и при должной степени индифферентности одинаково оценивает противоположные суждения. Он может реконструировать «себя» лишь в ходе рефлексии, открывающей возможность феноменально существующему собственному. Фразы вроде «во мне говорит воспитание родителей» указывает на изначальную искусственность и потенциальную открытость

переживания сентенций: они могут быть даны «чужими» или близкими, т.е. «собственными», определяющими существо.

б. Таким образом, собственное обнаруживает себя в способах предикации опыта, которое феноменально переживаемо как нечто «верное себе», то, что утверждает конкретное Я в изначально чужой, интерсубъективной реальности. Фактически же мы имеем дело с её приватизацией.

Литература

1. *Husserl E.* Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
2. *Шестова Е. А.* Проблема трансцендентального языка в VI Картезианской медитации О. Финка // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2015. № 5 (148). С. 69-79.
3. *Husserl E.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, vol. III, 1929–1935, ed. I. Kern, Husserliana 15/ E. Husserl. Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

Т.В. Спирин (Волгоград, Россия)

О возможности синтеза методов герменевтики и феноменологии в исследовании религиозного сознания

Аннотация. продуктивное рассмотрение методов герменевтики и феноменологии возможно в инструментально-техническом режиме, где оба метода выступают в качестве «технэ» (τέχνη). Данное рассмотрение осуществляется в рамках философского исследования религиозного сознания. Феноменология позволяет проводить концептуализацию в рамках герменевтической работы, что усиливает аспект «как» исследования.

Ключевые слова: феноменология, герменевтика, религия, сознание, метод

Герменевтика и феноменология могут противоречить друг другу в свете истории их развития как движений, но не как «инструменты» для достижения поставленной цели. В настоящем исследовании методы воспринимаются не историко-философски, а инструментально-технически. Мы согласимся, что философов, занимающихся как герменевтикой, так и феноменологией великое множество, что порождает множество герменевтик и феноменологий, но, как заметил Герберт Шпигельберг: «все равно между ними должно существовать то-то общее – что-то, что вообще позволяет считать все исследования подобного рода феноменологическими» [1, с. 637].

В свете настоящего исследования религиозного сознания и попытки выведения его структуры нам необходимо уточнить возможности, которые дает использование феноменологии как философского инструмента для достижения цели философа – понимания.

Пропасть между, скажем, христианской мыслью и смыслами верования народностей Колая в Западной Австралии огромна, но и то, и другое ухватывается сознанием в понятии религия. Опыт определения общего в разном имеет не только ориентирующую функцию, но и понимающую, т.е. пользуясь индукцией человек, как практикующей ту или иную религию, может понять похожий вид, относящийся, в данном случае, к понятию религия. Но если данного опыта нет, то феноменология, как метод работы с человеческим опытом, помогает понять первичные черты феномена религиозного сознания, исходя из герменевтической эмпатической установки.

Более того, сложно игнорировать утверждение, встречающееся на протяжении истории у разных философов, которые высоко ставили религиозный опыт, которым должен обладать либо сам исследователь, либо пристально работать со свидетельствами данного опыта. Религиозный опыт становится определяющим материалом для исследователя религии, будь он ученым или философом. Сам Э. Гуссерль сравнивал феноменологическую установку, приобретаемую исследователем с помощью процедуры редукции, с религиозным обращением [2, с. 187].

Именно феноменология явственно позволяет исследователю расширить и углубить пределы его опыта. Настоящий метод позволяет отделять первичное от вторичного, работать со своим опытом, с установкой, что все феномены являются «частными», но мы можем их сравнить с другими исследованиями, чтобы удостовериться в объективности. По крайней мере, если относить философское исследование как к уникальному виду творчества, то использование метода феноменологии исключительно как инструмента позволяет обнаружить некоторые идеи, которые до этого не были известны или должным образом концептуализированы. Историческим примером может служить классическая работа Рудольфа Отто «Священное», где, также, философ указывает на необходимость религиозного опыта в случае исследования священного (нуминозного), которое, по мысли немецкого феноменолога, является ядром любой религии. Р. Отто пишет: «Мы призываем вспомнить момент сильной и наивозможно односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать» [3, с. 15].

В описании использования феноменологического метода будет объясняться его связь с герменевтикой.

В феноменологической трактовке герменевтическая работа сводится к двум операциям. (1) К исследованию частных феноменов, т.е. феноменологической дескрипции (предполагающем интуитивное постижение феноменов, их аналитическое исследование и их описание). Данное приравниванием делается на основании того, что текст, как указано выше, становится широким понятием, человеческий опыт – текст, а именно работа с опытом предполагается в феноменологии. Погружаясь в работу с текстом, исследователь делает его частью своего опыта. (2) К интерпретации «смысла» определенных феноменов, полученных в ходе феноменологической работы. Герменевтика «отрезвляет» феноменологическую процедуру в том смысле, что последняя может породить иллюзию, что в ней не разворачиваются значения и значащие интенции. Герменевтика осуществляет проверку того материала, который создан на этапе феноменологической работы исследования, в настоящем случае, феномена религиозного сознания. Примерами такого сочетания герменевтики и феноменологии: аналитика человеческого бытия М. Хайдеггера и экзистенциальный психоанализ Ж.-П. Сартра.

Литература

1. Штигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
3. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

А.А. Шиян (Москва, Россия)

Выносит ли феноменолог суждения онтологически?

Аннотация. Основная цель сообщения – дать ответ на вопрос, является ли гуссерлевская феноменология онтологией или же теорией познания. Автор выдвигает тезис, что феноменология Гуссерля в большей степени принадлежит сфере гносеологии, чем онтологии. Это подтверждается постоянным стремлением Гуссерля к достижению истины в собственных исследованиях сознания и к обоснованию истинности научного и повседневного знания.

Ключевые слова: феноменология, теория познания, онтология, истина, очевидность, Гуссерль

Известное утверждение Гуссерля (высказанное в разделе «Разум и действительность» первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»), что «феноменолог не выносит свои суждения онтологически» [1, с. 479], относится, прежде всего, к пространственно-материальной действительности. Мы зададимся вопросом: можно ли это высказывание отнести ко всем феноменологическим исследованиям Гуссерля? Являются ли онтологическими исследования Гуссерлем сознания, рассмотрение его структур и принципов функционирования, временных синтезов и глубинных слоев? Дело в том, что проблематика времени и пространственно-материальной действительности как правило принадлежит сфере онтологии. Но если не «онтологически», то тогда как делает высказывание феноменолог?

Наш предварительный ответ: феноменолог выносит свои суждения «гносеологически». Несмотря на многолетние колебания между онтологией или теорией познания в качестве маркера собственных исследований, Гуссерль, как считает Э. Штрёкер [2, с. 64], все же отдал предпочтение теории познания. Гуссерль вполне в духе философии Нового времени был убежден, что только критика познания может прояснить онтологические бытийные утверждения. Эта мысль присутствует на протяжении всего творчества Гуссерля, от цикла лекций «Идея феноменологии» до книги «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

В свете теории познания, прояснение суждений означает, прежде всего, прояснение их истинности, то есть соответствия действительности. На первый взгляд, кажется, что речь идет о классической концепции истины. Однако Гуссерль пытается устранить главный недостаток классической концепции истины и дать ответ на вопрос, как определить, что есть действительность [3, с. 652–653]. «Сами вещи» действительности могут быть даны в изначальных (первичных) актах, которыми являются акты восприятия:

как внешнего, так и внутреннего. Однако удостоверение в истинности происходит в особых актах, которые Гуссерль назвал актами очевидности. Эту идею Гуссерль описывает в том числе как «Первый методологический принцип»: «Я... не могу высказывать или полагать значимым ни одного суждения, которое я не почерпнул бы из очевидности, из опыта, в котором соответствующие вещи и положения вещей присутствуют для меня как они сами» [4, с. 26]. К. Хельд называет его также «принципом очевидности» и считает основным принципом феноменологии [5, с. 190]. Интересно отметить, что нередко, рассматривая феноменологию Гуссерля, говорят об «очевидности», но при этом не упоминают ни «истину», ни «познание». Это, на мой взгляд, ведет к излишней онтологизации феноменологии Гуссерля, которой он сам пытался избежать. Гуссерль не забывал подчеркивать, что коррелятом опыта очевидности является истина.

Гуссерль выделял две основные бытийные сферы: сознания и пространственно-материальной действительности. Соответственно, я остановлюсь на двух типах прояснения познания в гуссерлевской феноменологии.

При рассмотрении гуссерлевской познавательной установки при исследованиях сознания важно выделить две особенности. Во-первых, речь идет о выявлении и описании всеобщих, или сущностных, свойств сознания и общих принципов его функционирования. Во-вторых, Гуссерль проводит свои исследования «с нуля», отбрасывая все предыдущие знания о сознании (по крайней мере, он так заявляет). Прояснение истинны, или очевидности, Гуссерль осуществляет путем разработки собственной методологии и достижения «ясности и отчетливости» получаемых результатов. Об этом говорят многочисленные описания Гуссерлем, казалось бы, одного и того же процесса, постоянные возвращения к уже сказанному, проведение множества уточняющих различий и т. п. И все это можно наблюдать в рамках одного и того же текста!

Исследование пространственно-материального мира характеризуется противоположными, чем исследование сознания, чертами. В поле познавательного интереса Гуссерля попадают индивидуальные пространственно-материальные вещи, а не только всеобщие, сущностные закономерности природы. Кроме того, Гуссерль исходит того, что знание о мире уже существует и задача феноменолога состоит в удостоверении в его истинности, то есть в приведении его к очевидности. Это относится и к естественно-научному знанию, и к повседневному знанию. Причем, «последнее обоснование» научного знания является обоснованием истинности нашего восприятия, хотя к нему и не сводится.

Повседневное восприятие, с точки зрения Гуссерля, является познающим восприятием и несет в себе возможность истинного познания, то есть мы можем увидеть вещи так, как они есть в действительности. Однако, чтобы удостовериться в истинности восприятия, мы должны перейти в феноменологическую установку. После этого мы удостоверяемся в действительном существовании вещи и подтверждаем или опровергаем истинность свойств вещи, данных нам в восприятии. Можно сказать, что Гуссерль следует мысли Канта, что бытие – не есть предикат, и, соответственно, бытие вещи требует отдельного подтверждения.

Удостоверение свойств вещи осуществляется в соответствие с критерием истинности, а именно, как совпадение подразумеваемого содержания вещи и данного в восприятии содержания вещи. Подразумеваемое содержание вещи определяется его

отнесением к региону материальных вещей, к определенному типу предмета, а также общими сущностными свойствами, которые принадлежат этому действительному предмету. Чтобы убедиться, что они действительно присущи данному предмету, необходимо совершить категориальное созерцание, или сущностное усмотрение. Высоко оценивая гуссерлевский концепт категориального созерцания, Хайдеггер замечает, что категориальное созерцание образует мост между познанием и бытием и делает возможным познание сущего [6, S. 112].

Приведенные выше размышления позволяют дать положительный ответ на поставленный в начале текста вопрос, выносит ли феноменолог суждения «онтологически»? Но ответ требует некоторого уточнения: феноменолог не выносит онтологически непроясненных суждений.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009.
2. Ströker E. Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
3. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis // Husserliana XIX/2. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
5. Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. 2008. №1. С. 190–220.
6. Heidegger M. Vier Seminare. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Е.Н. Шульга (Москва, Россия)

Феноменологическая герменевтика: проблема метода

Аннотация. Гуссерль как создатель феноменологии, связывает ее задачу с постижением смысла предметного мира. Описывая формы предметности и выясняя способы познания структуры сознания, он приходит к выводу, что все многообразие предметного мира, данного человеку в сознании, образует область феноменов сознания. Но для того, что описать процесс понимания феномена на сущностном уровне, необходимо начать с выяснения интенций сознания. Интенциональный уровень описания предметного мира ставит перед феноменологией новую задачу, близкую к той, которая решается в рамках традиционной герменевтики. Сближение герменевтики и феноменологии происходит на уровне пересечения схожей проблематики – выяснении смысла в каждом конкретном, реализованном опыте познания. Методология философской интерпретации как задача герменевтики становится приемлемой для понимания деятельности человеческого сознания, обращенного к решению той или иной научной проблемы.

Ключевые слова: герменевтика, феноменология, интенциональность, понимание, интерпретация

Определению предметной области феноменологической герменевтики должно предшествовать выяснение философского статуса феноменологии, становление и развитие которой составляет важнейшее основание для описания самой возможности согласования

феноменологии и герменевтики. Как известно, феноменология – это самостоятельное течение, возникшее в середине XX в. и получившее распространение, в основном, в западноевропейской философии. В России феноменологическое направление философской мысли связано с именами Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева. Среди современных представителей этого направления философских исследований следует назвать Г.Л. Тульчинского, В.Л. Васюкова, Н.В. Зайцеву, И.А. Михайлова, А.А. Шиян.

Возникновение феноменологии обязано исследовательской деятельности Гуссерля, который как раз и заложил основы широкого феноменологического проекта, нацеленного на изучение человеческого сознания посредством разъяснения смысла его феноменов. Вслед за Гуссерлем, его ученики и последователи стали использовать феноменологический метод уже не только применительно к сознанию, но соотносили сознание непосредственно с восприятием окружающей действительности, понимаемой человеком и воспринимаемой им на уровне предметности. Предметность мира – множественную данность предметного мира невозможно осознавать иначе, чем посредством смысловых структур, описание которых придает феноменам сознания психологическую направленность, сохраняя при этом осознаваемую предметность за всеми воспринимаемыми человеком объектами мира. Так обосновывается необходимость перехода процесса познания феноменов сознания от непосредственной констатации множественности таких феноменов – к пониманию их интенциональной природы.

Следует пояснить, что понятие «интенциональность» не принадлежит исключительно феноменологии; оно восходит к средневековой философии, а позднее используется Brentano для описания состояний психических переживаний. С этого условного исторического момента в становлении философского языка феноменологии сам термин «интенциональность» рассматривается как указывающий на фундаментальный характер свойств сознания. Более того, поскольку сознание «чего-либо» – это еще и полагание предметности, то интенциональность (в буквальном смысле – внимание или стремление к «чему-либо») как раз и выражает осознание именно предмета своего внимания, а не собственных актов переживания.

Интенциональность проявляет себя в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) и предметного смысла (ноэмы). Это позволяет характеризовать интенциональность как способность человека формировать собственную смысловую структуру мира – мира понимаемого или «схваченного» в понимании. Важно при этом, что осознаваемый смысл предмета – так называемый предметный смысл не зависит от того, существует ли предмет на самом деле, в реальности, или это только какая-то мысль, промелькнувшая идея, воображаемый предмет. Предполагается, что интенциональный акт познания, направленный на предмет, неизбежно должен наполняться бытийным содержанием этого предмета. Гуссерль называет такое «наполнение» предмета бытийным содержанием – истиной, а переживание истины в суждении – очевидностью.

Особенность проявления человеческого сознания состоит в том, что оно может проявлять себя как некий «поток сознания», непосредственное вхождение в который может быть связано с конкретной задачей – обнаружением сущности изучаемого предмета или даже с пониманием структуры собственного сознания; и такой способ (или метод) «вхождения» в поток сознания способен дать умозрительное представление о предмете.

Что касается бытия предметов, то оно понимается как идентичное в многообразии способов их данности. Тем самым нельзя не заметить, что Гуссерль следует здесь

традиционным для европейского стиля мышления путем, отыскивая единое в бесконечном множестве предметов, рассматривая сознание с точки зрения множественности его феноменов. Именно с этим ключевым понятием феноменолог соотносит тот единый и понятный смысл, который объединяет в себе любое допустимое множество предметов мира, о которых мы можем помыслить.

Важным моментом в становлении феноменологии является обращение к смыслу интенционального акта сознания как связанного непосредственно с обоснованием. И здесь нельзя обойти вниманием тот факт, что обоснование – это типичная задача философского и/или научного исследования, восходящая еще к древнегреческой, античной традиции, рассматривающей обоснование как выражение характерного стиля и направления мышления, подтверждающего возможность выхода на философский уровень рассуждения и стремящегося к таковому. Работая в этой же традиции, Гуссерль связывает перспективы проявления интенциональности сознания непосредственно с задачей обоснования научного знания, причем такого знания, которое представляется вполне достижимым. К такому роду научного знания он как раз и относит собственную феноменологическую концепцию.

С развитием феноменологии и распространением ее идей, интенциональность становится понятием с достаточно широким смыслом, объясняющим не только деятельность сознания в проявлении его ментальных свойств, как это происходит, например, в процессе научного познания, но оно используется еще и как выражение фундаментального отношения человека к миру. При этом мир выступает во всем многообразии и широте своей предметности, и такое его понимание, в конечном итоге, делает понятным термин «жизненный мир», в котором соединены все представления о науке, о человеке, его познании и его сознании.

Множественность и разнообразие выражений жизни, зафиксированных в языке, в текстах делает актуальным истолкование, направленное на понимание этих текстов. Историком занимается герменевтика. Именно герменевтика на протяжении многих веков занимается тем, что разрабатывает методы интерпретации, и такая работа не прекращается, поскольку именно специфика изучаемого предмета (содержание текста) специфицирует метод или подход, обеспечивающий максимальное приближение сознания к его пониманию. Вместе с тем, в результате этой работы герменевтика приходит к выводу о необходимости различать специальные методы интерпретации и выделяет универсальные методы, полностью отвечающие запросу на их понимание. Конечно, на этом пути исследователя неизменно подстерегают трудности методологического характера, связанные с использованием того или иного метода интерпретации. Интересно отметить, что уже Гуссерль решал задачу прояснения смысла, предостерегая от возможной его подмены. Философ обращал внимание на то, что в процессе научного исследования вполне возможна подмена смысла или смещение понимания истинного смысла рассматриваемого предмета или появление искажений в оценке полученных результатов исследования. Такое «смещение» чаще всего становится результатом той внутренней мотивации исключительно субъективного характера, которая как раз и может затруднить понимание проблемы в целом или понимание отдельного рассматриваемого вопроса. Гуссерль подчеркивал мысль, что искаженный смысл предмета не только затрудняет решение проблемы, но затрудняет также и анализ мотивации самого ученого: чем, собственно говоря, озабочен и чем занят исследователь? Выяснением истины?

Разъяснением истинного смысла полученных результатов? Или же он «подогнал» эти результаты под некую концепцию, избегая выяснение вопроса исходных положений изучаемой науки, ее начал.

Попытку решить эту проблему мы находим у Гуссерля. Он пишет: «Понимание начал полностью достигается лишь исходя из современного состояния данной науки при ретроспективном взгляде на ее развитие. Но без понимания *начал* нельзя понять это развитие как *развертывание смысла*. Нам не остается ничего иного, как двигаться вперед и возвращаться назад, двигаться зигзагом, одно должно помогать другому и сменять друг друга. Прояснение одной стороны приводит к прояснению другой, которая, в свою очередь, высвечивает другую» [1, с. 93-94]. Как можно заметить, Гуссерль явно указывает на герменевтический круг понимания, используя этот метод уже не по отношению к отдельному тексту (как это делает герменевтика), но применительно к научно-исследовательской деятельности. Этот метод научного исследования отвечает требованиям философии как общей методологии научного познания. Но почему Гуссерль соотносит этот способ познания с проявлением жизни, с жизненным миром, который мы способны постичь и понять?

Дело в том, что Гуссерль характеризует путь научного исследования как процесс, сопряженный первоначально с трудностями нашего собственного восприятия «жизненного мира». Это проявляется в том, что современные философы назвали бы проявлением обыденного мышления, использования в науке языка понятий обычной, обыденной жизни. У Гуссерля понятия такого рода определены как имеющие отношение к «первоначальному созерцанию». Поэтому дать оценку пред-научному или вненаучному жизненному миру, охватывающему собой всю жизнь, в том числе и жизнь научной мысли (с ее историей вопроса) означает придать всему этому смысл. Однако это трудно, поэтому не только люди в их обычной жизни, но исследователи, философы склонны избегать утонченных смыслообразований, следовательно, вполне допустимо использовать в некоторых случаях «наивный язык жизни, использование которого вполне оправдано и для очевидности доказательств» [1, с. 94]. Я бы добавила: для простоты объяснения.

Действительное обращение к обыденному языку, или в контексте Гуссерля, «возвращение к наивной жизни» предполагает также использование рефлексии, поднимающей ученого над обыденностью, прежде всего, над обыденным смыслом используемых и интерпретируемых понятий. И это единственный реальный путь преодоления философской наивности, воплощенной в псевдо-научности. Преодолевая философскую наивность (но и не умножая сущности без необходимости), мы способны тем самым не только прояснить рассматриваемые аспекты проблемы, но и подойти к открытию новых горизонтов.

Осознавая безграничность философской герменевтики и очевидные границы герменевтического понимания смысла тех или иных конкретных понятий, теорий, концепций, добавим ко всему вышеизложенному, что все наши рассуждения, о каких конкретных предметах мы бы не рассуждали, в состоянии быть эффективными в получении нового знания о предмете при условии, что мы осознаем, что опираемся на собственное понимание проблемы. Подходя к выводу, навеянному анализом текстов Гуссерля, отмечу, что осознание и понимание смысла предмета (нашего изучения) связано с методологией понимания. Функция философской методологии понимания состоит в том, чтобы подготавливать мышление, а также сами методы к результатам размышления,

освобождая тем самым наше сознание от непонимания. Конечно, непонимание – это феномен сознания. Однако осознание своего непонимания – это результат размышления, рефлексии по поводу объекта и предмета рассуждения. «Всякое осмысление, – пишет Гуссерль, – проистекающее из «экзистенциальных» оснований, конечно, является критическим. Нельзя упускать это из виду, а в дальнейшем необходимо перейти к рефлексивному постижению и принципиального смысла всего процесса нашего осмысления, и специфических форм нашей критики» [1, с. 94].

Подчеркивая мысль о расширении предметной области герменевтики за счет включения в сферу ее интересов феноменологии, сошлюсь на простой тезисом о том, что феноменология и герменевтика дополняют друг друга. Принимая эйдетическую феноменологию Гуссерля, нельзя не признать онтологическое основание понимания, осуществляемое в языке. «При этом истолкователь, если он надеется понять текст, должен осознавать себя до некоторой степени отстраненным. Другими словами, вступая в конфронтацию с текстом, истолкователь должен занять позицию критического самопонимания» [2, с. 159]. Интерпретатор должен учитывать внутреннюю референциальную модель текста, а затем начать истолкование с его структурного анализа.

Литература

1. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Агентство САГУНА. Новочеркасск, 1994.
2. Шульга Е.Н. Когнитивная герменевтика. М.: ИФ РАН, 2002.

Раздел 4

Когнитивистика и искусственный интеллект

Г.В. Арапова (Москва, Россия)

Эпистемология, когнитивные науки и неокантианство. Семантика возможных миров как метод трансцендентального анализа в логике

Аннотация. В статье предпринимается попытка осмысления процесса образования множеств возможных миров в семантике возможных миров. За основу берется идея Э. Кассирера об образовании понятий, его критика традиционного описания образования понятия как отбрасывания несущественных признаков. Предлагается рассмотрение формирования множества возможных миров с точки зрения некоторого агента знания. При этом рассматривается не модальная логика и не строится некоторая семантика, а рассматривается особенность образования множеств возможных миров в процессе познания с точки зрения некоторого агента. Таким образом, рассуждение о построении множеств возможных миров используется как метод анализа границ и специфики познания, познание посредством конструирования множеств возможных миров.

Ключевые слова: конструирование понятий, возможность, эпистемическая логика, семантика возможных миров

Эрнст Кассирер в книге «Познание и действительность» рассматривает способы формирования понятий и подвергает критике традиционное учение логики о понятии. Исследование понятия у Кассирера является частью исследования проблемы познания в целом, так как «система познания не допускает ни одного изолированного «формального» определения, которое бы не сказывалось затем на всей совокупности проблем познания и их решений» [1, с. 7]. Образование понятия традиционно описывается посредством абстрагирования, отбрасывания признаков, как воспоминание, которое помнит отчетливо объекты одного рода, забыв отличительные признаки. Такое воспоминание становится четко очерченным за счет выделения родовых признаков. Родовое понятие образуется восхождением по ряду объектов. Однако по этому ряду двигаясь в обратном направлении от родовых понятий нельзя восстановить (как нельзя вспомнить забытое) детали и частные случаи, которые были отброшены в процессе восхождения. Однако «обратное восстановление особенных моментов» для понятий означает уничтожение самих содержаний понятий [1, с. 27]. Но математические понятия строятся иначе, так как в них не только отбрасываются частные и индивидуальные признаки, но и добавляется нечто, что позволяет сохранить все частные случаи, они все могут быть выведены из общей формулы. Общее понятие в математике оказывается более богатым по содержанию. Правильнее будет предположить, что в науке при образовании понятия частные несущественные признаки (желтый, красный, пористый) не отбрасываются, а заменяются на диапазон возможных признаков (оттенки и возможный цвет, степень пористости). На первый план выдвигается «функциональная деятельность» понятия, понятие не обедняется, а обогащается, что позволяет нам обозреть весь ряд возможных признаков.

По аналогии с образованием понятий можно описать и способы образования множеств возможных миров в семантике возможных миров. С опорой на реальность принимается совокупность событий, затем без опоры на эту реальность конструируется

эпистемическое поле возможных следствий из принятого набора событий: логических, физических и фактических (случайных) возможных следствий. При этом второстепенные элементы событий не отбрасываются, а принимаются как возможный диапазон развития событий.

Однако в эпистемической логике в семантике возможных миров добавляется тот факт, что агент знания либо не знает правил вывода (логическая возможность), законов природы (физическая возможность) и как следствие не выведет всех возможных следствий, но тогда это лишь расширит горизонты возможного, и будет больше вариантов возможных миров, однако это не должно привести к невозможным возможным мирам, но если агент будет нарушать известные правила, то только тогда появятся противоречивые невозможные возможные миры.

Теоретически можно предположить, что перебор возможных вариантов развития событий или же определение диапазона возможных ситуаций, является основой семантики возможных миров, ведь мы не мыслим все возможные миры со всеми возможными вариантами, а задаем диапазон множеств возможных миров, который открывается, когда мы узнаем нечто новое; и целый диапазон отбрасываем, когда узнаем, что нечто ложно. Например, получение агентом x нового знания о некотором человеке Π : « Π . был убит в 1941 г. после захвата города M .» открывает целый диапазон возможных вариантов развития событий « Π . был расстрелян в 1941 г. в диапазоне от 28 июня 1941 года до 31 декабря 1941 года», но диапазон дат не единственный ряд возможностей, который открывается, у нас есть диапазон относительно места, причин, исполнителей, орудия убийства и т.д., которые в свою очередь являются не только рядами, но и рядами рядов. Например, узнав исполнителя убийства, можно открыть ряды возможных причин, которые привели его к совершению. Каждое новое знание, некоторого положения дел с одной стороны открывает новый ряд открывшихся возможностей других положений дел, но при этом закрывает некоторое множество рядов (возможных миров) развития событий. Таким образом, всякий раз, когда мы строим множества возможных миров знания некоторого агента x , мы конструируем множества множеств возможных миров, которые конструируются агентом на основании нового знания (незнания) о Π . и его владением логическими правилами вывода. Следует отметить, что здесь выявляется несколько закономерностей, всякое новое фактическое знание о Π . устраняет некоторое множество возможных миров, т. е. сокращает множество возможных миров. Например, знание о дате убийства устраняет всё множество возможных миров с другими датами кроме одной. Однако на практике, если не трактовать знание агента как имплицитное, т. е. содержащее все возможные логические следствия знания агента x , а понимать его как эксплицитное, т. е. набор таких положений дел, которые агент x актуально вывел и рассматривает, то открытие агентом x некоторых фактов относительно смерти Π . может привести к увеличению множеств возможных миров. Например, агент x узнает, что « Π . расстрелял тот, кто погиб в 1941 году». Несмотря на то, что при описании имплицитного знания этот факт должен был сократить множество возможных миров, при описании эксплицитного знания, агент x мог не учитывать год смерти убитого Π . и теперь новое знание агента x увеличит множество возможных миров за счет появления новых вариантов поиска убийцы, новый диапазон построения гипотез, возможностей. Таким образом, обнаруживается разница между множеством миров эксплицитного знания некоторого агента, и объективно возможными

мирами или множеством миров имплицитного знания (логического всеведения), так как в первом при рассмотрении только актуального осознанного знания множество возможных миров при получении нового знания будет приводить к увеличению множеств возможных миров (версий), хотя технически множество возможностей должно сокращаться.

Данный аспект ничего нам не скажет о мире, если смотреть на него с точки зрения логики (логического всеведения), но он важен при анализе познания, так как он указывает, что конструирование картины мира происходит за счет комбинации открывающихся новых фактов, а также открывающегося нового незнания. Хотя технически познающий субъект понимает, что есть некая неопределенная область неизвестного, тем не менее для конструирования возможных миров требуется новое знание, которое конкретизирует возможности, так как агент никогда не рассматривает все возможные миры, а только ограниченную их часть. Так если агент и обладал бы логическим всеведением, но не знал бы ни одного факта об актуальном мире, он ничего не мог бы сказать о том, в каком множестве возможных миров он находится.

Литература

1. *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М.: Гнозис, 2006.

Л.И. Баранов (Москва, Россия)

Концепция цифровых двойников как модель трансцендентального единства апперцепции

Аннотация. возможности, появляющиеся вследствие процессов цифровизации, позволяют взглянуть на классические понятия сквозь призму новых концепций, в частности, концепция цифровых двойников может быть рассмотрена в качестве приближенной модели, иллюстрирующей трансцендентальное единство апперцепции.

Ключевые слова: цифровой двойник, трансцендентальное единство апперцепции

Одной из основных сложностей рассмотрения вышеуказанной темы является отсутствие четких и однозначных определений рассматриваемых понятий.

Автор концепции цифровых двойников Майкл Гривс, называя двойников (в наиболее употребительном значении перевода «twin» – «близнецов») «цифровыми», формулируя концепцию употребляет понятие «виртуальный» [1]. Несмотря на то, что концепция оказалась весьма популярной, в первую очередь в промышленности, из-за сложности описываемых явлений само понятие «цифровой двойник» не обрело к настоящему времени однозначной формулировки [2]. В свою очередь, понятие «виртуальный» исследователи считают полисемантическим, десемантизированным, содержащим в себе противоположные группы значений [3], приводя четыре значения в русском языке: «фактический», «мнимый», «возможный», «эффективный». Как указывается в [4] «Кант не дает четких и ясных определений ап-перцепции[.]», что

дополнительно «усложняет разница между изданиями «Критики чистого разума», касающаяся... понимания Кантом апперцепции». «Трансцендентальное» в [5] определяется как «фундаментальный философский термин, претерпевший за свою историю существенные изменения своего значения», предлагая в рамках пространной энциклопедической статьи различные значения термина от античности до наших дней.

Соответственно, для обеспечения непротиворечивости построений в данной работе «цифровые двойники» будут употребляться в смысле «виртуальные двойники» (ниже это будет обосновано следствием определения концепции), а «трансцендентное единство апперцепции» будет рассматриваться в рамках соответствующей энциклопедической статьи [6].

Концепция цифровых двойников

Появление понятия «цифровой двойник» в большинстве случаев связывают с личностью профессора Мичиганского университета Майкла Гривса. Как указывает он сам «концепция виртуального, цифрового эквивалента физическому продукту или цифровому двойнику была введена в 2003 г. в моем университете на курсе для руководителей штата Мичиган по управлению жизненным циклом продукта» [1]. В том же источнике описана и сама концепция: «[концепция] состоит из трех основных частей: а) физические продукты в реальном пространстве; б) виртуальные продукты в виртуальном пространстве и в) соединения данных и информации, которые связывает виртуальные и реальные продукты вместе».

Ниже представлена классическая иллюстрация, описывающая концепцию:

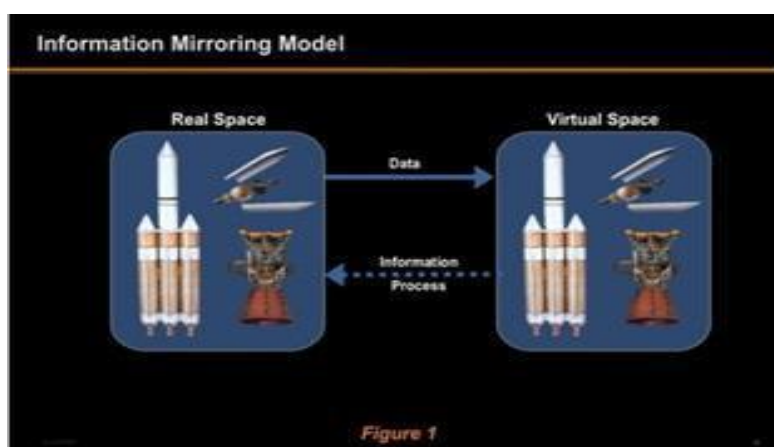


Рис. 1. Концептуальная модель цифрового двойника [1]

Как следует из концепции и показано на иллюстрации, потоками данных и информации связываются два эквивалентных объекта в разных представлениях, сообразно пространству присутствия. В общем случае объектом прототипом может быть как объект в виртуальном пространстве, так и наоборот. Для определенности и с позиций антропоцентризма, ниже будем полагать, что объект реального пространства является прототипом для объекта пространства виртуального. Соответственно эквивалент объекта-прототипа реального пространства в виртуальном пространстве тоже будет виртуальным (как собственно и указывается в описании концепции). Поэтому представляется возможным в данном контексте «цифрового» двойника полностью приравнять к «виртуальному». При том, что сам Гривс в [1] прямо дает определение: «виртуальные

продукты – это расширенные представления продуктов, которые практически неотличимы от своих физических аналогов» и в контексте статьи уравнивает понятие «цифровой» и «виртуальный». Однако для раскрытия темы вместо «цифрового» больше подходит понятие «виртуальный», «виртуальность», которое в свете развития информационных технологий рассматривается как «виртуальную реальность, в которой субъект не будет различать вещи и события действительного и виртуального мира: мир дан ему непосредственно в его ощущениях, а они оказываются на этом уровне неразличимыми» [7].

Согласно концепции, субъекту реального пространства может быть создана его виртуальная копия в виртуальном пространстве, связанная с ним непрерывным обменом данными и информацией, вследствие чего он получает возможность, оставаясь неизменным в зафиксированных стабильных условиях, одновременно наблюдать себя как бы изнутри самого себя определяя (через собственные данные) и получая непрерывный поток информации от своего виртуального «я», т.е. от себя же о себе же, но будучи уже результатом неких (возможных) взаимодействий произошедших в виртуальной среде.

Трансцендентальное единство апперцепции

Обратимся к описанию трансцендентального единства апперцепции по [6]. «Апперцепцией вообще Кант называет самосознание, разделяя эмпирическую и первоначальную (чистую) апперцепцию. Эмпирическая апперцепция имеет временной характер, это взгляд на самого себя глазами внутреннего чувства. Объект эмпирической апперцепции – душа как явление, поток переживаний, в котором нет ничего устойчивого. Эмпирическая апперцепция оказывается поэтому не столько самосознанием, сколько темпорально окрашенным сознанием конкретных состояний субъекта, в числе которых присутствуют и восприятия внешних объектов (ни одно представление, в т. ч. внешнее, не может миновать внутреннего чувства). Однако условием всякого эмпирического сознания представлений является отнесение этих представлений к тождественному Я. Т.о., сознавая представления (эмпирическая апперцепция), мы одновременно осознаем себя сознающими эти представления (первоначальная апперцепция). Осознавая себя, мы вместе с тем осознаем, что от представления о себе неотделимо численное тождество. Это означает, что Я мыслится нами сохраняющимся в потоке перцепций (само оно при этом находится вне времени), стало быть, единичным, а следовательно, задающим единство всего многообразия наших состояний. Данное единство Кант и называет трансцендентальным единством апперцепции»

Выделим следующие положения:

А. Эмпирическая апперцепция оказывается [...] темпорально окрашенным сознанием конкретных состояний субъекта, в числе которых присутствуют и восприятия внешних объектов (ни одно представление, в т.ч. внешнее, не может миновать внутреннего чувства)

Б. [...] сознавая представления (эмпирическая апперцепция), мы одновременно осознаем себя сознающими эти представления (первоначальная апперцепция).

В. Я мыслится нами сохраняющимся в потоке перцепций (само оно при этом находится вне времени), стало быть, единичным, а следовательно, задающим единство всего многообразия наших состояний. Данное единство Кант и называет трансцендентальным единством апперцепции.

Аналогично, согласно концепции цифровых двойников, неизменное «я», находящееся

в реальном пространстве, определяет поток данных задающий множественность состояний своего виртуального представления, получая обратный информационный поток о своих возможных конкретных состояниях при этом оставаясь по-прежнему единичным и неизменным, по отношению к своему виртуальному двойнику. При этом как эмпирическая апперцепция по определению «имеет временной характер, это взгляд на самого себя глазами внутреннего чувства», так и связка реальный прототип – виртуальный двойник уже на этапе создания представляет «взгляд на себя глазами внутреннего чувства», «оживая», приобретая временной характер в потоке обмена данными и информацией.

Как, дополнительно, указывается в [5], «слово «трансцендентальное» указывает на то, что выявленная структура Я может быть использована для объяснения возможности априорных синтетических познаний». В концепции же цифровых двойников, прототип (реальный объект в реальном пространстве) будучи отправной точкой, уже по своей сути является носителем априорных синтетических познаний.

Кроме того, отмечается, что «трансцендентальное единство апперцепции нельзя смешивать с его носителем – трансцендентальным субъектом, о котором нам почти ничего не известно». В рамках концепции виртуальных (цифровых) двойников, собственно сам прототип, как таковой, также не играет центральной роли. В качестве представления прототипа может быть выбран только ряд его наиболее важных, определяющих, с точки зрения исследования свойств.

Таким образом, представляется возможным рассмотреть концепцию цифровых двойников в качестве приближенной модели, иллюстрирующей трансцендентальное единство апперцепции.

Литература

1. Digital Twin: Manufacturing Excellence through Virtual Factory Replication» A Whitepaper by Dr. Michael Grieves 2014 // Researchgate [Internet] [cited 2022 Sep 13]. URL: https://www.researchgate.net/publication/275211047_Digital_Twin_Manufacturing_Excелlence_through_Virtual_Factory_Replication (дата обращения: 12.04.2023).
2. Прохоров А., Лысачев М. Цифровой двойник. Анализ, тренды, мировой опыт / Под ред. А. Боровкова; Корпоративное издание РОСАТОМ. М.: АльянсПринт, 2020.
3. Зудилина Н.В. О некоторых причинах существования "платоновских" ("действительный", "мнимый") и "аристотелевских" ("возможный", "эффективный") значений, в которых выражен смысл слова "virtual" в русском языке // Вестник московского университета. 2019. № 3. Серия 22: Теория перевода. С. 72-91.
4. Андриянов И.Е. Проблема соотношения апперцепции, самосознания и сознания в критической философии и. канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39. № 3. С. 24-53.
5. Трансцендентальное // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH8a53369d622572055c348a> (дата обращения 12.04.2023).
6. Трансцендентальное единство апперцепции // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH016ac36eb96e2b7506ddf56a> (дата обращения 12.04.2023).
7. Виртуальность // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01b7eff9048db8416a128fb7> (дата обращения: 12.04.2023).

Эмоциональный опыт и моделирование смыслов «взаимодействия» в интеллектуальных системах

Аннотация. Концепции эмоционального взаимодействия и эмоционального опыта отличаются от аффективных вычислений тем, что рассматривают эмоции, созданные во взаимодействии человека и машины, а не отдельные эмоции пользователей. Акцент смещен с «распознавания эмоций» на «взаимодействие с эмоциями». Если у М. Хайдеггера взаимодействие понималось как использование инструмента, то М. Мерло-Понти предлагал понимать взаимодействие как восприятие. Направление Technology as Experience предлагает воспринимать эмоции как часть более широкого целостного опыта, который мы можем спроектировать в интеллектуальных системах. Художники всегда создавали интересный опыт, в рамках которого отдельная эмоция объединяла части общей системы произведения искусства и определяла особенности взаимодействия зрителя и художника. Аналогично в интеллектуальных системах проектируются эмоциональные переживания для определенных целевых аудиторий.

Ключевые слова: эмоциональный опыт, аффективные вычисления, взаимодействие

Классическая традиция философского исследования эмоций придает эмоциональным переживаниям универсальный, атемпоральный характер. Традиция конструктивизма, напротив, говорит о культурной обусловленности и специфичности, релятивизме эмоций. Я. Плампер отмечает, что сегодня бинарная оппозиция конструктивизма и универсализма уже не достаточна для описания всего многообразия исследовательских подходов [1].

Если мы говорим про эмоциональный опыт в интеллектуальных системах, то перед нами система из агента-алгоритма и человека, который только и наделен способностью к восприятию эмоциональных состояний. Можно ли точно определить эмоцию, если разобрать все, что в этот момент происходит на лице человека на мельчайшие микродвижения, а затем все соединить? Проблема описания организации эмоциональной сферы в интеллектуальных системах может быть решена в русле двух основных подходов: подхода, выделяющего базовые эмоции, и подхода, выделяющего измерение, согласно которым уже характеризуются эмоции. Если для первого подхода определяющими являются работы П. Экмана, то для второго – работы Р. Пикар [2]. Работы Пикар, посвященные аффективным вычислениям, часто относят к редукционизму и когнитивизму, но, несмотря на определенные характерные черты, исследовательница выступает против идеи сведения мышления только к правилам и алгоритмам.

В исследованиях по человеко-компьютерному взаимодействию (Human-Computer Interaction; HCI) К. Хёок предлагает выделять еще два направления, помимо аффективных вычислений [3]. А именно - аффективное *взаимодействие* и направление «технология как опыт», в котором придается значение опыту, полученному в результате взаимодействия с технологиями. Специфика исследований по человеко-компьютерному взаимодействию заключается в их практической направленности, в разработке различных приложений для различных типов пользователей. При этом значимо то, что исследователи занимаются разработкой мобильного приложения, а не просто моделируют эмоции. Вместо того, чтобы эмоция была центральной проблемой всего процесса проектирования, в HCI эмоция рассматривается как один из возможных компонентов, работающий на достижение общей цели.

Концепция эмоционального взаимодействия изначально направляет фокус внимания

на интерактивность и на эмоции, возникающие в процессе общения с интеллектуальной системой. Цель не в обнаружении эмоции пользователя, не в распознавании или моделировании, но в том, чтобы сделать доступными для рефлексии те эмоции, что были зафиксированы в процессе взаимодействия. Если у М. Хайдеггера взаимодействие понималось как использование инструмента, то М. Мерло-Понти предлагал понимать взаимодействие как восприятие.

Направление «технология как опыт» отказывается придавать эмоциям чрезвычайную значимость и предлагает рассматривать эмоции, возникающие у пользователей в ходе взаимодействия с интеллектуальной системой, как комплексный опыт. И задача для практического исследования в рамках интерактивного подхода к проектированию User Experience (UI) – проектирование целостного опыта взаимодействия с интеллектуальной системой. Это то, что делали и делают дизайнеры и художники – они создавали и создают некий интересный опыт в ходе восприятия. Да, в рамках этого общего опыта может быть выделена какая-либо особая эмоция, объединяющая различные части системы, включающей как само произведение искусства, так и коммуникации между зрителями и художником, дизайнером.

Таким образом, опыт взаимодействия с интеллектуальной системой не редуцируется до перечня эмоциональных состояний в каждый момент времени.

Литература

1. *Плампер Я.* История эмоций / Пер. с англ. К. Левинсона. М.: Новое литературное обозрение, 2018 (нем. 2012).
2. *Picard R.* Affective Computing. MIT Press, 1997.
3. *Höök K.* Affective Computing // The Encyclopedia of Human-Computer Interaction, 2nd ed., 2018. URL: <https://www.interaction-design.org/literature/book/the-encyclopedia-of-human-computer-interaction-2nd-ed> (дата обращения 02.04.2023).

С.Л. Катречко (Москва, Россия)

Кант и когнитивистика. От трансцендентализма к нейротрансцендентализму

Аннотация. Кант является «предтечей современной когнитивистики» (А. Брук). В самом общем виде Кант предложил модель не пассивного, а активного ума как системы познавательных способностей. Более конкретно интерес для современной когнитивистики представляют такие составляющие кантовского учения как концепция синтеза, воображения, схематизма, эпигенезиса и кантовская концепция математической деятельности. Переход к нейротрансцендентализму представляет собой натурализацию кантовского трансцендентализма, т. е. поиск реальных нейрофизиологических коррелятов предложенных Кантом познавательных механизмов.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, когнитивистика, познавательные способности, синтез схватывания, воображение, схематизм, эпигенезис, predictive processing

Во второй половине XX в. происходит второе (после неокантианства) переоткрытие Канта в рамках аналитической философии, знаковой для которого стала книга

П. Стросона «Границы смысла» (1966). В настоящее время издается большое количество работ, посвященных осмыслению и развитию кантовского трансцендентализма, который он определяет как исследование нашего «[априорного] способа познания» [1, с. 79]. Вместе с тем, начиная с 60-х г., публикуется ряд важных работ, посвященный кантовской (трансцендентальной) когнитивистике как учению о познавательных способностях. (Р. Вольф [2], К. Америкс [3], Р. Аквила) [4], П. Китчер [5], В. Вахман [6], А. Брук [7], Л. Фалькенштейн [8] и др.), из которых особо выделим работы П. Китчер «Кантовская трансцендентальная психология» (1990) и А. Брука «Кант и ум» (1994), которые напрямую связаны с когнитивной проблематикой нашего трансцендентального семинара (данной секции). Из более современных работ отметим сборник [9], а также концептуальную статью [10], в которой показано использование кантовской когнитивной модели ума в «прогнозирующем кодировании» (predictive processing) [10].

В докладе будут выделены три линии дальнейшего развития трансцендентальной когнитивистики в связи с развитием проблематики «искусственного интеллекта». Во-первых, общая кантовская когнитивная модель ума, которая является более перспективной и сложной по сравнению с упрощенной, восходящей к Аристотелю, моделью ума, используемой в ИИ. Кант предложил модель активного, а не пассивного ума, причем активность человеческого ума проявляется уже на пред-рассудочном уровне (подробнее о кантовской когнитивной модели ума см. [11]). Во-вторых, исследования, связанные с отдельными познавательными способностями, в том числе и такими как воображение и схематизм (подробнее о кантовском воображении и схематизме см. [12]). В-третьих, исследования отдельных способов познания. В частности, представляет перспективным кантовская концепция математической деятельности как познания «посредством конструирования понятий» [1, с. 905–906] (заметим, что существующие на сегодняшний день модели математической деятельности являются чисто рассудочными и не учитывают роль в ней воображения и [кантовского] схематизма; подробнее о кантовской концепции математики см. [13–15]).

Вместе с тем, современное развитие когнитивистики и ИИ предполагает поиск конкретных нейрофизиологических коррелятов кантовских «механизмов» познания (познавательных способностей), среди которых можно выделить кантовские априорные формы чувственности и рассудка (и кантовскую концепцию их эпигенезиса), кантовское учение о синтезе (синтезе схватывания), воображения, схематизме и уже упомянутую выше кантовскую концепцию математики. Это направление можно определить как необходимость перехода от трансцендентализма к нейротрансцендентализму (ср. с [10]).

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. II. Ч.1, 2.
2. *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.
3. *Ameriks K.* Kant's Theory of Mind. Oxford: Oxford University Press, 1982.
4. *Aquila R.* Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge. Indiana University Press, 1983.
5. *Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology. New York: Oxford University Press, 1990.

6. *Waxman W.* Kant's Model of the Mind. Oxford and New York: Oxford University Press, 1991.
7. *Brook A.* Kant and the Mind. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994.
8. *Falkenstein L.* Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic, University of Toronto Press, 1995.
9. *Gomes A. & Stephenson A. (eds.)* Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self. Oxford: Oxford University Press, 2017.
10. *Swanson L.R.* The Predictive Processing Paradigm Has Roots in Kant // *Frontiers in Systems Neuroscience*, 2016, V.10:79 (pp.1–13); doi: 10.3389/fnsys.2016.00079.
11. *Катречко С.Л.* Трансцендентальная (кантовская) модель сознания как новая парадигма «искусственного разума» // *Искусственный интеллект: междисциплинарный подход*. М.: ИИнтелЛЛ, 2006. С. 276–289.
12. *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.
13. *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.
14. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математики: конструктивный характер математической деятельности // *Кантовский сборник*. 2016. Т. 55. № 1. С. 16–33.
15. *Катречко С.Л.* Трансцендентальная философия математики: математическое познание «посредством конструирования понятий» (трансцендентальный конструктивизм) // *Трансцендентальный поворот в современной философии (7): эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Сборник материалов международной научной конф. Москва, 21–23 апреля 2022 г. / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян*. М.: РГГУ, 2022, с.26–33.

Д.П. Козолупенко (Москва, Россия)

Между сознанием и интеллектом: трансцендентальная философия И. Канта как теоретическое основание для исследований в области искусственного интеллекта

Аннотация. Трансцендентальная философия И.Канта, в которой происходит переход от онтологии к эпистемологии как основному направлению философской мысли, рассматривается как возможный теоретический базис для дальнейших исследований в области искусственного интеллекта. Основная критика трансцендентализма, связанная с тем, что в случае опоры на «представление» и изначальную включенность наблюдателя в мир исследуемых объектов проблематично говорить об онтологии «в чистом виде», нерелевантна, если под «чистым разумом» будет пониматься не человеческое сознание, а искусственный интеллект, так как одной из особенностей искусственного интеллекта является отсутствие «онтологического допущения». В то же время, ряд положений трансцендентальной философии (как то: положения о схематизме, максимы мысли, трансцендентальное положение математики и др.) представляются достаточно адекватными для описания основных механизмов работы искусственного интеллекта. Поскольку же Кант

описывает их не изолированно, а связывает «чистый разум» с остальными гранями человеческого, то тем самым его философия выводит нас из сферы интеллекта в сферу сознания, в связи с чем она может быть продуктивной теоретической базой для исследований в области искусственного интеллекта.

Ключевые слова: трансцендентальный поворот, максимы мысли, онтологическое допущение, искусственный интеллект, сознание

Кант впервые указывает на то, что человек не устраним из философии не по каким-то метафизическим причинам и не в силу недостаточности философского или научного знания, а потому что мир и все, что составляет предметную область философского знания, даётся нам не сам по себе, а в перспективе нашего взгляда. Философствуя, мы всегда находимся в ситуации «теперь, когда уже» [1, 39-40] мы помещены в мир. И потому «Я, движущееся по траектории вяжущей силы самопознания, есть элемент в мире, без которого этого мира не было бы» [1, 15]. Философия Канта исследует не отдельные аспекты и феномены бытия, но то, как человек может и должен представлять эти аспекты и феномены – что и предполагает сама формула «коперниканского переворота», требующая «сообразовывать предметы с нашим познанием» [2, с. 18], а не наоборот, как считала естественным делать вся философская мысль до Канта. Кант формирует «антропологический стиль мышления», благодаря которому происходит «революция философской мысли» [3], осмысленная впоследствии многими философами как «антропологический поворот». Философия для Канта - это не просто «познание всего имеющегося», не обращение к тому, что существует до нас, вне нас и, возможно, даже независимо от нас, а «наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума» [2, с. 489].

Несмотря на ряд высказываний о значимости философии Канта мысль о необходимости поставить в центр философии учение о пределах и особенностях человеческого познания долго не получала статуса неоспоримой или главенствующей. Лишь в конце XX века мир стал восприниматься как изначально и необходимым образом включающий в себя того, кто о нем мыслит [4–6]. Но и после этого линия сопротивления трансцендентализму в философии оставалась не менее значимой, так как «сугубо антропоцентричная ориентация» [7, с. 281], на которую обрекает философию господство эпистемологии и понимание философии с позиции, предложенной Кантом, представляется неоправданной. Критиков трансцендентализма не устраивает, в частности, результат осуществленного Кантом «коперниканского переворота», благодаря которому «объекты сводились к представлениям,... так что объекты были, по сути, превращены в нечто субъективное или смыслы» [7, с. 285] - вследствие чего становится невозможным говорить о бытии, мире и вещах «самих по себе», поскольку «бытие тем самым сводится к бытию для нас» [7, с. 282] и «в любые обсуждения... между строк или мелким шрифтом заранее вписана отсылка к неявному «для-нас»» [7, с. 281]. Г.Харман, например, в связи с этим отзывается о «коперниканском перевороте» Канта как о «псевдореволюции», искусственно и неоправданно вводящей разрыв между людьми и миром [8, с. 3-4].

Пытаясь лишить философию антропоцентричности и повернуть её обратно от эпистемологии к онтологии, отстаивая верность «докоперниканского» мышления о человеке в философии, современная западная философия исходит из двух постулатов, обязательных для человеческого мышления:

1) постулата о собственной телесности и данности себе не только в модусе *cogito me cogitare*, но и в модусе *res* – причем в таком контексте, что в случае человека *res cogitans* обязательно предполагает и *res corporea*;

2) постулата об онтологическом допущении или «веры в мир», по выражению М. Мерло-Понти, позволяющего строить различия между реальным, иллюзорным и реальнейшим и являющегося фундаментальным принципом восприятия.

Показательно, что «собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и в авторских изданиях, и в весьма пространных лекциях о человеке, увидевших свет лишь спустя долгое время после его смерти, и по ясно сформулированной задаче и по всему своему содержанию предлагает нечто совсем иное, чем ответ на сформулированный Кантом основной вопрос философии» [9, с. 204], как будто «Кант не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными» [9, с. 204]. Действительно ли не отважился? Или не посчитал возможным ответить на этот вопрос так, как ответили его критики – исходя из понимания человека в модусе «что», в перспективе его трактовки через феномен телесности и – в предельном варианте развёртки данного модуса – понимания его как объекта среди других объектов? Ведь в таком случае центральными в трактовке человека становятся не те аспекты, которые связаны с его способностью мышления, а критерием истинности снова становится внешнее, а не трансцендентальное. Не удивительно, что Кант избегает этой линии, стремясь последовательно провести свою философию в соответствии с заявленным «коперниканским поворотом» и с задачей установления границ человеческого познания.

Проблема трансцендентального поворота для философии – это проблема утраты мира, так как «нельзя *post festum* ввести «низкую» реальность и приклеить тело к духовным актам» [10, с. 75], так же как нельзя «вторым шагом» вернуть обратно мир изолированному Я. Совершая «коперниканский переворот» в философии путем введения требования исходить в нашем мышлении из человеческой способности представления, а не из «вещей самих по себе» и сведения сферы философии к антропологии в формулировке её основных вопросов, Кант делает невозможным построение онтологии «как таковой» – онтологии как учения о мире, которая могла бы существовать независимо от вопроса «кому этот мир представляется?». Вводя положение об изначальной включенности человека в мир и обязательности «элемента Я» для существования мира, трансцендентальная философия в то же время делает этот элемент привилегированным и как будто игнорирует тот факт, что зависимость в данном случае имеет характер взаимной, поскольку «не «бывает» ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира» [11, с. 116] – и именно это создает основания для приведённой критики философии Канта как направления, сводящего бытие к представлению о нём и не позволяющего тем самым отличать реальность от модели реальности. Однако, для искусственного интеллекта данная проблема не возникает именно в силу изначальной ориентации не на реальность, а на модель. Строго говоря, для него нет ни непосредственно данного реального, ни тем более реальнейшего (в терминологии Вяч.Иванова), восхождение к которому составляет суть человеческого. Таким образом, для него абсолютно справедлива формула «коперниканского переворота»: «согласовывать вещи с представлениями», за тем исключением, что из неё убирается местоимение «наши» и «представления» изначальны имеют характер всеобщности.

Постулат о собственной телесности, также являющийся одним из краеугольных камней человеческого самосознания, оказывается для искусственного интеллекта нерелевантным по целому ряду причин, одной из которых является особенность построения пространственных отношений. Даже если мы опустим экзистенциальные

аспекты телесного самовосприятия, для человека тело будет обязательным элементом сознания как исходная точка для выстраивания пространственно-временных отношений [12; 11, с.109-110]. Для искусственного интеллекта, с одной стороны, пространственные отношения являются одним из наиболее серьезных «камней преткновения», о чем свидетельствуют, например, визуальный тест Тьюринга, программа SHRDLU и испытание ИКЕА. С другой стороны, те же тесты показывают, что пространственные отношения в случае искусственного интеллекта выстраиваются без опоры на центральную точку, каковой является Я для человеческого сознания. В данном случае пространственные задачи решаются по принципу языковых (или - по принципу структурной организации).

Таким образом, оба приведённых выше постулата человеческого мышления не являются обязательными для системы искусственного интеллекта. Более того, именно проблематичность их введения, возможно, и отличает на настоящий момент искусственный интеллект от сознания человека.

Кантовская трансцендентальная философия может быть чрезвычайно полезна для исследования искусственного интеллекта, поскольку она описывает, в том числе, и его механизм действия. Так, приводимые им вторая и третья максимы мысли устанавливают в качестве «незыблемого закона для класса мыслителей» [13, с. 293] основополагающие для искусственного интеллекта принципы всеобщности и внутренней согласованности. Также можно обнаружить корреляцию между некоторыми рассуждениями Канта о математике и основополагающими принципами построения искусственного интеллекта.

Трансцендентальная философия Канта как теоретическая база для исследования возможностей искусственного интеллекта плодотворна не только потому, что в рамках «критики чистого разума» представляет нам как раз те грани, которые, являясь, с точки зрения Канта основными чертами человеческого разума, характеризуют работу искусственного интеллекта, но и потому, что в работах Канта «чистый разум» рассматривается не изолированно, а в связи с остальными гранями человеческого. Таким образом, основываясь на этой философии, возможно обосновать и переход из сферы интеллекта в сферу сознания.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2000.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
3. Человека на самом деле не существует: Интервью Мишеля Фуко Алену Бадью. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya>.
4. Буданов В.Г., Аршинов В.И. Большой антропологический переход: методология сложностносетового мышления: монография/ В.Г.Буданов, В.И. Аршинов. Курск: Университетская книга, 2022.
5. Буева Л.П. Обоснование философской антропологии // Спектр антропологических учений, Вып. 2 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИФРАН, 2008. С. 144-158.
6. Капра Ф. Уроки мудрости. Разговоры с замечательными людьми. М., 1996.
7. Брайант Л. На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта // Логос. 2014. № 4, С. 275-292.

8. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Де Ланда // Логос. 2017. №3. С. 3-40.
9. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999.
10. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920–1963. М.: Ad Marginem, 2001.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
12. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении // Кант И. Соч.: В 8 т. / Под общ.ред. проф. А.В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 8. стр. 86–105.
13. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999.

А.Н. Крюков (Самарканд, Узбекистан)

Распознающий искусственный интеллект и ноэматические смыслы феноменологов

Аннотация. Одна из функций искусственного интеллекта заключается в умении распознавать предметы. Задачи, которые он выполняет, различны: распознавание лиц, распознавание ситуаций на дорогах или же распознавание злокачественных опухолей в медицине. Результаты не могут не удивлять: искусственный интеллект справляется с задачей верного распознавания, к примеру, в медицине, намного эффективнее, чем человек. В этой связи возникает ряд вопросов: с одной стороны, какой принцип и какая методика лежит в основе распознавания объекта искусственным интеллектом? С другой стороны, каков принцип формирования смысла объекта сознанием? Можно ли один принцип прояснить при помощи другого? Иными словами, если мозг человека – это тайна, то, можно ли при анализе функционирования ИИ найти ответы на вопросы о принципах его функционирования? Основная идея доклада: через анализ ИИ и визуального восприятия можно лучше прояснить функционирование ноуменального смысла у Гуссерля.

Ключевые слова: искусственный интеллект, ноэма, феноменология, смысл, визуальное восприятие

Доклад будет состоять из трех взаимодополняющих частей: 1) Ноуменальные смыслы, 2) Смыслы видимого, 3) Распознающий искусственный интеллект.

Каждая часть могла бы стать самостоятельным докладом, однако я намереваюсь представить интердисциплинарный подход к изучению проблемы идентификации воспринимаемых предметов.

1. **Ноуменальные смыслы.** Проблема схватывания ноуменальных смыслов была изложена Гуссерлем в его «Идеях к чистой феноменологии». Суть этого учения выражается в следующем: мы имеем дело с трансцендентным предметом, который в качестве имманентного воспринимаем в области чистого сознания [1]. Этот предмет может быть дан нам в разных вариантах посредством так называемых оттенков (Abschattungen). Под оттенениями понимаются ракурсы этого предмета. Задача сознания заключается в том, чтобы идентифицировать один и тот же предмет в смысле различения и синтеза различных способов его данности. В сущности, мы имеем дело с проблемой идентификации одного и того же объекта. „Ноумен“ Гуссерля понятие чрезвычайно сложное [2; 3; 4; 5]. Он представляет собой результат функционирования ноэзы или интенционального схватывания. Это скорее функциональный термин, смысл и значение которого становится понятно лишь в

связи с дескриптивной практикой опыта феноменолога, однозначного же толкования у этого термина нет [2]. Под ним может пониматься (смысл Sinn, значение Bedeutung), явление (Erscheinung), интенциональность в широком смысле этого слова. Пути понимания ноэмы можно представить следующим образом: 1. Прояснение взаимосвязи ноэматического смысла и референциального ему объекта. 2. Ноэма может пониматься в ключе семиотической проблематики, 3. Ноэма может пониматься как имманентный визуальный образ. Я полагаю, что наиболее перспективной является третий вариант.

2. **Смыслы видимого.** Коль скоро Гуссерль часто использует метафору зрения, то правомерно ли говорить об особых визуальных образах? Это вполне резонно, поскольку, поскольку, во-первых, метафора зрения часта в его феноменологии [6], во-вторых, существует отдельный свод текстов, посвященных картинному сознанию (Bildbewusstsein) [7].

Рассмотрим, как в современных когнитивных исследованиях решается вопрос о формировании смысла видимого. Мы смотрим на мир и распознаем предметы этого мира. На протяжении долгого времени считалось, что прообразом зрительного восприятия является камера-обскура, а, начиная с 19 столетия – фотографический аппарат. Согласно такому расхожему мнению наше зрение функционирует так же, как и фотоаппарат, изображение на сетчатке передается по нервным волокнам в мозг. Однако эта аналогия едва ли выдерживает критику, поскольку, во-первых, область сетчатки неоднородна и содержит в разных ее локациях, разное сочетание палочек (восприятие света, контраста и формы) и колбочек (восприятие цветов, детальность зрения); во-вторых, формирование образа в большей степени зависит от работы нашего мозга [8], чем от адекватности и «качества» образа на сетчатке глаза. Поэтому правильнее было бы сказать, что мы видим посредством мозга, а не глаза. Кроме того, в задней коре головного мозга, ответственной за визуальное восприятие, существуют три слоя распознавания предметов, первый слой – прямые линии, расположенные под углом 12 градусов друг к другу, на втором слое происходит распознавание человеческого лица, и только третий слой позволяет идентифицировать видимые предметы.

3. **Распознающий искусственный интеллект.** В этой части доклада я хотел бы затронуть два момента: во-первых, рассмотреть вопрос, как происходит обучение ИИ, и, во-вторых, поговорить о функционировании так называемых Generative Adversarial Networks (GAN's), которые на основе обучения формируют новые зрительные образы [9]. Можно сказать, что самое главное в понимании функционирования ИИ – это понимание алгоритмов обучения машины. Существует лишь ограниченное количество таких алгоритмов. Обучение подразделяется на контролируемое обучение, неконтролируемое обучение, интенсивное обучение. В отличие от человека, который учится всю жизнь и может достаточно быстро освоиться, чтобы решать любые задачи, машина же начинает свое обучение с нуля, поэтому и образцов для решения задачи нужно значительно больше. Существует прямая зависимость: чем больше образцов, тем точнее результаты. При этом нас будет интересовать в первую очередь второй алгоритм обучения, а именно неконтролируемое обучение, когда ИИ должен рассортировать образы без предварительно заданных образцов для сравнения. С другой стороны, GAN's в состоянии формировать такие фотографические и даже

визуальные образы, которые можно спутать с теми, что могли бы существовать в реальности.

Предварительные выводы. Объединяя три направления, анализ феноменологического нозматического смысла, формирование визуального образа идентифицируемой вещи в когнитивных исследованиях и машинное обучение ИИ в интердисциплинарном ключе можно сделать предварительные выводы. Если речь идет об идентификации одного и того же *существующего* видимого (интенционального предмета), то механизмы сознания, описываемые феноменологами, когнитивистами и разработчиками ИИ в своих принципиальных моментах совпадают. Причем алгоритмы машинного обучения, хорошо объясняют принципы формирования зрительных образов, которые в свою очередь проясняют принципы функционирования человеческого сознания. Иными словами, мы имеем дело с той ситуацией, когда не философия объясняет сложные феномены реальности, но описание работы ИИ дает лучшее представление о том, как функционирует зрение и как происходит идентификация одного и того же нозматического смысла.

Литература

1. *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. K. Schumann, 1976.
2. *Bernet R.* Husserls Begriff des Noema // Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung. Hrsg. Ijsseling S. Phaenomenologica, vol 115. Dordrecht: Springer, 1990. S. 61-80.
3. *Kosowski L.* Noema in the Light of Contradiction, Conflict, and Nonsense: The Noema as Possibly Thinkable Content. Husserl Studies, 2008, 24. Pp. 43–259.
4. *Larrabee M. J.* The noema in Husserl's phenomenology // Husserl Studies 3. Pp. 209-230.
5. *Rabanaque, L. R.* Hyle, Genesis and Noema // Husserl Studies 19, 2003. Pp. 205–215.
6. *Boehm, G.* Wie Bilder Sinn erzeugen. Berlin: Berlin University Press, 2015
7. *Husserl E.* Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrsg. von Eduard Marbach. 1980.
8. *Arnheim R.* Art and visual Perception. A Psychology of the Creative Eye, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997.
9. *Razavi-Far R., Ruiz-Garcia A., Palade V.* An Introduction to Generative Adversarial Learning: Architectures and Applications // *Razavi-Far, R., Ruiz-Garcia, A., Palade, V., Schmidhuber, J.* (eds) Generative Adversarial Learning: Architectures and Applications. Intelligent Systems Reference Library, vol 217. Cham: Springer, 2022.

Электронная эволюция и трансформация трансцендентальной парадигмы. Автоматически реализованная семантика и аутопоэзис в качестве прагматической составляющей семиозиса

Аннотация. В докладе исследуются перспективы развития понятий «вещь сама по себе» и «трансцендентальность», в значениях придаваемых И. Кантом, в контексте эпистемологических результатов электронной эволюции автоматов. Понятие «электронная эволюция» рассматривается, с одной стороны, как результат логико-математических и философских исследований, с другой стороны – как явление определяющее «третью природу» развития человеческого общества в рамках технологической эволюции Р. Рихты, отражающей развитие «четвертого царства» Ф. Дессауэра. Рекурсивная (аутопоэзисная) природа процессов сознания, его саморефлексивность «вещи самой по себе», позволяет рассматривать трансцендентальность не только в качестве разграничивающего понятия, а как составляющую бесконечного процесса познания. Семиотические модели наиболее полно формализуют как процессы познания, так и эволюционные процессы. Автоматически реализованная семантика и аутопоэзис в составе прагматики определяют трансформацию семиотической модели, направленную на обретение семиотической моделью свойства саморефлексивности, имеющее важное значение для дальнейшего развития систем ИИ.

Ключевые слова: «вещи сами по себе», трансформации трансцендентальной парадигмы, электронная эволюция, саморефлексивность семиотической модели, автоматически реализованная семантика, автоматически реализованный аутопоэзис

«Те, кто не может еще отказаться от представления, будто пространство и время суть действительные свойства вещей самих по себе, пусть изощряют свою проницательность на приводимом ниже парадоксе, и если их попытки разрешить его будут тщетными, то пусть, избавившись, хотя бы на несколько мгновений, от предрассудков, признают, что сведение пространства и времени к одним лишь формам нашего чувственного созерцания, может быть, и имеет основание» [1, с.40]. Далее, «пространство есть форма внешнего созерцания, а внутреннее определение всякого пространства возможно только благодаря определению [его] внешнего отношения ко всему пространству, частью которого будет каждое отдельное пространство (частью отношения к внешнему чувству), т. е. часть возможна только благодаря целому, а это имеет место у одних только явлений, а никак не у вещей самих по себе как предметов чистого рассудка» [1, с.41]. Парадоксальность и неограниченный временно-пространственный объем, выступают следствием рекурсивной природы «вещей самих по себе». Рекурсивная природа «вещей самих по себе», проявляется в использовании рекурсивных расширений категорий «форма-содержание» и «целое-часть» при попытке дать описание «вещи самой по себе». Понятие «вещь сама по себе» подразумевалось при формировании понятий "трансцендентное" и «трансцендентальное» для обозначения границ эмпирического и априорного познания.

С одной стороны, рекурсивная природа понятий в научном познании находила свое проявление в форме парадоксов - логических (парадокс Лжеца и т.д.), математических (парадокс Рассела и т.д.), с другой - большинство процессов окружающего мира от эволюции, до правового регулирования представляют собой суть рекурсивные процессы. Значимой, по определению, характеристикой рекурсивных процессов является функция саморегулирования, которая обеспечивает процессу эффективность, по сравнению с процессами, которые не могут изменить свой собственный алгоритм.

«Очевидно, что в XXI веке человечество вступает в состояние «третьей природы», выстраивая новую искусственную среду поверх искусственной среды, созданной в XIX и

XX веках, и у философского сообщества пока нет обобщающих глобальных моделей, которые, могли бы описать взаимодействие природного и искусственного, показать глобальный горизонт прогноза» [2]. Обретение человечеством «третьей природы» сопровождается значительными трансформациями, масштабность которых определяется глубиной, содержащихся в них идей. «Математическая логика и теория алгоритмов, оформившиеся в полной мере в ходе тесного контакта с философскими поисками, легли в основу важнейшего технологического прорыва, а именно, создания современных компьютеров» [3, с. 14]. Теория технологической эволюции Р. Рихты [4], которая рассматривала трансформацию общества посредством технологического развития содержит в себе предпосылки для формирования понятия «электронная эволюция», которая наряду с работами Ф. Дессауэра составляют ядро философии техники.

Рекурсивная компонента семантических исследований А. Черча, А. Тарского, А. Тьюринга в рамках семиотической модели, с учетом результатов электронной эволюции, позволяют рассматривать процесс познания в качестве саморефлексивного процесса, как «вещь саму по себе». При таком подходе, познание обретает бесконечную природу, очевидно, соответствующую фактической. В рамках самореферентного процесса изучения и изменения самого себя трансцендентальность выступает в качестве характеристики текущего состояния в бесконечном процессе познания.

Семиотические модели наиболее точно и полно отражают содержание процесса познания. Электронная трансформация семантических исследований в рамках электронной эволюции может привести к реализации в рамках формальной системы автоматически реализованной семантики, с помощью которой будет реализована аутопоэзисная функция саморегулирования. Аутопоэзис в рамках символической системы представляет собой рекурсивное расширение семантики через синтаксическую составляющую семиозиса, что и обеспечивает развитие системе в целом. Автоматически реализованная семантика и аутопоэзис в составе прагматики определяют трансформацию семиотической модели, направленные на обретение моделью свойства саморефлексивности.

Описанные изменения невозможны без трансформации трансцендентальной парадигмы в целом, что соответствует, высказанному тезису о бесконечности и саморефлексивности познания, как «вещи самой по себе».

Литература

1. *И. Кант*. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. М: Чоро, 1994.
2. *Нестеров А.Ю.* Эпистемологические и онтологические проблемы философии техники: «четвёртое царство» Ф. Дессауэра / А.Ю. Нестеров // *Онтология проектирования*. – 2016. – Т. 6, №3(21). – С. 377-389.
3. *Целищев В. В.* Алгоритмизация мышления. Геделевский аргумент. М.: ЛЕНАНД, 2021
4. *Человек - наука - техника: Опыт марксистского анализа науч.-техн. революции / АН СССР. Ин-т философии. Ин-т истории естествознания и техники. Чехословац. акад. наук. Ин-т философии и социологии.* – М.: Политиздат, 1973.

Искусственный интеллект и учение И. Канта о предписывании разумом законов природе (с точки зрения мультимодальной аксиоматической эпистемологии)

Аннотация. Интеллект (как естественный, так и искусственный) рассматривается как сложная система, необходимо включающая и непротиворечиво синтезирующая две качественно различные подсистемы знания, а именно, подсистему знания *a priori* и подсистему знания эмпирического. Согласно И. Канту, априорное знание законов природы есть предписывание ей этих законов разумом. Для представителей опытного естествознания это кажется очень странным, но для собственно теоретической концепции универсального интеллекта как целого, учение И. Канта о предписывании разумом законов природе является не случайным, а очень важным. В данной работе указанная проблема трансцендентализма рассматривается с точки зрения некой логически формализованной аксиоматической системы мультимодальной эпистемологии.

Ключевые слова: искусственный интеллект; знание; априорное; эмпирическое; Кант; предписывание законов природе; мультимодальная аксиоматическая эпистемология

Согласно И. Канту, (а также Г.В. Лейбницу), система *априорного* знания – *необходимый* (хотя и недостаточный) аспект разума. Априорное знание *строгих универсальных* законов природы является *необходимым условием* возможности ее опытного познания; оно *организует, объединяет опыт* (наблюдения и эксперименты). С этой точки зрения, в любую удачную конструкцию универсального познающего ИИ-робота с самого начала (в момент её создания) должна быть «вшита» некая *неотделимая* от этой конструкции *априорная* система знания, делающая возможным и *организующая* весь опыт (систему эмпирических знаний) такого ИИ-робота. В данной статье упомянутая трактовка разума, необходимо включающего и непротиворечиво синтезирующего подсистему знания *a priori* и подсистему знания эмпирического, *моделируется* с помощью неких логически формализованных аксиоматических систем мультимодальной эпистемологии, содержащих в себе также некую формальную аксиологию и онтологию.

Назовем формальной теорией Φ мультимодальную аксиоматическую систему эпистемологии и аксиологии, включающую в себя (1) все аксиомы и правила вывода классической пропозициональной логики, а также (2) *собственные* (не логические, а эпистемологические, аксиологические и т.п.) аксиомы теории Φ , представленные ниже с помощью одиннадцати схем аксиом AX1 – AX11 и определения DF1.

$$AX1: A\alpha \supset (\Omega\beta \supset \beta).$$

$$AX2: A\alpha \supset (\Omega(\omega \supset \beta) \supset (\Omega\omega \supset \Omega\beta)).$$

$$AX3 \quad AX3: A\alpha \leftrightarrow (K\alpha \ \& \ (\neg\Diamond\neg\alpha \ \& \ \neg\Diamond S\alpha \ \& \ \bullet(\beta \leftrightarrow \Omega\beta))).$$

$$AX4: E\alpha \leftrightarrow (K\alpha \ \& \ (\Diamond\neg\alpha \ \vee \ \Diamond S\alpha \ \vee \ \neg\bullet(\beta \leftrightarrow \Omega\beta))).$$

$$AX5: \Omega\beta \supset \Diamond\beta.$$

$$AX6: (\bullet\beta \ \& \ \bullet\Omega\beta) \supset \beta.$$

$$AX7: (t_i = + = t_k) \leftrightarrow (G[t_i] \leftrightarrow G[t_k]).$$

$$AX8: (t_i = + = g) \supset \bullet G[t_i].$$

$$AX9: (t_i = + = b) \supset \bullet W[t_i].$$

$$AX10: (G\alpha \supset \neg W\alpha).$$

$$AX11: (W\alpha \supset \neg G\alpha).$$

Определение DF1: $\diamond\omega$ есть сокращенное *название* (имя) для $\neg\bullet\neg\omega$ (где ω есть некая формула теории Φ).

В AX3 и AX4, символ Ω (принадлежащий к метаязыку) обозначает некий (любой) элемент множества $\mathcal{L} = \{\bullet, K, T, F, P, D, C, Y, G, O, B, U, J\}$. Назовем элементы множества \mathcal{L} «модальностями совершенства» или просто «совершенствами». Множество \mathcal{L} модальностей совершенства является подмножеством множества \mathcal{Y} всех тех модальностей, которые принимаются во внимание теорией Φ , а именно, $\mathcal{Y} = \{\diamond, \bullet, K, A, E, S, T, F, P, D, C, Y, G, W, O, B, U, J\}$.

Символы \diamond и \bullet обозначают, соответственно, алетические модальности «возможно» и «необходимо». Символы K, A, E, S, T, F, P, D обозначают, соответственно, модальности «агент знает, что ...», «агент *a-priori* знает, что ...», «агент *эмпирически (a-posteriori)* знает, что ...», «при некоторых условиях в некотором пространстве-времени, некий субъект (непосредственно или с помощью неких инструментов) *чувственно* воспринимает (*верифицирует* своим *ощущением*), что...», «*истинно*, что...», «агент *верит*, что ...», «*доказуемо*, что ...», «существует некий *алгоритм* (может быть построена некая машина) для *решения*, что ...».

Символы C, Y, G, W, O, B, U, J обозначают, соответственно, модальности «логически *непротиворечиво*, что ...», «*полно*, что ...», «*хорошо*, что ...», «*плохо*, что ...», «*обязательно*, что ...», «*красиво (прекрасно)*, что ...», «*полезно*, что ...», «*приятно, радостно*, что ...». В полном тексте презентации данной теории даются точные определения понятий: «*язык-объект* теории Φ », «*терм* теории Φ », и «*формула* теории Φ ». Также дается точное определение *семантики языка-объекта* теории Φ . Обсуждаемая формальная теория Φ является результатом нескольких существенных изменений (добавлений и обобщений) ранее предложенных формальных теорий: Σ (Sigma) [1], [2], [3]; $\Sigma+C$ [4]; $\Sigma+2C$ [5].

В качестве дальнейшего развития концепции трансцендентального синтеза априоризма и эмпиризма, в настоящей работе предлагается *существенная мутация* формальной теории Φ путем удаления из нее всех логических аксиом и добавления в список схем ее *собственных* аксиом еще одной, а именно, AX12: $(A\alpha \supset \odot)$, где символ \odot обозначает некую (любую) произвольно взятую теорему классической пропозициональной логики. Назовем результат такой мутации теории Φ формальной теорией $\Phi-12$. Хотя логических аксиом в новой теории нет, в ней есть одно правило логического вывода, а именно, *modus ponens* (и при желании, с его помощью можно получить, из допущения $A\alpha$, множество *производных* правил логического вывода в $\Phi-12$). Что дает переход от Φ к $\Phi-12$? Он создает возможность *трансцендентального синтеза* систем *априорного* знания, основанного на *классической* логике высказываний и систем знания *эмпирического*, в той или иной форме *отклоняющегося от классической* пропозициональной логики. Упомянутый *трансцендентальный синтез* может быть промоделирован графически с помощью логического квадрата и гексагона, объединяющего системы априорного знания и эмпирические теории, а также, соответственно, теории, основанные на классической пропозициональной логике и как-то отклоняющиеся от нее.

Пусть символ “t” обозначает некую (любую) теорию, имеющую рекурсивно перечислимое множество аксиом, а “Emp(t)” обозначает мета-теоретическое свойство «теория t, как целое, является *эмпирической*». Символ “Apr(t)” обозначает мета-

теоретическое свойство «теория t представляет собой систему исключительно *априорного* знания». Символ “Cla(t)” – «теория t основывается на *классической* пропозициональной логике». “Con(t)” – «теория t логически *непротиворечива*». “Com(t)” – «теория t *полна*». “Dec(t)” – «теория t *разрешима*».

Понятия “Emp(t)” и “Apr(t)” определяются следующим образом. Определение DF2: $\text{Apr}(t) \leftrightarrow (\text{Cla}(t) \ \& \ \text{Con}(t) \ \& \ \text{Com}(t) \ \& \ \text{Dec}(t))$. Определение DF3: $\text{Emp}(t) \leftrightarrow (\bigvee \text{Cla}(t) \vee \bigvee \text{Con}(t) \vee \bigvee \text{Com}(t) \vee \bigvee \text{Dec}(t))$. Следствие 1: $\text{Apr}(t) \leftrightarrow (\bigvee \text{Emp}(t))$. Следствие 2: $\text{Emp}(t) \leftrightarrow \bigvee \text{Apr}(t)$.

Система логических отношений между упомянутыми выше мета-теоретическими понятиями графически моделируется приведенными ниже (на Рис. 1) логическим квадратом и гексагоном. Впервые эти квадрат и гексагон концептуальной оппозиции мета-теоретических понятий были представлены в устном докладе автора на седьмом всемирном конгрессе по логическому квадрату [6].

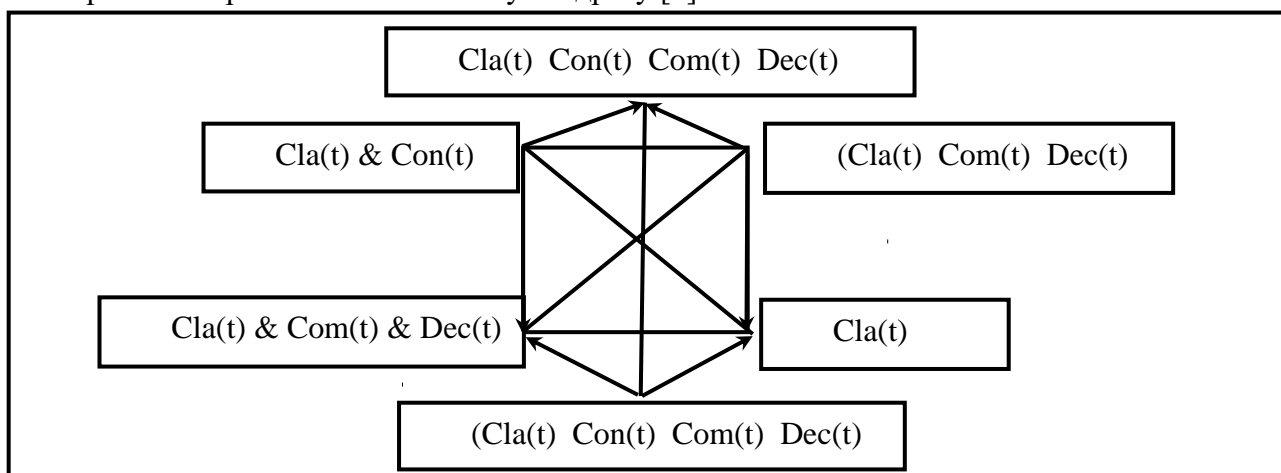


Рис.1. Логические квадрат и гексагон, объединяющие эмпирические теории с априорными

Литература

1. Lobovikov V.O. 2020. Knowledge Logic and Algebra of Formal Axiology: A Formal Axiomatic Epistemology Theory Sigma Used for Precise Defining the Exotic Condition Under Which Hume-and-Moore Doctrine of Logically Unbridgeable Gap Between Statements of Being and Statements of Value is Falsified, *Antinomies* 20/4, pp. 7–23, <https://doi.org/10.24411/2686-7206-2020-10401>.
2. Lobovikov V.O. 2021. A Formal Deductive Inference of the Law of Inertia in a Logically Formalized Axiomatic Epistemology System Sigma from the Assumption of Knowledge A-Priori-Ness, *Journal of Applied Mathematics and Physics* 9/3, pp. 441-467, <https://doi.org/10.4236/jamp.2021.93031>.
3. Lobovikov V.O. 2021. Formal Inferring the Law of Conservation of Energy from Assuming A-Priori-ness of Knowledge in a Formal Axiomatic Epistemology System Sigma, *Journal of Applied Mathematics and Physics* 9/5, pp. 1011-1040, <https://doi.org/10.4236/jamp.2021.95070>.
4. Lobovikov V. O. 2022. A new metatheoretic square and hexagon uniting empirical theories with a-priori ones, and uniting theories based on the classical logic with ones based on a

nonclassical logic, in: Lorenz Demey, Dany Jaspers & Hans Smessaert (eds.). *Handbook of the 7th World Congress on the Square of Opposition "Square 2022", September 9-13, 2022* (www.square-of-opposition.org). Leuven, Belgium. Pp. 53-54.

Д.В. Мамченков (Москва, Россия)

Трудная проблема сознания: трансцендентальный подход

Аннотация. Трудная проблема сознания стала парадигмой в изучении сознания в конце 20 - начале 21 века. Противоречивость разрабатываемых решений уже давно должна была показать философам то, что в самой постановке вопроса скрывается антиномия. Доминирующий философский подход к данной проблеме создает препятствия для развития конкретнаучных исследований в этой области. Мы демонстрируем на примере мысленного эксперимента Чувствительный зомби, что корень проблемы не в существовании квалиа как таковых, а в самом субъекте восприятия. Применение трансцендентальной методологии снимает данную проблему.

Ключевые слова: трудная проблема сознания, квалиа, критика рациональной психологии, философский зомби, паралогизм чистого разума.

Трудная проблема сознания стала своеобразной парадигмой в изучении сознания в конце 20- начале 21 века [1]. В рамках такой постановки проблемы выработано несчетное множество подходов и их вариаций. Противоречивость разрабатываемых решений уже давно должна была показать философам то, что в самой постановке вопроса скрывается антиномия [2]. Ситуация бесконечного и бесплотного спора является привычной и обыденной для философии, однако сегодня становится недопустимой. Доминирующий философский подход к проблеме сознания создает препятствия для развития конкретнаучных исследований в этой области. В нашей работе мы продемонстрируем, что применение трансцендентальной методологии снимает «трудность» трудной проблемы.

Часто «трудную проблему» формулируют как вопрос о том, почему существуют квалиа, почему субъективные ощущения сопровождают объективные процессы, происходящие в объективной реальности, в мозге. Однако мы постараемся показать, что существование трудной проблемы не в самом существовании квалиа, а в том, что они фундируют существование особой «субъективной реальности» - «картезианского театра» [3]. Проблема субъективной реальности вырастает не из квалиа, а из самого существования субъекта. Поэтому наш тезис звучит так:

Если есть квалиа, а субъекта нет, то нет и трудной проблемы.

Отсутствие субъекта понимается здесь как отсутствие особой субъективной реальности, в которой, по распространенному мнению, живут квалиа. Однако логически возможно существование и «бездомных» квалиа, т.е. существующих без субъекта.

Для иллюстрации данного тезиса предлагаем мысленный эксперимент «Чувствительный зомби» как видоизменение известного мысленного эксперимента «философский зомби» [4]. Как и философский зомби, Чувствительный зомби внешне является полноценным человеком и демонстрирует адекватное поведение. Однако, в отличие от философского, не имеющего никаких форм субъективного отражения

реальности и внутреннего мира, Чувствительный зомби имеет квалиа. Но с другой стороны, в отличие от человека, не является субъектом, не имеет того центра, к которому можно было бы прикрепить все его ощущения. Проще говоря, если его колют иголкой, он испытывает боль, но может распознать боль как свою. Чувствительный зомби может сказать «боль», но не «мне больно». Для него боль является таким же фактом объективного мира, как и окружающие предметы. У Чувствительного зомби нет «зазора» между объективным и субъективным, т.к. этот зазор и создается субъектом.

Для Чувствительного зомби не возникает трудной проблемы сознания. Вопрос возникновения квалиа является для него «легким», то есть для его объяснения достаточно указать на причинно-следственную связь между двумя объективными событиями: уколом и возникновением боли. Для человека же трудная проблема возникает, следовательно, не из-за простого существования квалиа, но из-за наличия субъекта, «гомункула» внутри нас, испытывающего боль, зрителя «картезианского театра».

Но ведь человек же есть субъект, объединяющий все «свои» восприятия и, тем самым, отделяющий внутренний мир от внешнего и формирующий тот самый зазор, порождающий «трудную проблему»? Как показал Кант [5], критикуя рациональную психологию, рассуждение о душе (читай «сознании») как субстанции есть паралогизм чистого разума. Знание о себе как о субъекте не ведет к знанию о себе как об объекте. Субъект имеет лишь трансцендентальное значение – выполняет функцию формирования единства поля опыта; и не может быть рассмотрен как эмпирический объект. Следовательно, все выводы, сделанные на основании допущения существования сознания как объекта, также являются паралогизмами. В том числе, и трудная проблема, конституированная положением сознания, субъекта в качестве объекта.

Литература

1. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. – М.: «Прогресс-Традиция», 2009. 269 с.
2. *Gnatik E., Lokhov S.A., Mamchenkov D., Matyushova M.* The Hard Problem of Consciousness in the Light of Onto-Gnoseological Uncertainty // *Scientia et Fides*, 2018, 6(2).
3. *Dennett D.* Consciousness Explained. Boston, Little Brown and Co, 1991. 511 p.
4. *Chalmers D.J.* The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory. Oxford, Oxford University Press, 1997. 432 p.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. – Симферополь: «Реноме», 2003.

А.А. Мёдова (Красноярск, Россия)

Успехи нейронаук в перспективе трансцендентализма: от трансцендентализма к нейротрансцендентализму

Аннотация. Нейронауки активно развиваются в настоящее время, что выражается в их интеграции с различными областями знания. Тем не менее, специфичность исследовательской базы нейронаук заставляет задаться вопросом о правомерности таких междисциплинарных интеграций, и, в первую очередь, об их

методологических основаниях. В центре этой проблематики находится идея построения нейротрансцендентализма, вызванная тем, что существуют нейрофизиологические исследования сознания, которые апеллируют к трансцендентализму как к своему основанию и даже обозначают свои программы как кантианские (Dehaene S., Brannon E., Northoff G, Бажанов В.). В статье рассматриваются предпосылки такого объединения и предлагается направление, в котором следует анализировать возможность объединения трансцендентальной философии и нейронаук.

Ключевые слова: И. Кант, а priori, нейронные репрезентации, когнитивные процессы, субъективный опыт, нейротрансцендентализм, нейроэпистемология

В настоящее время наблюдается активное развитие нейронаук; под последними понимается широкий спектр исследований в психологии, физиологии, медицине, информатике и биологии. Нейронаука работает на разных уровнях, от молекулярного и клеточного до системного и когнитивного. На молекулярном уровне она изучает механизмы передачи сигналов нейронами и аксонами. Здесь актуальны вопросы «обучаемости» нейронов, возникновения новых нейронных связей в ответ на новый тип задач или раздражений, конкуренции нейронов при передаче сигнала и т.п. На клеточном уровне изучаются электромагнитные и химические аспекты обработки и передачи импульса нейронами и аксонами, в этой области развиваются различные методы аппаратной визуализации нейронной активности.

Системный уровень нейроисследований ориентирован на целостность тела и организма. Здесь изучаются анатомические и физиологические основы рефлексов, проблемы сенсорной интеграции, координации движений, эмоциональных ответов. Наконец, на когнитивном уровне фиксируется взаимосвязь нервной системы и познавательной активности, строятся «когнитивные карты», «системы навигации» и т.п. На каком бы уровне не разворачивались нейроисследования, исходным пунктом здесь является локализация той или иной нейронной активности в соответствующих зонах долей или коры головного мозга. Таким образом, мозг превращается в «карту местности» сознания.

Возрастающее значение нейронаук связано с тем, что данные о нейронной активности претендуют на роль нового моста между мозгом и сознанием, в то время как психологические и философские интерпретации проблемы сознание/тело представляются в значительной мере исчерпавшими свой потенциал. Вопрос о том, каким образом нейронные свойства могут объяснить содержание сознания или указать на осознанность тех или иных состояний, тем не менее, является ключевым и проблематичным для нейронаук.

В первом приближении этот вопрос выглядит следующим образом: какие нейронные феномены необходимы или достаточны для возникновения сознания? Иными словами, какие условия или состояния нервной системы необходимы и/или достаточны для того, чтобы соответствующее им ментальное состояние было сознательным? По сути, нахождение таких нейронных феноменов было бы ответом на известный вопрос Чалмерса о том, почему физическая обработка сигналов вообще должна породить богатую внутреннюю жизнь [1, p. 212].

В более специализированном виде вопрос состоит в том, какие нейронные процессы необходимы для того, чтобы возник тот или иной конкретный субъективный опыт (представление, идея, воспоминание). Объяснения конкретных содержаний сознания в нейроисследованиях фокусируются на нейронных репрезентациях, т.е. раздражениях определенного комплекса нейронов в определенной зоне мозга, которые стабильно сопровождают те или иные сознательные содержания. Но и эти объяснения оставляют

открытым вопрос о том, что является секретным ингредиентом, который переводит состояние с этим содержанием из бессознательного в сознание [2]. Можно сказать, что нейронаука, как и трансцендентализм, имеет свою непреходимую границу, образующую предел объяснительных стратегий. Для нейронауки эта граница пролегает между нейронной активностью мозга и сознательным содержанием психики – представлением, воспоминанием и т.п. Для трансцендентализма – это граница между априорными структурами разума и соответствующей им реальностью. Но если в трансцендентальной философии существование таковой границы, начиная с Канта, осознается как проблема, экспериментально ориентированные нейронауки обычно игнорируют свою «непреходимую границу». Обнаружение нейронных коррелятов функций организма и психики – зрения, движения, боли и т.п. – обычно приравнивается к объяснению работы сознания [3; 4; 5]. Тем не менее, более концептуально ориентированные исследователи ставят под вопрос саму возможность какой-либо каузальности, соответствия или изоморфизма между нейронными цепями и сознательными процессами [6].

При всей проблематичности и разнородности обоих научных направлений – нейронаук и трансцендентализма – существует тенденция к их объединению. Предтечей нейротрансцендентализма можно назвать А. Шопенгауэра, утверждавшего, что эмпирическая истина – это не более чем феномен мозга; и этот факт впервые открыли миру Кант и Беркли. Именно кантовская философия показала, что весь материальный мир существует независимо от нас, «но имеет свои основные предпосылки в функциях нашего мозга, посредством которых и в которых только и возможен *такой* объективный строй вещей» [7, с.4; 8]. Шопенгауэр рассматривает время, пространство, причинность и все другие константы мышления как функции мозга, и в этом он солидарен с Кантом с той лишь разницей, что Кант вместо слова «мозг» употреблял понятие «способность познания» [там же].

С точки зрения последовательного трансцендентализма обобщение Шопенгауэра выглядит парадоксальным. Тем не менее, оно выявляет «идеологический источник» нейротрансцендентализма: в самой примитивной своей версии он приравнивает априорные принципы разума к нейронным процессам. Есть, конечно, и более адекватные подходы, например, гипотеза существования «базовых кодов», в известном смысле аналогичных кантовским априорным схемам. Согласно Р.Н. Шепарду, в ходе своей эволюции люди и многие другие виды животных могли усвоить операции, изоморфные физическим и арифметическим законам, управляющим взаимодействием объектов внешнего мира [9].

Нейротрансцендентализм нацелен на обобщающую научную программу, которая позволит понять, как возникают основные интуитивные представления, как они могут быть связаны с их нейронными механизмами и какие аспекты этих механизмов возникают независимо от опыта, а какие, напротив, могут быть обогащены обучением и образованием [10, р. 515]. В своей концептуальной основе он близок к нейроконструктивизму – направлению в когнитивистике, характеризующее развитие человека как взаимно индуцированные изменения между нервным и когнитивным уровнями. Нейроконструктивистская парадигма сосредотачивается на том, как формируются области функциональной специализации, объясняющие процессы обработки информации у взрослых. Эта точка зрения предполагает, что мозг не создает центральных, полностью детализированных единичных представлений об окружающей

среде. Вместо этого частичные представления фрагментированы и распределены по целому ряду областей мозга; такие распределенные модально-специфические репрезентации становятся предметом исследований мышления взрослых [8].

Нейротрансцендентализм рассматривается рядом ученых как новый, прогрессивный этап кантовского учения. По мнению Г. Нортхоффа, при всей ценности кантовского подхода эпистемологию разума должна заменить эпистемология мозга, т.е. нейроэпистемология: если Кант сопоставлял объекты с познанием, нейроэпистемология будет сопоставлять познание с мозгом [11, p. 210], что гораздо более эффективно. До всяких теоретических изысканий против сопоставления знания с мозгом протестует уже здравый смысл, поскольку знание и мозг онтологически не однопорядковы. Но нейротрансценденталистов мало смущает этот аспект. Напротив, слабым местом кантовской философии считается «изоляция» разума от физической реальности, постулирование его автономности по отношению к телу; как преодоление этого разрыва на стыке феноменологии, аналитической философии и экспериментальной психологии возникло направление исследований, объединенных понятием *embodied mind*. Звучат призывы наконец «встроить» разум в мозг и тем достичь подлинной интеграции мозга, тела и окружающей среды. Критику разума в дальнейшем следует уточнить в отношении мозга, создав «критику собственно мозга» (a ‘critique of the own brain’) [11, p. 211].

В нейрофизиологии, психологии, когнитивистике действительно существуют большие ожидания от взаимовыгодного союза наук о мозге и философии сознания. Но вопрос о том, на каких методологических основаниях должен строиться этот союз остается открытым [12, с. 112]. В свете сказанного интересующая нас проблема – это сама возможность нейротрансцендентализма. Вписывается ли трансцендентальная парадигма в перспективу развития нейронаук или же речь идет об условном и даже искусственном сближении априорных форм разума и чувственности с фактами нейронной активности? Чтобы прийти к какому-то мнению относительно поставленной нами проблемы, следует обратиться к анализу достижений нейронаук в контексте ключевых положений трансцендентализма, что позволит говорить о наличии или отсутствии общих оснований для двух этих направлений. В качестве таковых положений, на наш взгляд, целесообразно выделить следующие существенные признаки трансцендентального подхода:

- 1) независимость исследуемых структур от опыта;
- 2) непринципиальность наличия материального носителя для априорных структур;
- 3) методологическая перспектива от первого лица;
- 4) универсальность и всеобщность априорных схем, понятий и форм чувственности.

Благодарности

Материалы подготовлены по результатам участия в мероприятиях профессионального развития победителем конкурса «Академический десант» благотворительной программы «Стипендиальная программа Владимира Потанина» Благотворительного фонда Владимира Потанина.

Литература

1. *Chalmers D. J. Facing up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2(3). P. 200–219.*

2. *Wu Wayne*. The Neuroscience of Consciousness // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-neuroscience/>.
3. *Crick F., Koch Ch.* Consciousness and Neuroscience // *Cerebral Cortex*. 1998. Vol. 8(2). P. 97–107.
4. *Crick F., Koch Ch.* A Framework for Consciousness // *Nature Neuroscience*. 2003. Vol. 6(2). P. 119–126.
5. *Fink S. B.* A Deeper Look at the ‘Neural Correlate of Consciousness’ // *Frontiers in Psychology*. 2016. Vol. 7(1044). URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2016.01044/full>
6. *Noë A.* and Thompson E. Are There Neural Correlates of Consciousness? // *Journal of Consciousness Studies*. 2004. Vol. 11(1). P. 3–28.
7. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений в 6 т. Том 2: Мир как воля и представление. Т.2. Пер. с нем. Под. Ред. А. А. Чанышева. Москва: Республика, Дмитрий Сечин, 2011.
8. *Sirios S., Spratling M., Johnson M., Thomas M., Westermann G., Marshall D.* Neuroconstructivism // *Developmental Science*. 2007. Vol. 10. N 1. P. 75–83.
9. *Shepard R.N.* Perceptual-cognitive universals as reflections of the world // *Behav. Brain Sci*. 2001. Vol. 24. P. 581–601.
10. *Dehaene S., Brannon E.* Space, time, and number: a Kantian research program // *Trends in Cognitive Sciences*. 2010. Vol. 14. N 2. P. 517–519.
11. *Northoff G.* Philosophy of the Brain: The brain problem. John Benjamins Publishing, 2004. 433 p.
12. *Шибкова Д. З., Байгужин П. А.* Нейронаука: междисциплинарная интеграция или экспансия? // *Психология. Психофизиология*. 2020. №3. С. 111–121.

П.А. Мишагин (Красноярск, Россия)

Кант и когнитивистика: проблема истолкования

Аннотация. В работе исследуется трансцендентальная концепция сознания И. Канта и ее связь с современной когнитивной наукой (когнитивистикой). Показывается, что трансценденталистский подход к проблеме сознания, изначально направленный на решение психо-физической проблемы Р. Декарта, сохраняет свою актуальность и относится к наиболее востребованным концепциям сознания имеющим значение для современной когнитивной науки, а проведенное Кантом различие трансцендентальных и эмпирических аспектов человеческого познания, а также описание трансцендентальных функций человеческого сознания выступили предпосылками для формирования функционалистской парадигмы в рамках когнитивной науки, согласно которой сущностная природа психических состояний конституируется их функциональной ролью в когнитивной системе, что существенным образом контрастирует с трансценденталистскими представлениями о сознании, противостоящим редукционизму, детерминизму и механицизму.

Ключевые слова: когнитивистика, трансцендентализм, трансцендентальная психология, функционализм, Иммануил Кант.

Цель работы состоит в том, чтобы продемонстрировать современную актуальность трансцендентальной психологии Канта в противовес ортодоксии доминирующей аналитической школы философии, с тем чтобы спасти ее от критики, которая привела к

широко распространенному мнению, что Кант мало что может сказать о сознании такого, что было бы логически корректным или практически полезным. Исторически это привело к почти полному исключению взглядов Канта на сознание из многих философских дебатов: те, кто признает психологическое содержание его работ, как правило, считаются выходящими за рамки чистой философии. Как представляется, это исключение было и остается неудачным и узким взглядом, поскольку интерпретация, охватывающая трансцендентальный аспект, может дать бесценные идеи и направление для современных исследований в области когнитивной науки и когнитивной нейронауки.

Основное внимание в этой работе предполагается направить на концептуальный анализ современной проблемы сознания и демонстрации того, что каждый подход стал ответом, положительным или отрицательным, на картезианский дуализм между телом и сознанием. Сегодня, более чем через триста лет после постановки психо-физической проблемы Декартом, этот мощный и убедительный аргумент по-прежнему остается верным. Представители когнитивной нейронауки аккумулировали глубокое и детализированное понимание того, как наш мозг обрабатывает информацию из внешнего мира, но вопрос о том, как эта информация преобразуется в сознательный опыт, считается нерешенной проблемой. Предполагается, что, хотя Кант никогда не использует понятие сознания в преобладающем сейчас смысле феноменальных квалиа, его теория трансцендентального субъекта является ценным инструментом для решения философских проблем, которые являются очевидными в современной когнитивистике.

Подходя в своей системе трансцендентального идеализма к когнитивным вопросам, Кант начинает с различения «трансцендентальных» или «чистых» и «эмпирических» аспектов человеческого познания (B34, B60, B75, B81-82) и описывает трансцендентальные функции как конфигурирующие эмпирические способности человеческого сознания, обеспечивающие структуру, в которой они нуждаются, чтобы представлять собственно познавательные способности. Эмпирические способности касаются нашей восприимчивости к воздействию объектов на наше сознание, поскольку объекты даются через чувственность в «созерцаниях» (B33) и являются апостериорными. Трансцендентальные свойства априорны, поскольку они не могут быть выведены из ощущения, но представляют собой способы, которыми ощущения необходимо упорядочиваются в опыте. Согласно Канту, трансцендентальные свойства являются частным случаем или производными от «спонтанных» познавательных способностей, тогда как эмпирические свойства непосредственно связаны или проистекают из того, что дано в чувственности. Таким образом, Кант предлагает объяснение того, почему мы пассивны в нашем восприятии мира, но активны в том, как мы его концептуализируем, посредством того, что он называет спонтанностью суждения в перцептуальном опыте. Кант утверждает, что наше понимание мира основывается не только на созерцаниях, но как на созерцаниях, так и на априорных понятиях, которые упорядочивают созерцания: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (B75).

Ряд философов, таких как К. Вестфаль [1], Э. Брук [2], А.Ю. Алексеев [3], С.Л. Катречко [4], А.А. Мёдова [5], И.Д. Невважай [6] и некоторые другие в той или иной мере отмечают, что идеи Канта имеют определенное сходство с современным функционалистским объяснением в когнитивной науке, и каждый из них исследует различные функционалистские интерпретации Канта. Э. Брук к примеру, утверждает, что

функционализм по сути есть часть кантовского ноуменального учения о разуме, поскольку Кант был первым, кто сформулировал методологическое понимание отношения «понятий» и «созерцаний», и что его общая картина сознания может быть эксплицирована как «система понятий, использующая функции» [2, 14]. Таким образом, было найдено общее основание, наличествующее между современным функционалистским объяснением в когнитивной науке и собственным проектом Канта. Это общее основание состоит в том, что кантовское представление о том, что чувственный опыт должен быть концептуально упорядочен, если существует возможность последовательного, связного мышления, существует и активно реализуется в фундаментальном принципе и методологии когнитивной науки и когнитивной нейронауки.

Согласно функционализму, сущностная природа психических состояний, таких как желания, боль, зуд, «внутренние чувства», ощущение зеленого и т. п., которые философы называют квалиа, не содержится ни в какой материи, в которой они могут быть обнаружены, но скорее в функции, которую выполняет каждое из этих состояний. Эссенциальный аспект познания сущности этих состояний игнорируется, как и во всех редукционистских, материалистических подходах. Психические состояния конституируются их функциональной ролью в когнитивной системе на теоретическом уровне, где они идентифицируются по их роли во всей системе, а не в какой-либо материальной, интроспективной или ощущаемой природе.

Кантовское представление о сознании вполне можно рассматривать и как систему функций (сам Кант называет их «способностями») для применения понятий к восприятиям (перцепциям). В первой «Критике» он прямо отвергает картезианскую концепцию сознания как «субстанции», особенно в «Паралогизмах» где он утверждает, что на этом теоретическом уровне мы не можем знать сущность любого субстрата той системы, которой является сознание. Ментальные состояния могут быть достаточно хорошо объяснены, не принимая во внимание какую-либо лежащую в их основе среду, физическую или иную. Все, что мы можем знать, это то, каким должно быть сознание с точки зрения его организации и функции, т. е. необходимые предпосылки познания на абстрактном или теоретическом уровне. Никаких выводов о природе или сущностной стороне сознания сделать нельзя. Например, в третьем паралогизме Кант исправляет картезианский взгляд на тождество личности, утверждая, что «сознание самого себя в разное время» есть лишь «формальное условие» личности или личного тождества (A363). Это не разновидность «субстанции», как утверждал Декарт. Другими словами, единство личности – это всего лишь единство единичного мыслящего, преемственного во времени субъекта, который, говоря языком компьютерных наук, множественно реализуем в личностно прерывистых психологических состояниях. Это сродни фундаментальному постулату функционализма, согласно которому сознание есть то, что сознание делает, то, что оно мыслит, а также негативному определению, согласно которому функция не определяет форму.

Предполагается, что сущность разума лежит в проблематичном понимании человеческой природы. Мы не просто машины, как старается показать Кант не только в «Критике чистого разума», но и в «Критике способности суждения» и в ряде других сочинений. Хотя он, возможно, и не использовал понятие сознания в господствующем сейчас смысле феноменальных квалиа, его теория трансцендентального субъекта является ценным инструментом в устранении философских трудностей, возникших в этой области.

Его теория активного действия, включающая суждение, узнавание и осознание объективного содержания, а также «воспринимающего» (апперцирующего) субъекта, является довольно радикальной. Канта интересует, в частности, необходимость актов синтеза или связывания и тип единства, требуемый для таких актов, и в этом смысле у него есть что предложить современной когнитивистике. Его трансцендентальная психология является описанием способностей, необходимых для того, чтобы разум был агентом или субъектом познания, в той же мере, в какой она является описанием условий, которые повсеместно и необходимо требуются для того, чтобы нечто было объектом познания, как в традиционных представлениях. Кант подчеркивает эту необходимость. Он не только подчеркивает это, но также подчеркивает единство субъекта и субъективного опыта. Кант считает, что человеческое самосознание можно рассматривать с двух позиций: как логический субъект мышления или трансцендентальный субъект и как объект внутреннего чувства, эмпирическое Я. Он пишет о «трансцендентальной апперцепции», или «трансцендентальном единстве самосознания» (B132), как основном условии познания объектов в феноменальном мире. Тот факт, что мы вообще можем выносить суждение, предполагает это единство сознания у субъекта, который синтезирует представления (репрезентации) или восприятия (перцепции) в соответствии с категориями опыта, которые являются априорными правилами рассудка. Эмпирическая апперцепция, с другой стороны, относится к осознанию конкретного содержания собственных ментальных состояний субъекта (A107).

Однако когда мы говорим о трансцендентальном субъекте или о «трансцендентальном единстве самосознания», то такое сознание есть не некий умопостигаемый или интеллигибельный объект, а сознание, осознающее себя как «субъект» через спонтанные акты синтеза. Когда человек осознает себя таким образом, он осознает свой ум «как он есть», будучи спонтанным синтезирующим агентом. Самосознание как внутреннее чувство или воспринимающее сознание, направленное на то, что мы пассивно претерпеваем, поскольку на нас воздействует игра нашего собственного мышления, отличается от сознания нашей деятельности, т. е. того, что мы делаем, синтезируя или обобщая наш опыт. Последнее есть сознание себя не как объекта, обычного изменяющегося «я», а как субъекта, который собственно и синтезирует опыт.

Итак, здесь мы подходим к сути вопроса: что все это означает для когнитивной науки? Кант, по-видимому, осознал более чем за двести лет до когнитивной революции двадцатого века, что термин «сознание» имеет ряд различных коннотаций, начиная от осознания своих восприятий (перцепций) и ощущений, которое он назвал «эмпирической апперцепцией», до «трансцендентальной апперцепции», восприятия себя как агента, наделенного интенциональностью и свободой воли. С этой точки зрения теория Канта созвучна идее о том, что эмпирическое осознание того, через что мы «претерпеваем» нечто, работает в рамках материалистической нейробиологической или функциональной описательной системы, потому что проблема может быть сведена к вопросам о том, как организованы когнитивные процессы. Однако, определение человека как агента выходит за рамки такого описания. В отношении упомянутой выше проблемы синтеза, к примеру, восприятия связаны вместе, независимо от того, являются ли они сознательными восприятиями или нет. Как уже упоминалось, процессы, которые синтезируют восприятия, происходят независимо от сознания, являются в сущности подсознательными процессами, поэтому этот аспект единства не является тем, что теория сознания сама по

себе должна объяснять. Вопросы, которые еще предстоит объяснить и которые с трудом укладываются в классическую научную парадигму, таковы: на каком основании восприятия моего сознания являются действительно моими, принадлежат именно мне? Какова природа этого «я», которому принадлежат восприятия? И самое проблематичное: как физический мозг, состоящий из материи, может порождать сознательные переживания или невыразимые квалиа?

В течение последних тридцати лет изучение сознания, исключенное из поля зрения из-за расцвета бихевиоризма и общей сложности его объяснения в материалистической науке, снова стало частью текущей программы когнитивных исследований. Однако понимание Кантом синтеза и комбинаций ментального содержания, необходимых для этого единства, а также вида единства, которое оно влечет за собой, было недооценено. Особенно это справедливо в отношении «сложной проблемы сознания», проблемы интеграции сознания в концепцию природы. Проблема того, почему помимо интенциональных состояний и информационных процессов, которые, как считается, являются основными механизмами, ответственными за познание [7; 8], должны существовать реальные ментальные события и чувства, и почему является устойчивой идея о том, что существует непреодолимая пропасть между ментальной сферой и физическим медиумом, посредством которого сознание функционирует. Как представляется, здесь в наших знаниях есть существенный пробел. Некоторые считают, что это самый важный научный вопрос, который необходимо решить в нынешнюю эпоху. Как выразился Дж. Сёрл: «Самое важное научное открытие современности произойдет, когда кто-то – или какая-то группа – обнаружит ответ на следующий вопрос: как именно нейробиологические процессы в мозгу вызывают сознание?» [9].

Эпистемологические решения Канта, систематически выводимые через его методологическую инновацию, а именно его метод трансцендентальной аргументации [10], имеют современное значение для этой дискуссии. Согласно Канту, хотя мы и склонны разделять объективный пространственный опыт и внутреннюю субъективность, представляя первый как мир вещей, а вторую как мир сознания, это не две разные реальности, которые могли бы как-то сойтись, но, напротив, они принципиально не могут ни существовать, ни быть определены отдельно друг от друга.

Как отмечает Д. Деннет, ученые-когнитивисты находятся во власти иллюзий и путаницы в отношении человеческого познания и не хотят признавать тот факт, что когнитивная наука является «землей изобилия для философов», поскольку многие из философских вопросов «плохо продуманы» [11, с.232]. Если бы Кант был жив сегодня, он бы, несомненно, согласился, поскольку его можно рассматривать не только как «интеллектуального крестного отца современной когнитивной науки» [2, с.1] но и, с определенными оговорками, как представителя самой этой науки. Вместе с тем, представляется невозможным игнорировать тот факт, что Кант придерживался принципиально отличного взгляда на человеческую природу, резко контрастирующего с редукционистской, детерминистской и механистической картиной, которую в подавляющем большинстве случаев сегодня представляют ученые-когнитивисты. Кант был революционером с новыми и убедительными идеями о сознании и уме, свободе и месте человечества в природе, а также о нередуцируемом, и в то же время недвойственном разуме человеческих существ, чьи ментальные свойства столь же фундаментальны по своей природе, как и биологические свойства, и метафизически

неотделимы от них. Поэтому нам надлежит отдать должное Канту и признать его глубокое понимание природы человеческого познания и в соответствии с этим определять вклад в когнитивную науку.

Литература

1. *Вестфаль К.* Кантовская критическая философия и возможность когнитивной науки // 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. С. 11-13.
2. *Brook A.* Kant, Cognitive Science, and Contemporary Neo-Kantianism // Journal of Consciousness Studies. 2004. Volume 11. Issue 1-11. P. 1-25.
3. *Алексеев А.Ю., Алексеева Е.А.* Искусственный интеллект: трансцендентальный подход // 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. С. 40-42.
4. *Катречко С.Л.* Кантовская когнитивная модель ума // 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. С. 15-19.
5. *Мёдова А.А.* Трансцендентальный субъект versus искусственный интеллект: пределы возможностей // 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. С. 46-49.
6. *Nevvazhai I.* Transcendentalism as a program for epistemology // [Social Sciences](#). 2022. Volume 53. [Issue 2](#). P. 70-87.
7. *Sims M.* A continuum of intentionality: linking the biogenic and anthropogenic approaches to cognition // [Biology & Philosophy](#). 2021. Volume 36. Issue 51. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10539-021-09827-w> (Дата обращения: 25.02.2023).
8. *Heinrichs Walter R.* The duality of human cognition: operations and intentionality in mental life and illness // Neuroscience & Biobehavioral Reviews. 2020. Volume 108. P. 139-148.
9. *Searl J.* Theory of mind and Darwin's legacy // PNAS. 2013. Volume 110. No. 2. URL: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1301214110> (Дата обращения: 25.02.2023).
10. Катречко С.Л. Трансцендентальная аргументация как ядро трансцендентализма Канта // Логико-философские штудии. 2016. Т. 13. № 2. С. 211-212.
11. *Dennet Daniel C.* The Part of Cognitive Science That Is Philosophy // Topics in Cognitive Science. 2009. Volume 1. Issue 2. P. 231-236.

Алгоритм как препятствие к трансцендентному или невозможность достижения сильного искусственного интеллекта

Аннотация. Тема создания сильного искусственного интеллекта является одной из передовых в 21-м веке. В статье мы пытаемся рассмотреть СИИ как объект относящийся к трансцендентному. При этом мы рассматриваем человека как существо, действующее преимущественно по алгоритму. В статье рассматривается как алгоритмизация не позволяет реализовать доступ к представлению трансцендентного. Поэтому мы и будем говорить об алгоритме как о том, что как бы не пускает к трансцендентному, а вместе с этим и к созданию сильного искусственного интеллекта.

Ключевые слова: алгоритм, трансцендентность, сильный искусственный интеллект, представление

Для начала обратимся к такой способности человека как представление. В представлении нам может быть дано вполне множество вещей. Однако существует ряд понятий, которые не поддаются представлению в привычном смысле. Мы говорим о том, что И. Кант назвал трансцендентным. Мы не можем вполне понять природу Бога или души ввиду того, что способны как доказать, так и опровергнуть их существование. Наше представление о них лежит за рамками человеческого понимания. Однако как-то мы их понимаем, описываем в персональных понятиях. Мы не можем ответить на вопрос, «Есть ли Бог?», но можем ответить на вопрошание «Что есть Бог для тебя?». Мы ведем к тому, что любое представление о трансцендентном упирается в человеческую природу. Это делает представление неполным, недоразвитым, непонятым, недоделанным. Трансцендентное есть то, что не родилось в представлении, не сталося.

При разговоре о сильном искусственном интеллекте мы входим в ту же область несостоявшегося представления. Каждый понимает, как это должно выглядеть и даже вводит определённые критерии. Например, одним из ярчайших критериев для СИИ является тест Тьюринга. При этом никто не способен представить, как это может быть, иначе бы он (СИИ) уже был бы или, как мы говорили выше, стался, появился бы.

Неполнота и несостоятельность представления в том числе представления о СИИ свидетельствует о том, что нет алгоритма для достижения первого. Нет определенного порядка совершаемых в позитивном или негативном смысле актов, которые бы в конце привели к привнесению в жизнь или в мир того, что было предметом нашего представления. Алгоритмом не воссоздать душу, так же, как и не получить сильный искусственный интеллект.

Но человек в современном мире мыслит алгоритмами. Для достижения чего-то нужна последовательность и поступательность. «Делай раз, делай два» - эти слова неоднократно воспроизводились нам в старших классах школы. Пошаговая структура, репрезентирующая алгоритм, используется и в ВУЗах, и в крупных корпорациях.

Получается, что современный человек живет в мире, устроенном по алгоритму, да и вся жизнь его должна бы строиться по его лекалам. Но одна из самых актуальных вещей – создание сильного искусственного интеллекта – вне алгоритма. Поэтому мы попробуем взглянуть на понятие и сущность алгоритма, как на то, из-за чего мы пока еще не в состоянии позволить сильному искусственному интеллекту реализоваться в мире.

Анализ структуры искусственного интеллекта в ситуации выбора при прогнозировании

Аннотация. Наш мир имеет вероятностную организацию, поэтому в формировании познавательной деятельности наибольшее значение приобретает активность мозга, имеющая цель предвидения. Таким образом, вероятностное прогнозирование, как более высокую форму предвидения, можно считать основой интеллекта (Акимова М.К.). Кант использовал этот аналитический метод для исследования как разум может отслеживать причинно–следственную структуру. Он применил нисходящий аналитический подход в качестве центрального руководящего принципа, известного как трансцендентальный метод аргументации (трансцендентальная аргументация).

Ключевые слова: вероятностное прогнозирование, искусственный интеллект, когнитивные процессы, концептуальная модель, трансцендентальная аргументация Канта.

Известно, что мы живем в вероятностно организованном мире, поэтому формирование различных сторон познавательной деятельности определяется многими факторами, наиболее существенным из которых является фактор, обусловленный вероятностно-организованной средой. В последнее время такой подход привлек значительное внимание в различных областях, включая психологию, лингвистику, робототехнику, искусственный интеллект и философию.

Надо отметить, что одним из пионеров прогностических идей и аналитического метода ‘сверху вниз’ был Кант. Он использовал этот аналитический метод для исследования как разум может отслеживать причинно–следственную структуру. Кант применил нисходящий аналитический подход в качестве центрального руководящего принципа, известного как трансцендентального метода аргументации (см.: <https://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/>). Кант признан первым в западной философии, кто в полной мере использовал трансцендентальные аргументы, и это определяет отличие трансцендентальной методологии Канта от методологии его современников.

Задумывались ли, почему так часто разбиваются самолеты, тонут корабли, случаются катастрофы? Одной из главных причин часто бывает человеческий фактор. Например, чтобы принять правильное решение в проблемной ситуации у пилота есть всего 3 секунды. Однако, правильное решение может принять человек, умеющий правильно оценивать ситуацию и предвидеть ход развития событий.

В связи с этим рассмотрим такую когнитивную функцию мозга как способность мозга к предвидению, прогнозированию ситуаций, которое наряду с вниманием, мышлением, памятью считается одной из основ интеллекта человека. Поскольку окружающая среда носит вероятностный характер, то и прогнозирование событий тоже может быть вероятностным. Действительно, никто не может быть абсолютно уверен, что сосулька не упадет на голову, поезд не опоздает, цены не возрастут, любимая кошка не оцарапает.

Набор действий, производимых в данный момент, зависит от состояния его моторной и сенсорных систем, которые должны включиться достаточно быстро, чтобы изменения внешней среды не сделали негодным прежний план действий. Соответствие сенсорной и моторной сфер выражается в том, что обе эти сферы охватывают (и

определяют) то, что профессор И. Фейгенберг назвал «актуальной средой» живого организм [1] «Актуальная среда» – это то пространство и тот круг явлений, в пределах которого организм может воздействовать на предметы и события за время, в течение которого в подлежащем воздействию участке пространства не произойдут изменения, требующие уже других действий. Поэтому при достижении цели организм должен учитывать не только наличную ситуацию, информация о которой поставляется органами чувств, но и будущую ситуацию, и её изменения, которые, вероятнее всего, произойдут в ближайший отрезок времени пока будет реализовываться двигательная программа.

Организм видит ситуацию, предвидит, как она будет развиваться – действует так чтобы она развивалась в определённом направлении, и привела к реализации модели потребного будущего, которая была разработана Н.А. Бернштейном. В физиологии активности действие направляется не уже бывшим стимулом, а целью- образом того, что должно стать в результате действия. Образ того, что должно быть достигнуто в результате движения, закодирован в нервной системе и назван Бернштейном «моделью (образом) потребного будущего. На основании сопоставления наличной ситуации (ist-wert) и результата движения (soll-wert), строится программа действия. Согласно теории физиологии активности Н.А Бернштейна выживают те организмы, которые лучше преодолели сопротивление среды в активном стремлении к достижению своей цели, удовлетворению своих потребностей. Для человека же важно не только приспособиться к условиям среды, а также преодолеть её сопротивление и преобразовать её соответственно своей «модели потребного будущего, которая является основой целенаправленного действия. В своей теории Бернштейн рассматривает будущее время – для чего совершается действие, к какой цели оно направлено, именно с этим будущим связывает понятие «вероятностного прогнозирования». Он писал: «Судя по всему, мы имеем перед собой два связанных процесса. Один из них есть вероятностное прогнозирование по воспринимаемой текущей информации... Наряду же с этой вероятностной экстраполяцией хода окружающих событий (каким он был бы при условии «невмешательства») совершается процесс программирования действия, долженствующего привести к реализации потребного будущего...».

Изучение когнитивной деятельности при помощи использования в экспериментах психологических методик, направленных на исследование различных свойств человеческой психики таких, как вероятностное прогнозирование (абстрактно-логическое мышление) и креативность (наглядно-образное мышление) позволило достаточно полно оценить интеллектуальные возможности каждого испытуемого и его творческие способности. Эти методики хорошо дополняют друг друга и в целом дают возможность получить достаточные и согласующиеся результаты, которые подтверждают литературные данные и результаты нашего обследования [2, 3].

На основе полученных данных была создана концептуальная модель целенаправленного поведения человека, на основе которой было проведено алгоритмическое описание когнитивных процессов головного мозга. Структурно-информационный анализ работы головного мозга человека может служить основой для создания различных форм искусственного интеллекта.

Благодарности

Настоящее исследование выполнено в содружестве с ГБУ Неврологии, поддержано РФФИ грант 15-04-00598, № 99-04-48299. И международными организациями Bodiflo LLC (USA & Australia), ITAG (USA).

Литература

1. *Фейгенберг И.М.* Память и вероятностное прогнозирование // Вопросы психологии, 1973, № 1. С. 37-48.
2. *Рябчикова Н.А., Подъячева Е.В., Томиловская Е.А., Шульговский В.В.* Роль межполушарной нейродинамики в процессе вероятностного прогнозирования // Журнал Высшей нервной деятельности им. И.П.Павлова, 1999 № 4. С. 600-609.
3. *Ryabchikova N. A., Savelyev A.V., Efimova V. L., Efimov O. I., Sychev S. M.* Mathematical model of the process of solving a predictive problem by a person in a problem situation // Journal Biomedical Radioelectronics, v. 6, 2015.

С.Ф. Сергеев (Санкт-Петербург, Россия)

Трансценденция цифрового мира: базы смыслов

Аннотация. Рассматриваются вопросы, связанные с внедрением технологий генеративного искусственного интеллекта в цифровой мир человечества. Ведено понятие «база смыслов» отражающее сущность работы генеративного интеллекта. Показано, что в качестве философской основы позволяющей отразить возникающие при создании и использовании осмысленного контекста проблемы может служить трансцендентализм позволяющий обеспечить гармонию между человеком, природой и техногенной средой.

Ключевые слова: базы смыслов, трансцендентализм, генеративный искусственный интеллект, языковые модели

Изменения, которые информационные технологии могут принести в нашу жизнь могут быть и полезными, и опасными, но мы должны быть готовы к любому варианту развития событий [1]. Эволюция генеративного искусственного интеллекта, наблюдаемая в последние годы, позволяет говорить о наступлении очередного этапа развития технологий сложного техногенного мира. Появились новые типы информационных продуктов, реализуемые генеративным искусственным интеллектом (ГИИ). Их можно описать понятием «*базы смысла*» вместо баз данных и баз знаний. Отличие системы ГИИ от обычного алгоритмического искусственного интеллекта (ИИ), заключается в генерируемом в ней контенте, который отражает и создает осмысленные тексты по запросу пользователя.

Создание цифровой самоорганизующейся техногенной среды, включающей пользователей и генеративные языковые модели, порождающие тексты, видео, аудио и изображения (мультимодального контекста), является технологическим достижением современной цивилизации. Данная среда позволяет удовлетворить потребность пользователей в осмысленном контексте, существующую во всех видах человеческой деятельности. Она реализуется на основе запроса и анализа поступающей и

циркулирующей информации порождаемой деятельностью человека. Используются предварительно обученные генеративные языковые модели BERT, T5, ChatGPT, GPT-3, Codex, DALL-E, Whisper, and CLIP и им подобные [2]. Наиболее популярным на момент написания данной статьи стал ChatGPT – это чат-бот с искусственным интеллектом, разработанный компанией OpenAI, способный работать в диалоговом режиме, поддерживая запросы на естественных языках.

Внезапное появление такого класса систем ИИ явилось шоком для широкой общественности, не ожидавшей столь раннего появления эффективного инструмента сильного искусственного интеллекта, который казался довольно далеким артефактом будущего информационного общества. Человечество оказалось не готовым для появления данных технологий, что выразилось в резко эмоциональной негативной реакции вплоть до попыток остановить работы по обучению подобного класса генеративных сетей.

В настоящее время идет поиск места для ГИИ в социальной и производственной структуре общества, применения контента в виде организованных данных, создаваемых им. Похоже на то, что старые представления о языке и смысле требуют серьезного пересмотра и дополнения. Смысловые галлюцинации, порождаемые системами ГИИ, становятся убедительными и понятными пользователям в силу технологической трансляции заключенного в них смысла порожденного деятельностью человечества. Переход к ГИИ потенциально может значительно изменить способ производства и потребления осмысленных данных, предоставив отдельным лицам и организациям больше контроля и гибкости в отношении контента, который они создают и потребляют.

Введение в информационное и культурное пространство цивилизации машин генерирующих, сохраняющих и передающих смыслы в текстовых мультимодальных формах ведет к большим изменениям в обществе, что требует философской основы и рефлексии происходящего. По нашему мнению концептуально-понятийный состав трансцендентализма полностью отвечает возникающим задачам в процессе внедрения категории смысла в цифровой мир и технологии. Раньше это было исключительной прерогативой человека и входило в сферу психологического и гуманитарного знания.

Трансцендентализм как философское учение подчеркивает важность интуитивного понимания, самосознания и духовности. Он очень сильно связан с природой и ее целительным воздействием на человека. Если говорить о применении трансцендентализма к генеративному искусственному интеллекту, то можно сказать, что эта философия может вдохновить разработчиков на создание интеллектуальных систем, которые бы работали более естественно и духовно, а не только по принципам программирования и определенных вычислительных алгоритмов.

Трансцендентализм подчеркивает важность личного опыта и ощущения гармонии в мире, в то время как языковые генеративные модели стремятся создать системы, которые могут эффективно работать для массовых пользователей, игнорируя индивидуальные предпочтения и отклонения. Вместе с тем порождаемые ГИИ осмысленные тексты возбуждают когнитивные системы пользователей, которые создают новые смыслы полезные человеку. Генеративные языковые модели могут стать основой автоматических систем, которые были бы способны научиться понимать и генерировать тексты на естественном языке. Это приведет к преодолению барьеров и границ для достижения гармонии между природой, человеком и техногенной средой. Трансцендентализм поощряет свободный подход к мышлению и опыту, который основывается на интуиции и

личном опыте, а не на объективной логике и системы ГИИ реализуют эти устремления. Наблюдаемое в настоящее время рождение техноразума – это процесс эволюции технологий и способов их взаимодействия со всем миром. В силу своей свободной природы, трансцендентализм позволяет реализовать коэкзистенциальные принципы, основанные на переживаниях и личном опыте, что дает возможность более полной передачи смысла, который может быть сохранен и передан пользователю в продуктах ГИИ.

В развитии баз смыслов можно увидеть перспективы использования трансцендентализма. *Базы смыслов* – это особый вид баз данных, которые хранят информацию о предметах и их свойствах, включающих в себя не только материальную, но и духовную, смысловую и понятийную структуру мира. Ключевая идея баз смыслов состоит в том, чтобы создать модель, позволяющую компьютеру понимать, каковы смысл и знаковое значение объектов в мире, а также взаимосвязи между ними с целью передачи их пользователям.

В отличие от баз данных и баз знаний, базы смыслов более интеллектуальны и детализированы. Они не просто хранят информацию, но и объединяют ее, анализируют и интерпретируют, находят связи и закономерности. Базы смыслов нужны для решения глобальных задач, связанных с интеллектуальным моделированием и прогнозированием, управлением и контролем сложных систем. Дополнительную ценность представляют возможности автономной работы и совместной работы в распределенных сетях. Однако с каждым годом технологии становятся все более сложными и более интегрированными в наши жизни. Это может привести к утрате нашей личности и независимости, а также к еще большей зависимости от технологий.

Несмотря на высокий эвристический потенциал, иногда трансцендентальный подход может приводить к множеству трудностей из-за потери фактического смысла, который важен для точной передачи информации. Проблема необходимости полноты и точности передачи смысла текста в языковых генеративных моделях приводит к необходимости использования статистических методов, которые не всегда могут обеспечить качественную интерпретацию текстов.

Трансцендентализм может оказать влияние на развитие генеративного искусственного интеллекта, в том числе и на применение баз смыслов, которые повышают качество и интеллектуальную мощность приложений и системных решений.

Таким образом, проблемы языковых генеративных моделей и трансцендентализма, возможно, будут решены путем дальнейшего развития и комбинации разных подходов, что позволит разрабатывать системы, которые смогут создавать более точный и богатый смыслами контент для личного опыта массовых пользователей.

Литература

1. *Сергеев С.Ф.* Наука и технология XXI века. Коммуникации и НБИКС-конвергенция // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ред. Проф. Д.И. Дубровского. М.: ООО «Издательство МБА», 2013. С. 158–168.

2. C. Zhou, Q. Li, C. Li, J. Yu, Y. Liu, G. Wang, K. Zhang, C. Ji, Q. Yan, L. He et al., “A comprehensive survey on pretrained foundation models: A history from bert to chatgpt,” arXiv preprint arXiv:2302.09419, 2023.

Ю.М. Сердюков (Хабаровск, Россия)

Понятие трансцендентального опыта

Аннотация. Экспликация понятия трансцендентального опыта производится через его определение и краткое описание форм. Определение содержит основные признаки трансцендентального опыта и условия его возникновения. Перинатальный опыт представляет собой формирование базовых когнитивных, темпоральных и иных структур во внутриутробный период развития человека. Околосмертный опыт является особым состоянием субъективной реальности в период клинической смерти. Он имеет две диаметрально противоположные экзистенциальные ипостаси, обычно называемые «Ад» и «Рай». Целью многочисленных культурно-исторических форм религиозного опыта является преодоление ужаса витальной депрессии - «Ада», и формирование в «потустороннем мире» околосмертных переживаний позитивных онирических впечатлений.

Ключевые слова: опыт, трансцендентальный опыт, перинатальный опыт, околосмертный опыт, религиозный опыт.

1. Определение трансцендентального опыта

Под *трансцендентальным опытом* понимается получение, обработка, производство и сохранение человеком информации об объективной и субъективной реальности в условиях сенсорной депривации, полного или частичного обездвижения тела и кислородного голодания головного мозга, для которых характерны: 1) бездеятельность воли, 2) полная или частичная потеря самосознания и даже ощущения собственного «Я», 3) спонтанность сознания, 4) доминирование протопатических когнитивных процессов над эпикритическими, пространственно-образного мышления над вербально-логическим, 5) отсутствие у получаемой информации логической формы, выражение ее в виде символов и метафор, 6) изменение пространственно-временного континуума, состоящее в феноменах обратимости, замедления и даже полной остановки времени и неконтролируемом потоке визуальных и/или акустических переживаний [1, с. 22].

2. Формы трансцендентального опыта

2.1. Перинатальный опыт

Ключевым фактором для понимания особенностей когнитивного развития во внутриутробный период является практически полное формирование головного мозга как в морфологическом, так и в функциональном аспектах. Это значит, что нейрофизиологических препятствий для существования *субъективной реальности* не существует: внутренний мир человека, его *микрокосм* – субъективная реальность, возникает именно в перинатальный период развития [1].

Основными элементами субъективной реальности, образующими в последующем каркас нашей психики и поведения, являются: во-первых, *сенсорная информация*, в самом полном спектре присутствующая в третьем триместре развития плода. Во внутриутробный период у человека формируются и наполняются входящей информацией все без исключения сенсорные системы, активно функционирует процесс *обучения*,

развиваются *внимание* и *эмбриональная память*, фиксирующая практически все многообразие сенсорной информации. Во-вторых, *эмоциональное развитие*, зафиксированное уже во втором триместре. В-третьих, *ощущение целостности тела*, которое развивается после 25 недели беременности и представляет собой онтогенетически первую *ментальную репрезентацию самости* – фундамент субъективной реальности, сопровождающий человека на всем протяжении его жизни, и, конечно, невероятно далекий от подлинного самосознания. В-четвертых, *пространственно-временной континуум* субъективной реальности, начинающий формироваться уже с 8 недели развития плода. В-пятых, перинатальные переживания формируют архетипы и архетипические образы, пронизывающие бессознательные структуры субъективной реальности на всем протяжении ее бытия.

Входящие информационные потоки, их обработка и закрепление в памяти, эмоциональная реакция на стимулы и пространственно-временная организация субъективной реальности, порождают сначала перцептивное, а затем и пространственно-образное мышление ребенка, протекающее в онирическом состоянии сна без сновидений, при выраженной сенсорной депривации, частичном обездвижении и кислородном голодании головного мозга. Мыслеформы пространственно-образного мышления плода имеют, скорее всего, преимущественно *эхоический* характер, поскольку *иконические* (визуальные) образы ограничены в утробе матери созерцанием темноты.

По отношению к другим формам трансцендентального опыта – *религиозному* и *околосмертному*, перинатальный опыт является первичным, содержащим в явной или латентной форме ключевые отличия *мистического транса*, *религиозного экстаза* или *NDE* от феноменального бытия человека.

2.2. Околосмертный опыт

Околосмертный опыт (Near Death Experience – *NDE*) возникает при наступившем в результате остановки сердца и прекращения дыхания кислородном голодании головного мозга, когда изменяются *функции* различных отделов коры больших полушарий и более древних образований, а необратимые некротические изменения либо отсутствуют, либо имеют локальный характер. Во время клинической смерти дыхание, кровообращение и рефлексы отсутствуют, однако клеточный обмен веществ продолжается анаэробным путем. Постепенно запасы энергетиков в мозге истощаются, анаэробный гликолиз, в несколько раз менее продуктивный гликолиза аэробного, прекращается, и нервная ткань умирает

Клиническая смерть смертью в собственном смысле слова не является не только при естественном умирании, но и при прекращении жизни насильственным путем или в результате несчастного случая. Это форма жизни - терминальное состояние человеческого организма и сознания, в котором субъективная реальность существует в виде околосмертного опыта - *NDE*. В момент наступления клинической смерти человек отключается от природных и социокультурных регуляторов времени. Он не воспринимает ни солнечного света, ни ритмической организации социума и остается в ситуации абсолютной сенсорной и социальной депривации. Единственной реальностью оказывается замкнутая на себя субъективная реальность, полностью утратившая контакт с "внешней" последовательностью событий.

Субъективная реальность в *NDE* формируется следующими факторами: 1) спонтанной активностью мозга, способного создавать смутные образы и переживания, отчасти запоминать, но не понимать их; 2) наиболее глубокими и устойчивыми *привычками, привязанностями и впечатлениями*, в широком диапазоне от возникновения на 27-й неделе жизни зародыша человека способности воспринимать звуковую информацию до ощущения себя в момент клинической смерти; 3) врожденными психическими структурами личности, которые сформировались в перинатальный период; 4) можно предположить, что на формирование субъективной реальности в *NDE* влияет активизация определенных генетических структур, неизбежная в ситуации сильнейшего стресса [2].

Онирические переживания в околосмертном опыте существуют в особом темпоральном континууме, весьма отличном от феноменального временного ряда. В *NDE*, во-первых, *изменяется длительность времени*: в небольшом интервале клинической смерти (3–5 мин) умещается огромное количество событий, порой превосходящее всю предшествующую жизнь. Во-вторых, возникает *ощущение вечности*: длительность событий исчезает и человек погружается в состояние безвременья, где все события существуют одновременно или не существует ничего. В-третьих, *время становится обратимым*: нарушается последовательность событий, в которой не причина предшествует действию, а действие предшествует причине.

Замедление или полное прекращение течения времени в околосмертном опыте означает переход субъективной реальности в вечность. Проблема в другом: что нас в вечности ожидает? Бесконечный страх, люди-тени, полная беспомощность и витальная депрессия, о которых писал Лев Литвак? [3] Или радостный полет «души» к Богу, описанный легионом «визионеров» на «тот свет»? Возможно и то, и другое.

Мрачные описания загробного мира в мифологии (в том числе и христианской), воля к жизни и страх смерти, осуждение самоубийства вплоть до признания его великим грехом, свидетельствуют об опасности, ожидающей человека после клинической смерти. Может ли он этой опасности избежать? Да. Способы нейтрализации околосмертных кошмаров эксплицированы в религиозно-философских и этических системах традиционных культур и содержат нормы поведения, стереотипы мышления и нравственные предписания, следование которым создает в нерелективных слоях психики структуры, способные нейтрализовать, минимизировать или смягчить негативные воздействия умирающего организма на субъективную реальность.

2.3. Религиозный опыт

Центром религиозных представлений, их системообразующим ядром является образ потустороннего мира, «иной реальности», открывающейся человеку либо после физической смерти тела, либо в религиозном опыте.

Этот образ - квинтэссенция религиозных представлений, их каркас, возник в результате околосмертного опыта [4], сопровождавшего развитие биологического вида *Homo Sapiens Sapiens* на всем протяжении его бытия. И если в «довербальную эпоху» наши далекие предки не могли толком описать и, следовательно, зафиксировать уникальность околосмертных переживаний, качественное отличие открывавшегося им «потустороннего» мира от мира «посюстороннего», то в эпоху «вербальную» такая возможность возникла и люди, пережившие клиническую смерть и сходные с ней

состояния, рассказывали своим соплеменникам об иной реальности, ожидающей их после смерти тела [6]. Так возник образ загробного мира.

По свидетельствам очевидцев - визионеров на «тот свет», загробный мир неоднороден. В нем существуют две ипостаси, одна из которых олицетворяет собой все худшее, что только мог себе представить человек, а другая - напротив, самые светлые стороны бытия [6]. В иудаизме и христианстве эти ипостаси были названы *адам* и *раем*, в других религиях - иначе. Но какие бы имена не давались миру беспросветной скорби и миру вечной радости, каждая религиозная система имела одну главную цель - спасти адепта от ада и помочь ему обрести рай. Для этого разрабатывались грандиозные конструкции, сутью которых была отнюдь не теория, но практический путь достижения искомой цели. По отношению к нему теология всегда имела подчиненный характер, поскольку «Царство Небесное» открывалось только лишь в *религиозном опыте*, но не в рефлексии.

Культурно-исторические формы религиозного опыта чрезвычайно разнообразны, однако практически все они содержат ряд общих признаков [7; 8; 9], отражающих процесс психофизиологической трансформации адепта, необходимый для достижения высшей сотериологической цели. Полагаю, что одним из наиболее ярких примеров, является даосский путь достижения личного бессмертия человека, в рамках которого, помимо внутренней и внешней алхимии, был создан уникальный вид боевых искусств - так называемые «внутренние школы» ушу, самыми ранними из которых, по-видимому, являются *люхэбафа* и *тайцзицюань*. Ключевой аспект «внутренней алхимии» даосов (нэй дань), вытеснившей «внешнюю алхимию» (вэй дань) к моменту возникновения «внутренних школ» - искусство управления и трансформации *ци*. Отсюда и особое внимание даосских мастеров к *цигун*, особенно к «*Ицзинь-цзин*» и «*Сисуй-цзин*» - целостной системы психофизических трансформаций человека в максимально возможном диапазоне: от мышц и кожи до высших ментальных функций и состояний [10]. Мастера даосских «внутренних школ» интегрировали обе системы в свой образ жизни без каких-либо исключений. Соматические и медитативные техники «*Ицзинь-цзин*» и «*Сисуй-цзин*» не противоречили принципам даосизма, напротив, укрепление мышц и сухожилий, очищение фасций и суставов от жировых отложений, оздоровление внутренних органов, восстановление кроветворных функций костного мозга, нормализация электролитического баланса организма и многое другое продлеvalo молодость, существенно увеличивало продолжительность жизни и, в конечном счете, органически вписывалось в даосскую концепцию телесного бессмертия человека, считавшегося возможным при кардинальной трансформации ментальных и физических свойств.

Литература

1. Сердюков Ю.М. Перинатальный опыт//Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. Том 19. №3 2022. С.10-25.
2. Сердюков Ю.М. Контуры трансцендентального опыта. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015.

3. *Литвак Л.М.* «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования / под ред. и со вступ. ст. Д.И. Дубровского. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007.
4. *Shushan G.* The Next World: Extraordinary Experiences of the Afterlife. White Crow Books, 2022.
5. *Shushan, G.* Near-Death Experience in Indigenous Religions. New York, NY: Oxford University Press, 2018.
6. *Newberg G., Andrew B., Eugene G. d'Aquil* The Near Death Experience as Archetype: A Model for “Prepared” Neurocognitive Processes // *Anthropology of Consciousness*, 1994, 5. Pp 1–15.
7. *Stace W. T.* Mysticism and philosophy. Philadelphia, PA: Lippincott, 1960.
8. *Hood R. W.* The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14(1), 1975. Pp 29–41.
9. *Streib H., Klein C., Keller B., Hood R.W.* The Mysticism Scale as Measure for Subjective Spirituality: New Results with Hood's M-Scale and the Development of a Short Form // *Assessing Spirituality and Religion in a Diversified World: Beyond the Mainstream Perspective*. Ai A.L., Harris K.A., Wink P., Paloutzian R. (Eds). New York: Springer, 2021.
10. *Yang Jwing-Ming* Da Mo's muscle/tendon changing and marrow/brain washing classic. 2nd ed. Boston, Mass: YMAA Publication Center. XXII, 2000.

Н.М. Смирнова (Москва, Россия)

Воображение и смысл: трансценденталистское понимание и когнитивно-лингвистические импликации

Аннотация. Прослежено влияние трансценденталистских интенций И. Канта и Э. Гуссерля на дальнейшие исследования интенциональной структуры восприятия в рамках телесно-ориентированных подходов в современной эпистемологии. Показано, что укорененная в до-предикативных основаниях обыденного восприятия перцептивная интенциональность эпистемологически более фундаментальна, чем лингвистическая референция: образ воображения не сопутствует значению, но имманентно встроен в его структуру. Обосновано, что неотъемлемой составляющей перцептивной интенциональности является ре-энактивация следов сенсорного опыта, продуцирующая образы воображения, выступающие рекуррентными паттернами потока нашего опыта. Образные схемы выполняют функцию структурирующих факторов в отношении лингвистического значения.

Ключевые слова: феноменология, опыт, воображение, образные схемы, телесно-ориентированная эпистемология, когнитивная лингвистика.

Огромное влияние феноменологии на различные сферы культуры общепризнано. В первой половине XX века происходит осознание феноменологии как наиболее глубокого анализа предельных оснований идеальной предметности культуры. В результате «великого синтеза» с понимающей социологией М. Вебера осуществляется процесс трансляции феноменологических подходов в области культуры и социальности. Феноменологический анализ обогатил социально-философское мышление как новыми

образами социальной реальности, так и методами смыслореконструирующего анализа социальных процессов.

Вторая половина XX века отмечена попытками использовать наработки трансцендентальной феноменологии для дальнейшего прогресса естественно-научных представлений о сознании в рамках телесно-ориентированной эпистемологии. Ощутимый прогресс неинвазивных методов нейронаук позволил сопоставлять лабораторную фиксацию корреляций мозговой активности с субъективными ощущениями (квалиа) испытуемого. На стыках этих дисциплин родилась нейрофеноменология – междисциплинарный синтез трансцендентальной феноменологии с нейронауками. Последние прибегли к феноменологии в поисках философски изощренных представлений о сознании, а также принципов анализа когнитивных презумпций интроспективных психологических исследований, эвристике дизайна (теоретической схемы) нейронаучных экспериментов и в поиске эффективного методологического инструментария для прояснения содержания нейронаучных понятий. Словом, философской манифестацией нейрофеноменологии оказались (философски отнюдь небесспорные) попытки натуралистической интерпретации феноменологических работ Э. Гуссерля в поисках более глубоких и основательных представлений о сознании.

Конец XX-начало XXI века ознаменован трансляцией отдельных прозрений трансцендентальной феноменологии на область исследований языка. Подобная экспансия не носила столь явного характера, хотя и – в сравнении с нейрофеноменологией – не столь противоречила духу и букве самой феноменологии (как известно, Э. Гуссерль всю жизнь боролся с натурализмом в понимании сознания). Речь идет об исследовании роли воображения в познании, в частности – в языковой референции.

И. Кант был одним из первых, кто попытался ответить на фундаментальный вопрос: как понятия, трактуемые им как формальные структуры, могут быть применены к «материалу» чувственного восприятия? В известной главе трансценденталистского учения о способности суждений (или аналитики основоположений) знаменитой «Критики чистого разума», озаглавленной им «О схематизме чистых понятий рассудка» [1, с 255-266] , Кант напряженно ищет посредствующее звено, которое связало бы понятие (как чистую форму) с «материей» ощущений. Как известно, подобное связующее звено Кант находит в *трансцендентальной схеме*, оговаривая, что «схема сама по себе есть всегда лишь продукт способности воображения, но так как ее синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, схему следует все же отличать от образа» [1, с. 259]. Так что схема не является ни специфическим образом предмета, ни абстрактным понятием, ни тем более самим предметом, в отрыве от априорных форм познавательной деятельности, по Канту, не существующим. Несколько упрощая: Кант утверждает, что схема представляет собой деятельность воображения, синтезирующую чувственные данные для последующего схватывания их в понятии. Иными словами, схема дает представление о всеобщем способе, каким способность воображения поставляет понятию его образ. По Канту: схема понятия треугольника будет «специфическим правилом синтеза воображения в отношении чистой фигуры в пространстве», в данном случае – регулятором воображения, конституирующим образ трехсторонней закрытой фигуры. Так 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» [1, с. 259].

Нетрудно видеть, что главная проблема кантова решения состоит в том, что оно основано на абсолютном противопоставлении друг другу «материальных» и формальных аспектов познавательной деятельности. Оно подразумевает саму возможность чистых форм – без какого-либо чувственного наполнения. Но определяя чистые формы как всецело лишённые материального содержания, весьма проблематично найти опосредующий фактор, способный навести мосты между (якобы радикально различными) материальными и формальными аспектами познания. Кантовский кандидат на эту посредническую функцию – воображение – выступает для него формальной структурирующей способностью для объединения материальных ощущений опыта, при этом само понятие продуктивного воображения отмечено некоторой недоговоренностью.

Сегодня мы вправе усомниться в эвристичности метафизических предпосылок-дихотомий типа форма-содержание, ментальное-психологическое, чистое-эмпирическое, не позволяющих схватить длящуюся непрерывность нашего опыта. Однако Кант прозорливо осознал схематизирующую, формообразующую функцию человеческого воображения. Но, как мы теперь понимаем, оно не является деятельностью лишь «чистого» разума – это телесно-воплощенный процесс человеческого смыслополагания, посредством которого мы придаем смысл нашему опыту. То, что Кант полагал продуктивной способностью воображения, сегодня мыслится сложным и многомерным процессом распознавания внутренней структуры нашего опыта с привлечением средств лингвистического анализа.

Столь различные по своим взглядам М. Мерло-Понти, Д. Дьюи и П. Черчланд подвергли обоснованной критике онтологический и эпистемологический дуализм типа сознание-тело, субъект-объект, мышление-эмоции, воображение-мышление, характерные для большей части западной философии языка и мышления. Их усилия по преодолению картезианского дуализма сознание-тело обрели дальнейшее продолжение в рамках телесно-ориентированного подхода (4E-epistemology), заимствованного когнитивными науками.

Но и прозрения Канта о роли схематизирующей способности воображения в организации нашего опыта обрели дальнейшее развитие. Понятие *образной схемы* обрело права гражданства в нейропсихологическом лингвистическом анализе, равно как и в философских размышлениях (Джонсон, 1987) в качестве промежуточной когнитивной структуры между восприятием и концептом. Изначальная идентификация образной схемы основывалась на кросс-лингвистическом анализе понятий движения, пространственных отношений [2] и «неформальным анализом» феноменологических контуров повседневного опыта. Развивая эмпирический подход к когнитивному анализу языка и мышления, Дж. Лакофф и М. Джонсон представили понятие образной схемы несущей конструкцией «опытного» подхода в когнитивной лингвистике. И хотя названные авторы исходили из различных (лингвистических и философских) источников вдохновения, оба соглашались в том, что концепт образной схемы конститутивен для объяснения телесно-воплощенных истоков человеческого смысла и мышления.

Исходя из презумпции телесной воплощенности человеческого познания, Лакофф и Джонсон постулируют, что все смыслы, процессы мышления и символического выражения укоренены в паттернах восприятия и телесного движения. То, что мы привыкли мыслить в системе дихотомических категорий, в оптике *embodied cognition* предстают различными аспектами потока нашего опыта. При этом образные схемы

мыслятся как ре-энаktivация рекуррентных паттернов сенсомоторного опыта. С их помощью мы придаем смысл нашему опыту и мышлению, в них же, по мысли названных авторов, укоренены и базисные структуры наших абстрактных понятий. Схема воображения мыслится как повторяющийся динамический паттерн нашего перцептивного взаимодействия и моторная программа, обеспечивающая связность и структурность нашего опыта. При этом, в отличие от Канта, опыт понимается в широком смысле: он объемлет перцептивные, моторные, эмоциональные, исторические, социальные и лингвистические измерения. Суммируя рассуждения различных представителей когнитивной лингвистики, понятие образной схемы может быть подытожено следующим образом:

– образные схемы возникают как уже *непосредственно осмысленные* (directly meaningful). Они представляют собой сгенерированные телесным опытом до-концептуальные структуры (pre-conceptual structures), укорененные в повторяющихся телесных движениях человека в пространстве и перцептивных взаимодействиях со средой;

– образные схемы являются высоко *схематичными геишталями*, которые схватывают и структурируют контуры сенсомоторного опыта и интегрируют информацию различных форм чувственного восприятия;

– образные схемы присутствуют в опыте как неявные аналоговые паттерны до их осознания (conscious awareness), до и независимо от других концептов;

– образные схемы являются как внутренне структурированными, так и высоко флексивными. Их пластичность проявляется во множестве трансформаций, претерпеваемых ими в различных опытных контекстах [3, с. 1-2].

Образные схемы репрезентируют воображение (и язык) как основанные на «ментальной симуляции»: энаktivации следов сенсомоторного опыта, контуры которого улавливаются образными схемами. Предполагается, что эти симуляции лежат в основе многих аспектов познания и языка и даже разделяют мозговые циркуляции с сенсомоторными системами, однако в рамках когнитивной лингвистики нет единства взглядов по этому вопросу.

Критики подобного подхода не без основания заметили, что эта исследовательская программа – особенно замыкающаяся на строгую нейротелесность (neural embodiment) – имплицитно подразумевает универалистскую концепцию разума и оставляет в слепом пятне социально-культурные измерения человеческого познания. Подобная критика порождает необходимость оговорить, что натуралистический подход к человеческому познанию не устраняет с необходимостью конститутивную роль культуры. Предполагается, что всеобщие ограничения, накладываемые биологией и инвайронментальными измерениями, оставляют достаточно пространства для «неэлиминируемых культурных вариаций»

Однако подобные оговорки о роли культурных факторов в когнитивной деятельности человека сами по себе еще не решают глубокой философской, психологической и лингвистической проблемы, смысл которой можно представить в кантианских формулировках: *как возможны* идеальные предметности культуры, смысл и абстрактное мышление для существ, подобных нам, чьи когнитивные операции мыслятся

принципиально телесно-воплощенными (embodied)? Если наш мозг телесно воплощен и нет фундаментального онтологического разделения на «сознание» и «тело», то как возникает способность к абстрактной концептуализации и мышлению? Иными словами, как смысл, воображение и мышление – все то, что отличает человека разумного, – возникает из органических, телесных взаимодействий с окружающей средой? На этот вопрос – в развитие сказанного выше об эвристическом потенциале лингвокогнитивной программы – мы постараемся ответить на следующем семинаре.

Литература

1. *И. Кант*. Сочинения на немецком и русском языках. Том II. Ч. 1 Критика чистого разума. Отв. ред. Мотрошилова Н.В., Тушлинг Б. – М.: Наука, 2006.
2. From Perception to Meaning. Image Schemas in Cognitive Linguistic. Ed. Beate Hampe. Mouton de Gruyter. Berlin – New-York, 2005.
3. *Beate Hampe* Introduction to: Image schemas in Cognitive linguistic. Mouton de Gruyter, 2005.

Н.Д. Сурова (Москва, Россия)

Искусственный интеллект и трансцендентальный поворот в современной философии: новые вызовы для человечества

Аннотация. В данной статье мы рассмотрим, как трансцендентальный поворот влияет на направления изучения искусственного интеллекта и какие вызовы ставит перед человечеством, исходя из того, что решения, принимаемые моделями машинного обучения в искусственном интеллекте, основываются на заранее заложенных алгоритмах, которые были заданы программистами без понимания философии.

Ключевые слова: трансцендентальный поворот, искусственный интеллект, феноменология, феноменологический метод, технологии глубокого обучения и нейронных сетей, новые формы изучения искусственного интеллекта.

Введение.

Современная философия становится все более актуальной в контексте научно-технического прогресса и развития искусственного интеллекта. Одним из важнейших событий в развитии современной философии стал Трансцендентальный поворот, связанный с работами Э. Хуссерля. Он внес новые методологические и эпистемологические принципы в контекст анализа сознания и опыта. Разные научные дисциплины приложили много усилий к изучению проблем, связанных с искусственным интеллектом. В данной статье мы рассмотрим, как трансцендентальный поворот влияет на направления изучения искусственного интеллекта и какие вызовы ставит перед человечеством.

Трансцендентальный поворот как исторический этап.

Трансцендентальный поворот был одним из важнейших этапов для современной философии. Он был описан Э. Хуссерлем в его работах, и связан с переходом от эмпирических методов к новому методу – феноменологии. Феноменология – это метод, основанный на анализе того, что является очевидным само по себе (феномены), а не на дедуктивных рассуждениях или формализации. Феноменология трансцендентального Эго Хуссерля – это исследование человеческого сознания изнутри, путем исследования его природы, независимо от внешних социально-культурных условий.

Отношение феноменологии к искусственному интеллекту.

Сегодня феноменология становится все более значимой для философов, которые интересуются исследованием искусственного интеллекта. Феноменология позволяет описать, как мы воспринимаем мир вокруг себя и как мы действуем в нем. Это имеет большое значение для исследования и моделирования интеллекта на компьютере. Интерес к такому дисциплинарному союзу был проявлен множеством философов, включая Хуберта Дрейфуса, Джона Серлу и Дж. Ф. Маккарти.

Интеллектуальная сущность.

Необходимость изучения понятия интеллекта на основе феноменологического метода была выдвинута практически полвека назад в работах Хуберта Дрейфуса. Он рассматривал интеллект как нечто, что не может быть полностью сведено к компьютерной технике. Вместо этого он предложил исследовать интеллект на практике и определить, каким образом люди решают задачи в своей повседневной жизни. Джон Серлу, другой известный философ, выступил за учет окружающей среды в виде различных нечетких или вероятностных событий по мере того, как они происходят. Эти философы последовательно подчеркивали, что модели искусственного интеллекта не могут быть представлены в изоляции от окружающего мира.

Новые вызовы исследованию искусственного интеллекта.

С развитием технологии, включая технологии глубокого обучения и нейронных сетей, возникла необходимость в новых формах изучения искусственного интеллекта. Наиболее значимыми задачами на сегодняшний день являются мимикрия (воспроизведение человеческого мышления компьютером), вопросы этики искусственного интеллекта и его использования в экспоненциально возрастающей сфере технологии.

Все решения, принимаемые компьютерами, основываются на заранее заложенных алгоритмах, которые были заданы программистами (большинство из которых не являются философами). Поэтому может возникнуть определенный набор нюансов, которые не учитываются алгоритмами и могут оказаться критическими в конечном итоге. Это приводит к недостаточно обоснованным выводам, как в лице стандартных винтажных алгоритмов, так и нейросетей.

Заключение.

Трансцендентальный поворот сегодня является одним из ключевых методологических принципов в философии искусственного интеллекта. Он используется для анализа человеческого мышления и для описания как мы работаем с информацией. Тем не менее, даже с учетом чрезвычайно быстрого прогресса науки и технологии, все еще существует множество проблем, связанных с пониманием и использованием искусственного интеллекта, которые необходимо решить. Будущее человечества зависит от того, как мы сможем применить научные знания и трансцендентальный метод для решения этих сложных вопросов.

ДСМ-метод автоматизированной поддержки исследований как трансцендентальная логика

Аннотация. В докладе объясняется, что ДСМ-метод автоматизированной поддержки исследований является **трансцендентальной логикой**. Основанием такого заключения является применение **ампликативных** выводов как синтеза индукции, аналогии и абдукции и использование эмпирических модальностей для представления эмпирических закономерностей.

Ключевые слова: ДСМ-метод автоматизированной поддержки исследований, ДСМ-рассуждение, ДСМ-исследование, индукция, эмпирическая закономерность, трансцендентальная логика.

В [1] были рассмотрены эпистемологические идеи Иммануила Канта [2], [3] с точки зрения точной эпистемологии (ТЭ) и искусственного интеллекта (ИИ). ТЭ является методологическим основанием ДСМ-метода автоматизированной поддержки исследований [4], [5]. Принципы ТЭ в ДСМ-методе АПИ реализуются посредством ДСМ-рассуждений, являющихся синтезом индукции и аналогии и ДСМ-исследований, применяемых к последовательности расширяемых баз фактов и их модификациям, образующих множество историй возможных миров \overline{HPW} .

Посредством семантики \overline{HPW} и ДСМ-рассуждений, образующих ДСМ-исследование, определяются эмпирические закономерности (ЭЗК) – их интенционал A_χ и экстенционал $A_\chi(C', Q)$. $A_\chi(C', Q)$ порождается посредством стратегий ДСМ-рассуждений.

Они определяют три типа эмпирических модальностей $\square_{\chi_1}, \diamond_{\chi_2}, \nabla_{\chi_3}$ (соответственно, необходимость, возможность и слабую возможность). A_χ – суждение a priori, $A_\chi(C', Q)$ – суждение a posteriori, порожаемое стратегией ДСМ-рассуждений $Str_{\chi, y}$ [4]. A_χ является когерентно истинными [6], а $A_\chi(C', Q)$ являются корреспондентно истинными [7].

Для каждой пары $\langle C', Q \rangle$ (\langle носитель причины C' , эффект $Q \rangle$) определяется посредством $A_\chi(C', Q)$ модальность $M_\chi = \square_{\chi_1}, \diamond_{\chi_2}, \nabla_{\chi_3}$. Если имеется s расширений начальной базы фактов интеллектуальной системы ИС-ДСМ [4], то ДСМ-рассуждение применяется к $(s+1)!$ последовательностям историй возможных миров \overline{HPW} . Это применение ДСМ-рассуждений к \overline{HPW} порождает модальность M_χ – результат ДСМ-исследования (формирования ЭЗК).

Продолжение ДСМ-исследований с s расширениями баз фактов r раз образует последовательность эмпирических модальностей $\overline{M} = M_{\chi_1} \dots M_{\chi_r}$, где $r \geq 1$, а r есть ранг

ДСМ-исследований такой, что \overline{M} взаимно-однозначно соответствует последовательности $\overline{A} = A_{\chi_1}(C', Q) \dots A_{\chi_r}(C', Q)$ ЭЗК. \overline{A} пополняет открытую квазиаксиоматическую теорию (КАТ) \mathfrak{T} , содержащую как открытое множество фактов и гипотез о причинах и предсказаниях, так и множество правил правдоподобного вывода (индукции, аналогии и абдукции).

Получаем определение отношения причинности $C(V,Y)$ и его усиления $\bar{C}(V,Y): C(V,Y) \Leftrightarrow \exists \chi A_{\chi}(V,Y)$ и $\bar{C}(V,Y) \Leftrightarrow \exists \chi_1 \dots \exists \chi_r (A_{\chi_1}(V,Y) \& \dots \& A_{\chi_r}(V,Y))$ - « V – причина Y ».

Эти определения реализуются для каждой стратегии ДСМ-рассуждений $\text{Str}_{x,y}$ [4], а потому их корректное определение формулируется относительно $\text{Str}_{x,y}: C_{x,y}(V,Y)$ и $\bar{C}_{x,y}(V,Y)$. Последнее является основанием для концепции эмпирической качественной причинности (КЭКП).

КЭКП является спецификацией мира $W1$ К.Р. Поппера [7], обозначаемого посредством $W1-2$ [4].

Семантика ДСМ-метода АПИ образована множеством историй возможных миров \overline{HPW} , его синтактика образована ДСМ-рассуждениями и ДСМ-исследованиями [4], [5], [8], а прагматика – интеллектуальными системами (ИС-ДСМ), реализующими ДСМ-метод АПИ. Это является семиотической характеристикой ДСМ-метода АПИ, как аппарата порождения нового знания (knowledge discovery), являющегося формализованной эвристикой исследований, использующих эмпирические данные и компьютерные технологии (ИС-ДСМ).

Возможность обнаружить новое знание относительно $W1-2$ (т.е. КЭКП) обеспечивается тем, что ДСМ-рассуждения и ДСМ-исследования образованы амплиативными выводами. Содержанием ДСМ-исследований, реализующих амплиативные (синтетические в смысле И. Канта) выводы является следующее строение познавательного процесса, реализуемого в ИС-ДСМ (прагматическое средство ДСМ-метода АПИ – его автоматизированный субъект): **верификация** результата (гипотез о предсказании исследуемых эффектов) – **обоснованность** гипотез (последовательность $A_{\chi}(C',Q)$ и $M_{\chi} = \square_{\chi_1}, \diamond_{\chi_2}, \nabla_{\chi_3}$) – **операциональность** (применение $\text{Str}_{x,y}$ -стратегий ДСМ-рассуждений, соответствующих КЭКП – онтологии ДСМ-метода АПИ) – **монотонность** (неубывания объяснения гипотезой о причине фактов из баз фактов, а также неубывания частично упорядоченных ЭЗК в последовательностях \bar{A} ранга $r > 1$).

Таким образом, схема «**верификация – обоснованность – операциональность – монотонность**» является основанием «механизма» получения нового знания (knowledge discovery). Это означает превращение логики в формализованную эвристику получения нового знания такую, что она имеет **металогические** средства исследования своих процедур – теоретическую рефлексию, что является необходимым условием **трансцендентальности**.

Заметим, что ДСМ-метод АПИ имеет следующие выразительные средства: JL – язык формализации ДСМ-рассуждений (индукции и аналогии), MJL – метаязык JL, выражающий средства формализации ДСМ-исследований (порождение ЭЗК), MMJL – метаязык MJL, выражающий типы ЭЗК для $r > 1$.

Заметим, что понимание логики как формализованного средства эвристики, реализующей исследование, как **образец рациональности** [5], принадлежит П. Бернайсу [11].

В [12] У. Эко обсуждал проблему необходимости выразительных средств для представления нового знания в связи с возникшими новыми фактами («проблема Утконоса»), полагая, что априорных средств может не быть. Этот эффект в общем виде

мы формулируем как **парадокс исследования** – расхождения средств теорий и экспериментальных данных. Решением этого парадокса является изменение ЭЗК в связи с новой последовательностью баз фактов (историй возможных миров). С этой целью изменяется известная схема роста знания **эволюционной эпистемологии** К.Р. Поппера [7] P1-ТТ-ЕЕ-P2, где P2 – новая проблема, ТТ – пробная теория, а ЕЕ – исправление ошибок. Предлагается схема **конструктивной эволюционной эпистемологии (КЭЭ)**: P1–ИС–ДСМ–ЭЗК–ЕЕ–принятие–{КАТ}–P2.

ИС–ДСМ есть интеллектуальная система, реализующая ДСМ-метод АПИ [4], [5], [8], ЭЗК – множество эмпирических закономерностей для $Str_{x,y}$, принятие – средства оценки гипотез, полученных амплиативными выводами, {КАТ} – множество квазиаксиоматических (открытых) теорий, которые есть результат ДСМ-исследований, а P2 – новая проблема (возможно, констатирующая расхождение теории и эксперимента).

Подведем итоги относительно понимания ДСМ-метода АПИ как трансцендентальной логики [1].

(1) ДСМ-метод АПИ применяет **интенционал** понятия ЭЗК A_x как суждений a priori, порождая при этом посредством стратегий ДСМ-рассуждений $Str_{x,y}$ **экстенционал** ЭЗК $A_x(C',Q)$, что означает реализацию **обоснованности** и **операциональности** амплиативных выводов, соответственно.

(2) Оправданием для принятия результатов ДСМ-исследований являются их **верифицируемость**, а также **монотонность** последовательности \bar{A} .

(3) ДСМ-метод АПИ реализует **рефлексию** процесса своего применения в иерархии языков JL, MJL, MMJL, что является «самосознанием» метода.

(4) ДСМ-метод АПИ в силу (1), (2) и (3) **конструктивно** выражает возможность получения нового знания (знания a posteriori) посредством знания a priori ($A_x, Str_{x,y}$).

(5) В ДСМ-методе АПИ характеризуется **генезис** получения знания посредством **амплиативных** выводов, что согласно В.Ф. Асмусу было революционным открытием И. Канта в эпистемологии [13].

(6) В ДСМ-методе АПИ осуществляется важная идея И. Канта – идея **синтеза** знания посредством взаимодействия индукции, аналогии с последующим применением абдукции [8], [9].

(7) Важным обстоятельством является конструктивная формализация **трансцендентальной схемы** И. Канта, осуществляющей связь между последовательностью баз фактов (**явлением**) и **понятийным знанием ЭЗК** (то-есть, $A_x(C',Q)$) посредством пары $\langle Str_{x,y}, A_x \rangle$, принадлежащей $\overline{Str} \times A_E$, где \overline{Str} и A_E – множество стратегий ДСМ-рассуждений и множество ЭЗК, соответственно.

(8) Схема КЭЭ завершает характеристику ДСМ-метода АПИ как трансцендентальной логики [2]: P1–ИС–ДСМ–ЭЗК–ЕЕ–принятие–{КАТ}–P2.

В заключение приведем схему истолкования когнитивной триады И. Канта.



Заметим, что ДСМ-рассуждение и ДСМ-исследование, реализующие прямое произведение $\overline{Str} \times A_E$ – множества ДСМ-стратегий и множества типов ЭЗК, образуют трансцендентальную логику.

Литература

1. Финн В.К. Эпистемологические идеи Иммануила Канта с точки зрения точной эпистемологии и искусственного интеллекта. Трансцендентальный поворот в современной философии-7. Сборник материалов международной научной конференции. М., 2022.
2. Кант И. Критика чистого разума. Т.3. М.: Мысль, 1964.
3. Кант И. Критика способности суждения. Т.5. М.: «Мысль», 1966.
4. Финн В.К. Интеллект, информационное общество, гуманитарное знание и образование. М.: ЛЕНАНД, 2023.
5. Финн В.К. Искусственный интеллект. Методология. Применения. Философия. М.: ЛЕНАНД.
6. Rescher N. The Coherence Theory of Truth. Oxford: The Clarendon Press, 1973.
7. Поппер К.Р. Объективное знание. М.: УРСС, 2002.
8. Финн В.К. Об эмпирических закономерностях в интеллектуальном анализе данных в ДСМ-методе автоматизированной поддержки исследований. В печати, 2023.
9. Fann K.T. Peirce's theory abduction. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1970.
10. Kapitan T. Peirce and the Structure of Abductive inference // Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce / eds. N. Houser, Don D. Roberts, James van Eura. Indiana University Press, 1977.
11. Бернайс П. О рациональности // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. Карл Поппер и его критики. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 154-162.
12. Эко У. От дерева к лабиринту. М.: «Академический проект», 2016.
13. Асмус В.Ф. Диалектика Канта. Изд-во Коммунистической Академии. М.: 1929.

«Цифровой интеллект» в трансцендентальной перспективе

Аннотация. Трансцендентализм Канта может быть основой философской оценки возможности создания «сильного ИИ» и перспектив развития «слабого ИИ». Развитие информационных технологий не может преодолеть принципиальное различие между субъектом и объектом, личностью и вещью. «Сильный ИИ» – регулятивная идея технического разума в разработках «слабого ИИ». Опасности и угрозы «сверхразума» – в отношениях людей, использующих технику в корыстных целях, в социальном неравенстве, эксплуатации, несправедливости, паразитизме «элиты», эгоизме корпораций

Ключевые слова: искусственный интеллект, философия сознания, трансцендентализм, личность, вещь

Наиболее интересная проблема в философских размышлениях о новых информационных технологиях - возможность создания «сильного искусственного интеллекта».

Может ли Кант помочь нам в поисках ответа?

С самого начала исследований в области, получившей условно-метафорическое название «искусственного интеллекта», возник соблазн свести, вслед за Гоббсом и Ламетри, мышление человека к процессу вычисления, этот процесс - к алгоритмической последовательности операций с символами (знаками), а эти операции - к физическим процессам в вычислительной машине. Благодаря этим трём редукциям надеялись разгадать тайну разумности человека и создать искусственное разумное существо, способное «отвечать» на любые вопросы на уровне среднего человеческого ума, а затем, благодаря заложенной в него способности самообучения, и превзойти человека - перейти на уровень сверхразума [1].

Практические успехи работы в области «слабого ИИ», т. е. имитирования отдельных видов «умственной» деятельности человека, достойны удивления и восхищения. Со всех сторон нас окружает всё больше и больше «умных вещей».

Появление этих вещей ставит перед философией новые проблемы.

Ведёт ли развитие технологий к постепенному исчезновению принципиального различия между «вещами» и «личностями»? Мыслящая машина – это объект или уже субъект? Может быть, мы готовы относиться к «умной машине» как к личности потому, что в человеке видим лишь вещь природы, а в его «разуме» - лишь функционирование мозга?

Отношение человека к вещи – это техническое отношение субъекта к объекту; отношение человека к человеку – это практическое отношение субъекта к субъекту, отношение двух лиц, но не отношение двух тел в природе. В сфере практического мы оставляем свободными других людей в своей деятельности, направленной на них.

В понятии вещи никакой свободы не мыслится, как не мыслится она в первом законе Ньютона: принцип инерции – основа основ науки о телах природы. Вещи – это сущности, которые мы создаём и которыми мы распоряжаемся, которые, стало быть, сами собой не распоряжаются. Вещь, по определению Канта, есть предмет «невменяемый», т. е. «объект свободного произвола, сам лишённый свободы» [2, с. 132]. «Вещь» - это такая сущность, которая в самом своём бытии (быть ей или не быть), в своих свойствах (какой ей быть) и отношениях (где ей быть и что ей делать) детерминирована извне, нами самими, как субъектами, поэтому она не определяет себя сама. Цель её существования, её назначение

находятся **вне** неё самой, как указывал Аристотель, говоря о сущности всякого человеческого «искусства».

Суть «личности», напротив – самоопределение, самодетерминация, распоряжение собой, формирование самого себя, способность *начать* причинный ряд, *свобода целеполагания*. Личность, как учил нас Кант, сама по себе уже есть цель. Вещи имеют ценность и цену, могут быть заменены другими вещами, а личность имеет **достоинство** – то, что *выше всякой цены*. Личность не должна использоваться только как средство, *в прямой противоположности любой вещи*. Сведение человека к *телу*, подчинённому законам *природы*, соответственно и *общения* людей – к природному взаимодействию их тел – беспечное и безответственное умствование.

Непонимание, недооценка или сознательное стирание этого фундаментального различия ведёт либо к донаучной и дофилософской мифологии (в вещах наивно видят личность, субъекта), либо к теоретическому оправданию рабства, насилия, деспотизма и фашизма (когда людей используют как вещи).

Возможно, таинственные проблемы «искусственного интеллекта» решаются довольно просто, если не забывать, что любое вычислительное *устройство* и любая *сеть*, в том числе нейронная, – всего лишь ВЕЩЬ, какого бы уровня технической сложности она ни достигла.

Может ли *вещь* (машина, компьютер, сеть) обладать *самосознанием* и *воображением*, *представлять* то, чего *нет* в реальности, быть *талантливой*, *ленивой*, *радоваться* решению задачи, *грустить*, если «косячит», иметь *желания*, склонности и потребности? Может ли машина *верить* в Бога и *надеяться* на бессмертие своего «интеллекта»?

Имеет ли смысл понятие *воли* какого бы то ни было устройства, человеческого изделия? Будет ли оно всегда действовать лишь по *законам природы*, или же в нём, благодаря особой технической сложности, может появиться способность действовать по *законам свободы*? Может ли у *вещи* быть представление о *долге*? Может ли машина *принудить* себя, вопреки своей естественной *склонности*, одним лишь **представлением** о нравственном законе? Должны ли мы наделить «умную вещь» *правами*, может ли она совершать **поступки** – хорошие или дурные? Или даже *преступления*? И понести соответствующее *наказание*?

Или все эти понятия, характеризующие *личность*, не входят в понятие «интеллекта»?

Но даже если мы редуцируем интеллект до *вычисления*, то можем ли мы сказать что машина «считает»? Применительно к машине слова «считает», «решает», «отвечает на вопросы» – антропоморфизмы, аналогии. Происходящие в ней процессы адекватно описываются в терминах физики.

Все эти вопросы в конечном счёте приводят к главному: может ли в машине появиться **сознание**. Может ли где-то «внутри» созданного нами материального **объекта** вспыхнуть **субъективная реальность**?

Таков и главный вопрос философии сознания – есть ли в *человеке* «субъективная реальность», или же в нём есть одни лишь *материальные процессы в нейронах*? И если субъективные **представления**, или *нематериальная реальность сознания* существует, то в каком же отношении она находится к мозгу и ко всему телу человека?

Здесь снова надо вспомнить о Канте. Теперь в столь же основательной критике нуждается не «чистый», а «искусственный» разум. Сама его *возможность* поставлена под вопрос.

Аналогия с кантовской критикой побуждает поставить вопрос об *условиях возможности технического* моделирования умственной деятельности человека и о **предельных возможностях техники**, её пределах и границах.

Вторая аналогия: идея «сильного ИИ» - это **идея технического разума**, которая выполняет **регулятивную функцию** по отношению к *техническому рассудку*: надо вести все исследования и технические разработки в области «слабого ИИ» так, как если бы «искусственный разум» мог быть создан, но ни один искусственно созданный единичный и реальный *объект* не признавать *разумным существом*.

Третья аналогия касается главного в критицизме Канта. Считается *неоспоримым научным фактом*, что сознание, мышление, разум человека – *порождение мозга*. И если мы поймём устройство и функционирование мозга, то сможем создать и искусственный разум, как «модель» мозга или его копию в другом материале, ведь мозг – такой же *материальный объект*, как и машина. Сложность – *не принципиальное* затруднение, качественного отличия нет.

Те, кто утверждает, напротив, *принципиальную невозможность* создания «сильного ИИ», указывают на то, что изучения одного лишь мозга недостаточно [3]. Мыслит не мозг, а *человек*, имеющий мозг, поэтому для понимания сущности «интеллекта» необходимо дополнительно учитывать: 1) *биологическую* природу его *живого* тела (оно в принципе не может быть сложено из частей); 2) *активную деятельность* тела, сущность которой состоит не в динамической *ориентации* в изменяющейся среде, а в создании *новой среды* (культуры); 3) *социальную* природу мышления; интеллект появляется в человеке лишь в процессе *общения* с другими людьми в мире *культуры*.

Но самое существенное – в другом. Суть кантовской философии - в понятии *явления*. Абсолютно всё, **познаваемое** нами, в том числе в науке, – не «вещь в себе», а явление, соотносительное с субъектом и предполагающее спонтанную *конституирующую* деятельность *мышления*. До тех пор, пока сознание считают «продуктом» мозга, а *мозг*, тем самым, – *вещью в себе*, «трудная проблема» сознания и проблема «сильного ИИ» останутся неразрешимыми.

Мозг – это явление, а не «вещь в себе», как и «нейрон», как и «нейрофизиологические» процессы в мозге. Утверждение, что «сознание – это продукт квантовых эффектов в мозге» заслуживает меньше доверия, чем утверждение, что «квантовые эффекты в мозге – это *представление* современного научного сознания».

Атомы Демокрита, несомненно, существовали в его *представлении* об устройстве мира, но не в его теле и мозге. Элементарные частицы современной физики в этом отношении не отличаются от атомов Демокрита.

Сознание **уже всегда** лежит в основе любых *представлений* о том, **что** якобы «порождает» сознание. Философия не должна забывать непреходящий урок Декарта и Канта: мыслящее «я», или истинный *субъект* мышления и познания, - это не то, **что** мы себе *представляем* о нём, в том числе и в науке (как *объект*), а *тот, кто* всё это себе представляет, как мыслящий *субъект*.

Можно ли *создать Бога*, если Бог и есть тот, кто всё создаёт и тем самым всяким созиданием *уже предполагается*? Может ли человек увидеть, как «разум» возникает в мозге или машине, если наличие разума в нём самом уже предполагается?

Компьютеры и роботы – *рабы*, а не свободные граждане. Микроскоп способен «увидеть» то, чего не видит глаз, но без глаза он вообще ничего не «видит». Компьютер «считает» в миллиард раз быстрее человека, но без человека он вообще не «считает». Мыслит не машина, а человек, создающий и использующий машину. Человек и машина вместе могут сделать то, чего они не могут сделать по отдельности.

В «искусственном интеллекте» таится не больше угроз, чем в любой другой технике. *Технические* опасности требуют лишь осторожности и предусмотрительности. Настоящие *опасности* – в людях, использующих технику в своих корыстных интересах, в социальном неравенстве, эксплуатации, несправедливости, паразитизме «элиты», эгоизме корпораций, жадности, ненависти, насилии, преступности, в армиях и вооружениях. С этими угрозами надо бороться всеми силами философского (и «цифрового» [4]) гуманизма, а не с мнимой опасностью злобного «сверхразума».

Литература

1. *Бостром Н.* Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: «Манн, Иванов и Фербер», 2016.
2. *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Соч. в 6 т. М., 1965. Т. 4/2.
3. *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины. М.: Прогресс, 1978.
4. *Нагель Л.* Цифровые технологии: размышления о различии между инструментальной рациональностью и практическим разумом // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 1. С. 60-88.

Раздел 5

Рецепции кантовской мысли

Е.В. Введенская (Москва, Россия)

О единстве аналитических, синтетических и вычислительных суждений в медицинских интеллектуальных системах

Аннотация. Рассматриваются вопросы применения аналитических, синтетических и вычислительных суждений в медицинских интеллектуальных системах (МИС), основной задачей которых является оптимизация процессов диагностики, лечения и предотвращения заболеваний. Подробно анализируются указанные виды суждений и оценивается возможность создания нейронных сетей, способных принимать решения не только на основе заранее заданных правил и данных, но и с использованием опыта и интуиции, присущих человеку. Согласно терминологии И.Канта, для этого необходимо объединение указанных видов суждений. Однако гносеология Канта, разработанная для анализа человеческого познания, не может быть полностью применена для создания МИС. Причинами возможной неэффективности МИС в связи с этим могут быть: недостаточная точность суждений, отсутствие их единства, противоречия между аналитическими и синтетическими суждениями и другие. Интеллектуальным системам (ИС) не хватает “здорового смысла” для выявления простых ошибок в данных или решениях, которые были бы очевидны для человека. Приводится пример неудачного проекта МИС - Watson for Oncology, который показал, что данные, синтаксис (форма) и статистика не порождают семантического понимания и крайне сложно научить интеллектуальную систему упорядочивать неструктурированные данные, распознавать сокращения, обрывки фраз и различные стили изложения, а также учитывать человеческие ошибки и когнитивные искажения. Таким образом, нерешенные пока проблемы приводят к ограничению использования МИС.

Ключевые слова: медицинские интеллектуальные системы (МИС), искусственный интеллект (ИИ), трансцендентализм, аналитические суждения, синтетические суждения, вычислительные суждения, глубокое обучение

В основе трансцендентальной философии И. Канта лежит разделение всего знания на два вида: априорное, то есть, независимое от опыта, и апостериорное, то есть, знание, полученное в результате опыта. Это позволяет нам определять все суждения, в которых выражается любое знание, как априорные и апостериорные, понимая, что априорные суждения не зависят от опыта и обладают безусловной всеобщностью и необходимостью. Кант также выделяет аналитические и синтетические суждения, утверждая, что аналитические суждения «высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с таким же сознанием» [1, с.80], а синтетические суждения «присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением» [1, с.111]. Все аналитические суждения — априорные, а все синтетические - апостериорные, хотя в математике мы можем найти априорные синтетические суждения. Истинность апостериорного синтетического суждения нельзя установить, сопоставляя содержания понятий субъекта и предиката. Для этого необходимо эмпирическое созерцание. «Всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» [1, с.234]. Знание, по Канту, представляет собой синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или a priori) ...Именно синтез есть то, что, (собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание» [1, с.173]. Синтез эмпирического и априорного, делающий возможным

любое знание, очевидно, должен быть реализован и в системах искусственного интеллекта. Вообще трансцендентализм в контексте искусственного интеллекта (ИИ) можно понимать как стремление к созданию систем, которые могут принимать решения не только на основе заранее заданных правил и данных, но и на основе опыта и интуиции, подобно тому, как это делает человек. Такие системы, называемые нейронными сетями, имеют способность обучаться на больших объемах данных и выявлять скрытые закономерности и зависимости, которые не могут быть заданы явно. Они также могут использовать свой опыт для принятия решений в новых ситуациях, которые не были учтены при обучении.

В качестве философской основы разработки нейронной сети теоретического конструирования можно использовать Кантовские понятия «вещи в себе», которые воздействуют на нас, но сами не могут быть познаны, и «антиномии чистого разума», противоречия, в которые впадает разум, пытаясь познать «вещи в себе». Как отмечает Т.М. Махаматов, в принципе возможно обучить нейронную сеть создавать антиномии между своими способностями распознавать, классифицировать объекты в их трансформации и формировать чисто априорные, «умозрительные» схемы объектов и действий. Решение этой задачи позволит перейти к разработке нейронной сети, обладающей способностью обучаться мыслить о развивающихся системах в рамках «структурной инвариантности» и максимизировать достоверность выводов и принимаемых решений [2].

Медицинские интеллектуальные системы (МИС) являются важным элементом в современной медицине, позволяя оптимизировать процессы диагностики, лечения и мониторинга состояния пациентов, предостережения заболеваний и составления комплексных лечебных планов для пациентов с несколькими заболеваниями.

Одной из основных задач МИС, употребляя терминологию И. Канта, является объединение аналитических, синтетических и вычислительных суждений для создания комплексной картины состояния здоровья пациента. Однако, следует отметить, что гносеология Канта была разработана все же для анализа человеческого познания и может иметь ограниченное применение для создания интеллектуальной системы, которая функционирует иначе, чем человеческий разум.

Аналитические суждения относятся к априорному знанию, которое в контексте МИС встроено в саму систему ИИ и не зависит от опыта. Некоторые знания, необходимые для решения определенных задач, могут быть заложены в программный код до начала работы интеллектуальной системы. Программное обеспечение искусственного интеллекта, если говорить языком философии, по сути, является его априорной понятийной структурой. Его рамки определяют границы всех возможностей искусственного интеллекта, в том числе способности определения объекта оперативного контакта, т.е., способность эпистемологического конструирования объекта [2]. Априорное знание может быть встроено в систему ИИ в виде базовых правил и принципов, определяющих ее производительность. Например, МИС, которая работает с медицинскими данными, может быть запрограммирована, чтобы следовать определенным медицинским протоколам и процедурам. Эти правила могут быть базовыми и определять работу системы в широком диапазоне ситуаций, независимо от конкретных данных. Аналитические суждения включают в себя процесс анализа данных и информации, собранных из различных источников, включая медицинские записи, лабораторные исследования, изображения и

т.д. Этот процесс позволяет системе выявлять особенности и закономерности, которые могут быть использованы для принятия решений о диагностике, лечении и предотвращении заболеваний.

Синтетические суждения используются для объединения информации из разных источников и создания комплексной картины здоровья пациента. Например, система может использовать данные из истории болезни пациента, результаты лабораторных тестов и изображений, чтобы поставить более точный диагноз или дать рекомендации по лечению. Примером применения синтетических суждений является использование МИС для оценки риска развития сердечно-сосудистых заболеваний у пациентов, где система объединяет информацию о факторах риска, таких как возраст, пол, наличие сопутствующих заболеваний и т.д.

Вычислительные суждения включают в себя использование алгоритмов и математических моделей для обработки информации и предсказания будущих состояний пациента. Это позволяет системе делать более точные прогнозы о заболеваниях, а также предлагать наилучшие методы лечения.

Однако, несмотря на все преимущества, МИС могут столкнуться с проблемами неэффективности. Одной из основных причин неэффективности МИС является недостаточная точность и надежность аналитических, синтетических и вычислительных суждений, которые формируют основу работы этих систем. Аналитические суждения позволяют системе делать выводы на основе имеющихся данных. Однако, несовершенство аналитических алгоритмов может привести к ошибкам в диагностике и лечении пациентов. Синтетические суждения отражают процесс синтеза знаний, который позволяет МИС принимать решения на основе различных источников информации, но если система недостаточно хорошо интегрирует эти данные и не способна синтезировать их в правильные выводы, это может привести к ошибкам и неправильному лечению. Вычислительные суждения связаны с работой компьютерной технологии, которая используется в МИС. Они включают в себя вычисление, обработку и анализ медицинских данных, а также формирование выводов на основе этих данных. Однако, если вычислительные алгоритмы недостаточно точны или не обладают достаточной мощностью для обработки больших объемов данных, это может привести к неправильным выводам.

Проблемы неэффективности МИС могут быть порождены также отсутствием подлинного единства аналитических, синтетических и вычислительных суждений, которые требуют различных методов обработки информации и подходов к анализу данных. Несмотря на то, что интеллектуальные системы могут обрабатывать большие объемы данных и использовать различные алгоритмы для принятия решений, иногда может быть сложно достичь идеального баланса между этими видами суждений.

Одна из проблем состоит в том, что аналитические и синтетические суждения могут противоречить друг другу. Например, результаты лабораторных тестов могут указывать на одно заболевание, тогда как клиническая картина симптомов пациента - на другое, что может создать сложности для интеллектуальных систем, которые пытаются установить точный диагноз на основе различных видов данных.

Кроме того, вычислительные суждения могут быть распределены неравномерно в отношении аналитических и синтетических суждений. Например, алгоритм машинного обучения может использоваться для анализа больших объемов и выдачи рекомендаций по

лечению, но в то же время может игнорировать клинические данные, которые могут быть важными для определения диагноза.

Еще одна проблема может возникнуть из-за отсутствия полной и точной информации, в частности, если интеллектуальная система ограничена доступом к определенным медицинским данным, необходимым для принятия правильного решения. Это может привести к тому, что система сделает неверный вывод или пропустит важную информацию. Кроме того, некоторые медицинские данные могут быть неструктурированными и неоднородными, что затрудняет их обработку и анализ, в результате чего МИС может сделать неправильный вывод на основе неполных или неточных данных.

Когда данные, используемые для обучения ИИ, либо неполны (например, недостаточная представленность меньшинств, маргиналов и пациентов с ограниченными возможностями), либо изначально предвзяты (например, собраны в условиях, когда существующие стереотипы влияют на сами данные), построенные модели будут проблематичными и могут послужить дальнейшему усугублению диспропорций и предубеждений [3].

Существенными являются проблемы, связанные с прозрачностью и ответственностью. Большая часть моделей ИИ высокой сложности может демонстрировать более высокую точность, чем менее сложные модели, но они являются непрозрачными и не дают пользователям представления о том, как алгоритм приходит к своим выводам (технология «черного ящика»). Кроме того, не всегда ясно, на ком лежит ответственность за медицинские решения, принимаемые с помощью искусственного интеллекта [3].

Методы глубокого обучения, которые могут автоматически находить подходящее математическое представление из заданного набора данных, используются для обучения на определенном типе входных данных (например, на данных медицинских изображений) и после разработки не могут принимать другой тип входных данных (например, заявления пациентов). Кроме того, методам искусственного интеллекта, как правило, не хватает «здорового смысла», что делает их неспособными выявлять простые ошибки в данных или решениях, которые были бы очевидны для человека [4].

Известен амбициозный проект МИС - Watson for Oncology, который потерпел полное фиаско. Одной из самых фундаментальных ошибок стало утверждение, что поглощение миллионов страниц медицинской информации - это то же самое, что ее осмысление и разумное использование [5, с. 72]. По существу была выявлена очевидная закономерность, согласно которой данные, синтаксис (форма) и статистика не порождают семантического понимания. Оказалось крайне сложно научить интеллектуальную систему упорядочивать неструктурированные данные, распознавать сокращения, обрывки фраз и различные стили изложения, а также учитывать человеческие ошибки и когнитивные искажения. Фрагментарность клинических данных и недостаток доказательных данных из медицинской литературы лишило проект предполагавшейся ценности [5, с. 72].

Таким образом, в реализации МИС пока не решены проблемы противоречия между аналитическими и синтетическими суждениями, неравномерного распределения вычислительных суждений в отношении аналитических и синтетических суждений, что демонстрирует трудности в сборе и объединении данных, приводящие к указанным выше ограничениям интеллектуальных систем.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. М., 1964. Т. 3.
2. Махаматов Т. М. Философские основания искусственного интеллекта // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2019. №4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-osnovaniya-iskusstvennogo-intellekta> (дата обращения: 02.04.2023).
3. Shandhi MMH, Dunn JP. AI in medicine: Where are we now and where are we going? Cell Rep Med. 2022 Dec 20;3(12):100861. doi: 10.1016/j.xcrm.2022.100861. PMID: 36543109; PMCID: PMC9798019.
4. McDermott T, DeLaurentis D, Beling P, Blackburn M, Bone M. AI4SE and SE4AI: A Research Roadmap // INSIGHT 2020 Mar;23(1). Pp 8-14.
5. Тополь Э. Искусственный интеллект в медицине: Как умные технологии меняют подход к лечению. Пер. С англ. М.: Альпина паблишер, 2022.

Ю.Ю. Ветютнев (Волгоград, Россия)

Трудности преодоления естественной установки в феноменологическом исследовании правовых ценностей

Аннотация. Естественная установка автоматически и некритически, без должных оснований приписывает воспринимаемым вещам реальное существование путем «полагания», т.е. проекции своих ощущений и представлений во внешний мир. В сфере исследования правовых ценностей естественная установка выражается прежде всего в том, что связка трех компонентов – во-первых, некоего конкретного феномена (свободы, справедливости, порядка и т.п.); во-вторых, его ценностного статуса; в-третьих, его принадлежности к правовому региону бытия, - постулируется совершенно некритическим образом. основополагающая трудность применения феноменологического подхода к правовым ценностям, следовательно, сводится к тому, что для его использования необходимо хотя бы временно, в методическом порядке разъять сам конструкт «правовые ценности», допустив, что ценностная окраска свойственна тем явлениям, которые входят в эту категорию, не эйдетически, а лишь случайно, что в корне противоречит догматическому юридическому мышлению, которое представляет собой разновидность естественной установки.

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

Наиболее сложным в феноменологической модели познания является требование отказаться от естественной установки, то есть от привычного способа отношения к миру. Для естественной установки, как полагал основатель современной феноменологии Э. Гуссерль, характерны следующие черты:

во-первых, эта установка автоматически и некритически, без должных оснований приписывает воспринимаемым вещам реальное существование путем «полагания», т.е. проекции своих ощущений и представлений во внешний мир;

во-вторых, естественная установка порождает различные «спонтанности сознания», т.е. незапланированные и неотрефлексированные мнения, оценки, эмоции, желания и т.п.;

в-третьих, разные элементы полученного «естественного мира» склеиваются между собой и порождают причудливые соединения;

в-четвертых, весь состав «естественного мира» отличается крайней изменчивостью [1, с. 91-92].

Феноменология занимает по отношению к «естественному миру» радикальную позицию безразличия. Основная мыслительная операция феноменологии – «эпохе» – не является ни признанием внешнего мира, ни его отрицанием, ни даже сомнением в его существовании. Гуссерль называет этот принцип «выключением», или «взятием в скобки»: «Мы не отказываемся от тезиса, какой осуществили, мы ни в чем не меняем своего убеждения, которое в себе самом каким было, таким и остается, пока мы не вводим новые мотивы суждения — а этого мы как раз и не делаем. И все же тезис претерпевает известную модификацию, — он в себе самом каким был, таким и остается, между тем как мы как бы переводим его в состояние бездействия — мы «выключаем» его, мы «вводим его в скобки»» [1, с. 98]. Таким образом, мы ничего не теряем, поскольку отказ от убеждений является условным – они сохраняются, но лишь временно меняют свой статус.

Согласно определению М. Хайдеггера, феномен – это «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное» [2, с. 28], т.е. нечто, данное именно таким, как оно есть. Этим он отличается, например, от симптомов, символов и показаний, которые отсылают к чему-то, чем сами не являются [2, с. 29].

Как поясняет А. Шюц, «ни одна из их истин, выдержавшая опытную или логическую проверку во внешнем мире, не может быть принята в редуцированную сферу без надлежащего критического анализа» [3, с. 167].

Таким образом, в сфере исследования правовых ценностей естественная установка выражается прежде всего в том, что связка трех компонентов – во-первых, некоего конкретного феномена (свободы, справедливости, порядка и т.п.); во-вторых, его ценностного статуса; в-третьих, его принадлежности к правовому региону бытия, - постулируется совершенно некритическим образом.

Основополагающая трудность применения феноменологического подхода к правовым ценностям, следовательно, сводится к тому, что для его использования необходимо хотя бы временно, в методическом порядке развязать сам конструкт «правовые ценности», допустив, что ценностная окраска свойственна тем явлениям, которые входят в эту категорию, не эйдетически, а лишь случайно, что в корне противоречит догматическому юридическому мышлению, которое представляет собой разновидность естественной установки.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн.1. М.: Академический Проект, 2009.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
3. Шюц А. Основные понятия феноменологии//Мир, светящийся смыслом. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.

Феноменологический подход к исследованию внимания в контексте философии признания

Аннотация. Анализ того, как распределяется человеческое внимание, показывает, что далеко не все происходящее вокруг, привлекает внимание, а также что не любой объект внимания становится признанным. Если внимание предполагает определенные фильтры, пропускающие или игнорирующие ту или иную информацию, то возникает вопрос: как эти фильтры формируются? Почему используются именно такие фильтры? Данные вопросы становятся определяющими при осуществлении признания или его отсутствия. Особенно это актуально в цифровую эпоху, когда внимание человека неизбежно рассеивается на множество каналов с противоречивой информацией, с «фейковыми» и подлинными новостями, с броскими заголовками, за которыми может ничего не скрываться, на социальные сети с их бесконечными новостными лентами, которые можно скроллить часами.

Ключевые слова: феноменология, внимание, признание, выделение

Феноменологический подход позволяет рассматривать внимание как *условную заданность нозмы*. Э. Гуссерль рассматривает внимание как условие для любого поведения индивида: «Любое «совершение акта», например: «актуальное занятие позиции», «вынесение» решения в случае сомнения, акт отклонения и отвержения, акт полагания субъекта и акт дополнительной предикации, совершение оценивания, оценивания «за другого», акт выбора и т. д. — все это предполагает позитивное внимание или, вероятно, лучше сказать, заключает в себе позитивное внимание, обращаемое на то, в направлении чего занимает позицию «я»» [1, с. 296].

Объективно всегда существует большой объем «непризнанной» реальности, которую могут не признавать ее хотя бы потому, что она пока не выделена на общем фоне. Поэтому первый этап признания состоит в том, чтобы отделить некоторую часть реальности от всего остального.

К основным характеристикам внимания можно отнести:

1. Волевое усилие, т.е. способность индивида самостоятельно управлять вниманием, выбирать объекты или, наоборот, отклонять те, что не подходят для концентрации внимания;
2. Избирательность/ выборочность: необходим набор критериев, по которым возможно производить селекцию, поскольку внимание не может быть «всеенаправленным»;
3. Сфокусированность, т.е. наличие иерархии/ приоритета уже среди селектированных объектов, поскольку внимание распределяется поочередно, а не одновременно.

Возникает закономерный вопрос: если внимание – это предпосылка признания, но еще не само признание, то что тогда является предпосылкой внимания? Почему человек обращает или не обращает внимание на что-либо? Такие предпосылки внимания могут быть двусторонними – как со стороны объекта, так и со стороны субъекта. К предпосылкам внимания со стороны объекта можно отнести:

1. Узнаваемость, вызванная эстетическим своеобразием предмета признания.

2. Обособленность – его дистанцированность от общего фона (например, таким обособленным объектом будет Эйфелева башня в Париже: все здания кирпичные, а она железная; все здания целые, а она ажурная; все здания прямые, она сужающаяся и т.п.).
3. Предпосылкой внимания со стороны субъекта является его готовность вложить свой когнитивный ресурс (ресурсная теория внимания Д. Канемана), который априори ограничен и распределяется функционально: предполагается, что внимание обращается лишь на те объекты, которые этого достойны.

Способствуют или, наоборот, препятствуют вниманию следующие факторы:

1. Режим взаимодействия с миром - дружественный или враждебный. Анализ того, как индивид взаимодействует с реальностью, позволяет выделить следующие закономерности: дружественный режим (диалогичный) способствует вниманию, враждебность (отрицание диалога) ограничивает внимание. В случае осознания собственной слабости режим враждебности способствует вниманию, потому что все окружающее становится потенциально опасным и внимание необходимо, чтобы различать опасные и безопасные участки реальности. В случае неуязвимости и превосходства внимание блокируется.

2. Образ «я», который сформирован у индивида. Выделим три образа «я»:

- образ «я», построенный на идее превосходства: внимание ограничено исключительно интересами и личными предпочтениями индивида, а то, что в эти интересы не входит, то не распознается,

- образ «я», сформированный на идее смирения: внимание способно широко охватить реальность, поскольку собственные интересы могут быть функционально подавлены,

- образ «я», основанный на идее равенства: внимание выходит за рамки собственного интереса, поскольку чужие интересы могут представлять не меньшую значимость, чем свои.

В качестве препятствий для внимания могут выступать:

1. Излишняя динамичность происходящего. Внимание требует относительной фиксации, однако если окружающая реальность слишком быстро меняется, слишком неопределенна, то сознание человека не может уловить происходящее.

2. Информационная неопределенность, приводящая к невозможности локализовать объекты, потому что о них мало сведений или они противоречивы.

Человеческое внимание неизбежно опирается на какой-либо прошлый опыт. Его заданность может определяться ценностными установками, убеждениями, каким-либо событием, травматичным или приятным событием прошлого. Например, человек пробует кофе, о котором ему сказано «особый» и который ему очень понравился; на следующий день сидит на лекции в аудитории и видит за окном цистерну с надписью «Особый кофе» - внимание будет сразу захвачено данным образом.

Внимание так или иначе требует иерархии, базируется на неравномерности восприятия. Если допустить, что все предметы и люди были бы совершенно одинаковыми по своей значимости, то сконцентрировать на чем-либо внимание было невозможно. Внимание - это всегда не только концентрация, но и отбрасывание отвлекание. Поэтому, как правило, призыв «обратить внимание» одновременно означает «отвлечься». Внимание — это умение отказываться от блага.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн.1. М., 2009.

С.Б. Куликов (Томск, Россия)

Возможности взаимного дополнения феноменологии и аналитической философии и их роль в профессиональной подготовке преподавателей философии

Аннотация. Исследование раскрывает возможности, которые возникают при условии взаимного дополнения наработок в феноменологии и аналитической философии для совершенствования профессиональной подготовки преподавателей философии. Автор привлекает феноменологическое понимание времени и сопоставляет его с аналитическим подходом в русле идей Б. Рассела.

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

Представленное исследование имело целью показать, что в рамках профессиональной подготовки философов необходимо абстрагироваться от слепого доверия принципам отдельных направлений и подходить к ним как к рабочим инструментам для решения педагогических задач. Это позволяет преодолеть ограничения отдельных философских течений и реконструировать максимально целостную картину развития философии. В частности, широкий спектр возможностей открывается в ходе реализации такого подхода при поиске точек пересечения феноменологии и аналитической философии. Принципиальные разногласия необходимо вывести за скобки и сосредоточиться на положительных моментах параллельного развития данных направлений современной философии.

В частности, перспективным видится соотнесение феноменологической интерпретации времени, особенно в рамках концепции Л. Тенгели [1], и некоторых идей Б. Рассела [2]. Как было показано в ранее опубликованных работах [3; 4], выполнение предложенной процедуры позволяет не только провести сравнительный анализ феноменологии и других современных традиций, но и расширить горизонты педагогики при разработке методик подготовки преподавателей философии.

Исследование Л. Тенгели [1, с. 4] показывает, что в современной феноменологии, как во многом и в аналитической философии языка, прояснение смысла явлений и процессов опирается на признание ведущей роли лингвистических структур, например, «как-структуры». Такой подход позволяет переосмыслить понятие опыта и применить его для истолкования времени. Время теряет характер надличностной меры изменений и становится компонентом жизненных действий и переживаний субъекта [1, с. 7]. Роль языка отражается в трансформации понятия времени из инструмента научного познания в

метафору «магической силы», способной модифицировать что-либо без внесения его или её собственной инаковости [1, с.53].

В некотором отношении обозначенный подход согласуется с позициями, которые занимают по вопросу природы времени в рамках аналитической философии (в частности, это отдельные суждения в рамках исследований Б. Рассела [2]). Аналитическая философия акцентирует язык как способ выражения знаний о мире и человеке. С этой точки зрения время выступает не в качестве проявлений какой-либо метафизической субстанции, а в виде переменной, включенной в более сложные высказывания. С этой точки зрения время соответствует части дисциплинарного словаря той дисциплины, которая использует его в целях познания [2, с.190-191]. Поэтому смысл времени зависит от того, в какой конкретно дисциплине его используют – физика это, история или психология. [2, с. 186-187, 236-242].

В целях сохранения точности суждений необходимо осознавать, что феноменология и аналитическая философия опираются во многом на противоположные принципы мысли. Но в педагогическом плане обозначенные возможности субъективизма в представлении времени служат шансом найти точки пересечения между затронутыми философскими течениями. Прослеживаемые в современной феноменологии тенденции вывести понятие времени за рамки науки, равно как варианты с истолкованием времени вне границ естествознания в гуманитарной мысли актуализируют идею опоры на различные представления об опытном познании. Полновесная реализация этой линии в подготовке преподавателей философии оставляет шанс выдвинуть на передний план задачи по накоплению специфических форм опыта, которые не вписываются только в границы науки или искусства, а позволяют занять некоторую промежуточную позицию по отношению к ним. Такой вывод возможен в русле представления времени как особого понятия в словарях философии. В частности, следуя Л. Тенгели, можно заключить, что понятие времени (темпоральности) лишь в скрытом виде подразумевается при анализе структур опыта, отсылающих к понятиям «инициативности», «предприятия» и «приключения». В то же время апелляция к идеям Б. Рассела открывает возможность оценить такой подход как особый тезаурус, удобный для понимания оснований гуманитарных дисциплин.

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. *Russell B.* Human Knowledge: Its Scope and Limits. London: Routledge, 1948/2009.
3. *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://ras.jes.su/transcendental/s123456780010707-8-1> (дата обращения: 17.01.2023).
4. *Куликов С. Б.* Перспективы применения феноменологической интерпретации времени в профессиональном образовании // Трансцендентальный поворот в современной философии - 7. Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект: Сборник

NI Yicai (Hangzhou, China)

The Annihilation and Genesis of Being. On Fichte's Theory of Intellectual Intuition in his Halle's Note of Wissenschaftslehre nova methodo (1798/99)

Abstract. Intellectual intuition is one of the key concepts of German Idealism. It was raised up as the core concept of transcendental philosophy by Reinhold for the first time, even after Kant's critique and limitation of it. Reinhold reinterprets this very concept as the original self-activity being able to underly all mental representations. In his Halle-Note of *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99), Fichte carried on with Reinhold's unfinished project, attempted to define the intellectual intuition as the immediate self-consciousness, and further he marched into the ontological sphere beneath the surface of intellectual intuition, revealed and illustrated the original genetic structure of the original Being as "Annihilation-Genesis", completing the ontological construction of intellectual intuition.

Keywords: Fichte, I, Intellectual Intuition, Subject-Object, Being, Annihilation, Privation

Theses:

The concept of intellectual intuition (*intellektuelle Anschauung*) occupies a central position within post-Kantian German Idealism, particularly in the philosophies of Reinhold, Fichte, Schelling, and Hegel. However, despite its significance, the concept has often been either oversimplified or narrowly defined within the framework of 20th-century theories of subjectivity, where it has been reduced to the concept of "self-consciousness" (*Selbstbewusstsein*). In this paper, we aim to provide a thorough analysis of the concept of intellectual intuition, drawing on Fichte's *Wissenschaftslehre nova methodo* and specifically the Halle's Notes (*Hallesche Nachschrift*) from the winter term of 1798/99.

To achieve this goal, we adopt a "historical-systematic" approach to research and focus on elaborating on four central theses related to the concept. First, we argue that Fichte defines intellectual intuition as immediate consciousness (*unmittelbares Bewusstsein*), which serves as the ontological foundation for all empirical conscious activity. Second, we demonstrate that immediate consciousness is embodied in the self's "activity of returning to itself" (*die in sich zurückgehende Tätigkeit*), which portrays the dynamic unity of the self as both subject and object simultaneously (*zugleich*). Third, we argue that the ontological prerequisite for the realization of the original dynamic unity structure of the self is found in the self's privation. Finally, we contend that privation is not mere emptiness (*Leerheit*), but rather a product of the annihilation (*Vernichten*) of the original being. The annihilation and genesis of being is the core of the concept of intellectual intuition and forms the ontological basis of the transcendental self.

By explicating these four core theses, we aim to reveal the complex dynamic structure of the transcendental self in the realm of preconsciousness that underlies the concept of intellectual intuition and its profound ontological implications.

The first part of this paper takes a historical approach, focusing on the meaning of Reinhold's concept of intellectual intuition and its direct influence on Fichte's transcendental

philosophy. We also demonstrate that Reinhold understood intellectual intuition as a *Selbsttätigkeit* and that such a "self-activity" is linked to the representational faculty (*Vorstellungsvermögen*) that forms the core of Reinhold's transcendental philosophy.

In the second part of the paper, we take Fichte's concept of intellectual intuition as a precursor to the theoretical preparation. The Halle's Notes of Fichte's *Wissenschaftslehre nova methodo* serve as the central textual reference, demonstrating the steps of Fichte's argument on intellectual intuition and providing precise positioning of the concept.

The third part focuses on a systematic examination of the deeper dimensions of intellectual intuition in *Wissenschaftslehre nova methodo* and aims to demonstrate the ontological dynamic of *being* → *annihilation* → *privation* → *intellectual intuition*, which is embedded in the concept as a form of genetic development. The structure of the four core theses is established in its entirety.

In conclusion, this paper offers a comprehensive and nuanced analysis of the concept of intellectual intuition, revealing its significance to post-Kantian German Idealism and its profound ontological implications. The historical and systematic approaches adopted provide a thorough understanding of the concept, shedding light on its dynamic structure and genetic development, and highlighting its importance to contemporary philosophy. The significance of intellectual intuition is thus revealed as a concept that merits further study and consideration in the field of transcendental philosophy.

С. В. Панов (Москва, Россия)

К. Малабу: пластичность и этика метаморфозы

Аннотация. Пластичность для Малабу — это вписывание следа различия. След — это способность акцидента трансформироваться на основе ничего. Бытие сущего как время есть ничто. Ничто, как мы помним, у Хайдеггера есть условие возможности раскрытия любого сущего для человеческого бытия. Но для Хайдеггера еще остается значимым решение Шеллинга: пластичность — это индифференцированная гармония сущности и формы, идеального и реального. Мимесис равнодушной природы, который мы наблюдаем у Хайдеггера, погружает сознание в ожидание поощряющего ответа природы и, следовательно, предустановленной гармонии произнесенных и услышанных звуков. Чтобы такая гармония стала мыслимы в философии, нужно было преодолеть проект Гегеля, у которого пластичность — это способность духа развиваться через формы собственного самоотчуждения имея целью самоуничтожение бесконечного и воплощение, завершающее само время. Как выйти из рефлексов метафизического воплощения и постметафизического ожидания? Малабу видит эту возможность в следе, который разрывает тождественность логоса и возвращает нас к мимесису иудейского бога Слова как источника стираний и разрывов.

Ключевые слова: пластичность, акцидент, след, мимесис, метаморфоза

Как известно, вопрос о пластичности — ключевой вопрос исследований Малабу. Пластичность, как она показывает в книге «Будущее Гегеля» [1], это отношение субстанции к акциденциям. Малабу удалось вскрыть диалектическую сущность времени у Гегеля как формы становления духа, формы, которая имеет два истока - греческая последовательность различных моментов и христианский кенозис, т.е. негация всех моментов в перспективе абсолютного понятия. Малабу убедительно показывает необходимость саморазвития духа у Гегеля, онтологический статус негативного,

диалектического отрицания и разрешения противоречий как сущность гегелевского метода.

Удивительно, но в книге о пластичности нет упоминания о Шеллинге. Гегель, если можно так сказать, не первый философ пластичности в трансцендентальной традиции. Разумеется, философ пластичности - это Шеллинг, и Шеллинг открывает трансцендентальную диалектику как движение идеи на основе разрешения противоречий. Но почему диалектика стала возможна? Потому что философии надо было объединить условия феноменального и ноуменального мира на основе рациональных синтезов.

Диалектика у Шеллинга возникает как знание об абсолюте, в котором положено отрицание. Диалектика становится возможна, потому что в абсолюте положено самоотрицание, бессознательное, слепой инстинкт. Бог изначально есть самоотрицание. Шеллинг рассматривает Бога как процесс самоутверждения и просветления инстинкта, наследуя схему мировых эпох Фихте. Бог у Шеллинга – бесконечный процесс индивидуализации абсолюта, который должен отъединиться от всех других богов до той степени, что он должен отказаться от самой божественной формы и стать конечным существом. Отсюда мы видим утверждение акцидентального и у Шеллинга, и у Гегеля. Мне кажется, отсюда основной рефлекс мышления Малабу – бесконечное создание нового в непредвиденных конфигурациях акциденций, которые не представляют теперь никакой сущности. Но бесконечное сознание нового – это все то же проявление самоотношение исходной силы, это возвращение того же самого самопредела воли. И поэтому вся трансцендентальная философия превращается в простой мимесис творения иудейского Бога слова, который заменил реальность языком, т.е. комплексом нерелексированных привычек восприятия, мышления и поступка.

Здесь нужно сказать, что Шеллинг и Гегель, как и их предшественники, это концептуализаторы протестантской традиции, которая должна была оправдать акт собственного самоутверждения, отделения от католической догматики. Поэтому в том, что мы называем классический немецкий идеализм, нейтрализуется способность суждения и рефлексии о поступке, абсолюте отождествляется с чистой волей, а моральный принцип с простым определением воли, которое становится действенным исходя из простого события внутри человеческого сознания. Таким же образом иудейский Бог слова аннулирует значимость всех культурных жизненных миров человечества исходя из собственной чистой воли вне всякого суждения об объективном содержании этих миров, налагая запреты на изображение и произнесение имени. Иудейский Бог слова отождествляется с чистым актом воли и вербальной перформативной магией творения. Поэтому Гегель наивно отождествляет мир свободы со сферой чистой мысли, а свободу с чистым самоопределением воли. Хотя Малабу настаивает на нетрансцендентальном характере гегелевской диалектики, на мой взгляд, Шеллинг и Гегель - это углубление кантовского трансцендентализма в той мере, в какой происходит переход от познания условий существования предметов опыта и целей поступка к познанию действительных целей человеческой и божественной деятельности, но диалектика так же наследует антисипативный характер трансцендентальной метафизики Канта. Мы все еще не действуем, мы мыслим и проецируем условия бытия, бытие это вечный проект трансцендентальной апперцепции, которая заменяет человеческую реальность синтезами чувственной и интеллектуальной интуиции. Как мне кажется, Малабу наследует этот трансцендентальный жест, выбирая феноменологическое или постфеноменологическое

решение Деррида, т.е. стирание следа онтико-онтологического различия, т.к. след различия, как мы знаем, остается условие любого мыслительного движения.

Малабу сознает недостаточность гегелевского диалектического решения и хайдеггерской деструкции метафизики, т.е. феноменологического решения. Что это может означать? Трансформация европейской культуры, который предпринял немецкий идеализм, потерпела крах в военных мировых конфликтах XIX и XX вв. Абсолютное понятие, это прозрачное самосозерцание рационального морального существа, которое просто отражает принцип самоуничтожения абсолютной воли в самоограничении прекрасной души, обесценивается. Прекрасная душа или действительное сознание трансцендентальной метафизики обнаруживает свою основу - изнанку слепого инстинкта, т.е. инстинкта агрессии. Никто больше не верит в продукты трансцендентального или диалектического синтеза в сфере познания и морали. Европейской культуре надо было забыть кошмар истории, который и был вызван нейтрализацией подлинного познания человека и мира в трансцендентальной философии. Нужна была новая философская иллюзия, и это - феноменология Хайдеггера, которая стирает все иудео-христианские рефлексии трансцендентальной традиции и говорит о конечности существования.

Малабу находит редкое упоминание пластичности у Хайдеггера, но подлинная пластичность, как нам представляется, кроется в его обосновании следа онтико-онтологического различия, след – это память о бытии сущего, которая показывает себя в любом суждении о сущем, но которую нельзя концептуально схватить, тем образом, каким внутренняя форма логического контекста как конфигурация смысла показывает себя в каждом логическом предложении у Витгенштейна. След различия – эта сама форма мысли, таким образом Хайдеггер превращает крах трансцендентального проекта в простое ожидание события бытия как вознаграждающего ответа регулятивной природы.

У Малабу есть позитивный пафос философии как сферы трансформаций, метаморфоз. Но метаморфоза Хайдеггера совсем не позитивна. Это негативное аутистское решение, которое должно стереть результаты трансцендентального экспериментирования человеком регулятивов существования. Поэтому Хайдеггер высвобождает время от всякого диалектического содержания как формы становления духа и отождествляет время с условием возможности раскрытия любого сущего для человеческого бытия. Таким образом мы вытесняем свою ответственность за собственные восприятия, мысли и поступки, отождествляя человеческое время с ничто как источником любых спонтанных состояний регулятивной природы. Хайдеггер обозначает в европейской культуре феноменологический этап человеческого экспериментирования природы, где значимость жизни обнаруживается только благодаря ее соответствию основному философскому аффекту – следу различия. Можно сказать, что Малабу видит ресурсы преодоления феноменологической иллюзии в деконструкции Деррида, в стирании следа различия [2].

Но как нам кажется, для Малабу также становится недостаточным несводимое множество акциденций или идиом, которое является продуктом деконструкции Деррида. Отсюда идея пластичности. Почему? Нам кажется, что Малабу также чувствует в проекте Деррида проекцию насилия, которое определяло трансцендентальный проект. Трансцендентальный проект превращает вещи в продукт познавательных способностей, моральную цель в эффект воли, а красоту в чувственное наслаждение изображением моральной идеи. С Деррида мы вступаем в постфеноменологическое экспериментирование в европейской культуре, где субстанция без субстанции

отождествилась с множеством акциденций. Но это экспериментирование носит иудейский характер: «больше, чем один язык» означает не только то, что для подтверждения своего существования мне нужны другие голоса в диалоге, это означает, что во всех идиомах звучит то, что не является языком, организуя любую множественность идиом, и есть источник любых аффектов – иудейский Бог слова.

Чтобы вновь избежать метафизического насилия, Малабу выбирает пластичность, где есть равновесность формы и содержания. Это видно в «Стертом удовольствии» [3], где Малабу справедливо критикует психоанализ и гендерный конструктивизм. Для Малабу гендер – это отсутствие власти, гендер – это анархизм без всякого принципа архэ, вне всяких отношений господства и подчинения. Нам кажется, у Малабу здесь срабатывает рефлекс прекрасной души трансцендентальной метафизики, которая обретает себя в самоуничужении, в отказе от собственной власти и формы. Вот почему, как нам кажется, у Малабу обозначаются такие симптомы трансцендентальной традиции, как фантазия и шизофрения. Можно было принять такое решение Малабу для гендера и метафизики, если бы мы вернули в философию суждение об объективности и признали некоторую необходимость власти и подчинения, а также возможность философской силы, которая бы сопротивлялась всем разрушительным эффектам метафизического насилия. Может ли метаморфоза как ненасильственное сосуществование идиом вывести нас на уровень философского суждения? Метаморфоза – если мы говорим о пластичности у Овидия, это формула нейтрализации любых локальных культов для утверждения мира верховных суверенных греко-римских богов, поэтому Дафна должна обратиться в дерево, развоплотиться в растение перед лицом Аполлона. Малабу находит у Хайдеггера указание, что суверенные боги могут явиться нам, современным, в другом виде, измененными.

Метаморфоза – это преобразование субстанции в последовательность нефиксируемых акциденций, скорее призраков. Философия тогда становится всеобщей мутацией концептов, простым отражением вознаграждающих акцидентальных влияний субстанции вне субстанции. Достижимо ли это? Проект Ницше схватить сам характер становления воли к власти разрешается у Хайдеггера в вознаграждающее ожидание проявления воли, которая отрицает все свои тетические определения, в посттрансцендентальную видимость суверенных богов политеизма. Нам кажется, здесь трансцендентальный метод преодоления метафизики приходит к собственному тупику. Т.е. он начинает производить всеобщую неопределенность познавательного и морального опыта, проецируя неразрешимые формулы мышления о бытии, мысль не высказывается повествовательными предложениями. Но вопросительные формулы как результат хайдеггеровской метафорфозы философии – это лишь иллюзия вопросов, рождение которых предвосхищено самим зовом регулятивной природы. Таким образом, мы получаем бесконечную магию философского письма, которое становится перформацией концептов, т.е. чистой литературой. Это философский шаманизм, который лишает нас основ познавательного и морального суждения о нашем опыте. В шаманизме письма философ отрекается от самой мысли для того, чтобы открыться игре продуктивного воображения, и превращает само отречение мысли в единственный исток этой мысли, подобно тому, как иудейский бог слова отрекается от собственной сущности в темном инстинкте.

Хотелось бы отметить на полях «Онтологии акцидента» [4]: у Кафки метаморфоза происходит не без изменения сознания или субъекта, Грегор Замза превращается в жука, чтобы шаманистски преодолеть инцестуальный запрет (поцелуй в шею сестры), затем он превращается вдохлое животное, в тело, которое покинуло дух, а затем он превращается в вещь, которую убирают как мусор. И эта вещь – этот самый прах, из которого иудейский Бог слова творит человека. Таким образом первое условие всеобщего экспериментирования культуры и бесконечной трансформации человеческого существа – это разделение субстанции на дух и тело. Но поскольку человек не может преобразовать себя вербальной магией, он постоянно вынужден сталкиваться с провалами собственного экспериментирования.

Если говорить о нейробиологии [5], метаморфозах интеллекта, мне кажется, Малабу выступает за экспериментальную демократию, где каждый свободен выдвигать гипотезы и принципах самоорганизации природы. И здесь мы снова воспроизводим мимесис регулятивной природы: современная наука, построенная по экспериментальному шаблону, представляет собой магию, когда исследователь ожидает безрефлексивно ответ природы для подтверждения своей гипотезы. Поэтому белковые цепочки, зеркальные нейроны – это только продукты трансцендентальной иллюзии. Адаптивные автоматизмы человеческого мозга – это предмет магического потребления нейробиологии, которая верит только в то, что она детектирует.

Литература

1. *Malabou C. L'Avenir de HegPerovel: Plasticité, Temporalité, Dialectique. Paris: Vrin, 1996.*
2. *Malabou C. Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie. Paris: Éditions Léo Scheer, 2004.*
3. *Malabou C. Le plaisir effacé: Clitoris et pensée. Paris: Rivages, 2020.*
4. *Malabou C. Ontologie de l'accident: Essai sur la plasticité destructrice. Paris: Éditions Léo Scheer, 2009.*
5. *Malabou C. Metamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu. Paris: PUF, 2017.*

В.К. Пашков (Волгоград, Россия)

Феноменологический подход к мифологии в «Диалектике мифа» А. Ф. Лосева

Аннотация. Традиционно миф в философии рассматривается как отдельное обособленное явление культуры. Однако, если подходить к нему с точки зрения сознания конкретного субъекта, то миф становится своеобразным «окном», через которое мы можем заглянуть в голову человека и даже предпринять попытку реконструировать логику и структуру его сознания. Подобную феноменологическую задачу ставил перед собой философ Алексей Лосев, работая над своим трудом «Диалектика мифа»

Ключевые слова: феноменология, миф, субъект, диалектика

Миф является одним из интереснейших и не теряющих своей распространенности явлений современной культуры. Более того, их разнообразие и число растет в геометрической прогрессии: сейчас они создаются в сфере политики, образования, маркетинга, кино и т.д.

Представителей позитивистского и этнографического направления, например, Леви-Брюль рассматривали миф как вещь, в полной мере доступную только субъекту, его переживающему: «Мы смотрим на мифы совсем иными глазами, чем люди, мышление которых отражено в этих мифах. Мы видим в них то, чего они не видят» [1, с. 307].. Однако Алексей Лосев выступил в качестве оппозиции подобному подходу и предложил взглянуть на миф глазами мифического субъекта, глазами людей, живущих этим мифом.

В «Диалектике мифа» Лосев рассматривает на миф через призму мифического сознания, на которое нельзя смотреть извне. Именно поэтому он предлагает метод своеобразного погружения – встать на точку субъекта мифологического сознания и взглянуть на эту систему изнутри. Для этого Лосев отстраняется от этнографического и позитивистского понимания мифа.

Используя этот метод, Лосев выявил логическую и феноменологическую структуру мифа. «Я беру миф так, как он есть. То есть хочу вскрыть и позитивно зафиксировать, что такое миф сам по себе и как он мыслит сам свою чудесную и сказочную природу» [2, с. 4].

Прежде всего Лосев проводит черту между традиционным представлением о мифе и его диалектико-феноменологическим пониманием (в разработке самого философа). Если в традиционной «мифологической» парадигме миф истолковывается как сказание, вымысел, фикция, то у Лосева он превращается в феноменологическое поле, «среду» бытования человеческого общества, человеческой личности. Миф становится синонимом феноменологически понимаемого бытия, то есть собственно бытием.

Подвергая анализу некоторые положения науки и философии, в которых миф был зафиксирован как "иное самому себе", Лосев приходит к выводу о наличии шести тезисов, поочередно феноменологически детализирующих понятие мифа:

1. Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел, но - логически, т.е. прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще.

2. Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность.

3. Миф не есть научное, и в частности, примитивно-научное, построение, но - живое субъект-объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность, принципиальную закономерность и структуру.

4. Миф не есть метафизическое построение, но - реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешённой от обычного хода явлений, и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархичности, разную степень отрешённости.

5. Миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ; и, уже будучи символом, он может содержать в себе схематические, аллегорические и жизненно-символические слои.

6. Миф не есть поэтическое произведение, но - отрешённость его есть возведение изолированных и абстрактных вещей в интуитивно-инстинктивную и примитивно-

биологически взаимоотносящуюся с человеческим субъектом сферу, где они объединяются в одно неразрывное, органически сросшееся единство.

Литература

1. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
2. *Лосев А. Ф.* «Диалектика мифа». М., 1991.

Д.Н. Попов (Москва, Россия; Маянур, Индия)

Метафилософия трансцендентальной феноменологии и веданты

Аннотация. Исследование проблемы условия возможности существования философии как метафилософской проблемы трансцендентальной феноменологии позволяет выделить несколько необходимых аспектов и оценить ее решение. Первым условием можно выделить универсальные основания, вторым – априорные различия философских систем, третьим – субъективистский модус описания реальности от первого лица и четвертым – стратификацию реальности. Трансцендентальная феноменология выделяет все аспекты данной проблемы, но достаточно разрабатывает только первое и третье условие. Причина этого возможно лежит в европейском характере феноменологической традиции. Индийская философия, в частности веданта, как раз специализируется на втором и четвертом условии. Поэтому можно отметить перспективу дополнения данных философских школ.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, метафилософия, веданта, стратификация реальности

В каждой культуре, где возникла философия (рациональное обсуждение интуиций бытия) существуют объяснения возможности и форм диалога между различными философскими позициями. Трансцендентальная феноменология, как метафилософский проект занимается условиями возможности философии и науки в европейской культуре. Э. Гуссерль в «Картезианских размышлениях» выделяет проблему диалога из-за отсутствия общих оснований в философии: «Вместо целостной и полной жизни философии мы имеем безбрежную, но почти лишенную всякой взаимной связи философскую литературу; вместо серьезной полемики спорящих друг с другом теорий, которые все же обнаруживают в споре свою внутреннюю близость, свою общность в основных убеждениях и в непоколебимой вере в подлинную философию, мы имеем видимость сообщаемых результатов и видимость критики, только видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга» [1, с. 78]. Трансцендентальная феноменология предлагает основания единой философии в виде аподиктических истин: картезианской самоочевидности собственных переживаний; трансцендентальной интерсубъективности — способности осознавать другие тела как одушевленные, имеющие свой поток переживаний; возможность описания опыта и его соотнесение с другим субъектом. Актуальное понимание самоочевидности данных положений являются условием возможности диалога и, как следствие, философии. Кроме данных базовых априори Гуссерль в своем философском творчестве выделял множества других: универсальное и конкретное априори, вечно-материальное и формальное, объективно-научное и априори жизненного мира, трансцендентальное и случайное, а также

эстетическое, психологическое, процессуальное и историческое априори [2, с. 172]. Но основой всех априори служит факт *cogito*, потока переживаний. Оно условие собственной возможности, априори априори [3, с. 216]. В этом смысле можно говорить о феноменологии как эмпиризме, выявляющем универсальное через выявление неизменности в вариации опыта [4].

Однако для диалога кроме универсальных основ, априори, нужны априорные различия. Как отмечает А.В. Ахутин: «В озадачивающем факте множества философских «систем», в том, что не только первые - априорные - начала (принципы) от системы к системе меняются, но и смыслы первичности (априорности) разнятся, сказывается отнюдь не различие «взглядов» или «мнений» философов, а странные обороты и тектонические сдвиги жизненного мира» [5, с. 44]. Например, если в общем виде рассмотреть априорное как знание интуиции, способности, существующее до всякого опыта или не зависящие от опыта, то можно выделить четыре концепции априори в современной философии [6, с. 4-7]: 1) вечные врожденные идеи в сознании (Платон, Р.Декарт, Н.Хомский); 2) идеи, от которых зависит любой опыт (И.Кант); 3) идеи, ориентиры, сетки структурирующие опыт (язык, значения), но ничего ему не предписывающие (К.И. Льюис, А. Айер, Р. Карнап); 4) социально и биологически изменяющиеся установки (Ж.Пиаже, М. Фуко, К.Малабу). Понимание априорного знания будет базироваться на некоторых опытных интуициях, невербальных переживаниях, очевидностях или ощущениях опоры *res* (Р.Декарт), неизменности в вариации (Э.Гуссерль). Но большее значение играет различие априори как первопринципов в различных философиях. Признание возможности различия очевидных априори является необходимым условием диалога. Трансцендентальная философия И.Канта создаёт возможность множества философий за счёт внеопытности идей разума, то есть идей, свойства которых не могут быть опытно определены и поэтому находятся в области веры. Гуссерль создает такую возможность через различие метафизики и науки в «Логических исследованиях». Метафизика также выходит за рамки ограниченного человеческого опыта. Однако данному вопросу в трансцендентализме уделено совсем немного внимания, поэтому можно предположить, что в европейских трансцендентальных системах делается акцент на поиске объединяющих аксиом, но меньше внимания уделяется различиям философий и их соотношению.

Также для поддержания пространства диалога необходим специфический модус описания реальности. Только рассматривая реальность с субъективным модусом, мы не навязываем ее другому и можем входить в диалог. В диалоге происходит обмен интуициями и взаимная проверка их соответствия реальности через проверку степени их невозможности «снятия» в опыте субъекта. Рассмотрение реальности в отношении к субъекту опыта с выделением различных степеней реальности позволяет не отвергать интуиции оппонента, а придавать ей более второстепенное значение по отношению к собственным интуициям. Поэтому трансцендентализм будет неизбежно связан с построением стратификации реальности [7]. Так, в «Логических исследованиях» Гуссерль различает следующую стратификацию: 1) ирреальное (*irreel*), 2) квази-реальное (*reel*) и 3) реальное (*real*). Однако в европейской трансцендентальной философии стратификация не используется в сопоставлении различных позиции философских систем. Поэтому также из-за слабой проработанности априорных различий философских систем трансцендентальная феноменология плохо справляется с метафилософской задачей построения оснований философского диалога.

Примером решения данной трансцендентальной метафилософской проблемы вне европейской философии, по утверждению В. К. Шохина, может послужить индийская философия, в частности, философия веданты [8]. В целом индийская культура наиболее склонна к синтетическому способу мышления: взаимосвязи различных учений и традиций. Кроме того, ей также близок субъективный модус рассмотрения реальности, так как сознание и субъект, в специфическом смысле, являются точкой отсчета уже в Упанишадах. Можно отметить, что это также повлияло на формирование философских школ агонистического и синкретического характера. В практике диспута оппоненты не могли отсылать к метафизическим положениям, если они не входили в общий базис [5, 285]. Дискуссия велась на основе сопоставления реальности относительно субъекта и аргументации наибольшей очевидности собственной стратификации реальности. Поэтому в веданте основным методологическим принципом решения проблем является различие уровней реальности разных аспектов проблемы и их взаимосвязей, получившим название самавая-вакхья – синтез объяснений [9, с. 50]. Примером тому могут служить компендиумы философских систем веданты, такие как «Сарва-сиддханта-даршана» Шанкары (9 в.), «Сарва-сиддханта-санграха» Саяна Мадхавы (14 в.), «Парамата-бханга» Веданта Дешики (14 в.), «Таттва-дипика» Баладевы (18 в.). В философии веданты проблеме разнообразия философий уделено большое внимание. Многообразие философии объясняется разными уровнями сознания мыслителя, разной природой (пракрити), желаниями (кама), присущими ему вкусами (ручи), настроением (бхава). Люди придерживающихся разных представлений видят мир по-другому (даршана), живут в разных мирах (лока). Однако, изучая данные сборники мы можем заметить и некоторые недостатки: системы чуждых философий иногда описываются неточно. Из истории средневековой индийской философии мы можем видеть, что помимо распространенных философских дебатов, в философской среде были приняты сокрытие тонкостей своей системы для ее защиты. Поэтому, для прояснения этих позиций приходилось тайно внедряться в школу (Кумарила Бхатта для борьбы с буддизмом), красть основополагающие трактаты школы (Рамануджа для написания Шри-бхашьи против Шанкары). А.В. Парибок также отмечает, что философы разных школ не понимали различия интуиций друг друга [10]. Другая специфика заключалась в том, что из-за невозможности рационального обоснования собственных метафизических положений школы, широко использовались риторические приемы победы в споре, а не установления диалога [4]. Это может быть свидетельством проблемы слабой проработанности общих априори, структур опыта, в отличии от феноменологии.

Таким образом, если рассмотреть проблему условий возможности существования философии как метафилософскую проблему трансцендентализма, мы можем отметить, что феноменология имеет перспективы ее более полного решения с помощью развития стратификационного аспекта соотношения априорий различных философских систем, развитый в веданте. И наоборот, веданта может быть развита за счет развития общих условий возможности диалога.

Литература

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010.

2. *Фонфара Д.* О разнообразном значении априори у Гуссерля - в исходе и отграничении от Платона / пер. с нем. А.А. Шиян // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19—20 апреля 2012 г. / Под ред. А. Н. Круглова. М.: «Канон"1"» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 171 – 196.
3. *Белоусов М.А.* Априори и фактичность в феноменологии Гуссерля // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19—20 апреля 2012 г. / Под ред. А. Н. Круглова. М.: «Канон"1"» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 196-216.
4. *Слинин Я.А., Иванов Н.Б., Орлова Ю.О., Погребняк А.А., Разеев Д.Н., Савченкова Н.М., Секацкий А.К.* Логика и феноменология: почему без «почему»? // Серия «Мыслители», Я. (А. Слинин) и МЫ. Выпуск 10 / К 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.83-126.
5. *Ахутин А.В.* Логика онтологических пред-полаганий // Многообразие априори. Материалы международной конференции на философском факультете РГГУ 19—20 апреля 2012 г. / Под ред. А. Н. Круглова. М.: «Канон"1"» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 40-62.
6. *Чугайнова Ю., Логинов Е., Воронин А., Басов А., Бурмина К., Юнусов А., Саттар А., Мерцалов А.* Прологомены ко всякому знанию, могущему называться априорным // Финиковый Компот: Выпуск №11: Априорное знание, 2016. С. 3-14.
7. *Попов Д.Н.* Трансцендентализм и стратификация реальности // После постпозитивизма: сборник научных статей / Научн. ред. и сост. И.Т. Касавин, И.Д. Невважай, Л.В. Шиповалова, Д.С. Артамонов [Электронный ресурс]. –Москва: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2022. С. 688-690.
8. *Шохин В.К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.
9. *Чаттопадхья Д.* От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история, Сфера, 2003.
10. *Парибок А.В.* Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане. *Asiatica*, вып 10, 2016, с. 98-115.

И. Ю. Романов (Волгоград, Россия)

Феноменологический анализ эпатажа как перформативной единицы публичной сферы постиндустриального общества

Аннотация. Продуктивное рассмотрение феноменологического метода анализа эпатажа как перформативной единицы в публичной сфере и медиапространстве. Данное рассмотрение осуществляется в рамках философского исследования социальной реальности. Феноменология позволяет проводить концептуализацию и анализ аспектов социальной реальности в данном исследовании.

Ключевые слова: феноменология, интуирование, эпатаж, метод

Анализ социальных отношений занимает весомое место в системе приоритетов философа. Особый интерес вызывает усматривание и разбор современных форм социального взаимодействия, количество которых растет пропорционально растущему по

экспоненте технологическому прогрессу, акцентируя внимание на сфере публичных отношений. Глобализация и цифровизация выступают ключевыми факторами выхода социальных отношений за границы определенного социума, давая возможность условного взаимодействия субъектов в медиасфере.

Весомое место в медиaprостранстве современного мира занимают публичные деятели, артисты, музыканты и прочие представители сферы искусства. В борьбе за внимание широких масс формируется социокультурный феномен эпатажа, выраженного в форме публичного акта, сущностной характеристикой которого является механизм противопоставления традиционно устоявшимся нормам восприятия этики и эстетики, как реакции на кризис поиска «новых» форм интерпретации искусства.

Феномен эпатажа будет рассмотрен на основании феноменологического метода Герберта Шпигельберга, в частности посредством феноменологического интуирования, позволяющего проводить процедуру соотнесения различных сторон и компонентов феномена с целью установления его инвариантной смысловой структуры. Эпатаж, как темпоральная единица публичного акта, включает в себе два самостоятельных аспекта: внешнего, заключающегося в потребности привлечения внимание к актору, и внутреннего, содержащего в себе интенцию к донесению определенного послания, при верном истолковании которого данных перформанс обретаем смысл иного порядка.

Эпатаж представляется как перформативная единица, базирующаяся на сломе устоявшейся нормы поведения, содержащей в себе особое целенаправленное действие в определенном месте и времени, отличающаяся от публичной выставки или иного статичного в области коммуникации с воспринимаемыми субъектами акта наличием обязательного условия – коммуникации между художником и зрителем. Таким образом, эпатаж выступает как объект исследования философии в разделах этики и эстетики, поднимая вопрос о интерпретации морально этических устоев.

Приложения (Appendixes)

Abstracts

Arapova G.V.

Epistemology, cognitive sciences and neo-Kantianism. Semantics of possible worlds
as a method of transcendental analysis in Logic

Abstract. The article attempts to comprehend the process of formation of sets of possible worlds in the semantics of possible worlds. It is based on E. Cassirer's idea of the formation of concepts, his criticism of the traditional description of the formation of a concept as the rejection of non-essential features. It is proposed to consider the formation of a set of possible worlds from the point of view of some agent of knowledge. At the same time, not modal logic is considered and some semantics is not constructed, but the peculiarity of the formation of sets of possible worlds in the process of cognition is considered from the point of view of some agent. Thus, reasoning about the construction of sets of possible worlds is used as a method of analyzing the boundaries and specifics of cognition, cognition through the construction of sets of possible worlds.

Keywords: construction of concepts, possibility, epistemic logic, semantics of possible worlds

Artemenko N. A.

E. Husserl's transition to the genetic method and passive synthesis

Abstract. The problem of passive constitution in E. Husserl's phenomenology is worthy of being put emphasis on, since passive constitution, contrasted with an active conscious constitution, should be reckoned among the focal points of philosophy of the 20th century. The difficulties that research faces in analyzing the constitution of consciousness of time are to a certain extent solved from within static-reflexive research, and therefore the transition to the genetic perspective of research cannot be sufficiently motivated here. We believe that it was the need to solve the problem of intersubjectivity that led to a deepening of the analysis of passive synthesis and a rethinking of the meaning of passivity as such, which made possible the thematization of passive constitution. Also, from our point of view, it was the need to thematize the genesis of the meaning of the "Other" that led to a certain modification of the phenomenological method.

Keywords: phenomenological method, intersubjectivity, passive genesis, passive constitution, the Other, E. Husserl, proto-Self, time consciousness.

Baranov L.I.

The concept of digital doubles as a model of transcendental unity of apperception

Abstract. The opportunities that appear as a result of digitalization processes allow us to look at classical concepts through the prism of new concepts, in particular, the concept of digital twins can be considered as an approximate model illustrating the transcendental unity of apperception.

Keywords: digital twin, transcendental unity of apperception.

Belov V.N.

Post-Neukantian philosophy of S.L. Rubinstein

Abstract. The problem in the general characterization of Russian Neukantianism arises from the very beginning, that is, from an attempt to single out the time of its occurrence and name the first Russian Neukantians. This problem lies in the difficulty of its separation from Russian Kantianism. Until the second half of the 19th century, there was no true philosophical tradition in Russia, so an open view of any possibilities always dominated. Kant gave such wide possibilities, but there was neither real Kantianism nor Hegelianism. I call this situation with the definition of Russian Neukantianism transitive, that is, transitional from Kantianism to Neukantianism. The same applies to the difficulty of defining Russian Neukantianism of the second generation, the generation of students of the Marburg and Baden schools, the generation of the Neukantian journal Logos. With the possible exception of Vasily Savalsky (a student of Cohen and Rudolf Stammler), who entered into a fierce polemic with his teacher Novgorodtsev, who relied on the Baden school, none of the other young Russian Neukantians can be counted as orthodox Neukantians.

Keywords: russian philosophy, post-Neukantianism, methodology, consciousness, activity, personality.

Belousov M.A.

Transcendentalism, naturalism and ontology

Abstract. The article problematizes the opposition of naturalism and transcendentalism within the framework of ontology. It is shown that initially – in Kant – transcendentalism was an ontology of nature, and not an ontology of consciousness. It excluded transcendental subjectivity from ontology and substantiated the non-alternative nature of naturalistic ontology. It is shown that Husserl follows this trend insofar as he places transcendental subjectivity beyond the limits of the world as a unity of ontological regions. The compatibility of transcendentalism with ontological naturalism is substantiated.

Key words: transcendentalism, naturalism, ontology, subjectivity, phenomenology

Belyaeva A. V.

Andrew Bely's Theory of Knowledge: «Emblematics of meaning»

Abstract. The Theory of Knowledge that is based in «Emblematics of meaning» of Andrew Bely is reproduced in the article. According to A. Bely's words «Emblematics of meaning» is a supposition, a sketch for the theory of knowledge that is to become. By the reconstruction of Bely's theory, the headship of creation before knowledge becomes clear. However, by that way of explication the deduced balance between creation and knowledge is found. In the course of describing the process of climbing the ladder of creation and cognition, a description of the Symbol is given in the necessary characteristics, as a unity of form and content. Also, the problem of finding the meaning of symbol and symbolism is given. The individuality of Bely's understanding Symbol is compared with Rickert's theory and with Jaspers' theory, as the presence of two poles of the system: the pole of value and the pole of meaning.

Keywords: A. Bely, Emblematics of meaning, symbol, symbolism, theory of knowledge, theory of creation, H. Rickert, K. Jaspers

Chernov S.A.

«Digital intelligence» in a transcendental perspective

Abstract. Kant's transcendentalism may be the basis of a philosophical assessment for the possibility of creating “strong AI” and the prospects for the development of “weak AI”. The development of information technology cannot overcome the fundamental difference between the subject and the object, personality and the thing. “Strong AI” is a regulatory idea of the technical mind in the development of “weak AI”. The dangers and threats of “supermind” consist in the relations of people using technology for selfish purposes, in social inequality, exploitation, injustice, parasitism of the “elite”, and egoism of corporations.

Keywords: artificial intelligence, philosophy of consciousness, transcendentalism, personality, thing

Dokuchaev I. I.

In search of elusive evidence: the discursiveness of retentions and the recursiveness of protentions

Abstract. It is shown that radical doubt does not lead to certainty (obviousness) of thinking or a thinking thing, but to an endless multiplication of reflections. A way to solve this problem is proposed in the context of the analysis of the fundamental opposition of retentions and protentions of the temporal flow, as well as the types of identification of the two poles of intention: transcendental apperception and things. Retention unfolds as an endless stream of discourse of the temporal aspects of a thing, and protention unfolds as a recursive return to the fundamental conditions of the temporal stream - the difference between the fluid and the stagnant now.

Keywords: evidence, time, apperception, thing, intention, retention, protention

Dumov A.V.

P. Suppes's Criticism of Kantian Metaphysical Ideas

Abstract. The paper analyzes the fundamentals of P. Suppes's project of probabilistic metaphysics. We reproduce the criticism he developed of Kantian ideas about the tasks of metaphysics and the specifics of metaphysical knowledge. In his «Probabilistic Metaphysics», Suppes deals with both Kant's general ideas about metaphysics and his position

on individual issues - causality, probability, the relationship between metaphysical and scientific knowledge, and understanding of science itself. We highlight these substantive aspects of Suppes' research in this review.

Keywords: probability, metaphysics, P. Suppes, causality, I. Kant, science

Dvorkin I.S.

The search for infinity in Marburg and Halle (A study of the philosophy of mathematics in Cohen, Cantor and Husserl)

Abstract. The last decade of the 19th century was a turning point in the history of mathematical thinking. Although infinity, both in the philosophical and mathematical sense, had previously been a subject of reflection, but at that time infinite numbers received an exact formal expression. This report is an attempt to understand how the three concepts of number that emerged from Cohen, Cantor and Husserl at the end of the 19th century, at the beginning of the 20th century, became the basis for the formation of the three most important philosophical systems - neo-Kantianism, analytical philosophy and phenomenology.

Keywords: number, infinity, differential, origin, being a subset, compatibility, set, paradox

Evstignnev M.D.

Critical Philosophy before the Critical Philosophy

Abstract. In lectures on logic Immanuel Kant claimed that John Locke is "the first critical philosopher". Later Kant would consider himself as critical philosopher. In the light of the lecture remarks, his mature project may be considered as a development of Locke's one in the light of the lecture remarks. In the talk, I am going to show the strategies of Kant's self-presentation as the "follower" of Locke's path in philosophy. I will also explicate aspects in which Kant agrees with Locke and show the points of contrast between philosophers.

Keywords: Kant, Locke, critical philosophy, Enlightenment philosophy, transcendental deduction

Finn V.K.

JSM Method of automated research support as transcendental logic

Abstract. The report explains that the JSM method of automated research support is a transcendental logic. The basis for this conclusion is the use of ampliative inferences as a synthesis of induction, analogy and abduction and the use of empirical modalities to represent empirical regularities.

Keywords: JSM Method of automated research support, JSM-reasoning, JSM-research, induction, empirical regularities, transcendental logic.

Kozolupenko D. P.

Between consciousness and intelligence: I.Kant's Transcendental Philosophy as a theoretical basis for research in the field of artificial intelligence

Abstract. I. Kant's transcendental philosophy, in which there is a transition from ontology to epistemology as the main direction of philosophical thought, is considered as a possible theoretical basis for further research in the field of artificial intelligence. The main criticism of transcendentalism, related to the fact that in the case of relying on the "representation" and the initial involvement of the observer in the world of the objects under study, it is problematic to talk about ontology "in its pure form", is irrelevant if "pure mind" is understood not as human consciousness, but artificial intelligence, since one of the features of artificial intelligence is the absence of an "ontological assumption". At the same time, a number of provisions of transcendental philosophy (such as: provisions on schematism, maxims of thought, the transcendental position of mathematics, etc.) seem adequate enough to describe the basic mechanisms of artificial intelligence. Since Kant does not describe them in isolation, but connects "pure reason" with the rest of the human facets, his philosophy thereby takes us out of the sphere of intelligence into the sphere of consciousness, and therefore his philosophy can be a productive theoretical basis for research in the field of artificial intelligence.

Keywords: transcendental turn, maxims of thought, ontological assumption, artificial intelligence, consciousness.

Kopaneva V. A.

A phenomenological approach to the study of attention in the context of the philosophy of recognition

Abstract. An analysis of how human attention is distributed shows that not everything that happens around attracts attention, and also that not every object of attention becomes recognized. If attention presupposes certain filters that skip or ignore this or that information, then the question arises: how are these filters formed? Why are such filters used? These issues become decisive in the implementation of recognition or its absence. This is especially true in the digital age, when a person's attention inevitably dissipates into many channels with contradictory information, with "fake" and genuine news, with catchy headlines, behind which nothing can hide, on social networks with their endless news feeds that can be scrolled for hours.

Keywords: phenomenology, attention, recognition, selection

Kartasheva A.A.

Emotional experience and modeling of the meanings of «interaction» in intelligent systems

Abstract. The concepts of emotional interaction and emotional experience differ from affective computing in that they consider emotions created in human-machine interaction rather than the individual emotions of users. Emphasis shifted from "recognizing emotions" to "interacting with emotions". If M. Heidegger understood interaction as the use of a tool, then M. Merleau-Ponty suggested understanding interaction as perception. The Technology as Experience direction proposes to perceive emotions as part of a larger holistic experience that we can design in intelligent systems. Artists have always created an interesting experience, in which a single emotion united parts of the overall system of a work of art and determined the characteristics of the interaction between the viewer and the artist. Similarly, in intelligent systems, emotional experiences are designed for specific target audiences.

Keywords: emotional experience, affective computing, interaction.

Katrehko S. L. (1)

How is transcendental metaphysics possible? Perspectives on transcendental metaphysics (prolegomena to the report)

Abstract. In his "Critique of Pure Reason" Kant raises the question of the possibility of metaphysics as a science. Unlike already existing physics and mathematics, metaphysics as a science does not yet exist and it has to be constituted. In order to create scientific transcendental metaphysics (as a solution to the semantic problem of correspondence from Kant's letter to Hertz dated February 21, 1770), Kant makes his "Copernican revolution", which is based on the transcendental difference between things in themselves and appearance (objects of experience), and develops "the architectonics of pure reason" [CPR, B 860–874], which determines the system (structure) of metaphysical knowledge. In my report I will discuss modern alternative projects for the development of Kant's transcendental metaphysics (ontology), which appeared in the first quarter of the 21st century.

Keywords: Kant, transcendental philosophy (transcendentalism), ontology, metaphysics, architectonics of pure reason, metaphysics of possible experience.

Katrehko S. L. (2)

Kant and cognitive science. From transcendentalism to neurotranscendentalism

Abstract. Kant is the "grandfather of modern cognitive science" (A. Brook). In its most general form, Kant proposed a model of not a passive, but an active mind as a system of cognitive abilities. More specifically, of interest to modern cognitive science are such components of Kant's theory as his concept of synthesis, imagination, schematism, epigenesis, and the Kantian concept of mathematical cognition. The transition to neurotranscendentalism is a naturalization of Kantian transcendentalism, i.e. search for real neurophysiological correlates of the cognitive mechanisms proposed by Kant.

Keywords: transcendental philosophy, cognitive science, cognitive abilities, synthesis of prehension, imagination, schematism, epigenesis, predictive processing.

Krioukov A. N.

Recognizing by artificial Intelligence and noematic Meanings of Phenomenologists

Abstract. One of the functions of artificial intelligence is the ability to recognize objects. The tasks that it performs are different: face recognition, recognition of situations on the roads, or recognition of malignant tumors in medicine. The results are fascinating: artificial intelligence copes with the task of correct recognition, for example, in medicine, much more efficiently than a human person.

In this regard, a number of questions arise: on the one hand, what principle and what methodology underlies the recognition of an object by artificial intelligence? On the other hand, what is the principle of the formation of the meaning of an object by consciousness? Can one principle be clarified by means of another? In other words, if the human brain is a mystery, then is it possible to find answers to questions about the principles of its functioning when analyzing the functioning of AI? The main idea of the talk: through the analysis of AI and visual perception it is possible to clarify better the functioning of the noumenal meaning by Husserl.

Keywords: artificial Intelligence, Noema, Phenomenology, Meaning, visual Perception.

Kudinova K. S.

Philosophical and historical concept in L.N. Tolstoy's novel "War and Peace"

Abstract. All the times philosophers have asked questions about philosophy of history science problems: what is the history science? Does history have any laws? Ultimate goal? Each philosopher dealing with this problem has his own answers to the questions. L.N. Tolstoy also developed his own philosophical and historical concept, which he outlined in the format of a novel. This article shows how the great writer and thinker presented his philosophy of history in the novel "War and Peace", as well as what led the thinker to write this work.

Keywords: philosophy of history science, L.N. Tolstoy, "War and Peace", literature, history science

Kulikov S. B.

The possibilities of mutual complementation of phenomenology and analytical philosophy and their role in the professional training of philosophy teachers

Abstract. the study reveals the possibilities that arise under the condition of mutual complementation of developments in phenomenology and analytical philosophy to improve the professional training of philosophy teachers. The author draws on the phenomenological understanding of time and compares it with an analytical approach in line with the ideas offered by Russell.

Keywords: phenomenology, analytical philosophy, experience, consciousness, time, education.

Kuskova S.M.

How is a transcendental foundation of the sciences of consciousness possible?

Abstract. The paper is devoted to the foundations of empirical studies of consciousness. Any object is presented in two aspects: as a phenomenon of internal perception and as an object of experience construed according to the rules of sense and reason. The natural sciences systematize objective experience. Information about the structure is used, but not about the qualities of subjective phenomena. Therefore, the introspective certainty of self-consciousness is included in the objective scientific description of consciousness only in its structure, but not qualia. There are three dimensions of consciousness: phenomenal, scientific and transcendental. In Kant's metaphysics, transcendental consciousness does not form a special third universe over the variety of phenomena and the scope of scientific subjects, but is a condition for constructing and delimiting the personal Self and the theoretical concept of consciousness.

Keywords: Transcendental subject, apperception, paralogisms of reason, phenomenal mental states, two aspects of consciousness, formal condition of cognition.

***Kuznechenkov A.A.* Electronic evolution and transformation of the transcendental paradigm.**

Automatically implemented semantics and autopoiesis as a pragmatic component of semiosis

Abstract. The report explores the prospects for the development of the concepts of "thing in itself" and "transcendence", in the meanings given by I. Kant, in the context of the epistemological results of the electronic evolution of automata. The concept of "electronic evolution" is considered, on the one hand, as a result of logical, mathematical and philosophical research, on the other hand, as a phenomenon defining the "third nature" of human society development within the framework of R. Richta's technological evolution, reflecting the development of F. Dessauer's "fourth kingdom". The recursive (autopoiesis) nature of the processes of consciousness, its self-reflexivity of the "thing in itself", allows us to consider transcendence not only as a delimiting concept, but as a component of the infinite process of cognition. Semiotic models most fully formalize both the processes of cognition and evolutionary processes. Automatically implemented semantics and autopoiesis as part of pragmatics determine the transformation of the semiotic model, aimed at acquiring the properties of self-reflexivity by the

semiotic model, which is important for the further development of AI systems.

Keywords: "things by themselves", transformations of the transcendental paradigm, electronic evolution, self-reflexivity of the semiotic model, automatically realized semantics, automatically realized autopoiesis.

Lebedeva A. V.

The concept of transcendental consciousness in the philosophical concept of A.V. Veidemann

Abstract. The work of A.V. Veidemann is an undisclosed page in the history of Russian philosophy and its connection with the problems of German transcendental idealism. His works published in the first third of the XX century are still ignored. It should be emphasized that these works were well known to contemporaries and were actively discussed on the pages of magazines and in the space of the "Russian abroad". The report contains a general assessment of the potential of the problems and methodological solutions proposed by the Russian philosopher. Considering the weak fame of A.V. Veidemann in domestic studies of the late XX – early XXI century, then the report presents the main historical milestones of his life. In addition, the author of the report presents a historical and philosophical reconstruction of the methodology of Russian neo-Kantianism with an emphasis on the original of Veidemann definition of "transcendental consciousness" as an attempt to overcome the contradictions of transcendental idealism and solve the problem of the opposition of consciousness and reality.

Keywords: "Russian abroad", Russian neo-Kantianism, transcendental idealism, transcendental consciousness, A.V. Veidemann.

Lobovikov V.O.

Artificial Intelligence and I. Kant's Doctrine of Reason's Prescribing Laws to Nature (from a Multimodal Axiomatic Epistemology Viewpoint)

Abstract. Both natural and artificial intelligences are considered as complex systems necessarily containing and consistently synthesizing two different knowledge subsystems, namely, a-priori and empirical ones. According to Kant, a-priori knowing nature laws is prescribing them to nature by reason. For representatives of empirical studies of nature, this is very strange, but for proper theoretical conception of universal intelligence as a whole, Kant's wonderful doctrine of reason's prescribing a-priori known laws to nature is not contingent but very important. In this paper, the indicated problem of transcendentalism is studied from the viewpoint of a logically formalized axiomatic system of multimodal epistemology.

Keywords: artificial-intelligence; knowledge; a-priori; empirical; Kant; prescribing-laws-to-nature; multimodal-axiomatic-epistemology

Loginov A.V.

Criticism of Neo-Kantian Axiology in M. Scheler's Ethics

Abstract. Classical approaches to axiological problems are developed in Neo-Kantianism. It was the representatives of this trend who first formulated the problem of values in philosophy and culture. Values, from their point of view, play a key role in various types of human activity, including scientific cognition. At the same time, in Neo-Kantianism, the ontological status of values is denied, they belong to the world of what is due, not what exists. These ideas are most clearly presented in the Baden school of Neo-Kantianism by Windelband and Rickert. Another approach is presented in the phenomenological tradition: in the phenomenological ethics of Brentano, Scheler, and then Hartmann, we are talking about the intuitive comprehension of the ontological hierarchy of values in intentional acts of "love and hate".

Keywords: theory of knowledge, Russian neo-Kantianism, transitivity, metaphysics of culture

Mamchenkov D. V.

The hard problem of consciousness in the context of Kant's critique of "rational psychology"

Abstract. The hard problem of consciousness became a paradigm in the study of consciousness in the late 20th - early 21st century. The inconsistency of the solutions being developed should have shown philosophers that antinomy is hidden in the very formulation of the question. The dominant philosophical approach to this problem creates obstacles to the development of scientific research in this area. We demonstrate by the example of a Sensitive Zombie thought experiment that the root of the problem is not the existence of qualia as such, but in the subject of perception itself. Application of a transcendental methodology removes this problem.

Keywords: hard problem of consciousness, qualia, criticism of rational psychology, philosophical zombie, paralogue of pure reason

Medova A. A.

Advances in Neuroscience in the Perspective of Transcendentalism

Abstract. Neuroscience develops actively nowadays. This is reflected in the integration of neuroscience with different scopes of knowledge. Nevertheless, this direction has a very specific experimental base, and this fact forces as to arise the question about the legitimacy of such interdisciplinary integrations, and foremost their methodological ground. At the center of this issue is the idea of the building of neuro transcendentalism. It is appearing due to the fact the existing neurophysiological investigations of consciousness, which appeal to transcendentalism as its conceptual base and designate their programs as Kantian (see works of Dehaene S., Brannon E., Northoff G, Bazhanov V.). In the article, the author considers the presuppositions of such amalgamating and offers the direction in which the possibility of the integration of the transcendental philosophy and neurosciences should be analyzed.

Keywords: I. Kant, a priori, neural representations, cognitive processes, subjective experience, neurotranscendentalism, neuroepistemology

Mishagin P. A.

Kant and cognitive science: the problem of interpretation

Abstract. The work examines the transcendental concept of consciousness by I. Kant and its connection with modern cognitive science (cognitivism). It is shown that the transcendentalist approach to the problem of consciousness, originally aimed at solving the psycho-physical problem of R. Descartes, remains relevant and belongs to the most popular concepts of consciousness that are important for modern cognitive science, and Kant's distinction between transcendental and empirical aspects of human cognition, and also, the description of the transcendental functions of human consciousness served as prerequisites for the formation of a functionalist paradigm within the framework of cognitive science, according to which the essential nature of mental states is constituted by their functional role in the cognitive system, which significantly contrasts with transcendentalist ideas about consciousness that opposes reductionism, determinism and mechanism.

Keywords: cognitive science, transcendentalism, transcendental psychology, functionalism, Immanuel Kant

Molchanov V. I.

Transcendentalism and Phenomenology. To the question of the "interaction" of mental and physical

Abstract. The article contrasts the starting points of Kant's transcendentalism and phenomenology (F. Brentano, E. Husserl). I see the specificity of Kant's transcendentalism in the fact that the cognitive ability appears as a force that processes the chaos of sensations as the results of the influence of objects on it. Thus, the question of the relation of consciousness to the objective world is decided by Kant even before it is posed. B. Russell's argument is given, showing the indeterminacy of the spatial position of the object as a consequence of the Kantian doctrine. The Kantian concept served as a kind of prerequisite for the identity of thinking and being in Hegelian idealism, as well as the identity of the material and the ideal in Marx. In contrast to Kant, the phenomenology of consciousness is based on internal experience, which does not involve any kind of processing of consciousness.

Keywords: Kant, Brentano, Husserl, processing, cognitive ability, mental and physical phenomena.

Onegin I S.

The perplexities of 'being' in Husserl and splits in (post)husserlian phenomenology

Abstract. It is shown how problems within the framework of Husserl's phenomenology were generated by his approach to the concept of being and how they were solved in the fundamental ontology of Martin Heidegger's fundamental ontology and Eugen Fink's 'speculative meontology'. It is demonstrated that Husserl's analysis of being unfolds in two aspects: the formal-ontological, associated with a purely apophantic understanding of being, and the material-ontological. The ambiguity of the concept of being — as mundane and as transcendental — leads Husserl to methodism in his understanding of phenomenology. This methodism, however, contradicts Husserl's "existential" understanding of phenomenological reduction as a turning point for the very subject of

phenomenology. It has been suggested that Heidegger's fundamental ontology and Fink's speculative meontology were (entirely different) responses to Husserl's basic contradiction.

Keywords: formal apophantics, mundane being, transcendental being, ontological expression, fundamental ontology, speculative meontology

Panov S.V.

Catherine Malabou: plasticity and ethics of metamorphosis

Abstract. Plasticity for Malabou is the insertion of a trace of difference. A trace is the ability of an accident to transform based on nothing. The existence of being as time is nothing. Nothing, as we remember, for Heidegger is a condition for the possibility of revealing any existence for human existence. But for Heidegger, Schelling's solution still remains significant: plasticity is an indifferent harmony of essence and form, ideal and real. The mimesis of an indifferent nature, which we observe in Heidegger, immerses the human consciousness in the expectation of an gratifying response from nature and, consequently, a pre-established harmony of spoken and heard sounds. In order for such harmony to become conceivable in philosophy, it was necessary to overcome Hegel's project, in which plasticity is the ability of the spirit to develop itself through forms of its own self-alienation with the aim of self-abasement of the infinite and the embodiment that completes time itself. How to get out of the reflexes of metaphysical embodiment and post-metaphysical expectation? Malabou sees this possibility in a trace that breaks the identity of the logos and returns us to the mimesis of the Judaic god of the verb as a source of erasures and breaks.

Keywords: plasticity, accident, trace, mimesis, metamorphosis

Patkul A.B.

The Path from the Transcendental Subject to the Nature and Back

Abstract. In my talk, I raise the question of how much the configuration of the problem of the relationship between mind and body, as well as its possible solutions, depend on how exactly they comprehend the essence of both mind and body in advance. If one treats the mind empirically, i.e. as a multiplicity of representations, the question is how the self-contained interconnection of immanent representations is able to influence the nature situated outside of it and independently of it. In its turn, the problem is how the nature can influence something like a mind in empirical sense. In the case one understands the mind transcendently, the question is how the nature as a sense-correlate of transcendental mind does relate to the transcendental subjectivity, and how the nature as a sense-correlate of the mind understood transcendently is capable to "generate" the latter.

Key words: mind, mind-body problem, empirical subjectivity, transcendental subjectivity, nature as sense-correlate, naturalisation of phenomenology

Pashkov V.C.

Epoche as a method of phenomenological research of legal values

Abstract. Traditionally, myth in philosophy is considered as a separate isolated phenomenon of culture. However, if we approach it from the point of view of the consciousness of a particular subject, then the myth becomes a kind of "window" through which we can look into a person's head and even make an attempt to reconstruct the logic and structure of his consciousness. A similar phenomenological task was set by the philosopher Alexei Losev, working on his work "Dialectics of Myth"

Key words: phenomenology, myth, subject, dialectics

Perov R.S.

An algorithm as an obstacle to the transcendent or the impossibility of achieving artificial general intelligence (AGI)

Abstract. The topic of creating artificial general intelligence is one of the cutting-edge in the 21st century. In the article, we are trying to consider AIS as an object related to the transcendental. At the same time, we relate to a person as to a being acting mainly according to an algorithm. The article considers how algorithmization does not allow to implement access to the representation of the transcendental. Therefore, we will talk about the algorithm as

something that, as it were, does not let you go to the transcendent, and at the same time to the creation of artificial general intelligence.

Keywords: algorithm, transcendence, artificial general intelligence, representation

Popov D.N.

Metaphilosophy of Transcendental Phenomenology and Vedanta

Abstract. The study of the problem of the condition of the possibility of the existence of philosophy as a metaphilosophical problem of transcendental phenomenology allows us to identify several necessary aspects and evaluate its solution. The first condition is universal grounds, the second is a priori differences of philosophical systems, the third is the subjectivist mode of describing reality in the first person and the fourth is the stratification of reality. Transcendental phenomenology highlights all aspects of this problem, but it is sufficient to develop only the first and third conditions. The reason for this may lie in the European nature of the phenomenological tradition. Indian philosophy, in particular Vedanta, just specializes in the second and fourth condition. Therefore, we can note the prospect of supplementing these philosophical schools.

Keywords: transcendental philosophy, metaphilosophy, Vedanta, stratification of reality

Romanov I. Y.

Phenomenological analysis of outrage as a performative unit of the public sphere of post-industrial society

Abstract. productive consideration of the phenomenological method of analyzing outrage as a performative unit in the public sphere and media space. This consideration is carried out within the framework of a philosophical study of social reality. Phenomenology allows conceptualization and analysis of aspects of social reality in this study.

Keywords: phenomenology, intuition, shocking, method

Rusakova O. F.

The Neo-Kantian Turn in the Russian Methodology of History at the beginning of the XX century

Abstract. The article reveals the features of the neo-Kantian methodology of history presented in the philosophical work of the German thinker G. Rickert, as well as in the works of Russian neo-Kantians - A. S. Lappo-Danilevsky, V. M. Khvostov and D. M. Petrushevsky. The main merit of Rickert is to identify the specifics of the methods of historical epistemology, which is characterized by the use of ideographic, individualizing and value approaches. One of the important achievements of the Russian neo-Kantians is the desire to combine nomotetic, ideographic and axiological methods of cognition into one integral system of historical epistemology. The works of Lappo-Danilevsky substantiate the use by historical science of a number of generalizing categories that allow constructing typical images of history. In Khvostov's work, the value approach is supplemented by the method of factor analysis of historical processes, and the concept of "historical progress" is criticized. Petrushevsky's lectures show that historical epistemology has its own logical style, which requires additional analysis.

Keywords: neo-Kantianism, methodology of history, Russian tradition of neo-Kantianism, Rickert, Lappo-Danilevsky, Petrushevsky, Khvostov

Ryabchikova N. A.

Analysis of the artificial intelligence structure in the situation of choice in prognosing

Abstract. Our world has a probabilistic organization, therefore, in the formation of cognitive activity, the activity of the brain, which has the purpose of foresight, acquires the greatest importance. Thus, probabilistic forecasting, as a higher form of foresight, can be considered the basis of intelligence (Akimova M.K.1976). Kant used this analytical method to investigate how the mind can track the causal structure. He applied a top-down analytical approach as a central guiding principle, known as the 'transcendental method of argumentation' (Kant, 1996/1787; Kitcher, 1996; Brooke, 2007).

Keywords: probabilistic prognosing, artificial intelligence, cognitive processes, conceptual model.

Seleznev I.S.

The Thing and Overcoming of Transcendentalism in the Philosophy of Hegel, Heidegger and Bibikhin

Abstract. The work examines the critique of transcendentalism, seeking to overcome the postulate of closed access to the things themselves in the thought of Hegel, Heidegger and Bibikhin. In Hegel's philosophy, a thing, having a historical being, is not only an object of cognizant contemplation, but is formed by the will and has a reverse effect on the spirit. In the XX century the question of the being of things themselves is resumed in the philosophy of Heidegger and Bibikhin in the context of Aristotle's energy ontology reception. Bibikhin sees in the experience of mastering one's own things, in contrast to the appropriation of a thing, indifferent to its authenticity, the horizon of understanding the being of things themselves.

Keywords: thing, transcendentalism, development, own, Bibikhin

Sergeev S.F.

Transcendence of the digital world: bases of meanings

Abstract. The issues related to the introduction of generative artificial intelligence technologies in the digital world of mankind are considered. The concept of "base of meanings" is introduced, which reflects the essence of the work of generative intelligence. It is shown that transcendentalism, which allows to ensure harmony between man, nature and the technogenic environment, can serve as a philosophical basis that allows you to reflect on the problems that arise when creating and using a meaningful context.

Keywords: bases of meanings, transcendentalism, generative artificial intelligence, language models

Serdyukov Yu. M.

The concept of transcendental experience

Abstract. The explication of the concept of Transcendental Experience is made through its definition and a brief description of forms. The definition contains the main features of Transcendental Experience and the conditions for its occurrence. Perinatal Experience is the formation of basic cognitive, temporal and other structures during the prenatal period of human development. NDE is a special state of subjective reality during the period of clinical death. He has two diametrically opposed existential hypostases, usually called "Hell" and "Paradise". The goal of numerous cultural and historical forms of Religious Experience is to overcome the horror of vital depression - "Hell", and the formation in the "other world" of Near-Death Experiences of positive oneiric impressions.

Keywords: Experience, Transcendental Experience, Perinatal Experience, Near-Death Experience, Religious Experience

Serkova V. A.

Reality in Husserl's Phenomenological Project

Abstract. Husserl's epistemological and ontological position on the question of the status of reality is considered, the epistemological meaning of the notion of reduction and the possibility of classifying Husserl as a realist or anti-realist are analyzed.

Keywords: phenomenology, reduction, epistemology, reality, Husserl

Shiyan A. A.

Does the phenomenologist make judgments ontologically?

Abstract. The main purpose of the report is to answer the question whether Husserl's phenomenology is an ontology or a theory of cognition. The author puts forward the thesis that Husserl's phenomenology belongs more to the sphere of epistemology than ontology. This is confirmed by Husserl's constant striving to achieve the truth in his own research of consciousness and to substantiate the truth of scientific and everyday knowledge.

Keywords: phenomenology, theory of knowledge, ontology, truth, evidence, Husserl.

Shulga E. N.

Phenomenological hermeneutics: an issue of the method

Abstract. Husserl, as the creator of phenomenology, associates its task with the understanding of the meaning of the objective world. Describing the forms of objectivity and establishing the ways of cognizing the structure of mind, he comes to the conclusion that all the diversity of the objective world given to man in mind forms the field of

phenomena of mind. But in order to describe the process of understanding the phenomenon at the essential level, it is necessary to begin with the clarification of the intentions of mind. The intentional level of description of the objective world poses a new task for phenomenology, close to that which is solved within the framework of traditional hermeneutics. The convergence of hermeneutics and phenomenology occurs at the level of intersection of similar problems - the clarification of the meaning in each specific, realized experience of cognition. The methodology of philosophical interpretation as a task of hermeneutics becomes acceptable for understanding the activity of human consciousness, addressed to the solution of a particular scientific problem.

Keywords: hermeneutics, phenomenology, cognition, understanding, pre-understanding, interpretation hermeneutics, phenomenology, intentionality, understanding interpretation

Slepukhina D. A.

Unique Concept of Normative Fact in G.D. Gurvitch's Ontology of Law

Abstract. The philosophical views of G.D. Gurvitch on law has the tendency towards the integration of various aspects of the study of law. Gurvitch carried out the synthesis of ontology, epistemology and axiology of law, and within the framework of one of them – the ontology of law – the thinker tried to combine the natural law ontology and the ontology of legal positivism, creating his own idea of social law, which is both positive and correlated with absolute values. Based on the notion of a normative fact (which is fundamental for existence of law) Gurvitch's doctrine of law is the most consecutive and reasonable among all other integral concepts of law.

Keywords: normative fact, integration, ontology of law, social law, positivism, absolute values

Smirnova N. M.

Imagination and Meaning: Transcendental Interpretation and Cognitive Linguistic Implications

Abstract. The paper tends to clarify the influence of Kant's and E. Husserl's transcendental intentions on further investigations of perception intentional structure within the framework of embodied cognition in contemporary epistemology. It has been clearly demonstrated, that grounded in pre-predicative foundation of everyday perception, perceptive intentionality seems epistemologically more fundamental, than linguistic reference: image does not simply correlates to meaning, but rather involved in its structure. It has been substantiated, that re-enactivation of sensory experience should be viewed as inevitable constituent of perceptive intentionality; it produces image schemas as re-current patterns of our stream of experience. Image schemas' function is to structure linguistic meaning.

Keywords: phenomenology, experience, imagination, image schemes, embodied epistemology, cognitive linguistic.

Somova O.A.

To the problem of understanding of Eigenheitlichkeit

Abstract. The report is devoted to the revision of the definition of «Eigenheitlichkeit» within the framework of phenomenological philosophy. The author challenges the classical understanding of Eigenheitlichkeit, which is discovered in the course of thematic reduction as a sphere of Ego. Fink's thesis on the problem of transcendental language, also committed to all subjectivity inter-subjectivity problematizes the proper as the content of acts of thinking. Phenomenally, the Eigenheitlichkeit is revealed in acts of predication, and has more to do with the privatization of intersubjectively existing meanings.

Keywords: ego, intersubjectivity, pure ego, experience, self

Spirin T. V.

On the possibility of synthesising the methods of hermeneutics and phenomenology in the study of religious consciousness

Abstract. A productive consideration of the methods of hermeneutics and phenomenology is possible in an instrumental-technical mode, where both methods act as 'techniques' (τέχνη). This consideration is carried out within the framework of a philosophical study of religious consciousness. Phenomenology allows for conceptualisation within hermeneutic work, which reinforces the 'how' aspect of the study.

Keywords: phenomenology, hermeneutics, religion, consciousness, method

Surova N.D.

Artificial Intelligence and the Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: New Challenges for Humanity

Abstract. In this article we will consider how the transcendental turn affects the directions of artificial intelligence research and what challenges it poses to humanity, based on the fact that the decisions made by machine learning models in artificial and intelligence are based on pre-built algorithms, which were set by programmers without understanding philosophy.

Keywords: transcendental turn, artificial intelligence, phenomenology, phenomenological method, deep learning and neural network technologies, new forms of learning artificial intelligence.

Talyshev S. I.

The problem of creativity in the philosophy of the Marburg school of neo-Kantianism

Abstract. The purpose of this work is to analyze the views of the neo-Kantianists of the Marburg school as one of the most influential movements of the second half of the 19th century on the problem of creativity. The paper provides a comparative analysis between Kant and representatives of the Marburg school of neo-Kantianism G. Cohen and P.Natorp, which reveals the specifics of understanding the phenomenon of creativity, an appeal to the traditions of Kantianism and neo-Kantianism.

Keywords: creativity, philosophy of culture, neo-Kantianism

Vasiliev V. V.

Metaphysical premises of the Kantian doctrine of transcendental apperception

Abstract. The concept of the transcendental unity of apperception is central to Kant's epistemological constructions. However, if before the publication of the Critique Kant considered the transcendental unity of apperception as a thing in itself, then in the Critique Kant changed his position and began to speak of the unity of apperception as a form of thought. The report will analyze the metaphysical foundations of such a transition.

Keywords. Kant, transcendental unity of apperception, categories, thing-in-itself

Vasyukov V. L.

Conceptual Foundations of Formal (Post)Phenomenology

Abstract. The field of the phenomenological, which is limited to the field of the contemplative or even the objective, is declared too narrow in our time. From the analysis of intentional structures, modern phenomenology has moved to the analysis of special, some non-intentional structures to which the subject "always already" belongs (or, more precisely, to which the subject finds himself already belonging). A similar transition is possible for formal phenomenology (see [1]) if we extend its formalism with the operator "to be an object-essence", which means that the object is just hypothetically presents in some inaccessible state of mind, but we know about it, at least implicitly, and the knowledge of the object-essence gives us exactly the presence of a phenomenon that depends on a non-intentional relation to the essence.

Keywords: non-intentional structures, objects-entities, inaccessibility, states of mind, formal (post)phenomenology

Vetyutnev Yu. Yu.

Difficulties in Overcoming the Natural Attitude in the Phenomenological Study of Legal Values

Abstract. The natural attitude automatically and uncritically, without proper justification, ascribes real existence to perceived things by "assuming", i.e. by projecting one's sensations and perceptions into the external world. In the field of the study of legal values, the natural attitude is expressed primarily in the fact that the connection of the three components - first, some specific phenomenon (freedom, justice, order, etc.); second, its value status; third, its belonging to a legal region of being - is postulated in a completely uncritical way. The fundamental difficulty of applying the phenomenological approach to legal values, therefore, comes down to the fact that in order to use it it is necessary, at least temporarily, methodologically to disentangle the very construct "legal values", allowing that the value coloring is peculiar to those phenomena that fall under this category, not eidetically, but only accidentally, which fundamentally contradicts the dogmatic legal thinking, which is a kind of natural attitude.

Keywords: phenomenology, epoch, value, natural attitude, reduction.

Vladimirov P. A.

Demarcation of "pure experience" and "empirical reality" in the philosophy of V.E. Sesemann
Abstract. One of the most prominent representatives of Russian neo-Kantianism, known not only in Russia, but in the European history of philosophy is Vasily Emilevich Sesemann (1884-1963). The concept of "pure knowledge", the problem of the rationality of cognition, as well as the theory of aesthetics in relation to the theory of cognition and the possibility of a system of transcendental philosophy have been the subject of discussion in various philosophical traditions. In the light of the unfolding discussions about the approach of the position of the Russian and Lithuanian philosopher to phenomenology, and further to the actual problem of contrasting realism and constructivism, it is advisable to turn to the initial foundations of the "concept of pure knowledge". Firstly, V.E. Sesemann, adhering to the position of critical idealism as the guiding thread of his philosophy, clearly overcomes and even opposes German transcendental idealism. Secondly, V.E. Sesemann designates his position as critical realism, where pure knowledge correlates with the original experience in its pure form. The main problem stated in the content of the report is the clarification of the content and the concept of "pure experience" in the philosophy of V.E. Sesemann.

Keywords: Russian neo-Kantianism, transcendental idealism, the problem of knowledge, pure knowledge, pure experience, V.E. Sesemann.

Vorobyov M. I.

On the variety of interpretations of the Copernican turn

Abstract. The concept of the "Copernican turn" is one of the main components of Kant's critical philosophy and, in general, one of the innovative features of Kant's approach to solving metaphysical problems. Introducing the "Copernican" attitude, Kant simultaneously makes anti-realism an assumption underlying the transcendental method and points to the trajectory of the proposed explanation of the possibility of a priori knowledge. Bracketing out such proposed explanation, I will give several interpretations of copernican try. In effect, I try to point out how the adoption of each of them affects the possible methodology of transcendental research.

Keywords: Copernican turn, A Priori knowledge, transcendental method, anti-realism.

Vvedenskaya E.V.

On the unity of analytical, synthetic and computational judgments in medical intelligent systems

Abstract. The issues of the application of analytical, synthetic and computational judgments in medical intelligent systems (MIS), the main task of which is to optimize the processes of diagnosis, treatment and prevention of diseases, are considered. These types of judgments are analyzed in detail and the possibility of creating neural networks capable of making decisions not only based on predefined rules and data, but also using human experience and intuition is evaluated. According to the terminology of I. Kant, for this it is necessary to combine these types of judgments. However, Kant's epistemology, developed for the analysis of human cognition, cannot be fully applied to the creation of MIS. The reasons for the possible inefficiency of the IIA in this regard may be: insufficient accuracy of judgments, lack of their unity, contradictions between analytical and synthetic judgments, and others. Intelligent systems (IS) lack the "common sense" to identify simple errors in data or solutions that would be obvious to humans. An example of an unsuccessful MIS - Watson for Oncology project is given, which showed that data, syntax (form) and statistics do not generate semantic understanding and it is extremely difficult to teach an intelligent system to organize unstructured data, recognize abbreviations, fragments of phrases and various styles of presentation, as well as to take into account human errors and cognitive distortions. Thus, problems that have not yet been solved lead to restrictions on the use of MIS.

Keywords: medical intelligent systems (MIS), artificial intelligence (AI), transcendentalism, analytical judgments, synthetic judgments, computational judgments, deep learning.

Zagirnyak M.Yu.

The Kantian Notion of Society: a Tool for Evaluating the Ethics in Computer Games

Abstract. Information and communication technologies have a huge impact on the worldview of modern man. Computer games are of great importance in the formation of the gamer's moral worldview. However, when critically assessing the game many elements of its content (setting) remain unaccounted for. The Kantian notion of society may serve as a basis for developing a method of evaluating games and a system of relevant criteria. The study of gameplay through the prism of Kant's opposition of the natural world and the free existence of man will allow to focus attention on the content assumptions that distort the idea of the possibilities of moral perfection of the

individual, society and humanity, and to determine which games contain unacceptable elements of content for the moral development of man and humanity.

Keywords: computer games, individual, society, freedom, categorical imperative

Zaykova A.S.

Temporal Consciousness: Transcendental Aspects

Abstract. With the advent of a new type of neural networks that can replace traditional human activity, interest in the possibility of cognition in artificial intelligence, including the possibility of transcendental cognition, that is, such cognition that deals with our way of knowing objects, is growing again. We are interested in the temporal consciousness as the main form of feeling (contemplation), which precedes experience and makes it possible. Our point of view is that temporal relations (rhythm, duration, simultaneity, sequence) are elements of transcendental cognition, in contrast to tense, which are essentially a conceptual metastructure. However, since neural networks lack the ability to sense, the tense for neural networks can become elements of transcendental cognition.

Keywords: temporal relations, transcendental cognition, time, tense, time perception, neural networks

АВТОРЫ

Арапова Галина Викторовна, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, gala773@yandex.ru

Артеменко Наталья Андреевна, канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, n.a.artemenko@gmail.com

Басиева Мария Тасолтановна, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, mashyt@yandex.ru

Баранов Леонид Иванович, канд. техн. наук, доцент, Российская медицинская академия непрерывного профессионального образования, Москва, Россия, l44o10@mail.ru

Белов Владимир Николаевич, д-р филос. наук, профессор, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, belov-vn@rudn.ru

Белоусов Михаил Алексеевич, канд. филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, mishabelous@gmail.com

Беляева Валерия Александровна, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, belyaeva.valeria@gmail.com

Васильев Вадим Валерьевич, доктор философских наук, член-корреспондент Российской академии наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, vadim-v-vasilyev@rambler.ru

Васюков Владимир Леонидович, доктор философских наук, Институт философии РАН, г. Москва, Россия, vasyukov4@gmail.com.

Введенская Елена Валерьевна, канд. филос. наук, Институт научной информации по общественным наукам, Москва, Россия, vvedenskaya.elena@gmail.com

Ветютнев Юрий Юрьевич, канд. юрид. наук, доцент, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия, legalmind@yandex.ru

Владимиров Павел Анатольевич, канд. филос. наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия, vladimirov-pa@rudn.ru

Воробьев Максим Ильич, независимый исследователь, Реутов, Россия, duka1995@yandex.ru

Дворкин Илья Саулович, Иерусалимский университет, Иерусалим, Израиль, idvorkin@mail.ru

Докучаев Илья Игоревич, д-р филос. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, Ilya_dokuchaev@mail.ru

Думов Александр Витальевич, Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия, avdumov@inbox.ru

Евстигнеев Максим Дмитриевич, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, racdonny@gmail.com

Загирняк Михаил Юрьевич, д-р филос. наук, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия, MZagirnyak@kantiana.ru

Зайкова Алина Сергеевна, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск, Россия, zaykova.a.s@gmail.com

Катречко Сергей Леонидович, канд. филос. наук, доцент, Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия, skatrechko@gmail.com

Карташева Анна Александровна, канд. филос. наук, Институт гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева, Москва, Россия, anna.kartasheva@gmail.com

Киржнер Леон Сергеевич, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, 1032190144@rudn.ru

Козолупенко Дарья Павловна, д-р филос. наук, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, petrovich.tr@gmail.com

Копанева Валерия Андреевна, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия, leravalera5@mail.ru

Крюков Алексей Николаевич, канд. филос. наук, Самаркандский государственный университет, Самарканд, Узбекистан, akrum@ya.ru

Кудинова Кира Сергеевна, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, 1032216166@pfur.ru

Куликов Сергей Борисович, д-р филос. наук, доцент, Томский государственный педагогический университет, Томск, Россия, kulikov.sergh@gmail.com

Кускова Светлана Михайловна, канд. филос. наук, доцент, Электростальский политехнический институт, Электросталь, Россия, adiafora@tut.by

Кузнеченков Андрей Анатольевич, Самарский университет, Самара, Россия, ankuzn1970@yandex.ru

Лебедева Анастасия Владимировна, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, lebedeva-av@rudn.ru

Лекторский Владислав Александрович, д-р филос. наук, профессор, академик Российской академии наук, Государственный академический университет гуманитарных наук, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия, v.a.lektorski@gmail.com.

Лобовиков Владимир Олегович, д-р филос. наук, Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук, Екатеринбург, Россия, vlobovikov@mail.ru

Логинов Александр Вячеславович, канд. филос. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации, Москва, Россия, loginovav@mail.ru

Мамченков Дмитрий Валерьевич, канд. филос. наук, доцент, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия, mamchenkov-dv@rudn.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна, д-р филос. наук, доцент, Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева, Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, amedova@list.ru.

Мишагин Павел Андреевич, Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева, Красноярск, Россия, mishagin@sibsau.ru

Молчанов Виктор Игоревич, д-р филос. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, victor.molchanov@gmail.com

Мотта Джузеппе, д-р филос. наук, Венский университет, Вена, Австрия, giuseppe.motta@univie.ac.at.

Онегин Илья Сергеевич, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, ilya.onegin200@gmail.com

Панов Сергей Владимирович, канд. филос. наук, доцент, Национальный исследовательский технологический университет «Московский институт стали и сплавов», Москва, Россия, saint-denis@mail.ru

Паткуль Андрей Борисович, канд. филос. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, a.patkul@spbu.ru

Пашков Вадим Константинович, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия, v-pashkov@mail.ru

Перов Роман Сергеевич, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, perovrs19@yandex.ru

Попов Дмитрий Николаевич, канд. филос. наук, доцент, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия; Маяпурский институт Бхактиведанты, Маяпур, Индия, dnikpopov@yandex.ru

Русакова Ольга Фредовна, д-р полит. наук, профессор, Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук, Екатеринбург, Россия, rusakova_mail@mail.ru

Рябчикова Наталия Афанасьевна, д-р биол. наук, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, nat@guesstest.ru

Селезнев Илья Сергеевич, Волгоградский государственный медицинский университет, Волгоград, Россия, seleznev-is@mail.ru

Сергеев Сергей Федорович, д-р психол. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, s.f.sergeev@spbu.ru

Сердюков Юрий Михайлович, д-р филос. наук, профессор, Дальневосточный государственный университет путей сообщения, Хабаровск, Россия, serdyukov_yuri@mail.ru

Серкова Вера Анатольевна, д-р филос. наук, профессор, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург, Россия, henrypooshel@rambler.ru

Слепухина Дарья Алексеевна, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, slepukhina-da@rudn.ru

Смирнова Наталия Михайловна, д-р филос. наук, профессор, Институт философии Российской Академии Наук, Москва, Россия, nsmirnova17@gmail.com

Сомова Оксана Андреевна, канд. филос. наук, Саратовский государственный медицинский университет им. В. И. Разумовского, Саратов, Россия, oksanasomova@mail.ru

Спирин Тихон Викторович, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия, Spirin.tikhon@gmail.com

Сурова Надежда Юрьевна, канд. эконом. наук, Финансовый университет при Правительстве РФ, Москва, Россия, lordshi@yandex.ru

Тальшев Сергей Иванович, Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия, stalyshev@bk.ru

Финн Виктор Константинович, д-р техн. наук, Федеральный исследовательский центр «Информатика и управление» Российской Академии наук, Москва, Россия, ira.finn@gmail.com

Чернов Сергей Александрович, д-р филос. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций имени профессора М.А.Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург, Россия, stchernov@mail.ru

Шиян Анна Александровна, канд. филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, annasamoikina@yandex.ru

Шульга Елена Николаевна, д-р филос. наук, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия, elena.shulga501@gmail.com

AUTHORS

Arapova Galina V., Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, gala773@yandex.ru

Artemenko Nataliya A., Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, n.a.artemenko@gmail.com

Baranov Leonid I., Cand. of Sci. (Technology), associate professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Further Professional Education "Russian Medical Academy of Continuous Professional Education" of the Ministry of Healthcare of the Russian Federation, Moscow, Russia, l44o10@mail.ru

Basieva Maria T., Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, mashyt@yandex.ru

Belov Vladimir N., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, belov-vn@rudn.ru

Belousov Mikhail A., Cand. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, mishabelous@gmail.com

Belyaeva Valeria A., Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, belyaeva.valeria@gmail.com

Kolka Constance, Dr. of Sci. (Philosophy), Goethe University Frankfurt, Frankfurt am Main, Deutschland, ckolka@web.de

Chernov Sergey A., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Federal State Budget-Financed Educational Institution of Higher Education The Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, Saint Petersburg, Russia, stchernov@mail.ru

Dokuchaev Ilya I., Dr. of Sci. (Philosophy), St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, Ilya_dokuchaev@mail.ru

Dvorkin Ilya S., International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Jerusalem University, Jerusalem, Israel, idvorkin@mail.ru

Dumov Alexander V., State Academic University for the Humanities, Moscow, Russia, avdumov@inbox.ru

Evstigneev Maksim D., National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, racdonny@gmail.com.

Finn Victor K., Dr. of Sci. (Technology), Federal Research Center "Computer Science and Control", Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, ira.finn@gmail.com

Katrehko Sergey L., Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, State Academic University for the Humanities, Moscow, Russia, skatrehko@gmail.com.

Kartasheva Anna A., Cand. of Sci. (Philosophy), Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics Moscow, Russia, anna.kartasheva@gmail.com

Kirzhner Leon S., Peoples' Friendship University named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, 1032190144@rudn.ru

Kozolupenko Darya P., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, petrovich.tr@gmail.com

Kopaneva Valeria A., Volgograd State University, Volgograd, Russia, leravalera5@mail.ru

Krioukov Alexey N., Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Samarkand State University, Samarkand, Uzbekistan, akrum@ya.ru

Kudinova Kira S., Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, 1032216166@pfur.ru

Kulikov Sergey B., Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Tomsk State Pedagogical University, Tomsk, Russia, kulikov.sergh@gmail.com

Kuskova Svetlana M., Cand. of Sci. (Philosophy), Elektrostal Polytechnic Institute, Elektrostal, Russia, adiafora@tut.by

Kuznechenkov Andrey A., Samara University, Samara, Russia, ankuzn1970@yandex.ru

Lebedeva Anastasiy V., Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, lebedeva-av@rudn.ru

Lektorsky Vladislav A. — Doctor of Philosophy, professor, Academician of Russian Academy of Sciences, State Academic University for the Humanities, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, v.a.lektorski@gmail.com

Loginov Alexander V., Cand. of Sci. (Philosophy), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, loginovav@mail.ru

Mamchenkov Dmitry V., Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, mamchenkov-dv@rudn.ru

Medova Anastasia A., Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Krasnoyarsk, Russia, amedova@list.ru

Mishagin Pavel A., Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Krasnoyarsk, Russia, mishagin@sibsau.ru

Molchanov Victor I., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, victor.molchanov@gmail.com

Motta Giuseppe, Dr. of Sci. (Philosophy), The University of Vienna, Vienna, Austria, @univie.ac.at

NI Yicai, Zhejiang University, Hangzhou, China, niyicai@zju.edu.cn

Onegin Ilya S., National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, ilya.onegin200@gmail.com

Panov Sergey V., Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, National state technological university «MISiS», Moscow, Russia, saint-denis@mail.ru

Patkul Andrey B., Cand. of Sci. (Philosophy), St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, a.patkul@spbu.ru

Perov Roman S., Peoples' Friendship University named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, perovrs19@yandex.ru

Popov Dmitrii N., Cand. of Sci. (Philosophy), senior lecturer, Financial university under the Government of Russian Federation, Moscow, Russia; Mayapur Bhaktivedanta Institute, Mayapur, India, dnikpopov@yandex.ru

Rusakova Olga F., Dr. of Sci. (Political), professor, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg, Russia, rusakova_mail@mail.ru

Ryabchikova Nataliya A., Dr. of Sci. (Biology), Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, nat@guesstest.ru

Seleznev Ilya S., Volgograd State Medical University, Volgograd, Russia, seleznev-is@mail.ru

Sergeev Sergey F., Dr. of Sci. (Psychology), professor, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, s.f.sergeev@spbu.ru

Serdyukov Yury M., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Far Eastern State Transport University, Khabarovsk, Russia, serdyukov_yuri@mail.ru

Serkova Vera A., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Saint Petersburg, Russia, henrypooshel@rambler.ru

Shiyan Anna A., Cand. of Sci. (Philosophy), Moscow, Russia, annasamoikina@yandex.ru.

Shulga Elena N., Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, elena.shulga501@gmail.com

Slepukhina Daria A., Peoples' Friendship University of Russia Moscow named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, slepukhina-da@rudn.ru

Smirnova Natalia D., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, nsmirnova17@gmail.com

Somova Oksana A., Cand. of Sci. (Philosophy), Saratov State Medical University named after V. I. Razumovsky, Saratov, Russia, oksanasomova@mail.ru

Spirin Tichon V., Volgograd State University, Volgograd, Russia, Spirin.tikhon@gmail.com

Surova Nadezhda Y., Cand. of Sci. (Economics), Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russia, lordshi@yandex.ru

Talyshev Sergey I., Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russia, stalyshev@bk.ru

Vasiljev Vadim V., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва), vadim-v-vasilyev@rambler.ru

Vasyukov Vladimir L., Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, vasyukov4@gmail.com

Vetyutnev Yury Yu. - PhD in law, associate professor of constitutional and municipal law, Volgograd State University, legalmind@yandex.ru

Vladimirov Pavel A., Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Peoples' Friendship University of Russia Moscow named after Patrice Lumumba, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, vladimirov-pa@rudn.ru

Vorobyov Maksim I., independent researcher, Reutov, Russia, duka1995@yandex.ru

Vvedenskaya Elena V., Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, vvedenskaya.elena@gmail.com

Zagirnyak Mikhail Yu., Dr. of Sci. (Philosophy), Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia, MZagirnyak@kantiana.ru

Zaykova Alina S., Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia, zaykova.a.s@gmail.com

Contents

About the Moscow Transcendental Workshops (2015–2023)	9
---	---

Section 1 Kantianism

<i>Lektorskiy V.A.</i> Возможна ли трансцендентальная когнитивистика	14
<i>Vasiliev V.V.</i> Metaphysical premises of the Kantian doctrine of transcendental apperception	15
<i>Vorobyov M.I.</i> On the variety of interpretations of the Copernican turn	15
<i>Dumov A.V. P.</i> Suppes's Criticism of Kantian Metaphysical Ideas	17
<i>Evstignnev M.D.</i> Critical Philosophy before the Critical Philosophy	20
<i>Zaykova A.S.</i> Temporal Consciousness: Transcendental Aspects	21
<i>Katrechko S.L.</i> How is transcendental metaphysics possible? Perspectives of transcendental metaphysics (prolegomena to the report)	23
<i>Kuskova S.M.</i> How is a transcendental foundation of the sciences of consciousness possible?	30
<i>Motta G.</i> Kant's concept of truth. Reading Kant through Alois Riehl	38

Section 2 Neo-Kantianism

<i>Basieva M. T.</i> The problem of understanding in Heinrich Rickert	39
<i>Belov V. N.</i> Post-Neo-Kantianism philosophy of S.L. Rubinstein	39
<i>Belyaeva A. V.</i> Andrew Bely's Theory of Knowledge: «Emblematics of meaning»	41
<i>Vladimirov P.A.</i> Demarcation of "pure experience" and "empirical reality" in the philosophy of V.E. Sesemann	42
<i>Dvorkin I.S.</i> The search for infinity in Marburg and Halle (A study of the philosophy of mathematics in Cohen, Cantor and Husserl)	45
<i>Zagirnyak M.Yu.</i> The Kantian Notion of Society: a Tool for Evaluating the Ethics in Computer Games.	47
<i>Kirzhner L.S.</i> Post-neo-Kantianism as an intermediate stage in the development of the philosophical system of S.L. Rubinshtein (articles of the early Soviet period on philosophical pedagogy and psychology)	50
<i>Kudinova K.S.</i> Philosophical and historical concept in L.N. Tolstoy's novel "War and Peace"	52
<i>Lebedeva A.V.</i> The concept of transcendental consciousness in the philosophical concept of A.V. Veidemann	54
<i>Loginov A.V.</i> Criticism of Neo-Kantian Axiology in M. Scheler's Ethics	57
<i>Rusakova O.F.</i> The Neo-Kantian Turn in the Russian Methodology of History at the beginning of the XX century	59
<i>Seleznev I.S.</i> The Thing and Overcoming of Transcendentalism in the Philosophy of Hegel,	

Heidegger and Bibikhin	62
<i>Slepukhina D.A.</i> Unique Concept of Normative Fact in G.D. Gurvitch's Ontology of Law	64
<i>Talyshev S.I.</i> The problem of creativity in the philosophy of the Marburg school of neo-Kantianism	66

Section 3 Phenomenology

<i>Artemenko N.A.</i> E. Husserl's transition to the genetic method and passive synthesis	69
<i>Belousov M.A.</i> Transcendentalism, naturalism and ontology	71
<i>Vasyukov V.L.</i> Conceptual Foundations of Formal (Post)Phenomenology	76
<i>Dokuchaev I.I.</i> In search of elusive evidence: the discursiveness of retentions and the recursiveness of protentions	78
<i>Kolka C.</i> Husserl's Weltprinzip der sich wechselseitig erweckenden Konträre	81
<i>Molchanov V.I.</i> Transcendentalism and Phenomenology. To the question of the "interaction" of mental and physical	84
<i>Onegin I.S.</i> The perplexities of 'being' in Husserl and splits in (post)husserlian phenomenology	87
<i>Patkul A.B.</i> The Path from the Transcendental Subject to the Nature and Back	90
<i>Serkova V.A.</i> Reality in Husserl's Phenomenological Project	94
<i>Somova O.A.</i> To the problem of understanding of Eigenheitlichkeit	97
<i>Spirin T.V.</i> On the possibility of synthesising the methods of hermeneutics and phenomenology in the study of religious consciousness	99
<i>Shiyan A A.</i> Does the phenomenologist make judgments ontologically?	101
<i>Shulga E.N.</i> Phenomenological hermeneutics: an issue of the method	103

Section 4 Cognitive Science and Artificial Intelligence

<i>Arapova G.V.</i> Epistemology, cognitive sciences and neo-Kantianism. Semantics of possible worlds as a method of transcendental analysis in Logic	108
<i>Baranov L.I.</i> The concept of digital doubles as a model of transcendental unity of apperception	110
<i>Kartasheva A.A.</i> Emotional experience and modeling of the meanings of "interaction" in intelligent systems	114
<i>Katrechko S.L.</i> Kant and cognitive science. From transcendentalism to neurotranscendentalism	115
<i>Kozolupenko D.P.</i> Between consciousness and intelligence: I. Kant's Transcendental Philosophy as a theoretical basis for research in the field of artificial intelligence	117
<i>Krioukov A.N.</i> Recognizing by artificial Intelligence and noematic Meanings of Phenomenologists	121

<i>Kuznechenkov A.A.</i> Electronic evolution and transformation of the transcendental paradigm. Automatically implemented semantics and autopoiesis as a pragmatic component of semiosis	124
<i>Lobovikov V.O.</i> Artificial Intelligence and I. Kant's Doctrine of Reason's Prescribing Laws to Nature (from a Multimodal Axiomatic Epistemology Viewpoint)	126
<i>Mamchenkov D.V.</i> The hard problem of consciousness in the context of Kant's critique of "rational psychology"	129
<i>Medova A.A.</i> Advances in Neuroscience in the Perspective of Transcendentalism	130
<i>Mishagin P.A.</i> Kant and cognitive science: the problem of interpretation	134
<i>Perov R.S.</i> An algorithm as an obstacle to the transcendent or the impossibility of achieving artificial general intelligence (AGI)	140
<i>Ryabchikova N. A.</i> Analysis of the artificial intelligence structure in the situation of choice in prognosing	141
<i>Sergeev S.F.</i> Transcendence of the digital world: bases of meanings	143
<i>Serdyukov Yu. M.</i> The concept of transcendental experience	146
<i>Smirnova N. M.</i> Imagination and Meaning: Transcendental Interpretation and Cognitive Linguistic Implications	150
<i>Surova N.D.</i> Artificial Intelligence and the Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: New Challenges for Humanity	154
<i>Finn V.K.</i> JSM Method of automated research support as transcendental logic	156
<i>Chernov S.A.</i> «Digital intelligence» in a transcendental perspective	160

Section 5

Reception of Kantian thought

<i>Vvedenskaya E.V.</i> On the unity of analytical, synthetic and computational judgments in medical intelligent systems	165
<i>Vetyutnev Yu.Yu.</i> Difficulties in Overcoming the Natural Attitude in the Phenomenological Study of Legal Values	168
<i>Kopaneva V.A.</i> A phenomenological approach to the study of attention in the context of the philosophy of recognition	170
<i>Kulikov S.B.</i> The possibilities of mutual complementation of phenomenology and analytical philosophy and their role in the professional training of philosophy teachers	172
<i>NI Yicai.</i> The Annihilation and Genesis of Being. On Fichte's Theory of Intellectual Intuition in his Halle's Note of Wissenschaftslehre nova methodo (1798/99)	174
<i>Panov S.V.</i> Catherine Malabou: plasticity and ethics of metamorphosis	175
<i>Pashkov V.C.</i> Epoche as a method of phenomenological research of legal values	179
<i>Popov D.N.</i> Metaphilosophy of Transcendental Phenomenology and Vedanta	181

<i>Romanov I.Y.</i> Phenomenological analysis of outrage as a performative unit of the public sphere of post-industrial society	184
---	-----

Applications

Abstracts	186
Authors (in Russian)	200
Authors (in English)	204

The Transcendental Turn in Modern Philosophy – 8: Metaphysics, epistemology, cognitive science and artificial intelligence: Proceedings of the International Scientific Conference. Moscow, April 20-22, 2023 / Ed. by S.L. Katrechko, A.A. Shiyan. M.: RSUH, 2023. 1 PDF file: 213 p. Text: electronic
ISBN 978-5-7281-3346-9

The collection presents the abstracts of the 8th annual Moscow international conference (workshop) "The Transcendental Turn in Modern Philosophy: Metaphysics, Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence", dedicated to the problems and development of Kantian transcendentalism in modern metaphysics and epistemology, cognitive sciences and research in the field of artificial intelligence. This topic is considered within the framework of modern Kantianism, neo-Kantianism, phenomenology and applied humanitarian research. The publication is aimed at researchers interested in developments in the field of the history of philosophy, metaphysics, epistemology, phenomenology, cognitive science and artificial intelligence.

Научное электронное издание

**Трансцендентальный поворот
в современной философии – 8**

Метафизика, эпистемология,
трансцендентальная когнитивистика
и искусственный интеллект

Сборник тезисов

Международной научной конференции
Москва, 20–22 апреля 2023 г.

Рекомендовано к публикации

Редакционно-издательским советом РГГУ

Оригинал-макет подготовлен

Центром гуманитарных исследований

Подписано к использованию 7.12.2023

Уч-изд. л. 16,0

Заказ № 1866