

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФОНД «ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ»

Трансцендентальный поворот в современной философии – 9

Метафизика, эпистемология, теория сознания, когнитивистика и
искусственный интеллект, теология

Сборник тезисов
международной научной конференции

Москва, 11–13 апреля 2024 г.

Москва 2024

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

Transcendental Turn in Contemporary Philosophy – 9

Metaphysics, Epistemology, Theory of Consciousness, Cognitive
Science and Artificial Intelligence, Theology

Proceedings
of the International Workshop

Moscow, April 11–13, 2024

Moscow 2024

УДК 165(063)

ББК 87.22я431

Т 65

Ответственные редакторы

С.Л. Катречко, А.А. Шиян

Рецензенты

В.В. Васильев, член-кор. РАН, доктор философских наук, профессор

Н.А. Дмитриева, доктор философских наук, профессор

Организационный комитет международной конференции:

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

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

А.А. Шиян, к. филос. н., доц. (Москва, РГГУ)

Авторы: (пока неполный список) Алексеева Е.А., Артеменко Н.А., Белоусов М.А., Винник Д.В., Евстигнеев М.Д., Катречко С.Л., Колька К., Кускова С.М., Мёдова А.А., Мишагин П.А., Молчанов В.И., Панов С.В., Попов Д.Н., Семенов В.Е., Соболева М.Е., Шиян А.А., Шульга Е.Н.

Т 65 Трансцендентальный поворот в современной философии (9): метафизика, эпистемология, теория сознания, когнитивистика и искусственный интеллект, теология: сборник тезисов 9-го международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (Москва, 21–24 апреля 2022 г.) / Отв. ред. С.Л. Катречко, А.А. Шиян; Изд-во: РГГУ, 2024. — 162 с.

В сборнике представлены тезисы 9-го ежегодного московского международного семинара (конференции) «Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, эпистемология, теория сознания, когнитивистика и искусственный интеллект, теология», посвященного связи и влиянию трансцендентализма на современную эпистемологию, когнитивные науки и на исследования в области искусственного интеллекта. Данная проблематика рассматривается в рамках современного кантовского трансцендентализма, неокантинства, трансцендентальной феноменологии, а также исследований по рефлексии. Издание ориентировано на исследователей, интересующихся разработками в области истории философии, эпистемологии, феноменологии, когнитивистики и искусственного интеллекта.

The volume presents the abstracts of the 9-th annual Moscow International seminar «Transcendental Turn in Contemporary Philosophy–9: epistemology, cognitive science and artificial intelligence», dedicated to the connection and influence of transcendentalism on modern epistemology, cognitive sciences and research in the field of artificial intelligence. This problem is considered within the framework of modern Kantian transcendentalism, neo-Kantianism (post-neo-Kantianism), transcendental phenomenology and studies of reflexive processes. The publication is aimed at researchers interested in developments in the field of the history of philosophy, epistemology, phenomenology, cognitive science and artificial intelligence.

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

© Авторы, 2024

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2024

Содержание

О московских трансцендентальных семинарах (2015–2023)

6

Раздел 1. Как возможна метафизика (как наука): на путях к трансцендентальной метафизике

Катречко С. Л. Как возможна метафизика как наука?	10
Калинников Л. А. Антропология и природа трансцендентального метода Канта	13
Счастливцева Е. А. Две стратегии познания: как они преломляются в кантовской философии	18
Матузов С. А. Хаматова Н. И. Проблема соотношения понятий «трансцендентальная философия» и «онтология» у И. Канта	19
Евстигнеев М. Д. Трансцендентальный эмпиризм Дж. МакДауэла	22
Ni Yicai From Intellectual Intuition to the Construction of the Material: The Evolution of Early Schelling's Transcendental Ontology	24
Соболева М. Е. Система философии Канта	25

Раздел 2. Трансцендентализм, когнитивистика и проблематика ИИ

Козолупенко Д. П. Проблема ориентирования в исследованиях искусственного интеллекта и её решение в работе И. Канта «Что значит ориентироваться в мышлении	26
Зайцев Д. В. Искусственный интеллект: когнитивный костыль или эмерджентное свойство?	31
Зайцева Н. В. Феноменология, нейронаука, искусственный интеллект	33
Катречко С. Л. Кантианский ум (в когнитологической и нефрофилософской перспективе)	36
Мёдова А. А. Пространственное a priori: трансцендентальные и биологические основания	43
Кускова С. М. Трансцендентализм и информационная теория сознания	48
Сурова Н. Ю. Сознание человека и искусственный интеллект: трансцендентальный подход	52
Дроздов Н. М. Искусственный интеллект в зеркале миметического конфликта: теория Рене Жирара и интуиции современной культуры	55
Березовская И. П. Эпистемология виртуальной реальности	58
Кожокару Н. И. Когнитология Канта как теоретическая основа создания искусственного интеллекта	62
Алексеева Е. А. AGI как технотрансценденталистский проект	65
Алексеев А. Ю. Априори/апостериори И. Канта как категория 2-дименсионализма	

Раздел 3. Трансцендентальный субъект: Платон, Кант, Гуссерль

Молчанов В. И. Априори и трансцендентализм: термины и концепции	66
Семенов В. Е. Платон и Кант. В поисках трансцендентального субъекта	70
Cicovacki P. A Transcending Subject: Plato, Kant, and Scruton	76
Протопопова И. А. Трансцендентальный субъект у Платона	78
Мочалова И. Н. Трансцендентальный субъект: pro et contra	79
Катречко С. Л. Кантовский трансцендентальный субъект: субстанция или функция	80
Forgione L. Kant and Wittgenstein on I as subject	82

Раздел 4. Трансцендентализм и феноменология – 1: сознание и познание

Бугаев М. К. Трансцендентально-феноменологическая сумма против тождества человека-субъекта и « <i>homo digital</i> » в социальном рассмотрении	85
Сомова О. А. Персональный субъект в феноменологии Э. Гуссерля: к проблеме концептуализации	88
Блохина Н. А. Гетерофеноменология Дэниэля Деннета как метод «имитации строгости»	91
Бондарев Д. Е. Влияние ранней философии Э. Гуссерля на философию Э. Кассирера	95
Крюков А. Н. Всадник Дюрера и нейтрализующая модификация к ак эстетический акт	100
Романов И. Ю. Феномен апотропии в перспективе феноменологического интуирования	100
Спирин Т. В. Феноменологическое интуирование как способ построения гипотезы в исследовании религиозного сознания	102
Винник Д. В. О «бездушном сознании» как метарефлексивном феномене	103
Панов С. В. Кант, Гуссерль, Хайдеггер: метафизика, «жизненный мир», вербальная прозопопея	107

Раздел 5. Как возможна трансцендентальная теология?

Мёдова А. А. Какая теология является трансцендентальной	110
Лызлов А. В. Разум и Откровение. Критика И.Г. Гаманом теологических взглядов И.Канта	111
Борчиков С. А. Теология в свете синтеза идей Канта и теории трансценденталий	112
Паткуль А. Б. Опыт целиком»: виды опыта и позитивная философия у Шеллинга	112
Логинов А. В. Аксиология М. Шелера в теологической перспективе	113
Sreetama M. Embodied Transreligiosity: A Shared Space for Moral Solidarity	114
Коначева С. А. Метафизика человеческого познания в трансцендентальном томизме Карла Ранера	117
Думов А. В. "Научный теизм" Ф. Эббота и концепция реляционных конституций	118
Мишагин П. А. Трансцендентальная феноменология религии и ее исходные концептуальные основания	118

Раздел 6. Трансцендентализм и феноменология – 2: сознание и реальность

<i>Kolka C. Blicke, Sphären und eine phänomenologische Grundfigur</i>	124
<i>Артеменко Н. А.</i> Контекст рассмотрения пассивного конституирования в работах Э. Э. Гуссерля разных периодов	127
<i>Торощин Е. А.</i> Явление смысла в рамках структуры трансцендентального синтеза И. Канта и феноменологической рефлексии Э.Гуссерля	130
<i>Белоусов М. А.</i> Кант и феноменология возможного	133
<i>Шульга Е. Н.</i> Проблема понимания в герменевтике и в феноменологии	
<i>Серкова В. А.</i> Реальность и проблема онтологической определенности	134
<i>Шиян А. А.</i> Сознание и реальность. Спор о региональных онтологиях в феноменологии Гуссерля	137
<i>Попов Д. Н.</i> Истинность и реализм у Э.Гуссерля	142
<i>Фролов А. В.</i> Реальность и конституирование смысла в феноменологии	145
<i>Паткуль А. Б.</i> Региональные онтологии у Гуссерля и Хайдеггера	146

Приложения

Abstracts	147
Наши авторы	153
Authors	155

О московских трансцендентальных семинарах (2015–2023)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

С 22 по 26 апреля 2021 г. состоялся 6-й московский семинар «Трансцендентальный поворот в современной философии – 6: трансцендентализм как “измененный метод мышления [в метафизике]”, модусы и перспективы трансцендентальной метафизики»²¹. Он был посвящен обсуждению *трансцендентального метода* как «измененного метода мышления», модусов и перспектив трансцендентальной метафизики в своих двух ипостасях *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*, последняя из которых, в свою очередь, подразделяется (в соответствии с тремя «идеями разума») на трансцендентальную психологию (учение о Душе), трансцендентальную космологию (учение о Мире) и трансцендентальную теологию (учение о Боге). В его рамках был проведен ряд тематических заседаний, связанных с современным развитием трех основных трансцендентальных традиций: 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 данного сборника материалов (статьей) [<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=48458596>].

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

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

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

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

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

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

10 апреля 2024 г.

С.Л. Катречко

Секция 1. Как возможна метафизика (как наука): на пути к трансцендентальной метафизике

С.Л. Катречко (*Москва, Россия*)

Как возможна метафизика как наука?

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 своей трансцендентальной метафизики (как решения семантической проблемы соответствия («главной тайны метафизики») 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 также предполагается обсудить современные альтернативные проекты развития кантовской трансцендентальной метафизики (онтологии), появившиеся в конце XX — начале XXI вв.

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

Кант в своей «Критике чистого разума» (далее — *Критики*), наряду с вопросами о возможности чистой математики и естествознания, ставит вопрос о том, «*как возможна метафизика как наука?*» [1, B22]²² (точнее, Кант ставит два «главных трансцендентальных вопроса» (*Пролегомены*, [3, т. 4, 33]) о 1. возможности метафизики вообще (в *Критике*: как природной склонности [человека] к метафизике [B22]) и 2. возможности метафизики в качестве науки [B22], из которых нас здесь в большей степени интересует второй из них). Однако если в случае математики и естествознания (физики) эти науки, как замечает Кант в Предисловии к 2-му изд. своей *Критики*, уже существуют (как науки), то догматической [«школьной】 метафизике еще предстоит пройти этот нелегкий путь своего преобразования в «научную» метафизику, который Кант в *Пролегоменах* сравнивает с переходом от [ненаучной] алхимии к [научной] химии и/или от астрологии к астрономии С (ср. с названием кантовских *Пролегомен* [ко всякой будущей метафизики, могущей возникнуть в смысле науки]), а в кантовской *Критике* эта тема («вступление метафизики на верный путь науки» [BXIV]) является одним из важных лейтмотивов *Предисловия* к 2-му изд. *Критики*.

При этом заметим, что развиваемая в кантовских *Критиках трансцендентальная философия* (ТФ) собственно метафизикой не является (ниже мы еще уточним этот тезис), поскольку, как подчеркивает Кант в своих лекциях по метафизике, которые он читал в то же время («Лекции Мронговиус» (Metaphysik Mrongovius), 1782–1783 гг.), его ‘революционная’ трансцендентальная философия выступает пропедевтикой к собственно метафизике, или является *трансцендентальной логикой* (которая исследует наш разум/рассудок, а не природу) по отношению к *онтологии* (resp. метафизике в общем смысле) ([АА, 29:752]; см. также кантовские рефлексии №№ 3716 [АА, 17:265] и 5644 [АА, 18:285–6], а также соответствующие пассажи из кантовских метафизических «Лекций Фолкмана (1784–1785)», или даже «метафизикой *о* метафизике» (= методологией метафизики; см. письмо Канта к Герцу от 11 мая 1781 г. [АА, 10:268]; ср. с хайдеггеровской «метафизикой метафизики»), т.е. *мета-метафизикой* в современном смысле слова²³.

²² Далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» [1] (далее — *Критики*) будут даны в стандартной международной пагинации А (1-е изд.) / В (2-е изд.).

²³ Вместе с тем необходимо учитывать и то, что кантовская трансцендентальная философия отличается от «трансцендентальной философии древних» [B113], о чем как одном из своих главных достижениях Кант пишет в *Пролегоменах*: «Можно сказать, что вся

Мы особо обращаем внимание на это, более тонкое различие между кантовскими *трансцендентальной философией* («*критикой*») и *метафизикой*, поскольку оно часто упускается из виду и вопрос о *возможности метафизики* часто подменяется вопросом о *возможности трансцендентальной философии*, хотя это разные вопросы и которые, соответственно, также «*решаются*» различным образом (в частности см. [A11] и [B25], где даются определения трансцендентальной философии (заметим, что несколько разные!))²⁴. Причем термины «*трансцендентальная философия*» и «*метафизика*» используются Кантом в его текстах различным, по крайне мере *двойным* образом: либо как указание на до-кантовские дисциплины, либо как термины собственно кантовской философии, в рамках которой они приобретают «революционное» (=принципиально новое) значение (это также не всегда учитывается при чтении/понимании кантовских текстов)²⁵. Вместе с тем именно это различие между *трансцендентальной философией* и *метафизикой* и превращает вторую (=метафизику) в *науку*, поскольку первая (=трансцендентальная философия) выступает *методом* (методологией) метафизики (приведем достаточно большую (и важную) цитату из *Критики* по этому поводу²⁶), а согласно Канту именно *метод* (и

трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизики, сама есть не что иное как полное разрешение предложенного здесь вопроса ('главного трансцендентального вопроса' — К.С.) ... и до сих пор таким образом еще не было никакой трансцендентальной философии» [3, т. 4, 32].

²⁴ У Канта есть и более тонкое различие между *критикой*, *трансцендентальной философией* и собственно *метафизикой* [как наукой]. Вот что пишет Кант в этой связи в своем *Введении к «Критике чистого разума»* (+ уточненное выше различие между ТФ и метафизикой): «трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектонически, т.е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией... Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама наука...» [B27–28]. При этом если *Критика* есть пропедевтика (= «идея» и «полный план») трансцендентальной философии, то кантовская трансцендентальная философия, в свою очередь, выступает пропедевтикой к его [*трансцендентальной*] метафизике: «Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т.е. все... философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется метафизикой; впрочем, этим термином можно называть также всю чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование всего, что может быть познано a priori, и изложение всего, что составляет систему чистых философских знаний...» [B869] (см. также кантовские лекции *Metaphysik Mrongovius* [AA: 29: 752, 756] [Immanuel Kant Lectures on Metaphysics (CUP 1997) K. Ameriks & S. Naragon. C.114, 116]; ср. с названием его работы «*Прологомены* ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука», в которой он сравнивает построение *трансцендентальной метафизики* с переходом от алхимии к [научной] химии, или от *астрологии* к *астрономии* [5, т. 4, 132]). Метафизика в свою очередь также имеет более сложное строение состоит из *чистой* и *прикладной* метафизики (метафизики природы и метафизики нравов) (в частности, об этом Кант говорит в заключительной главе «Архитектоника чистого разума» своей *Критики* [B860–879]). Анализу кантовской *архитектоники* (т.е. системе метафизике) посвящены ряд современных работ (см., например, Тонелли (6- Giorgio Tonelli & David H. Chandler Kant's 'Critique of Pure Reason' within the Tradition of Modern Logic, 1994) 7- Lea Ypi The Architectonic of Reason Purposiveness and Systematic Unity in Kants Critique of Pure Reason, 2021). Следуя [B869] можно называть *метафизикой* (в широком смысле) всю систему кантовской трансцендентальной философии (включая широкий спектр текстов), а, соответственно, *трансцендентальной философией* (в широком смысле) всю систему кантовской критической философии (т.е. три кантовские *Критики*), которую сам Кант часто называет *критикой*.

²⁵ Один из выдающихся кантоведов XX в. Н. Хинске как-то сказал по этому поводу, что к особенностям кантовского стиля философствования относится то, что большей частью Кант не вводит новые термины (что иногда было бы лучше), а использует старые, но в новом значении, что нередко затрудняет понимание кантовской мысли (какое точно значение термина Кант использует в том или ином фрагменте?). Одна из таких трудностей – понимание кантовского тремина «*трансцендентальный*» (у меня есть статья на эту тему).

²⁶ «Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть *трактат о методе*, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» [BXXII4 выделение курсивом мое. — К.С.]. Заметим, что текстологическое соотношение

систематичность) превращает то или иное исследование в науку (ср. с кантовской (само-) характеристикой *Критики* как «*метафизики о метафизике*» выше). Результат такого методического применения ТФ к метафизике Кант описывает 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.). При этом под собственно метафизикой (или «первой философией») Кант, начиная со своей *Диссертации* 1770 г. понимает следующее: «*первая философия, содержащая принципы применения чистого рассудка, есть метафизика*» [7, т.2, 289]²⁷ — и которое с определенными вариациями сохраняется на протяжении всего кантовского творчества²⁸.

Двумя другими необходимыми составляющими *научной метафизики* (= метафизики как науки), по Канту, выступают «архитектоника чистого разума» [B860–879] (или *система метафизики*) и «изменный метод мышления» [BXVIII], который Кант соотносит со своим «*коперниканским переворотом*»²⁹. Подробнее об этом мы скажем в своем докладе.

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. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. в 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994, С. 5–152.
3. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигibleльного мира // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994.

кантовской трансцендентальной философии и метафизике сложнее, чем было обозначено выше: кантовская *Критика* содержит и трансцендентальную философию, и метафизику (по крайней мере, ее «полный очерк») и даже можно попробовать разделить текст *Критики* на две эти части/составляющие.

²⁷ Здесь же Кант приводит и первый перечень чистых рассудочных понятий, которые в *Критике* он именует *категориями*: «к таким понятиям принадлежат: понятия *возможности, бытия, необходимости, субстанции, причины* и прочие с противоположными им или соотнесенными с ними понятиями» [7, т. 2, 289].

²⁸ Заметим, что кантовскому пониманию метафизики как *системы априорных категорий* соответствует не только аристотелевское понимание метафизике (в его «Категориях»), но и современная трактовка метафизики: см., например, неоднократно переиздаваемую книгу М. Лоу «Метафизика: современное введение» (1998/2017) [4]

²⁹ В этом смысле можно говорить о *метафизике трансцендентальной философии*, или об «*эпистемологической*» метафизике (в отличие от «онтологической» метафизики в общем смысле) См. «*эпистемологическое*» определение метафизики у Баумгартина (по учебнику которого Кант читал свои курсы по метафизике): «*Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*» [A.G.Baumgarten, Metaphysica. Ed.II. 1743, §1] [-62-], которое Кант дословно повторяет в *Критике*, «называя метафизику наукой и первых принципах человеческого познания» [B871]. Однако еще более показательным выступает «*эпистемическое*» определение трансцендентальной философии, которое мы находим в работе ближайшего предшественника (и младшего современника) Канта И. Тетенса (1736–1807) «О всеобщей спекулятивной философии», где она прямо позиционируется как пропедевтика к последующей «онтологической» метафизике (у Тетенса – «трансцендентная философия», поскольку он еще не различал трансцендентальное и трансцендентное): «*Трансцендентная* [здесь: трансцендентальная. – К.С.] философия, или основная наука, должна подвергаться разработке в первую очередь как часть [британской] наблюдающей философии о человеческом рассудке и его способах мышления, его понятиях и способах их возникновения, прежде чем она сможет стать всеобщей наукой о предметах вне рассудка» [с.138-40. р.72; Тетенс И. «О всеобщей спекулятивной философии» [*Über die allgemeine speculativische Philosophie*, 1775]]

4. 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.
5. Kant I. Kants Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe. Berlin: Reimer, later de Gruyter 1900ff, v.29. Bd.X, s.269 (письмо Канта к М. Герцу от 11 мая 1781) [AA 10: 268]. // Kant I. Brief an M. Herz vom 11. Mai 1781 // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. X. Berlin, 1922. S. 269. № 166. (заметим, что на русский язык этот пассаж не совсем точно (удачно) переводится как «метафизика метафизики», поскольку в оригинале у Канта стоит предлог «о» (von) [[ссылка: Круглов, А. \(2020\). Возможна ли фундаментальная онтология? Историко-философский ежегодник, 35, 211–230.](#) извлечено от <https://ife.iphras.ru/article/view/6322>]. Соответственно, не совсем точна и его трактовка Хайдеггера как указание на «фундаментальную онтологию», а «метафизика о метафизике» отсылает уже к «методологическому» исследованию метафизики, например к выявлению трансцендентальных условий ее возможности (ср. с современной мета-метафизикой).
6. Loux M.J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 4st ed., London & New York: Routledge, 2017 (1st ed. – 1998).
7. 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.
8. Förster E. *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction* (trans. by B. Bowman), Harvard, 2012 (нем. издание: Förster E. *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011).
9. De Boer K. *Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered*, New York: Cambridge University Press, 2020.
10. Катречко С.Л. Перспективы трансцендентальной метафизики // Трансцендентальный поворот в современной философии (8): метафизика, эпистемология, трансцендентальная когнитивистика и искусственный интеллект: Сборник тезисов международной научной конф. Москва, 20–22.04.2023 г. / Отв. ред. С.Л. Катречко, М.: РГГУ, 2023, с.17–25 [в печати].
11. Катречко С.Л. Проект критической философии (метафизики) Канта: как возможна трансцендентальная метафизика? // [Электронное издание]: Материалы Всероссийской научной конференции: XIX Таврические философские чтения «Анахарсис» / Под общ. ред. В.Ю. Ефанова. М.: РГГУ, 2023 [в печати].
12. Катречко С.Л. О термине «трансцендентальный» <http://www.hse.ru/org/persons/95885793> //Философия. Язык. Культура (Вып. 5; отв. ред.: В.В. Горбатов). СПб.: Алетейя, 2014. с.22 – 34. // Катречко С.Л. О понимании термина «трансцендентальный» в кантовской философии //Философия. Язык. Культура. Вып. 5. СПб.: Алетейя, 2014. с.22 – 34 (см. также расширенный вариатив данной статьи: Катречко С. Л. [О понимании концепта «трансцендентальный» в кантовской философии](#) //Рацио.ru. 2016. № 16. С. 34-58 (<https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3324/9416/>) (см. здесь: <https://studylib.ru/doc/2712034/o-ponimaniu-termina-%C2%ABtranscendental. nyj%C2%BB-v-kantovskoj>)

Л.А. Калинников (*Калининград, Россия*)

Антрапология и природа трансцендентального метода Канта

Аннотация. Трансцендентальный метод Канта создан для решения проблемы природы человека как существа естественного, доступного научному познанию. Исходный принцип этого метода – принцип единства и единственности мира.

Трансцендентальный метод характеризуется, во-первых, применением трансцендентальной логики и, во-вторых, трансцендентальной рефлексии.

Трансцендентальная логика в системе Канта решает две задачи: 1) устраняет из мышления пустые (трансцендентные) понятия формальной логики и 2) достраивает эту логику до целостного логического комплекса правильно понятой диалектикой, заключающейся в синтезе противоположностей, которые порознь лишены отношения к реальности, представляя собою один из видов ничто (3,335). Например, в синтезе натурализма и трансцендентизма, догматизма и скептицизма, механицизма иteleологии...

Трансцендентальная рефлексия служит различению функций сознания и применяемых познавательных способностей, помогая избегать амфиболий, паралогизмов и антиномий.

Ключевые слова: миф о Данном, Селларс, Дэвидсон, когерентизм, концептуальная схема, трансцендентализм, эмпиризм

Трансцендентальный метод – ключ к системе Канта, поэтому чрезвычайно важен анализ его природы. Вопрос этот широко обсуждался в конце XIX- начале XX веков в неокантианской литературе и с тех пор, по сути дела, в поле зрения кантоведов различных направлений не попадал. Неокантианское его истолкование, исходящее из отрицания вещи в себе как объективной реальности и субъективно-идеалистического понимания системы Канта, оставалось в силе в течение всего прошлого столетия, не будучи подвергнуто обстоятельному анализу и критике. Если сейчас кто-либо задастся вопросом о трансцендентальном методе, то в скучном библиографическом перечне непосредственно посвященных проблеме работ и еще более редком к нему обращении в трудах обобщающего характера он прочитает, что суть этого метода заключается в тождественности истины (истинного научного знания) и бытия, правда, в несколько более замысловатой форме. К примеру: «Предмет должен быть обоснован в возможности опыта, предмет сам впервые должен стать возможным как предмет познания – таков все время остающийся в силе лейтмотив основной идеи трансцендентального метода, его настоящий центр тяжести» (45 стр. 72); или: «Мы знаем познание как предмет самого познания. Мы не знаем его до познания, и это значит, что мы не знаем его в его еще не познанной сущности». (46 стр. 48)

Из работ, посвященных интерпретации системы в целом, только в широко известной монографии В.Ф. Асмуса «Иммануил Кант» имеется специальная глава «Трансцендентальный идеализм и трансцендентальный метод», в которой чувствуется влияние неокантианства, не до конца преодоленного марксистско-лининской философией в интерпретации Канта. Естественно, что суть главы заключается в анализе трансцендентальной логики, в которой В.Ф. Асмус подчеркивает черты диалектики: «Развив в трансцендентальной логике ряд положений, по своему существу диалектических, Кант безмерно сузил их теоретическое значение и поле их применения. Их сферу он ограничил сферой одних «явлений». Ни категориальный синтез, ни трансцендентальные основоположения чистого рассудка не имеют, по Канту, никакого значения для мира «вещей в себе». Область их применения навсегда ограничивается миром возможного опыта, под которым Кант разумеет только мир явлений. Диалектика Канта – там, где она проявляется, – не есть диалектика «бытия в себе и для себя», но лишь диалектика «являющегося», отделенного от своей «сущности». Она – «объективна», ибо результаты ее имеют всеобщность и необходимость трансцендентальных законов. Но в то же время она – *субъективна*, ибо и реальная противоположность, и противоречащая противоположная природа изменения, и единство «внутреннего» и «внешнего», и взаимодействие и т.д. суть отношения не самого истинно сущего бытия, а лишь его «явления» в возможном для нас опыте». (47 стр. 230)

Однако трансцендентальный метод Канта заключается в прямо противоположной интенции: он отказывается иметь дело как с трансцендентально-идеалистической, так и с трансцендентной реальностью, с чистым знанием, лишенным объективных оснований, в любом его виде. Само словосочетание *трансцендентная реальность* представляет собой оксюморон, ибо трансцендентное не есть реальность, а реальность не есть трансценденция, которая, согласно Канту, есть абсолютное *ничто*, полнейшая пустота, трансцендентальный идеализм в его понимании представляет собой не что иное, как своеобразную разновидность трансценденции. Трансцендентальная же философия Канта имеет дело исключительно с объективной природной реальностью как тем, что является причиной как действительного, так и всего возможного опыта, за пределами которого сознанию человека просто нечего делать. Неокантианцы обычно ищут опору в словах самого Канта и цитируют его: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов (*nicht sowohl ... sondern*), поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система

таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*. (6 стр. 121) Однако Кант вовсе не отказывается заниматься предметами (как доктринальной базой своей системы), лишь больший акцент делая на *виды познания этих предметов*, что должно отличать его систему критического трансцендентализма как от догматической метафизики, согласно которой познание не имеет никаких ограничений, так и от трансцендентального идеализма, располагающего не меньшим субъективным произволом. Трансцендентальный метод как неокантианцами, так во многих случаях и сейчас рассматривается как ничем не обусловленный *априорный*, и в этом смысле он ничем не отличается от трансцендентного. В указанном отношении К. Ясперс, например, полностью согласен с неокантианским отождествлением трансцендентального с априорным. Он пишет: «Ничто не существует для нас иначе, как при предпосылке форм мышления. С их упразднением упраздняется и все предметное. – Или не менее явственно: То, что как субъект (спонтанность мышления) противостоит объекту (восприимчивости чувственности), то в самом объекте противостоит само себе, как форма – материалу». (22 стр. 64,61)

Однако трансцендентальность вовсе не есть априорность, трансцендентальность – это объяснение *причины* априорности мышления.

Понятие *трансцендентальный*, по всей вероятности, введено в философию самим Кантом, чтобы отличить и противопоставить его понятию *трансцендентный*. Оба понятия восходят к латинскому глаголу *transcendo*, имеющему значение *переходить, переступать, выходить за пределы, превосходить, нарушать*. Очевидно, этот дополнительный смысл выхода за пределы, выхода в более высокое (сложное, неопределенное, таинственное) состояние определяется тем, что глагол этот имел значение перехода через сотню, что и само по себе большое число, а уж когда оно преодолевается, тем более... Понятие *трасцендентный* использовалось в докантовской философии, обозначая выход за пределы природы, переход в сверхчувственный мир, будучи синонимом слова *божественный*.

Согласно же кантовскому пониманию трансценденции, она есть проявление трансцендентального мышления в качестве его иллюзорного побочного результата. В ответ одному из критиков его «Критики чистого разума» Кант писал: «...многоократно указанное мною слово *трансцендентальное*, значение которого рецензент вовсе не понял (столь поверхностно он на все смотрел), означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (*a priori*) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом». (33 стр. 199) Стоит лишь выйти в мышлении за пределы опыта, и мы оказываемся в трансцендентном мире.

Кант в этом слове делает акцент на латинское определенное местоимение *talis* (не *transcient*, но *transcendental*) имеющее значение *такой, такой (же), следующий* (в ряду), на втором из корней сложного слова, сохранившее значение перехода, но не за пределы, не к превосходящему, а переход к такому же, к следующему, к остающемуся в пределах все той же природы, все того же ряда. До Канта слова *трансцендентный* и *трансцендентальный* заменялись одним словом трансцендентный с неопределенностью его смыслов, по-моему, в двух одинаковых по значению и очень близких по звучанию словах не было нужды. А вот Канту усложненное слово потребовалось, чтобы выделить смысл, для традиционного слова как бы не очень значимый и важный, и он, хорошо знающий латынь, его для своих теоретических нужд и использовал. Оно по самому своему

значению призвано исключить всякий идеализм, и использование его идеалистами может вызвать только недоумение.

Трасцендентальный метод, повлекший за собою и *коперниканский переворот* в философии, обязан своим появлением размышлением Канта над природой человека, над причиной того странного явления, что механицизм – метод, блестяще справляющийся с такою проблемой, как возникновение вселенной, - поражается немощью, как только предпринимается попытка использовать его в познании поведения и сущности человека и даже вообще живого существа. Парадоксальная логика трансцендентального метода Канта рождается в его антропологических раздумьях. Эта логика противоположна механицизму: *сложное есть путь к простому!* Творчество осуществляется по другим законам, нежели репродуктивная деятельность. Сущность рационального мышления – разума – *синтез*. Первичные акты мышления синтетичны. Принцип примата синтеза над анализом обеспечивает возможность понять природу человека. Этот принцип проявляется в первичности рационального в отношении чувственного, теоретического по отношению к эмпирическому. Сложное, однако, не заменяет простое, а организует его, по-новому структурируя, синтезирует простое. В этом вся суть гносеологии кантианства.

Человек – это самый главный предмет в мире, ибо он сам для себя своя последняя цель, - утверждает философ в предисловии к «Антропологии...», не раз и ранее выражая ту же мысль. Весь остальной мир – это его средства: для разумного существования человечеству необходим безграничный космос и оно рассматривает его как собственное владение. Только познание *природы человека* позволяет познать окружающий его мир, а не познание мира есть средство знать, что есть человек. Сущностные свойства разумного бытия есть глубинные свойства мироздания.

Формирование самой идеи трансцендентализма, трансцендентального как отличного от трансцендентного, связано со стремлением Канта преодолеть недостаточность механицизма и понять природу человека на почве науки, не отказываясь от принципа материального единства мира.

Реализации такого замысла помогли две антропологические идеи: 1) *идея цели*, т.е. человека как целесообразно действующего существа и 2) *идея целого*, или идея системы, - человека как существа родового, не столько природного, сколько *социального*. И вторая из этих идей, пожалуй, более важна и значительна, нежели первая. Она позволяет объяснить априорность рационального сознания (и рассудочного, и разумного) его социальностью: индивид – существо родовое и его сознание в сути своей общественное, оставаясь в тоже время индивидуальным.

Как же возможно рациональное мышление, как возможно знание a priori, до- и сверхчувственное, не покидающее природы и доказывающее ее закономерную системность и упорядоченность?

«Критика чистого разума» начинается с констатации такого знания как разумеющегося, как будто ответ на этот вопрос уже имеется: «Без сомнения, - пишет ее первые слова Кант, - всякое наше познание начинается с опыта; <...> никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». (6 стр. 105) В терминах языка критической антропологии Канта это означает, что часть нашего познания возникает a priori, но это априорное знание остается трансцендентальным, оно остается в пределах *полной совокупности всего*

возможного опыта. Ответ на поставленный вопрос действительно у Канта уже имелся, и в нем находят свое проявление оба указанных ранее принципа: и принцип целесообразной деятельности, и принцип целостности. Уже отмечалось в этом отношении значение такой важной работы Канта, как «Грезы духовидца, поверенные грезами метафизики», созданной пятнадцатью годами раньше «Критики чистого разума».

Трансцендентальное – результат взаимодействия и общения, складывающихся в процессе целесообразной деятельности рода как целого. Этот результат заключает в себе антиномию: он *есть и не есть* достижение отдельного индивида, участвующего в совместной деятельности, *есть и не есть* его индивидуальный опыт. Схема действий каждого становится *схемой взаимодействия*, оказывающейся достоянием всех. В результате каждый видит окружающий мир не только своими глазами, но глазами другого, а потому этот результат и имеет двойственную природу. Он складывается из непосредственного чувственного опыта каждого из взаимодействующих индивидов («начинается с опыта»), но содержит и то, что является достоянием другого, и это достояние другого для каждого из них оказывается *априорным*, каждому индивиду данным опосредованно через другого (не «происходит из опыта»).

Откуда следует, что *мера априорности* познания зависит от количества взаимодействующих индивидов, и, по сути дела, предел ее задается родом. Если иметь в виду человечество, род людской как целое, то эта мера приобретает характер категориальности, достигает того уровня абстракции, какой имеют категории рассудка и идеи разума.

Естественно, что со временем *действительное* непосредственное участие другого в выработке схемы взаимного действия отпадает и приобретает характер *возможного*. Априорность мышления переходит на высший уровень, когда появляются логические операции с модальностями, возникает построение гипотез, вместе с необходимостью их верификации. Платон назвал мышление «безмолвным разговором с самим собой», однако в начале этого был реальный разговор с другим.

С социальностью мышления, с его возникновением в акте взаимодействия, связана идея «двойного афицирования». Конституирование представления в сознании субъекта складывается как результат 1) афицирования со стороны вещей в себе, со стороны объекта; и 2) афицирования субъектом. Если первоначально афицирование другими субъектами совершенно необходимо, то с течением времени афицирование этими другими приобретает форму «самоафицирования», сущность которого разработана в «Opus'e postumum». Субъект мышления становится относительно самостоятельным, приобретает индивидуальную активность: афицирование самим собой – это виртуальное афицирование собой другим. Индивидуальное Я раздваивается, и между двумя сторонами Я происходит внутренний диалог. Общение из непосредственного становится опосредованным.

В этой антиномической природе трансцендентального (представление *мое* и представление *не мое*) и заключается его тайна, приводящая к идее абсолютной спонтанности трансцендентального метода, свойственной всем разновидностям трансцендентального идеализма, начиная с фихтеанской. Собственно, сущность метода Канта заключена в *примате технически-практического и нравственно-практического разума*. Именно примат практического разума ведет к парадоксальной логике Кантона трансцендентализма с важнейшими его гносеологическими принципами: 1) сложное есть путь к простому; 2) синтез первичен и предшествует анализу; 3) высшие познавательные способности обладают приматом по отношению к низшим, но не заменяют их, то есть

разум руководит рассудком, а рассудок – чувственностью; 4) теоретический уровень мышления определяет и направляет эмпирический: теория рождает факты, а не факты – теорию.

Если подвести итог всему вышесказанному о трансцендентальном методе Канта, то определить его можно следующим образом: трансцендентальный метод – это метод философского мышления, исходящий из признания материального единства мира, опирающийся при его познании на принцип системной целостности как объективного и универсального свойства мира, проявляющегося при познании в примате социального над индивидуальным. Это делает метод Канта отличным от всех разновидностей идеализма, будь то идеализм объективный или субъективный. Поскольку метод и создавался для объяснения человека в качестве *природного существа*, то трансцендентальный метод и есть трансцендентальная антропология, поднимающая натурализм в философии на его *новый уровень*, для которого разумное сознание оказывается наиболее полным и совершенным проявлением природы.

Мировая наука развивается по пути, проложенному для нее Кантом, и весьма успешна деятельность тех ученых, кто сознательно в той или иной мере следует его трансцендентальному методу.

Е. А. Счастливцева (*Киров, Россия*)

Две стратегии познания: как они преломляются в кантовской философии

Аннотация. В статье полагается, что в кантовской философии присутствуют две стратегии познания – платоновская и аристотелевская. Обе концепции связаны с восприятием явлений, которое в этих концепциях разное. Кант в большей степени вырабатывает аристотелевский тип восприятия, что связано с его трансцендентальной схемой и аналогиями опыта, в которых преломляется аристотелевский опыт.

Ключевые слова: Кант, Платон, Аристотель, восприятие, душа, тело, трансцендентальная схема, аналогии опыта.

Две стратегии — Платона и Аристотеля представляют собой две линии, открывающие границы восприятия явлений. Так, Платон исходит из идеи предустановленной гармонии, как бы мы сейчас сказали, из идеи самостоятельного существования души. У Платона мы находим своеобразный дуализм души и тела, в котором тело какими-то неясными нитями связано с душой, с низшими её частями, ответственными за питание, например [см.: 1, с. 112]. Но в «Федоне» душа отождествляется с идеями и является движущей силой — эйдосом жизни. В трактате Аристотеля «О душе» душа выступает энтелехией тела, его непосредственно движущей силой. Человеческая душа содержит в себе растительный и животный компонент (восприятие), это означает, что восприятие связано с телесными проявлениями — ощущениями. Концепция Аристотеля раскрывает механизм эмпирического восприятия, начиная с ощущений. Платоновская же душа созерцательна, у Платона восприятие есть созерцание: идея созерцает сущность вещи. Идея, как и Бог, наделена интеллектуально-созерцательной силой, а это означает, что сущность предмета возникает в акте его восприятия [см.: 2, с. 67]. Здесь нет опосредованного знания. У Канта, как говорит Мамардашвили, «та же подспудная струя» [там же]. Возможно, отсюда и созерцательность Кантовой философии. В то же время божественное сознание вовсе не необходимо, в то же время наука и опытное познание должны быть связаны необходимостью как началом, одной из опытных аналогий. Необходимость — начало всеобщности, начало объективного познания. У Аристотеля субъективные ощущения обрабатываются разумом, наделённым способностью абстрагироваться от нашего

субъективного восприятия. У Канта, поскольку он проходит уже сквозь философию Беркли, проблема субъективного восприятия выглядит несколько иным образом, чем у Аристотеля. У него появляется пространственно-временная форма как квазичувственность, поскольку само пространство-время не воспроизводится чувственным образом. С другой стороны, форма — это такая концентрирующая сила, которая составляет в философии Канта трансцендентальную схему — основу всей его трансцендентальной философии. Таким образом, восприятие Канта опосредовано, как в философии Аристотеля (формой энтелекии), трансцендентальной схемой. Кант отказывается от платоновского интеллектуального созерцания: трансцендентальная схема содержит аналогию опыта, пусть в форме аналога — коррелятивных действительности форм, но всё же чувственного опыта (экстенсивная величина). Аналогия к тому же может направлять ход наших мыслей [см.: 1, с. 79]. Имея степень интенсивности, ощущения (восприятия), уже тем самым входят в состав материала, подвергающегося вниманию рассудка. Таким образом, у Канта, как видится, работает схема Аристотеля, с той разницей, что Кант включает в познавательный процесс трансцендентальную схему и аналогию опыта. В целом данная конструкция, выстраиваемая от Платона и Аристотеля, позволяет рассмотреть философию Канта со стороны двух стратегий познания и найти точки соприкосновения с обоими мыслителями. В то же время она позволяет и более детально (аргументированно) рассмотреть концепцию восприятия Канта.

Литература

1. Блэкберн С. Платон «Республика». М.; Владимир, 2009. - 246 с.
2. Мамардашвили М. К. Путь к очевидности. М., 1997. - 311 с.

С. А. Матузов, Н. И. Хаматова (*Москва, Россия*)

Проблема соотношения понятий «трансцендентальная философия» и «онтология» у И. Канта

Аннотация. В настоящей работе рассматриваются различные формулировки и определения понятий «трансцендентальная философия» и «онтология», на основании двух дефиниций, сформулированных И. Кантом в первом (1781 г.) и втором (1787 г.) изданиях «Критики чистого разума», и их характерных отличительных чертах. В докладе анализируется определение понятия «онтологии» у И. Канта и устанавливается её связь с понятием «трансцендентальной философии»: для этого в ходе работы автор стремится проанализировать важные для этой темы фрагменты работ Иммануила Канта, заметить различия и схожесть определений, а также провести анализ имеющейся на данный момент научной литературы посвящённой данной теме (К. де Бур[7], Х. Лу-Адлер[4], Фёстер Е.[6], С.Л. Катречко[9;10], Н. Хинске[5] и др.). В заключении работы будут приведены две соответствующие позиции о возможности считать трансцендентальную философию синонимичным (или крайне близким) по значению к онтологии понятием в философии Канта и закономерный вывод о тождественности или не тождественности понятий этих двух понятий.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, онтология, метафизика, априорный метод познания, априори, проблема определений

Одним из значимых и не бесспорных моментов кантоведения на сегодняшний день является проблема соотношения и интерпретации самим Кантом понятий «трансцендентальная философия» и «онтология». На данный момент позиции в академической среде по данному поводу расходятся на два противоположных мнения, которые планируется проанализировать по отдельности и попытаться разрешить.

Для начала необходимо приступить к выявлению определений самих рассматриваемых понятий, а уже затем попытаться установить их взаимосвязи в рамках философии Канта.

Сперва представляется необходимым рассмотреть наиболее чёткое и менее спорное определение «трансцендентальной философии». Стоит заметить, что Кант даёт разное определение данному понятию в двух своих различных изданиях «Критики чистого разума», 1781-го и 1787-го годов соответственно. В первом издании оно звучит следующим образом: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями *a priori* о предметах вообще. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [Кант 2006 II (2), 41; A 11-12]. Из этого определения можно видеть, что главный смысл трактовки понятия заключается в том, что трансцендентальная философия – есть некая система априорных понятий о «предметах вообще», значение последних Кант наиболее подробно раскрывает в своих лекциях «Metaphysik Mrongovius» (1782–3) [AA, 29:811].

Во втором же издании приводится немного иная формулировка трансцендентальной философии: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами [способом] нашего познания предметов, поскольку это познание [способ познания] должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией» [Кант 2006 II (1), 79; B 25]. Как видно, вторая формулировка ставит акцент на своём более «эпистемологическом» характере и ставит своей целью выявление условий, возможностей и методов априорного познания, являясь при этом всё той же системой понятий.

Далее следует перейти к рассмотрению более проблемного понятия, такого как «онтология». Не забегая вперёд к самой проблематике отношений этого понятия к «трансцендентальной философии» и её места в кантовской системе, приведём лишь те наиболее значимые и явные моменты, где она упоминается в текстах:

Подходя к данной проблеме, следует привести фрагменты из «Критики чистого разума» 1-го издания: «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]. В данном фрагменте, в конце раздела «трансцендентальной аналитики», Кант резко ограничивает применение понятия онтологии от пределов априорного (чистого) познания рассудка.

В следующем фрагменте (B 873) из той же работы в «Архитектонике чистого разума» Кант пишет: «Метафизика в более узком понимании состоит из трансцендентальной философии и физиологии чистого разума. Первая рассматривает только сам рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые были бы даны (*ontologia*), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует природу, т.е. совокупность данных предметов (все равно, даны ли они чувствам или, если угодно, другому виду созерцания), и есть, следовательно, физиология (хотя лишь рациональная физиология)»[A 845/B 873]. Здесь Кант уже наглядно различает «трансцендентальную философию» и «онтологию», при этом как бы подчёркивая, что «онтология» связана с данными нам вещами. Трансцендентальная философия же здесь повторяет суть выше приводимых дефиниций из двух различных изданий «Критики чистого разума». Однако уже чуть ниже (во фрагменте B 874) Кант вновь проговаривает структуру метафизики, где называет «онтологию», но не упоминает «трансцендентальную философию»: «Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) онтологии, 2) рациональной физиологии, 3) рациональной космологии; 4) рациональной теологии».

Так в каких же отношениях между собой состоят два эти понятия? Вполне закономерно, что из данных фрагментов и вариантов трактовок этих «отношений» вытекают две противоположные точки зрения: 1) Данные понятия действительно тождественные или

очень близкие по отношению друг к другу (позитивная трактовка); 2) Данные понятия принципиально отличны друг от друга (негативная трактовка). Далее представляется необходимым рассмотреть каждую из этих позиций в отдельности.

Аргументы в пользу позитивной трактовки, т.е. слияния или крайне близкого понимания этих двух понятий:

Прежде всего, стоит вновь уделить внимание фрагменту, в котором Кант устанавливает взаимосвязь между понятиями трансцендентальной философии и онтологии: «Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений <...>. Она не касается сверхчувственного, [хотя] именно сверхчувственное есть конечная цель метафизики; поэтому онтология причисляется к метафизике <...> и называется трансцендентальной философией, так как содержит условия и первые начала всякого нашего априорного познания» [2, т. 6, с. 180—181]. Данный отрывок приведен из более позднего текста его творчества, а именно из работы «О прогрессе метафизике» 1793 года, в которой философ отождествляет онтологию и трансцендентальную философию.

Прежде чем говорить о втором тезисе данной позиции (позитивной трактовки), надо упомянуть, что в Критике чистого разума, Кант определяет трансцендентальную философию, как «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов» [2], уже в лекциях по метафизике, Кант называет онтологию так: «наука, предметом которой являются сущности, т.е. категориальные определения предметов познания» [3].

Кроме того, не менее важным отрывком, говорящим о слиянии понятий «трансцендентальная философия» и «онтология» является фрагмент: «Первым и важнейшим вопросом онтологии является: как возможны синтетические познания a priori» [4]. И так как всякое познание есть суждение (по Канту), то главные вопросы трансцендентальной философии (изучение видов познания предметов) решаются на базе онтологии или после того, как будут ответы в первом и важнейшем вопросе онтологии. В той же работе Кант пишет, что «онтология есть не что иное, как трансцендентальная (субъективная) логика» [5]. Она является логикой, так как исследует возможные условия для познания, а трансцендентальной, так как рассматривает чистое априорное познание. На этот аргумент в своей работе ссыпалась также Хуапин Лу-Адлер [6], которая добавляет, что онтология является субъективной логикой также ещё и потому, что исследует частные правила чистого разума.

Не менее интересную точку зрения принимает и Н. Хинске в своей статье «Онтология или аналитика разума? Долгое расставание Канта с онтологией» (пер. Л.Э. Крыштоп, А.М. Харитонова) [7], где (во многом со своим пониманием «трансцендентального») предлагает аргумент в пользу позитивной трактовки основанный на, так называемой, «блескунской теории», с помощью которой предлагается вывод по данной проблеме гласящий, что Кант, пытаясь всячески отделится от предыдущей вольфианской традиции, лишь искал удобный для замены «онтологии» термин, который и нашёл в лице «трансцендентальной философии».

Обращаясь же к прямо противоположной позиции, т.е. негативной трактовке, необходимо выделить одних из её сторонников среди современных кантоведов: это преимущественно Э. Фёстер [8] и С.Л. Катречко. В данной позиции основной упор, или акцент, делается, во-первых, на пристальный анализ фрагмента B873 в «Критике чистого разума», где вновь констатируется, что «трансцендентальная философия» как система априорных понятий и познание/методология занимается изучением чистых понятий разума, в то время как «онтология» занимается именно объектами и связана прежде всего с ними.

Во-вторых, Э. Фёстер обращается к *Metaphysik Mrongovius* (1782-3) к фрагментам «АА 29:752, 756», где находит явное разделение понятий уже самим Кантом: Кант повторяет, что «трансцендентальная философия» рассматривает именно сам разум, а не объекты и высказывается о невозможности говорить в «критике» о тождественности эти понятий.

Там же, во фрагменте «АА 29:756» – «трансцендентальная философия» рассматривается также и как логика – «трансцендентальная логика», что имело несколько сходное место и в неразработанных до конца устремлениях Канта, содержащихся в его диссертации 1770 г., где он стремился подвести трансцендентальную философию, а именно все понятия совершенно чистого разума, под определенное число категорий, которые в некоторой степени нуждались в логике. Наконец, во фрагменте «АА 29:786», в разделе «онтология», разъясняется, что последняя никогда и не была «трансцендентальной философией» таковой.

Подводя итог, можно заключить, что в разных работах Канта, разных периодах его философского творчества и фрагментов отдельных работ действительно изначально присутствует некоторая неясность понимания взаимоотношений понятий «трансцендентальная философия» и «онтология». Однако при более внимательном и детальном разборе всех работ и источников можно заметить принципиальные отличия данных понятий и заключить, что онтология, занимающаяся объектами и являющаяся теорией вещей, как таковой, не приходится тождественной к настоящей пропедевтике метафизики, занимающейся априорным познанием чистых понятий разума, в лице трансцендентальной философии.

Литература

1. Кант И. «О прогрессе в метафизике» // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994, С. 337–460
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 14
3. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Н. В. Мотрошилова, Б. Тушлинг, ред. Т. 3. М., 1997.
4. Lu-Adler H. Ontology as Transcendental Philosophy // Kant's Lectures on Metaphysics: A Critical Guide (ed. C. Fugate), Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 63
5. Н. Хинске «Онтология или аналитика рассудка? Долгое расставание Канта с онтологией» (пер. Л.Э. Крыштоп, А.М. Харитонова) // Историко-философский ежегодник. 2011 М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.
6. Фёстер Förster E. 'Kant's Notion of Philosophy' In: *The Monist*, 1989, 72 (2), pp.285-304.
7. De Boer K. Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered, New York: Cambridge University Press, 2020
8. De Boer K. The Prolegomena to Kant's Lectures Metaphysics: A Critical Guide; 2018; pp. 31 – 52)
9. Катречко, С. Л. Вольфо-кантовская революция в метафизике: сущность vs [возможный] предмет вообще (*Gegenstand überhaupt*), онто-тео-логия vs метафизика как Миро-взглядение (*Weltanschauung*) / С. Л. Катречко // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме : труды III Всероссийской научной конференции, Нижний Новгород, 26–28 ноября 2021 года / Русское общество истории и философии науки. – Москва: Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки», 2021. – С. 301-306. – EDN TRRKDQ;
10. Катречко 2010 — Катречко С.Л. Трансцендентальный метод и проблема онтологии //Современная онтология — IV. Проблема метода. — СПб.: СПбГУ, ИТМО, 2010. Т. 2.

М.Д. Евстигнеев (*Москва, Россия*)

Трансцендентальный эмпиризм Дж. Макдауэла

Аннотация. В докладе будет представлен анализ теории опыта Дж. Макдауэла, его трансцендентальный эмпиризм. Я начну с реконструкции контекста, в рамках которой он формулирует свою теорию. Макдаул пытается найти «срединный путь» между Мифом о Данном, раскрытым У. Селларсом, и когерентизмом, архитептическим пропонентом которого для

него выступает Д. Дэвидсон. Этот срединный путь он находит в творчестве Канта, а именно в его диктуме: «мысли без содержания пусты, понятия без созерцаний слепы». В докладе будет представлен анализ того, как этот диктум работает в философии Макдауэла, а также будут показаны проблемы, с которыми теория Макдауэла в целом и его интерпретация Канта в частности сталкивается.

Ключевые слова: миф о Данном, Селларс, Дэвидсон, когерентизм, концептуальная схема, трансцендентализм, эмпиризм

В «Уме и Мире» Дж. Макдаул писал, что философия оказалась перед дилеммой. С одной стороны, мы не хотим оказаться в лапах «Мифа о Данном», то есть во власти представления, что наше эмпирическое знание включает в себе эпизоды невыводного знания. Знание может быть невыводным потому, что основано на некотором данном чувств, к которым мы имеем непосредственный доступ и можем выносить о них непосредственное суждение. С другой, однако, отказавшись от Мифа, мы рискуем попасть во власть когерентизма, то есть взгляда, согласно которому наше знание в принципе не находится в каком-либо определенном семантическом отношении с неязыковой реальностью. Мнение может сделать истинным только другое мнение, между миром и умом остаются только казуальные, а не эпистемические посредники.

Получается будто есть только две опции: либо сохранить познавательный контакт с миром, но впасть в Миф о Данном, либо, напротив, избежать Мифа о Данном, но ценой потери связи с реальностью. Макдаул полагает, что эта дилемма ложная и что есть третья, упущеная альтернатива, которая и не впадет в Миф о Данном и не обесмыслит идею, что мир раскрывает себя в опыте, что наши мысли каким-то образом отвечают миру [1, 95]. Во многом творчество Макдауэла посвящено объяснению возможности такой альтернативы.

Он возлагал большие надежды на диагностику необоснованности обсуждаемой дилеммы, писав, что «удовлетворительный диагноз должен указать путь к излечению» [2, xi]. Осознать возможность выскользнуть из лап Мифа, не угодив в сети когерентизма, – значит, согласно МакДауэлу, осознать возможность минимального эмпиризма [2, xi], которой он затем называл «трансцендентальным» [3]. За таким эмпиризмом, как и за более классическими формами эмпиризма, стоит идея, что «опыт должен составлять трибунал, опосредующий то, как наши мысли отвечают тому, каковы вещи, как то должно быть если мы хотим, чтобы идея мышления была осмысленной» [2, xii].

В отличие от классического эмпиризма – объекта критики Дэвидсона в лице дуализма схемы и содержания [4, 189] и У. Селларса в лице Мифа о Данном [5, 103] – минимальный или трансцендентальный эмпиризм не предполагает идеи, что знание или мнение может быть основано на не эпистемических эпизодах. Но это значит, что сам опыт должен уже быть эпистемически насыщенным, ведь иначе он окажется за пределами «конститутивного идеала рациональности» или «пространства доводов» – за пределами концептуальной сферы [6, 208; 2, xviii]. Селларс выражал эту идею несколько парадоксальным утверждением, что опыт уже в некотором смысле «содержит пропозициональное утверждение» [5, 62].

Литература

1. McDowell J. Scheme-Content Dualism and Empiricism // The Philosophy of Donald Davidson / ed. by L. E. Hahn. — Chicago, La Salle: Open Court, 1999. — P. 87–104.
2. McDowell J. Mind and World: With a New Introduction. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966.3. Кант И. Прологомены / Под ред. А.Х. Сараджева. М., Л.: Соцэкиз, 1934.

4. McDowell J. Sellars's Transcendental Empiricism // Rationalität, Realismus, Revision: Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München / hrsg. von J. Nida-Rümelin. — Berlin: Walter de Gruyter, 2000. — S. 42–51.
5. Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Inquiries into Truth and Interpretation. — Oxford: Clarendon Press, 1984. — P. 183–198.
6. Селларс У. Эмпиризм и философия сознания / под ред. Л. Б. Макеевой; пер. с англ. Г. С. Рогоняня; вступ. ст. Р. Рорти. — СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021.
7. McDowell J. The Constitutive Ideal of Rationality: Davidson and Sellars // Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. — Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2009. — P. 207–220.

Ni Yicai (*Hangzhou, China*)

From Intellectual Intuition to the Construction of the Material: The Evolution of Early Schelling's Transcendental Ontology (1795-1797)

Abstract: In the late 1790s, there was a significant shift in the early philosophical ideas of Schelling. Based on the concept of intellectual intuition, Schelling constructed a completely new system of transcendental ontology, distinct from both the modern dogmatic tradition and the critical philosophical tradition. The principle (Prinzip) of this system lies in a spirit (Geist) continually engaged in self-generation and construction, wherein intellectual intuition implies that the spirit, as the transcendental subject, not only completes its inward self-construction but also necessarily achieves the outward construction of original material. This dual action of the spirit shapes Schelling's notion of the "absolute identity", wherein spirit and world awaken, unfold, and fulfill synchronously within the system.

Keywords: Schelling, intellectual intuition, construction of the material, system, transcendental ontology

Before 1797, the young Schelling had already charted a theoretical path quite distinct from Kantian critical philosophy and early Fichtean transcendental idealism: the foundation of philosophy should be based on the primordial identity of thought and existence, rather than Fichte's "absolute I". For Schelling, this meant delving into the ontological realm of consciousness beyond surface activities and the so-called "I think", while simultaneously constructing, from both formal and material aspects, the primordial identity of thought and existence, which serves as the foundation of the I. This expansion, as noted by Michaela Boenke, transforms transcendental idealism into a form of "transcendental metaphysics". In two significant texts from this period — Schelling's *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism* (1795) and *Treatises for the Explanation of the Idealism of the Wissenschaftslehre* (1796/97) — Schelling embarked on a fresh exploration of the concept of "intellectual intuition" (*intellektuelle Anschauung*) that had not been fully developed previously, thus beginning to establish an entirely independent system of transcendental idealism. This system, which we term as a novel form of "**transcendental ontology**", demands that we identify and determine the system's principle and, in turn, demonstrate the process of the principle's development (which is also the process of system construction). Therefore, transcendental philosophy does not predefine any fixed principle or system; rather, it is a path of recollection (*Er-innerung*) and restoration (*Wiederherstellung*), delving into the domain of preconsciousness to rediscover the forgotten and obscured principle, and then reconstructing the system by showcasing its developmental process to restore the principle's status. The task of this paper is to use Schelling's conceptual framework around 1797 as a baseline, focusing on the evolution of the core concept of "intellectual intuition" during this period. Through the conceptual chain of "**intellectual intuition → spirit → will → autonomy → system → transcendental ontology**", we aim to demonstrate the dual dynamic structure inherent in the construction of both the principle and the material through the concept of "intellectual intuition" and solidify it as the construction of the system itself, thereby revealing the formation process of Schelling's innovative system of

transcendental philosophy in embryo.

References

1. Boenke, Michaela. (1990): *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
2. Cramer, Wolfgang. (1966): *Spinozas Philosophie des Absoluten*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
3. Schelling, F. W. J.. (1856) *Sämtliche Werke*. Band I, 1. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart: Cotta'scher Verlag.
4. Spinoza, Baruch de. (2015): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg. u. übers. v. W. Bartuschat. Lateinisch – Deutsch. 4. Durchgesehene Aufl. Hamburg: Felix Meiner.

М.Е. Соболева (*Марбург, Германия*)

Система философии Канта

Аннотация. В центре доклада кантовский проект научной философии или метафизики, систематически разработанный в "Критике чистого разума". Раскрывается основной принцип для построения системы наук, заключающийся в том, что достоверность всего того, что фактически признается знанием, должна проверяться путем исследования его генезиса и обоснованности единственно в чистом разуме. Это означает, что принципы научного познания не могут основываться на эмпирических законах и традиционных нормах, напротив, они должны быть априорными, то есть производными из чистого разума. Критический подход Канта к метафизике предполагает, таким образом, в качестве основания трансцендентальную логику чистого разума, а в соответствии с архитектоникой чистого разума выстраивается система метафизики.

Поскольку система философии определяется не объектом, а чистым разумом, перед философией встает новая задача по сравнению с традиционной метафизикой: она должна установить условия возможности и границы познания. Это существенно меняет функцию метафизики: из догматики, т.е. набора различных теорий, она превращается в систематическую критику знания. Кант сохраняет название "метафизика" для разработанной им системы научной философии. Однако теперь это название предназначено для обозначения формирующей реальность инстанции, которая *a priori* делает возможной всю физику. Кант понимает метафизику как "канон", а не как "органон". Это означает, что она должна установить априорные принципы правильного познания, поэтому она служит не для расширения знания, а лишь как "дисциплина" в познавательном процессе.

В докладе показывается, что система метафизики основывается на категориальной структуре чистого разума, которая представляет собой условие возможности опыта. Так что, в целом, система метафизики Канта есть не что иное как научное структурирование опыта. *Ключевые слова:* трансцендентальная философия, онтология, метафизика, априорный метод познания, априори, проблема определений

Ключевые слова: Кант, метафизика, научная философия, архитектоника, система, критика познания

Секция 2. Трансцендентализм, когнитивистика и проблематика ИИ

Козолупенко Д.П. (Москва, Россия)

Проблема ориентирования в исследованиях искусственного интеллекта и её решение в работе И.Канта «Что значит ориентироваться в мышлении»

Аннотация. На настоящий момент пространственное мышление является одним из камней преткновения в развитии искусственного интеллекта. Системы и технологии, вполне успешные в сферах, требующих логико-математического решения без введения онтологического допущения или же не требующих выстраивания системы координат, в которой центральным элементом являлось бы собственное «тело» ориентирующегося, существенно проигрывают человеку и другим млекопитающим в ориентировании без опоры на карты. В статье с опорой на современные исследования в области развития искусственного интеллекта и нейробиологии анализируются основные условия возможности ориентирования в пространстве, выделенные И.Кантом в работе «Что значит ориентироваться в мышлении», а также дополнения и пояснения, данные к этим положениям в рамках феноменологии М.Хайдеггера и М.Мерло-Понти.

Ключевые слова: пространственное мышление, глубокие нейросети, трансцендентализм, узнавание, достраивание.

Сегодня наши представления об искусственном интеллекте все больше удаляются от алармистских, панегирических и скептических высказываний конца прошлого века, основанных на полуфантастических олицетворениях «машинного разума», и все больше связываются с практическими разработками, которые затрагивают различные области человеческой деятельности и находят новые сферы применения. Работы в области символьного искусственного интеллекта показали, что он хорошо применим для формализуемых задач (логических игр, игр в шахматы, шашки, переводов с одного языка на другой, решении логических и математических задач, доказательстве теорем, распознавании лиц и т.д.). Логика и семантика данного вида искусственного интеллекта изначально была довольно сильно ограничена базами данных, которые можно было преобразовывать в рамках заданных алгоритмов, но которые программа не могла самостоятельно пополнять или преобразовывать согласно какому-либо алгоритму, не заложенному изначально. Иными словами, этот вид интеллекта был способен к обучению, но не был способен к самообучению. Следующее поколение программ и дальнейшие разработки в области искусственного интеллекта привели к возникновению самообучающегося искусственного интеллекта, который был основан на технологии искусственных нейронных сетей или генетическом программировании. Области, в которых он хорошо себя зарекомендовал, однако, были во многом похожи на те, что успешно осваивал его менее продвинутый собрат, хотя и существенно усложнились: ими стали игра в шашки, шахматы, го; системы машинного перевода; визуальные задачи классификации (компьютерная диагностика, распознавание лиц); робототехника; распознавание и моделирование языкового поведения (чат-боты). В этих областях глубокие нейронные сети добились впечатляющих успехов. Однако, оперирование не с формализованными данными, а с реальными объектами по-прежнему представляет для них проблему, частным случаем которой является проблема пространственного ориентирования.

Так, в одной из недавних статей Ассоциации по продвижению искусственного интеллекта, посвящённой развитию пространственного мышления в больших языковых моделях, отмечается, что, несмотря на существенные успехи в развитии ChatGPT и других больших языковых моделей, которые привлекают общее внимание за счет своих возможностей генерации текста, подобного человеческому, пространственное мышление остается серьезной проблемой и для этих моделей [12]. Показательно, что хотя в названии статьи и в самом её тексте прямо обозначена проблема пространственного мышления, фактически

она только констатируется, а решение по повышению производительности искусственного интеллекта (и, в частности, работы ChatGPT) предлагается в обход неё, в рамках устранения логических ошибок обработки данных, «сочетая сопоставление шаблонов с отношениями и логические рассуждения»[12]. Тем самым авторы данной работы избегают даже постановки вопроса о различии между моделированием процесса навигации по карте и реальным ориентированием в пространстве, а проблема пространственного ориентирования, несмотря на все успехи «когнитивного процесса» GPT, представляется в данном исследовании как нерешаемая – по крайней мере, на данный момент.

Представляется, что частично проблематичность решения проблем ориентирования в пространстве для искусственного интеллекта может быть объяснена тем, что для человека исходной точкой для выстраивания пространственно-временных отношений является собственное тело [2], которое существенно отличается от иных объектов внешнего мира тем, что оно воспринимается не только как объект, но и является непосредственным субъектом восприятия [3, с.167-168]. С одной стороны, это положение должно быть верным и для любой другой системы пространственно-временной ориентации, поскольку, как справедливо отмечает Де Фрейтас, «вычислительное понятие “я”» в принципе может быть описано как «представление своего тела в определённое время и в определённом месте, которое включает в себя распознавание этого представления как агента» [10], но с другой стороны определение тела как «продолженного сознания» [4, с. 326-357, 369-376], существующего не только в пространстве, сколько «слитого с пространством и временем» [3, с.188] как априорными формами чувственности[1, с. 50-54], представляется специфической характеристикой человека. Таким образом, с одной стороны, для «любого человекоподобного агента»[10] самопрезентация превращается в сложную вычислительную задачу самоориентации, в связи с чем , с другой стороны, возникает вопрос о том, насколько искусственный интеллект, сталкивающийся на сегодняшний день с существенными трудностями в области пространственного мышления, является в действительности «человекоподобным» и в каком направлении следует двигаться исследователям, желающим разрешить данные трудности.

Казалось бы, с учетом тех успехов, которых искусственный интеллект достиг в области геоаналитики [5], следует заключить, что с задачей самоориентирования он научилсяправляться хотя бы частично. Однако, подробное исследование этих достижений показывает, что он весьма преуспел в обработке готовых данных и ориентировании на карте, выстраивая пространственные отношения без опоры на «я» как центральную точку и решая пространственные задачи по принципу языковых (или - по принципу структурной организации), что было характерно и для более ранних проектов, но по-прежнему испытывает существенные трудности в ориентировании на местности без карты в условиях, когда точкой отсчёта должно выступать его собственное «тело». Подобные трудности возникают не только в реальности, но и в виртуальном пространстве. Де Фрейтас отмечает, что анализ игровых задач, созданных специально для выявления потенциала искусственного интеллекта в области самоидентификации (выделения себя как определенной точки среди множества других акторов), и успешности их решения показывает, что хорошо известные алгоритмы обучения искусственного интеллекта с глубоким подкреплением, которые преуспевают в изучении гораздо более сложных видеоигр и других задач с данным видом ориентированияправляются неудовлетворительно, в отличие от игроков-людей, которые «оптимальны в самоориентации», благодаря чему в целом способны быстро и гибко реагировать на любые изменения в окружающем и других новых настройках [10]. Опыт человека как «опыт бытия отдельной, целостной сущностью, способной к глобальному самоконтролю и вниманию, обладающей телом и местоположением в пространстве и времени» [8, с.7]

оказывается, согласно этому и другим подобным исследованиям [7; 11; 13; 14; 15], недоступен искусственному интеллекту.

Является ли этот разрыв принципиальным или он связан с временными недоработками, с недостаточной развитостью технологий искусственного интеллекта, с которыми мы имеем дело сегодня, и в принципе может быть преодолим? Попробуем ответить на этот вопрос, обратившись к философии и сравнив то понимание ориентирования, которое предлагает нам Кант и его последователи с существующими на сегодня данными из области нейробиологии.

В работе «Что значит ориентироваться в мышлении» Кант вводит несколько принципиальных положений, связывающих возможность ориентации в пространстве с

- 1) наличием телесности и «чувства различия во мне самом как субъекте, а именно различия левой и правой руки» [2, с.110],
- 2) способностью соотнести собственное положение с положением другого объекта (в приведённом Кантом примере - Полярной звезды) и установить тем самым основной ориентир для выстраивания «текущей картографии»,
- 3) способностью удерживать в памяти предыдущее положение двух указанных ориентиров (моего тела и избранного в качестве точки отсчёта внешнего объекта) и, наконец,
- 4) способность соотнести 2 и 3 и в случае их расхождения восстановить по карте 3 в целом текущее положение вещей для карты 2 в целом [2].

Основной упор сам Кант делает на последнем пункте, акцентируя, с одной стороны, субъективный характер внутреннего различия левого и правого [2, с.110-111], а с другой стороны, подчеркивая, что таким образом человек ориентируется не только в пространстве, но и в мышлении вообще, переходя таким образом от онтологии сначала к математике, а затем и к логике [2, с.111] и утверждая, что «можно мыслить нечто сверхчувственное... и менее всего предполагать его существование»[2, с.112]. Это представление об ориентировании в пространстве и мышлении представляется весьма продуктивным для решения проблемы пространственного мышления, характерной для систем искусственного интеллекта, так как оно предполагает, что возможно решить данную проблему в обход онтологического допущения, исходя из общих логических и математических оснований, на базе которых строятся и другие задачи, успешно решаемые сегодня различными системами искусственного интеллекта.

Так, например, последнее из приведённых в качестве условий возможности пространственного мышления и ориентации как таковой утверждение Канта о возможности мыслить нечто, абстрагируясь от вопроса о его существовании, в целом можно рассматривать как некоторую аксиому мышления искусственного интеллекта, который, по крайней мере пока, не предполагает введения онтологического допущения и на алгоритмическом уровне не отличает принципиальное логическое построение от онтологического. Не вызывает вопросов с точки зрения возможностей искусственного интеллекта и конечный (четвертый) пункт из принципиальных положений Канта, обуславливающих возможность ориентации в пространстве, касающийся необходимости сравнения двух карт. Однако, в таком случае возникает вопрос, почему же именно проблема ориентирования остается до сих пор своеобразным камнем преткновения для различных систем искусственного интеллекта и почему пространственное мышление до сих пор оказывается для него серьезной проблемой?

Критикуя Кантовское понимание особенностей человеческой способности ориентирования, которая, по мнению современных исследователей, является оптимальной

[7; 10], М.Хайдеггер замечает, что на самом деле мы не можем исключить из рассмотрения проблемы ориентирования онтологическое допущение, так как первые три пункта в Кантовском описании условий возможности ориентирования в пространстве требуют введения не картографии как таковой, не логико-математической модели пространства, а именно онтологической развертки вопроса о моем местоположении. В связи с этим, замечает М.Хайдеггер, мы должны учитывать, что наша способность пространственного мышления задается не только субъективным характером различия левого и правого и последующей возможностью онтологического снятия в мышлении, что было важно для Канта, но и не в меньшей степени тем, что мы изначально находимся во «всегда-уже-бытии при “знакомом” мире»[6, с.109-110]. Что указывает на недостаточность «различия, основанного на субъективном чувстве» [2, с.111] левого и правого без наличия внешнего предмета, «местоположение которого я знаю» [2, с.111] и помню по предыдущему опыту. Исследования А.Банино подтверждают правоту М.Хайдеггера, делающего акцент в Кантовских положениях на обнаружении «уже знакомого» посредством внешних чувств, так как экспериментально доказывают, что при ориентации в пространстве у человека с точки зрения нейробиологии решающее значение имеет активация определённой группы нейронов в момент его прохождения мимо объектов, которые ему встречались ранее [7].

Однако, с точки зрения исследований в области искусственного интеллекта более важным представляется даже не момент учета местоположения другого объекта, нанесенного на карту памяти (что вполне доступно искусственному интеллекту и реально осуществляется в различных геоаналитических технологиях), а изначальная возможность «нахождения себя в пространстве», связанная с тем самым «субъективным различием двух своих боков» и возможностью соотнесения с другим предметом не в результате соотнесения с некоторой хранящейся в памяти картой местности, но до этого соотнесения, благодаря способности «дотронуться рукой хотя бы до одного предмета» [2, с.111] и установить своё положение по отношению к нему или, как в случае Полярной звезды, не дотрагиваясь, увидеть этот предмет в определенном положении по отношению к себе и также установить относительно него своё местоположение. Таким образом, текст Канта указывает на то, что в целом для ориентации в мышлении и пространстве оказывается необходима не только логика и память, но и не в меньшей степени – чувственное восприятие, а также способность схватывания, позволяющая соединить мыслимое и воспринимаемое [1, с. 98-104]. Этот аспект ориентирования выделяет М.Мерло-Понти, отмечающий, что «телесная схема... будет всеобъемлющим осознанием моего положения в интерсенсорном мире... и предсталяет из себя не просто пространственность позиции, она – пространственность ситуации» [3, с.139], основанная на экстероцептивности, при которой «тело наполняется осознанием тела» [3, с.111]. Таким образом, мы снова возвращаемся к акценту, изначально выделенному самим Кантом: важности субъективного «осознания тела» или субъективного чувства тела, которое предшествует всякому опыту восприятия внешнего объекта и является условием возможности ориентирования как такового.

В некотором смысле тезисы М.Мерло-Понти противоречат критике М.Хайдеггера и возвращают нас к характерному для Канта априорному пониманию пространства, так как при всей значимости объекта, данного нам в опыте (как прошлом, так и настоящем), при всей несомненности для него (и меньшей несомненности, но все же значимости – для Канта) положения о том, что человеческая жизнь «всякий миг устремляется к вещам, находящимся вне меня» [3, с.475], не менее несомненным является и то, что «бытие в мире есть некое дообъектное видение» [3, с.116], которое и выступает основанием онтологического допущения как наивной, но необходимой «веры в мир» и очевидности чувствования [3, с.27].

Значит ли это, что проблемы пространственного мышления у искусственного интеллекта объясняются отсутствием этого дообъектного видения? И что оно из себя представляет? При ответе на эти вопросы следует учесть, что нейробиологические исследования [9] показывают, что при ориентировании в изменяющейся обстановке значимым является не только внутреннее распознавание левого и правого, субъективное чувство и схема собственного тела, связанная с припоминанием предыдущего положения в пространстве с помощью обнаруженного в настоящем узнаваемого объекта, но и феномен продолжающегося нейрогенеза у млекопитающих, благодаря которому новые (взрослорожденные) нейроны, менее специфичные в представлении пространства, кодируют новую обстановку более точно. Данные исследования показывают, что вероятнее всего у человека, как и у других млекопитающих, за ориентирование отвечают две различные группы нейронов, причем одна из них, состоящая из так называемых зрелых нейронов отвечает за феномен узнавания и позволяет успешно ориентироваться в неизменном пространстве (схема которого имеется в памяти и выстраивается по принципу «восстановления» от обнаруженного «на своём месте» объекта), тогда как другая, состоящая из взрослорожденных нейронов, работает скорее по принципу «недоузнавания» и отвечает за успешное ориентирование в изменившейся обстановке, имеющей угрожающий аспект [9]. Таким образом, система узнавания как установления (приписывания) подобия дублируется системой дифференциации как изначально достраивающейся пространственной схемой.

Стабильная и нестабильная карты окружающей среды и их значение при ориентировании в таком случае выполняют различные функции и дополняют друг друга: первая из них отвечает за то, «местоположение чего я имею в памяти», вторая – за ту карту, которая формируется исходя из текущей ситуации, когда предыдущий опыт не совпадает с текущим и может быть воспринят как угрожающий. В обоих случаях исходной точкой ориентирования выступает обнаружение внешнего объекта и выстраивание собственного местоположения по отношению к нему, возможное, «когда я дотрагиваюсь рукой» или «когда я смотрю на Полярную звезду» (данную в моем восприятии здесь и сейчас) – и в этом смысле критические замечания М.Хайдеггера и исследования А.Банино абсолютно точно указывают на значимость первого из положений И.Канта об условиях ориентирования. Однако, на следующем этапе, когда обнаруженный объект оказывается «на своем месте» - а именно там, где я его помню, где он располагается на карте – оригинал, срабатывает не только узнавание, но и достраивание актуальной карты сообразно выстроенной минимальной системе координат тело-объект и карте-оригиналу. В данном случае и онтологическое допущение, и субъективный характер восприятия собственного тела оказывается не столь значимым, так как и то, и другое выступает как отправная точка для узнавания и воспроизведения, что не представляет существенной сложности ни для человека, ни для искусственного интеллекта. Однако, в случае обнаружения расхождения между местоположением объекта в памяти и в действительности, как показывают эксперименты Даниэльсона, указанного механизма оказывается недостаточно. Для успешной ориентации в измененном и потенциально агрессивном пространстве необходимо, чтобы была задействована другая группа нейронов, отвечающая за «неузнавание», которая предполагает своего рода нейтрализующую функцию сознания, принципиальную неполноту или размытость готовой карты, в связи с чем ориентир для выстраивания новой карты устанавливается каждый раз заново и исходя из чувства субъективного различия в собственном теле.

Это заставляет предположить, что для успешного решения проблемы ориентации в пространстве необходимо разработать аналог системы взрослорожденных нейронов, который дополнил бы существующий на настоящий момент в системах искусственного

интеллекта аналог системы зрелых нейронов и отвечал бы не за распознавание и узнавание отдельных объектов и их соотнесение с теми объектами и их взаимным расположением, которые были сохранены в памяти данного устройства, но за распознавание фона и выстраивание системы взаимного расположения объектов независимо от того, каким образом они были расположены ранее, с привязкой их к собственному местоположению устройства как к неизменной системе координат, содержащей в себе принцип расположения как субъективного различия левого и правого. Что, в свою очередь, может быть связано с особой значимостью понятия фона для человеческого восприятия и характерными для тестов анти-Тьюринга особенностями выделения фигуры из фона, а также, возможно, позволит выработать новые подходы к лечению людей с зрительно-двигательными патологиями, связанными с нарушениями пространственного мышления.

Таким образом, положения трансцендентальной философии И.Канта могут рассматриваться как возможные направляющие для дальнейших исследований в области искусственного интеллекта и решения проблемы ориентирования

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994
2. *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении //Кантовский сборник, 1982, № 1(7) – с. 110–121
3. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, Наука, 1999
4. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М.: Республика, 20001. Кант И. Критика чистого разума. – М.: ACT, 2022. – С. 110.
5. *Струков Д.* Геоаналитика и искусственный интеллект. <https://www.it-world.ru/view/198667.html> (дата обращения 20.02.2024)
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997
7. *Banino A., Barry C., Uria B. et al.* Vector-based navigation using grid-like representations in artificial agents. *Nature* 557, 429–433 (2018). <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0102-6>
8. *Blanke, O. & Metzinger, T.* Full-body illusions and minimal phenomenal selfhood. *Trends Cogn. Sci.* 13, 7–13 (2009)
9. *Danielson et al.* Sublayer-Specific Coding Dynamics during Spatial Navigation and Learning in Hippocampal Area CA1. *Neuron* 91, 1–14 (2016) <http://dx.doi.org/10.1016/j.neuron.2016.06.0201>.
10. *De Freitas J., Uğuralp A.K., Oğuz-Uğuralp Z. et al.* Self-orienting in human and machine learning. *Nat Hum Behav* 7, 2126–2139 (2023). <https://doi.org/10.1038/s41562-023-01696-5> (<https://www.nature.com/articles/s41562-023-01696-5> (дата обращения 18.02.2024))
11. *Kulkarni T. D., Saeedi A., Gautam S. & Gershman S. J.* Deep successor reinforcement learning. Preprint at <https://arxiv.org/abs/1606.02396> (2016)
12. *Li Fangjun, Hogg David C. , Cohn, Anthony G.* Advancing Spatial Reasoning in Large Language Models: An In-Depth Evaluation and Enhancement Using the StepGame Benchmark in Association for the Advancement of Artificial Intelligence (www.aaai.org) (дата обращения 18.02.2024)
13. *Mirowski P. et al.* Learning to navigate in complex environments. *Intl Conf. Learning Representations* (2017).
14. *Oh, J., Chockalingam V., Singh S. P. & Lee H.* Control of memory, active perception, and action in Minecraft. *Proc. Intl Conf. Machine Learning* 48 (2016)
15. *Thrun, S.* *Simultaneous Localization and Mapping in Robotics and Cognitive Approaches to Spatial Mapping* 13–41 (Springer, 2008).

Д.В.Зайцев (Москва, Россия)

Искусственный интеллект: когнитивный костыль или эмерджентное свойство?

Аннотация. Рассматриваются перспективы развития проекта искусственного интеллекта. Анализируются проблемы и препятствия для каждого из подходов. Выдвигается и обосновывается

предположение о «человеко-совместимом» телесно воплощенном искусственно интеллекте как о наиболее многообещающем направлении развития проекта.

Ключевые слова: телесно воплощенный искусственный интеллект, человеко-совместимый искусственный интеллект.

1. Чтобы не подразумевалось под искусственным интеллектом (далее ИИ) – сильный ИИ, слабый ИИ, супер ИИ и т.п. – имеются два магистральный пути его развития: создание искусственных систем по образу и подобию человека (восходящий, биологический, нейроморфный ИИ и т.п.) и создание искусственных систем по принципу черного ящика (нисходящий, символный, логический ИИ и т.п.).

2. И в том и в другом случае существуют очень серьезные (возможно непреодолимые) препятствия.

2.1. В первом случае это – непонимание естественного (человеческого) интеллекта: нельзя моделировать то, принципы действия чего ты не понимаешь или понимаешь не в полной степени.

Хорошим примером возникающих при этом проблем служит моделирование рассуждений по принципу «интеллектуальная система должна рассуждать как мы, только лучше». После волны энтузиазма, связанного с развитие так называемых больших языковых моделей (LLM) в последние два-три года появилось множество работ, ставящих под сомнение способности LLM рассуждать и проверять рассуждения. На данный момент генеративные модели не могут осуществлять ни логические (формальные) рассуждения, ни естественные (человеческие). Подробнее об этом см. [1].

Это не отменяет значимых достижений на этом пути, например, нейроинтерфейсных технологий (BCI), основанных на использовании отдельных элементов ИИ, но демонстрирует ограниченность такого подхода к ИИ.

2.2. Вторая альтернатива связана с моделированием отдельных когнитивных процедур по принципу вход-выход, что может быть вполне успешным на определенном этапе и для определенных процедур, но ставит новый вопрос о конечной цели такого моделирования. Возможный вариант развития подобных исследований – неконтролируемое «эволюционное» возникновение ИИ как эмерджентного качества. Перспективы такого развития ИИ не ясны, а непредсказуемые и опасные последствия очевидны.

3. В конечном итоге все варианты сходятся в том, что либо происходит вполне успешное моделирование отдельных интеллектуальных процедур и ИИ становится своеобразным «когнитивным костылем» для естественного интеллекта, не претендую на самостоятельность, либо перед исследователями встает задача построить неизвестно, что, рассчитывая, что возможно количество перейдет в качество и «неизвестно что» построится самопроизвольно.

4. Разумные альтернативы.

4.1. С.Расселл, один из наиболее авторитетных исследователей в области ИИ, соавтор самого популярного и многократно переиздаваемого университетского учебника по ИИ в мире, предлагает изменить парадигму и перейти к «человеко-совместимому» (HumanCompatible) ИИ [2].

Полезная машина (Beneficial machine) – машина, от действий которой можно ожидать достижения наших целей, а не ее собственных. Это направление предполагает, в первую очередь, способность ИИ понимать (в определенном смысле и степени) человека и его поведение как источник информации о человеческих предпочтениях.

4.2. Телесно-воплощенный ИИ (Embodied AI).

Одно из объяснений недостатков современных искусственных систем – отсутствие мультимодальности. Большие языковые модели не имеют сенсорного входа, необходимого для формирования пространственных представлений, в свою очередь необходимых для осуществления рассуждений и понятийного мышления. В результате они не могут распознать структуру рассуждений, не имеют перцептивных презентаций (что необходимо для осуществления и оценки так называемых логических рассуждений) и не понимают контекста (без чего не возможно моделирование естественных рассуждений).

Обзор современного состояния и перспектив содержится в работе [3].

Возможные пути развития.

4.2.1. Наделение ИИ сенсорным входом, обеспечивающим непосредственный доступ к перцептивным данным.

Телесно воплощенный агент понимается как интерактивная система, способная общаться людьми и взаимодействовать с окружающей средой на основе сенсорной информации

Примеры:

Глубокое эволюционное обучение с подкреплением (DERL): вычислительная платформа, которая может развивать различные морфологии агентов для изучения сложных задач передвижения и манипулирования в сложных средах. (см. [4]).

Обучение искусственных агентов совместному использованию языка и действий ([5]). Это достигается через создание возможности переключения между вербальными рассуждениями и действиями.

4.2.2. «Киборгизация» живых организмов – наделение носителей сенсорного входа интеллектуальными способностями.

Так называемый «киборговый интеллект» (cyborg intelligence) — это комбинация биологического и искусственного интеллекта для создания принципиально новых интеллектуальных систем (например, см. [6])

Литература

1. Зайцев Д.В. Почему большие языковые модели не (всегда) рассуждают как люди?//Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2024. — Т. 48, № 1. — С. 76–93.
2. Рассел С. Совместимость: Как контролировать искусственный интеллект. – Альпина Паблишер, 2021.
3. Durante Z. et al. Agent ai: Surveying the horizons of multimodal interaction //arXiv preprint arXiv:2401.03568. – 2024.
4. Gupta A. et al. Embodied intelligence via learning and evolution //Nature communications. – 2021. – Т. 12. – №. 1. – С. 5721.
5. Mezghani L. et al. Think before you act: Unified policy for interleaving language reasoning with actions //arXiv preprint arXiv:2304.11063. – 2023.
6. Жирар Р. Насилие и священное / перевод с французского Г. Дашевского. - М., 2010. – 448 с.
7. Wu Z. et al. Cyborg intelligence: recent progress and future directions //IEEE Intelligent Systems. – 2016. – Т. 31. – №. 6. – С. 44-50.

Н.В.Зайцева (Москва, Россия)

Феноменология, нейронаука, искусственный интеллект

Аннотация. В современных нейрокогнитивных исследованиях и искусственном интеллекте (ИИ) участие феноменологии становится все более очевидным. Феноменология оказывается задействована в науке как на уровне дизайна эксперимента, так и при интерпретации данных. В

последнее время актуализируется запрос на создание ИИ человеческого уровня. Это предполагает обращение к современной феноменологии с ее всесторонним исследованием самосознания.

Ключевые слова: нейрофеноменология, когнитивные науки, агентность, искусственный интеллект.

Современный этап развития нейроисследований характеризуется включением феноменологии как на уровне дизайна эксперимента, так и на уровне интерпретации данных. Всестороннее исследование сознания предполагает интеграцию научной методологии и субъективной методологии «от первого лица». Попытки такой интеграции наглядно представлены уже в названиях некоторых широко известных подходов. Достаточно упомянуть нейрофеноменологию Ф.Варелы, феноменологию фронтальной загрузки Ш.Галлахера, гетерофеноменологию Д.Деннета. Очевидно, нейроученые хотят знать, что стоит за объективными нейроданными, какой феноменальный опыт они выражают. Если научно-феноменологический альянс уже не вызывает вопросов, то включение феноменологии в область искусственного интеллекта (ИИ) в виде одного из центральных игроков не является столь очевидным.

Использование в выражении «искусственный интеллект», термина интеллект должно, по-видимому, вызвать ассоциации с человеческим интеллектом. При этом, что собой представляет человеческий интеллект остается до сих пор не определенным. Для одних исследователей он совпадает с когнитивным опытом, включая его феноменальные характеристики, для других ассоциируется с вычислительной парадигмой. ИИ – это технологии, имитирующие конкретные когнитивные процессы и решающие определенные когнитивные задачи, или ИИ должен представлять собой многофункциональную когнитивную систему с творческим человеческим потенциалом? Не зависимо от того, о каком ИИ идет речь, мы подразумеваем искусственную систему, созданную человеком с целью технологического решения когнитивных задач. В этом вопросе, видимо, есть консенсус.

Сегодня вслед за нейроучеными, исследователи, работающие в области ИИ, обращаются к феноменологии. Одной из траекторий развития проекта ИИ в настоящее время являются подходы, учитывающие феноменальную специфику человеческого опыта. К таковым можно отнести антропоморфный ИИ или ИИ человеческого уровня. Последние годы ведутся интенсивные дебаты о том, обладает ли ИИ сознанием или/и самостью, или может ли он в принципе обладать таковыми характеристиками. Безусловно, ответ на этот вопрос зависит от того, что подразумевается под ИИ, и что скрывается под широко используемыми и весьма многозначными выражениями «Я», «агентность», «самость». Очевидно, что развитие ИИ, претендующего на «человеческий уровень» возможно только при условии предварительного исследования человеческого опыта как многоуровневой когнитивной системы, включающей базовый первопорядковый феноменальный опыт восприятия наряду с рациональным лингвистическим мышлением, реализуемым в актах суждения.

Можно ли имитировать агентность – одна из проблем ИИ, напрямую отсылающая нас к феноменологии с ее глубокими всесторонними исследованиями субъектности и самосознания. Вместо того, чтобы стремиться заставить искусственные системы чувствовать себя так же, как люди, что является задачей амбициозной и невыполнимой, возможно, целесообразнее сфокусироваться на функциональном подходе, предложив технологические решения с использованием функциональных аналогов феноменального опыта. Функциональный подход предполагает, что машины, способные рассуждать аналогично людям, ставить и достигать целей, воспринимать различные типы стимулов из окружающей среды и адекватно реагировать на них, обрабатывать информацию или заниматься научной и творческой деятельностью, должны разрабатываться с учетом

специфики человеческого мышления как двухуровневого: с учетом первопорядкового феноменального опыта и самосознания.

Понятие агентности в смысле самосознания, предполагающего минимальное Я, в этом случае будет служить прообразом искусственного Я при построении искусственной феноменологии. Другими словами, речь идет о создании функциональных эквивалентов феноменальных переживаний. В этом случае задача сводится к разработке способности выполнять одну и ту же функцию, как в феноменальном опыте, так и в искусственной феноменологии. Для создания функционального аналога в искусственной системе необходимо разобраться с функционалом феноменального прототипа. Агентность, самосознание, не воспринимается непосредственно, оно скорее включено в архитектуру энактивного восприятия среды, и соответствует ощущению самопринадлежности, связанной с ощущением свободы действия. Такая агентность не есть результат рассуждения, она не выводится, но переживается человеком как феноменальное качество. Если интерпретировать феноменальную агентность в контексте свободы действий, то можно получить ее искусственный аналог, считают авторы [1]. Если, при наличии воспринимаемого состояния мира в качестве сенсорной информации на входе и прогнозируемого состояния мира внутри системы – внутренней информации на текущий момент времени, обнаруживается отношение тождества, или совпадения, то такое совпадение, по мнению некоторых авторов (см, например, [2]), сопоставимо с "чувством свободы действий".

Литература

1. Northoff G., Gouveia S. S. Does artificial intelligence exhibit basic fundamental subjectivity? A neurophilosophical argument //Phenomenology and the Cognitive Sciences. – 2024. – С. 1-22.
2. Zaadnoordijk L., Besold T. R. Artificial Phenomenology for Human-Level Artificial Intelligence //AAAI Spring Symposium: Towards Conscious AI Systems. – 2019.

УДК 1 (091); ББК 87.3

С.Л. Катречко (*Москва, Россия*)

Кантианский ум (в когнитологической нейрофилософской перспективе)

Аннотация: Канта правомерно считают одним из основателей когнитивистики. Вместе с тем в работах Канта существует достаточно разнородная терминология, в рамках которой можно различить психологический, трансцендентальный и эпистемологический регистры. Это нужно учитывать при построении кантовской когнитивной модели ума как определенной конфигурации познавательных способностей (чувственности, рассудка, разума). В нашем докладе мы предложим трансцендентальную модель ума как последовательности ряда познавательных синтезов.

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

1. Во второй половине XX в. происходит *второе* (после неокантианства) переоткрытие Канта (во многом в лоне аналитической философии), знаковой для которого стала книга П. Стросона «Границы смысла» (1966) [1]. В настоящее время издается большое количество работ, посвященных осмыслению и развитию кантовского трансцендентализма. Вместе с тем, начиная с 80-х г., публикуется и ряд важных работ, посвященный [трансцендентальной] когнитивистике (Р. Вольф (1963), К. Америкс (1982), Р. Аквила (1983), П. Китчер (1990), В. Вахман (1991), А. Брук (1994), Л. Фалкенштейн (1995)), из которых особенно выделим работы П. Китчера «Кантовская трансцендентальная психология» [2] и А. Брука «Кант и ум» [3], являющиеся по признанию авторов определенной реакцией на упомянутую выше П. Стросона, который

подверг в ней критике кантовскую «воображаемую психологию». При этом все перечисленные выше работы не являются чисто когнитологическими, поскольку в них авторы пытаются решить общие определенные проблемы кантовского трансцендентализма. Вместе с тем когнитология, в связи с бурным развитием нейронаук и проблематики искусственного интеллекта, в настоящее время претерпевает серьезные изменения и поэтому современное осмысление связи кантовского трансцендентализма (его новых интерпретаций) и современной когнитологии представляется вполне актуальным.

2. Как отмечает Л. Фалькенштейн [9] кантовский мир «населяет» целая россыпь когнитивных сущностей: **впечатление** (нем. *Eindrück - sinnliche Eindrücke* (чувственные впечатления))³⁰=\| *impression +*)³¹, **интуиции/созерцание** (нем. *Anschauung*³² + ³³ + ³⁴), **ощущения** (нем. *Empfindung*), **восприятие** (нем. *Wahrnehmung*), **перцепция (восприятие)** (нем. *Perception*), **схватывание** (нем. *Apprehension*), **синтез** (нем. *Synthesis*), к которым примыкают такие важнейшие понятия кантовского трансцендентализма как **представления** (нем. *Vorstellung*) и **явления** (нем. *Erscheinung*). Поэтому надо разобраться в нюансах этого терминологического многообразия.

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

Другая трудность в понимании кантовской терминологии связана с тем, что мы должны учитывать исторический контекст ее использования. Так Р. Джордж обращает внимание на то, что кантовский термин «*Erkenntnis*» (как аналог лат. *cognitio*) означает, скорее, референцию/ссылку ("reference") объекта перед умом, чем его знание объекта ("knowledge") =³⁵= [10, p.241–242]³⁶.

³⁰ «Первые воздействия среды на наши органы чувств составляют третий, низший уровень слепой интуиции, которую Кант называет «чувственными впечатлениями» (*sinnliche Eindrücke*)» (Стивенсон). Неокантианский счет восприятия, 2018 // Stevenson, L. (2018). A Neo-Kantian Account of Perception. Philosophy, 93(03), 411–431. doi:10.1017/s0031819118000165

³¹ **Впечатление** (нем. *Eindrück - sinnliche Eindrücke* (чувственные впечатления): B1, B2, A50/B74, A68/B93, A86/B118 («впечатления, получаемые от чувств»), A99 – 121 (синтез схватывания): A99, A120, A120 прим, A121 == A342/B400 и далее.

³² Стандартным образом кантовский термин *Anschauung* переводится на русский как *созерцание*, однако мы предпочитаем переводить его как *интуиция*, что соответствует его латинскому аналогу *“intuitus”* как пишет об этом Кант в своей классификации представлений из фр. [B 376] (см. след. сноска).

³³ В самых ранних произведениях Канта нет ни немецкого *«Anschauung»*, ни латинского *«intuitus»*. *«Anschauung»* впервые вводится для замены выражения *«conceptus singularis»* и используется в этом смысле в его лекциях по логике, а также в опубликованной «Логике» (R. George).

³⁴ Кант точно выбрал слово — *schauung*, который происходит из глагола *anschauen*, означая 'рассматривать' или, 'чтобы показать дальше', для интуиции. Интуитивные представления «показывают дальше» свой объект, представляя его мереологическую структуру и, в случае эмпирических интуиций, его эмпирические свойства (B69).

³⁵ Our understanding of this section is greatly impaired by a certain misunderstanding concerning the work "Erkenntnis" and its cognates. Since the eighteenth century this word has migrated from the semantic field of

Соответственно, возникает вопрос, как это многообразие сущностей соотносится друг с другом у самого Канта и как оно должно соотноситься в современной когнитивной науке?

В этой связи обращаю внимание на один кантовский фрагмент, в котором Кант использует когнитивные термины из всех трех регистров и в который не очень понятно соотношение «эпистемической» интуиции и «психологического» восприятие. Речь идет о фр. [B160–2]. Здесь Кант говорит о том, что «под *синтезом схватывания* (*Apprehension*) [он] разумеет сочетание многообразного в эмпиическом созерцании, благодаря чему становится возможным *восприятие* (*Wahrnehmung*) его, т.е. эмпиическое сознание о нем (как явлении)» [B160]³⁷ (здесь происходит соотнесение понятия «схватывания» из «трансцендентального» регистра и «восприятия» из психологического регистра). А далее Кант говорит следующее: «Таким образом, если я, например, *превращаю* эмпиическое созерцание (=интуицию) какого-нибудь дома в восприятие, схватывая многообразное [содержание] этого созерцания [посредством синтеза схватывания]...» ([B162]; выделено курсивом мной. — К.С.)³⁸. Тогда, если я правильно понимаю фрагмент, последовательность когнитивных актов такова: интуиция (созерцание) — схватывание [надстройка над интуицией, переход] — восприятие. Но тогда кантовская *интуиция* не является *созерцанием* как наглядным представлением (образом)?! Например, наш образ дома, это его интуиция (созерцание) или восприятие?

3. Еще один вопрос связан с ролью интуиции в познавательном процессе. Интерес здесь представляет соотнесение *интуиции* (созерцания) и *ощущения*. Если мы обратимся к важному для понимания кантовской концепции познания фр. [B34–35], то здесь Кант говорит о соотнесении в явлении *ощущения* как *материи* [явлений]³⁹ и *интуиции* как *формы* [явлений]. Тем самым *ощущение* как результат «[воздействия] предмета на [нашу] способность представления» [B 34] выступает необходимым компонентом познавательного процесса (resp. ощущение имеет соответственно объективный статус.). Однако в кантовской классификации представлений [A 320/B376–7] Кант говорит о том, что *ощущение* (как разновидность *представления*) относится к *субъективной*, а не к *объективной* перцепции (каковыми являются созерцание и понятие), т.е. не участвует в нашем познании⁴⁰. Вместе с тем в фр. [A 374] Кант отождествляет *ощущение* и

reference to that of insight: "*erkennen*" used to mean, roughly, "to discern, make out, detect, perceive", or more generally, "to have before one's mind as an object", rather than "to know, ascertain, understand". There is evidence for this in Kant's own definition where *Erkenntnis* is a mental occurrence that has an object, and is the generic term of which intuition and concept are the species. Adelung's *Wörterbuch* bears this out, as does Wolff's usage. Leibniz had already suggested that "*Kenntnis*" be used as the German rendition of *terminus simplex*. On the view then current, this has to be a component of a judgment, a mental occurrence that makes reference to an object or objects. A term can only refer; it is a vehicle of reference, not knowledge. Plainly, *Erkenntnis* demands to be translated, in very many cases, simply as "reference", rather than as "knowledge". Consider, for example, Kemp Smith's translation of a passage of the Transcendental Deduction in the first edition: = p.241 (*ROLF GEORGE Kant's Sensationism // Synthese* 47 (1981), p.229-255).

³⁶ В частности, в своей классификации фр. [B 376] Кант употребляет термин *Erkenntnis* (лат. *cognitio*) именно в этом значении: «[*Erkenntnis*] ist entweder *Anschauung* oder *Bergriff* (лат. *intuitus vel conceptus*)».

³⁷ Нем.: «Zuvörderst merke ich an, daß ich unter der *Synthesis der Apprehension* die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen *Anschauung* verstehe, dadurch *Wahrnehmung*, d.i. empirisches Bewusstsein derselben (als Erscheinung), möglich wird».

³⁸ Нем.: «Wenn ich also z.B. die empirische *Anschauung* eines Hauses durch *Apprehension* des Mannigfaltigen derselben zur *Wahrnehmung* mache...».

³⁹ Обращу внимание на кантовское выражение «то в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*...» ([B 34]; выделено подчеркиванием мной. — К.С.). Тем самым, материей явления, в точном смысле слова, выступает не само ощущение, а что-то *соответствующее* ощущению: загадочное место, которое сам Кант не расшифровывает! Можно предположить, что явление состоит из пространственных цветных точек как это происходит при создании «картинки» (образа) на экране телевизора или монитора.

⁴⁰ См.: «Ощущение (*sensatio*) есть перцепция, имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть познание (*cognitio*)» [B 376].

*восприятие*⁴¹ (ср. с ранее приведенным фр. [B 162], где интуиция «превращается» в восприятие). Для разрешения этих нестыковок мы ранее предложили некоторую модификацию кантовского подхода (см. [11]), состоящую в том, что можно говорить о [первичной] интуиции как способе данности ‘предмета’ у низших живых существ, не обладающих психикой (в качестве способности представления): понятно, что никакого предмета, например, у амебы быть не может, однако она реагирует на внешний свет, двигаясь по направлению к нему, что говорит о ее [интуитивном] восприятии света. В данном случае мы следуем за Э. Гуссерлем (А. Уайтхедом), который различает *ощущение* и *созерцание*, благодаря чему мы можем не только получать ощущения от вещи (ощущение близости), но и [интуитивно] воспринимать близину самой вещи, например шара (см. [12, с.182–3; 184–5; 358]; более подробно см. [11]).

4. Перейдем теперь к кантовской когнитивной модели ума. Если говорить коротко, то кантовский ум, который представляет собой набор познавательных способностей (функций), осуществляется в процессе познания следующую последовательность синтезов: 1. синтез схватывания; 2. синтез апперцепции; 3. фигурный (пространственный) синтез; 4. синтез соединения; 5. схематический (временной) синтез⁴²; 6. образно–понятийный синтез «Этоj — A_j» (здесь «Этоj» — образ, а «A_j» — понятие); 7. пропозициональный синтез «A_j — B_i» (здесь, «A_j» и «B_i» — понятия) [13, 14]. Соответственно, кантовский процесс познания, начинающийся с чувственного многообразия и заканчивающийся суждением, можно представить следующим образом (позже мы дадим ее расшифровку):



По Канту, наш ум имеет *представительский* характер ([B 34]; см. также [4]), а *познание* представляет собой рассудочное *оформление* чувственной *материи*. В общем виде оно задается формулой: «*знание (опыт) = чувственная материя + рассудочная форма*», в которой чувственность составляет первую (низшую), а рассудок — вторую (высшую) ступени познания. Данная формула передает важную интенцию Канта, который мыслит познание как последовательный ряд этапов *оформлений*, в которой главенствующую роль отведена рассудку, а «материей» для последующих оформлений выступают результаты предшествующих этапов.

⁴¹ См.: «раз ощущение (которое называется восприятием, если оно применено к предмету вообще, не определяя его) дано, мы можем благодаря его многообразию создать в воображении различные предметы, не имеющие вне воображения никакого эмпирического места в пространстве и времени».

[мы] называется восприятием, если оно применено к предмету вообще...» [A 374].

⁴² Здесь можно было бы обогатить кантовский схематизм путем выделения в его составе в качестве самостоятельного момента (3.1) способность к *рефлексивному переключению*. Но об этой кантовской новации мы подробнее будем говорить в нашем докладе на секции по рефлексии (см. мои тезисы в данном сборнике).

Перейдем теперь к более подробному описанию познавательного процесса. Собственно (элементарный) познавательный акт имеет по Канту сложную структуру и представляет собой последовательность (иерархию) *синтезов*. Началом познания является чувственное восприятие, в результате которого *внешнее «многообразие»* вос-принимается вовнутрь, т.е. помещается на *внутренний экран сознания* и, тем самым, превращается в некоторое созерцание *Это_j*. [В 34]. Наша дальнейшая познавательная активность разворачивается на этом экране. В зависимости от пропускной способности наших органов восприятия и мощности нашей «оперативной памяти» на экране сознания располагаются вос-принятые перцепции (*Это₁*, *Это₂*, *Это...*), которые, с одной стороны, отличены друг от друга, а, с другой стороны, теперь являются сродными [синопсис] и в силу этого сродства теперь могут соотноситься друг с другом и синтезироваться в более сложные типы *представлений*. В частности, они будут *оформляться* сначала априорными формами чувственности, а потом — рассудка.

Следующим после восприятия осуществляется один из важнейших в процессе познания *синтез схватывания* как двойственный акт (1) схватывания эмпирического содержания, (2) апперцепции (=апперцептивного синтеза)⁴³. *Синтез схватывания* состоит в том, что воспринимаемое чувственное *многообразие* синтезируется (*схватывается*) в некоторый единый *protoобраз*, который мы и обозначили как *Это_j*, т.е. *Это_j* выступает как *соединение* отдельных точечных перцепций *Это₁*, *Это₂*, *Это₃...*, а благодаря *первоначально-синтетическому единству апперцепции*, схватываемое (*сваченное*) в *Это_x* многообразие получает *форму единства* *protoобраза*. Вместе с этим осуществляется *чистый синтез апперцепции*, который заключается в маркировке любой перцепции как моей, в *простом сопровождении всякого представления сознанием* (парафраз Канта): синтетичность этого акта заключается в соединении схваченного *Это_j* с представлением «Я мыслю». Здесь *апперцепция* и *схватывание* выступают скорее как две стороны единого синтетического акта: схватывание выступает как *деятельный акт* синтеза, а апперцепция как *единящая форма* этого акта.

Далее наступает черед *формальных синтезов*, т.е. тех синтезов, которые осуществляются с помощью имеющихся в сознании априорных форм. Построение из *protoобраза* собственно *образа* осуществляется с помощью *формального пространственно-временного синтеза*. В *Критике* Кант сосредотачивает свое внимание на обосновании априорного характера пространства и времени, поэтому протекание пространственно-временного синтеза описано им лишь в общих чертах (заметим, что проясняет суть дела последующее описание *фигурного синтеза*). В результате этого синтеза схваченное *Это_x* превращается в пространственно-временной образ. Это достигается путем *«со-единения»* воспринятого *содержательного представления* *Это_x* и имеющихся в нашей душе *чистых форм* пространства и времени (см. общую схему познания «материя + форма»). При этом *пространство* является *формой* внешних явлений, а *время* — *формой* как внешних, так и внутренних явлений. Пространственно-временной синтез в отличие от синтеза схватывания является не синтезом единения многообразного в единое созерцание *Это_j*, а представляет собой трансформацию (оформление) схваченного созерцания *Это_j* посредством пространственно-временного фильтра: созерцание *Это_j* как бы проходит через

⁴³ В свою очередь, для осуществления апперцепции необходим акт первоначально-синтетического единства апперцепции, или *чистый синтез апперцепции*, посредством которого формируется наше «Я» (субъект познания): на экране сознания выделяется особое представление «Я [мыслю]» как некоторый центр («начало координат»), относительно которого координируются все остальные — вос-принятые извне — представления. Вместе с тем единство чистой апперцепции — *самосознание* — выступает как *наблюдатель* происходящего на экране сознания, который *temporально* структурирован (ср. с гуссерлевским «временем-сознанием» [*Zeitbewußtsein*]), на котором располагаются *промаркованные* временными метками представления *Это₁*, *Это₂*, *Это₃* (заметим, что *время* Кант характеризует как «чистый образ всех предметов чувств вообще» [В 182]).

надетые на нас пространственно-временные очки, которые трансформируютprotoобраз *Это_j* в пространственно-временной образ.

По сути, выше мы описали *фигурный синтеза* [*synthesis speciosa*] *продуктивной способности воображения*, который Кант называет также *трансцендентальным синтезом воображения* [B 151–4]. Этот синтез можно рассматривать как частный случай пространственно-временного синтеза, точнее как *пространственный синтез*, который осуществляется при визуальных восприятиях предметов внешнего мира. С его помощью наше сознание может, например, нарисовать «очертания дома... в пространстве» [B 162], т.е. некоторую *фигуру* как пространственный образ предмета. Здесь Кант опирается на классическую трактовку воображения, восходящую к Платону. В диалоге «Филеб» Платон соотносит познающую душу с книгой и проводит различие между рассудком и воображением: в душе помимо *писца*, который делает в записи книге, т.е. дискурсивного рассудка, «в то же самое время обретается и другой мастер» — *живописец*, «который вслед за писцом чертит в душе образы [είχόνας] названного» [13, 38e–39c]. Платоновский живописец (=кантовское воображение), обитающий в душе, начинает рисовать в сознании картину происходящего, т.е. осуществлять *фигурное оформление* в образ схваченного ранее protoобраза *Это_j*. Подчеркнем еще раз, что фигурный синтез нельзя трактовать как фотографическое или зеркальное изображение созерцаемого предмета (Декарт), или как отпечаток на восковой дощечке (Аристотель): это именно рисование (построение) определенной пространственной фигуры, соответствующей эмпирическому предмету [опыта].

В составе фигурного синтеза, вслед за Кантом, можно выделить два модуса. Выше мы говорили об *эмпирическом модусе воображения*, продающим *образы*. Вторым модусом фигурного синтеза, как бы надстройкой над *пространственным синтезом*, выступает *чистый* фигурный синтез (*трансцендентальный синтез воображения*), продуктом которого является «*схема чувственных понятий*» [B 181]⁴⁴. Суть *схематического* синтеза состоит в том, что при рисовании *образа*, происходит не детальное прорисовывание какого-либо единичного предмета, а его *схематического* наброска — *схемы*, которую «следует отличать от *образа*» [B 179]. Т.е. наше воображение рисует здесь «*форму* [Gestalt] четвероногого животного [собаки] в общем виде» [B180(25–35); перевод мой. — К.С.]. В этом акте чистое воображение синтезирует «не единичное созерцание», а *схему* как *возможный*, т.е. обще-схематический, *предмет созерцания* (парафраз Канта). Понятно, что эмпирические восприятия могут породить не совпадающие друг с другом «единичные частные облики» [B 180], или образы одного и того же предмета. В частности, при восприятии дома я могу синтезировать его образ различными (эмпирически-случайными) *последовательностями*, например: сверху/вниз или справа/налево. Т.е. эмпирическое воображение (как связка синтезов схватывания и фигурного синтеза) порождает лишь *субъективное*, зависящее от точки наблюдения, единство объекта в образе. *Чистое воображение* порождает уже не частный *образ*, а *схему* как общую форму (эйдос) *всех возможных* фигур в пространстве как «*объективное* единство данных представлений» [B 142], совместимых с множеством частных созерцаний *Это₁, Это₂... Это_m*.

В своей «Критике способности суждения» Кант называет второй модус фигурного синтеза, благодаря которому создается некий *обобщенный образ* (=схема), [синтезом] *соединения* (*comprehensio aesthetica*): «Для того чтобы при созерцании принять в воображение какое-либо количество, используя его как меру... необходимы два акта этой способности [воображения]: *схватывание* (apprehensio) и *соединение* (comprehensio aesthetica)» ([2, с.90]; см. также [с.92], а более подробное описание *comprehensio aesthetica* в фр. [с.71–72]. Позже, в рамках феноменологической традиции, Э. Гуссерль фиксирует ее как процедуру *варьирования* [эйдетическая интуиция] (см. его работы «Логические

⁴⁴ Пониманию кантовского перехода от *фигурного* к *схематическому* синтезу может помочь этимология греческого слова «σχῆμα», которое помимо значения «наглядный вид» имеет также значение «математическая фигура».

исследования», «Суждение и опыт», а также [14*]), а М. Хайдеггер в главе §20 «Образ и схема»⁴⁵ своей работы «Кант и проблема метафизика» соотносит этот обобщенный образ второго модуса кантовского фигурного синтеза со *схемой-образом*⁴⁶.

Вместе с тем кантовская мысль амбивалентна, поскольку Кант приписывает термину «схема» в той же главе «О схематизме чистых рассудочных понятий» и другой смысл. Как пишет Кант, схема — «это скорее представление о методе [или общем способе]» [В 179 и далее] *образ-ование* того или иного образа, или другими словами, схема — это *общий алгоритм* построения фигуры как *возможного образа* созерцания. Например, схема треугольника приложима «ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т.п., [хотя сама схема] есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо [конкретному] образу» ([В 180]; ср. с фр. [В 741]). Обратим внимание на то, что существенных моментов кантовского схематизма является то, что в ходе порождения *схем* сознание осуществляет *рефлексивное переключение*, заключающееся в том, что при выделении общего «ядра» множества фигур путем их прорисовки наше сознание как бы переключает свое внимание с *содержания* образа («что рисуется») на сам *акт* прорисовки («как рисуется»), в результате чего и выделяется *схема* как *метод* (способ) построения образов. В отличие от *пространственного* [фигурного] синтеза образование *схем* как действий построений образов имеет временной характер, т.е. схематический синтез в этом модусе является *временным синтезом*. Так, например, схема треугольника — это *правило* (=алгоритм) построения данной пространственной фигуры путем двойного замкнутого излома в одном направлении при проведении линии, благодаря чему мы можем отличить треугольник от, например, четырехугольника, который порождается тройным изломом (resp. схема собаки — это правило рисования четвероногого животного [с хвостом, ушами и немного вытянутым носом (для отличие собаки от других четвероногих животных] в общем виде [В 180])⁴⁷.

Следующий этап познания связан с переходом от *чувственных созерцаний* к *дискурсивному рассудку*, который работает со своим типом представлений — *понятиями* [и суждениями]. Рассудочные синтезы завершают процесс познания. Их первая задача — узнать в построенном *образе* соответствующее ему *понятие* и сформировать протосуждение вида «Это_j — A_i», где Это_j — образ (например, стола), а A_i — понятие (resp. понятие стола). В ходе *понятийного* синтеза в *образе* через *схему* рассудок должен узнать соответствующее этому образу *понятие*: например, сформировать протосуждение «Это — дом». В последующих — *пропозициональных* — синтезах уже из имеющихся *понятий* рассудок образует *суждения* субъектно-предикатного типа «A_j (S) — B_i (P)», где A_j и B_i — понятия. Например, таким суждением является «Этот дом — кирпичный». Образование суждения завершает собой элементарный познавательный акт, а объединяя суждения мы можем построить *теорию*.

Подведем некоторый итог. В элементарном (эмпирическом) познавательном акте, представляющем собой последовательность синтезов, можно выделить следующие структурные моменты:

1. *восприятие чувственного многообразия*;
2. *первоначальный синтез схватывания + синтез апперцепции*;
3. *фигурный (пространственный) синтез* (формирование образов);

⁴⁵ См. также последующие главы §21–23.

⁴⁶ В нашей работе [14] мы показали, что точнее именовать этот обобщенный образ *образом-схемой*. Тогда кантовская двойка «образ — схема» превращается в четверку: *образ — образ-схема — схема-образ — схема*.

⁴⁷ Схематический [временной] синтез у Канта четко не прописан, поэтому для его реконструкции мы использовали содержание гл. §§ 24—26 и гл. «О схематизме чистых рассудочных понятий» Критики. С этой реконструкцией кантовского схематизма и связаны вносимые нами новации (*рефлексивное переключение*), о которых мы упоминали выше.

4. *обобщающий фигурный синтез (синтез соединения)*: образование общих образов—схем
 5. *схематический (временной) синтез* (схема как метод, правило построения образов);
 6. *образно-понятийный синтез «Это_j — A_i»;*
 7. *заключительный пропозициональный синтез «A_j — B_i»*

5. (переход от когнитивистики к нейротрансцендентализму) Переидем теперь к теме кантианского ума. Это выражение (термин) вводит в своей статье *нейрофилософ* (*) Г. Нортонфф ([16]; см. также [17] (кантовская архитектура ума)). В отличие от предложенной выше модели когнитивного ума Нортонфф делает два дополнения. Во-первых, *кантианский ум* Нортонffa представляет собой более комплексный подход к рассмотрению (кантовского) Ума, который включает в себя рассмотрение таких глобальных когнитивных характеристик как 1. *восходящие и нисходящие* познавательные потоки (подробнее см. об этом в статье [18], посвященной связи кантовской познавательной концепции и такой области ИИ как PP (predictive processing|coding); см. также <https://www.sciencedirect.com/topics/psychology/predictive-processing>) и 2. роль сознания (=кантовской апперцепции) в познавательном процессе⁴⁸. Неплохой обзор *a la* кантианских исследований в области когнитологии и нейрофилософии дан в свежей статье [20].

6. Кантовская модель ума и современные нейробиологические исследования (от mind к brain). Ограничимся здесь одним тезисом, который мы разовьем в ходе нашего доклада. Является ли кантовская модель ума истинной в условиях современных когнитивный и нейронных (нейробиологических, нейропсихологических) исследований? В общем случае — да/нет, поскольку она требует уточнений, улучшений и дальнейшего развития. В докладе будут приведены ряд интересных фактов по этой теме.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т.2. Ч.1, Ч.2.
 2. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч. в 8-ми тт. Т.5. М.: Чоро, 1994.
 3. 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.
 4. Ameriks K. Kant's Theory of Mind, Oxford: Oxford University Press, 1982.
 5. Aquila R. Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge, Indiana University Press, 1983.
 6. Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology, New York: Oxford University Press, 1990
 7. Waxman W. Kant's Model of the Mind, Oxford and New York: Oxford University Press, 1991
 8. Brook A. Kant and the Mind, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994.
 9. Falkenstein L. Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic, University of Toronto Press, 1995.
 10. George R. Kant's sensationism, in: *Synthese*, 47(1981), p.229–255.
 11. Катречко С.Л. Познаемы ли вещи сами по себе (Кант vs. Гуссерль)? Проблема объективности познания // Трансцендентальный поворот в современной философии (5): трансцендентальная метафизика, феноменология, эпистемология, трансцендентальная

- философия науки и теория сознания, эстетика: материалы ежегодного международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии –5» /Отв. ред. С.Л. Катречко. М.: Изд-во ГАУГН–Пресс, 2020. с.5–14.
12. Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т.3(1). Логические исследования, т.II(1) (пер. с нем. В. Молчанова). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
 13. Катречко С.Л. Трансцендентальная (кантовская) модель сознания как новая парадигма «искусственного разума» //Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. М.: ИИнтелЛ, 2006, с.276–289.
 14. 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. (см. также мое предисловие к переводу Э.Гуссерля «О варьировании»: Катречко С.Л. Варьирование как процедура выявления возможного инварианта (эйдоса) //Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф–Информ, 2008. с.331–341).
 15. Платон Филеб // Собрание сочинений в 4тт., 1994. Т. 3, с.42–43.
 16. Northoff Georg Immanuel Kant's mind and the brain's resting state // Trends in Cognitive Sciences, 2012 Jul;16(7), p.356-359. doi: 10.1016/j.tics.2012.06.001
 17. Evans, Richard (2022): “The Apperception Engine”. In: Dieter Schönecker/Hyeongjoo Kim (Eds.) Kant and Artificial Intelligence. pp. 39–103.
 18. Swanson, Link R. (2016): “The predictive processing paradigm has roots in Kant”. In: Frontiers in Systems Neuroscience 10. P. 79. DOI:10.3389/fnsys.2016.00079.
 19. *Bernard J. Baars. The conscious access hypothesis: origins and recent evidence // Trends in Cognitive Sciences.* — 2002-01-01. — Vol. 6, iss. 1. — P. 47–52. doi:[10.1016/S1364-6613\(00\)01819-2](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(00)01819-2)
 20. Schlicht, Tobias (2022). 1 Minds, Brains, and Deep Learning: The Development of Cognitive Science Through the Lens of Kant's Approach to Cognition. In Hyeongjoo Kim & Dieter Schönecker (eds.), Kant and Artificial Intelligence. De Gruyter. pp. 1-38. <https://doi.org/10.1515/9783110706611-001>
 21. Stevenson, L. (2018). A Neo-Kantian Account of Perception. Philosophy, 93(03), 411–431. doi:[10.1017/s0031819118000165](https://doi.org/10.1017/s0031819118000165)

А.А. Мёдова (*Красноярск, Россия*)

Пространственное a priori: трансцендентальные и биологические основания

Аннотация. Пространственные представления играют важнейшую роль в человеческой деятельности, что делает актуальным изучение их генезиса и специфики. Автор ставит задачу сравнить анализ пространственных представлений и обоснование их априорности, проделанные И. Кантом, с современными достижениями нейрофизиологии и нейропсихологии, чтобы выявить на их пересечении основополагающие принципы пространственной репрезентации, имеющие значение для когнитивной деятельности человека. Проанализированы подходы к интерпретации нейронной обработки пространственной информации. Описана аргументация априорности пространственных представлений у Канта и в ряде нейробиологических исследований. В качестве биологического пространственного a priori выделены различие правой и левой сторон по фронтальной оси ориентации тела и способность к топологической обработке информации.

Ключевые слова: И. Кант, нейронные репрезентации, фронтальная плоскость ориентации, ретинотопические карты, мысленная числовая линия, визуально-пространственное игнорирование, нейротрансцендентализм.

Феномен пространства всегда представлял существенный интерес в перспективе исследований сознания человека и его когнитивных способностей. Пространственность дает знать о себе в различных измерениях человеческой реальности (объектно-физическем, телесном, когнитивном, социальном, психическом и т.д.), поэтому эффективными здесь являются междисциплинарные исследования. Один из возможных ракурсов такого исследования – изучение феномена пространственности на стыке

трансцендентальной философии, когнитивистики и нейронаук. В рамках этого научного синтеза, который мы обозначаем как нейротрансцендентализм [6, 7], мы рассмотрим вопрос, связанный с аргументацией априорности системы пространственных представлений.

Впервые к интересующей нас проблеме Кант обращается в работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768), где выступает сторонником ньютоновского однородного пространства. Он ставит своей целью доказать, что существует всеобщее пространство как единство, с точки зрения которого всякое протяжение или расположение тел относительно друг друга следует рассматривать как его части, а всякую систему мест – как его следствие. Кант понимает здесь пространство субстанциально, как абсолютное, обладающее собственной реальностью независимо от существования всякой материи (АА II: 377) [3, с. 269]. Однако, он видит трудности, возникающие на этом пути. Эти трудности связаны с выведением понятия пространства из абстракции. Все достижения в определении пространства лишь подчеркивают, насколько «трудно придать самым общим законам движения определенное значение, когда принимают только то понятие пространства, которое возникает из абстракции от отношений действительных вещей между собой» (АА II : 378) [3, с. 270].

Это определяющий вопрос: является ли пространство результатом абстракции из нашего опыта общения с предметами? Во многих направлениях философии и в экспериментальных науках, например, в физике, дело обстоит именно так. Но трансцендентальная философия и нейротрансцендентализм отвергают этот подход: пространство, как и другие фундаментальные репрезентации, на которых основан опыт действующего существа, не формируются этим опытом. Они предзаданы ему как его априорные основания. Насколько закономерно утверждать, что пространство не является эмпирическим обобщением опытных данных? В критический период Кант обосновывает это с помощью мысленных экспериментов: невозможно представить себе отсутствие пространства, в то время как легко представить себе пустое пространство без предметов в нем, невозможно представить несколько пространств разного качества, напротив, многие пространства можно мыслить лишь как части или зоны одного единственного (В 38-39) [2, с. 78]. Тотальность и универсальность пространства, то, что мы легко представляем себе возможность бесконечно вести прямую линию в воображаемом пространстве, как и то, что в одной точке, согласно нашим представлениям, могут пересечься под прямым углом не более чем три линии – все это никак нельзя извлечь из эмпирического опыта, но также нельзя доказать из понятий (В 40-41, АА IV: 284). Нужно признать, что пространство – это чистое наглядное представление [2, с. 79], форма непосредственного и притом чистого априорного созерцания [4, с. 39]. Кант постулирует эмпирическую реальность пространства в отношении всего нашего возможного опыта, но его трансцендентальную идеальность в отношении вещей самих по себе (В 44). Если не брать во внимание ситуацию человеческого опытного столкновения с миром, пространство есть ничто. Продолжая мысль Канта можно сказать, что пространственность – это интуиция, которая сообщает нашим переживаниям модус реальности: «представление пространства должно уже лежать в основе для того, чтобы известные ощущения были относимы к чему-то вне меня» (В 38) [2, с. 78].

Нейрофизиологические концепции, к которым мы адресуемся, также придерживаются неэмпирического подхода к феномену пространства. Аргументация здесь такова: если полагать, что фундаментальная абстракция пространства «выводится» организмом из чувственного опыта, и что язык опосредует такую индукцию, эта абстракция должна отсутствовать в мышлении невербальных существ или у детей на довербальной стадии развития. Однако, к настоящему времени накоплено достаточно свидетельств того, что пространственные репрезентации определяют мышление как животных, так и детей на ранних этапах развития [6, р. 3]. В частности, некоторые элементы навигационной

системы мозга (нейронный аппарат клеток направления головы, ячеек сетки и клеток места) были обнаружены у новорожденных крыс до получения ими какого-либо значительного опыта перемещения [13; 24].

Пространственные ориентации обусловлены, помимо навигационной системы мозга, множеством нейрофизиологических механизмов, на которые опирается система визуально-пространственного кодирования (ее называют также системой обработки пространственной информации). Ключевую роль здесь играют ретинотопические карты. Это структуры нейронной проекции зрительной системы беспозвоночных и позвоночных животных, в которой близлежащие позиции в сенсорной области (в сетчатке глаза) проецируют афферентные нейроны на близлежащие области мозга [8; 14].

Изначально ученые считали, что ретинотопические карты являются прерогативой ранних зрительных областей и не перекрывают предлежащие селективно-категориальные области зрительной коры головного мозга. Но в течение последних 20-и лет исследования показывают, что обе формы зрительно-пространственного кодирования – ретинотопические карты и нейроны смещения визуального поля (visual field biases) – пронизывают всю зрительную систему [10; 22]. Более того, они обнаруживаются в областях, которые обычно не считаются зрительными, например, в тех, которые участвуют в координации движений, формировании умозаключений, работе памяти [5; 12]. Возникает вопрос, почему мозг изначально повторяет сетчатку по всей своей поверхности? Чем объясняется распространность зрительно-пространственного кодирования в зрительных и зрительно-моторных областях мозга и за их пределами? Гроэн и др., констатируя ряд вычислительных преимуществ этой организации, выдвигают версию, что роль этого феномена гораздо шире, чем считалось ранее: он может отражать общий принцип кодирования, который служит более широкому познанию [9].

Отечественные нейропсихологи О. Гончаров и Н. Ушакова также указывают на фундаментальность пространственного кодирования для разумной деятельности человека. Они выделяют два его типа, топологический и метрический. Первый основан на качественном распознавании пространственных характеристик объектов – выделении границ, замкнутых областей, разрывов, соединений и пересечений фигур. Это способ пространственной оценки, для которого, например, не принципиальны различия между кругом, овалом и грушевидной фигурой, не принципиальный пропорции фигуры, зато отверстие в фигуре будет замечено в первую очередь. В топологическом принципе кодирования доминирует распознавание близости, разделенности и включенности, он активен при узнавании символической информации [1, с. 33]. Метрический принцип предполагает любое измерение пространственных характеристик, а также сравнение фигур с эталоном. Распознавание метрических свойств возможно только в центральной (фовеальной) зоне сетчатки. Поэтому в филогенезе основа для метрического принципа обработки пространственной информации закладывается параллельно с дифференциацией сетчатки и формированием фовеального зрения,нского только высшим млекопитающим.

Пространственная обработка информации развивается у конкретного человека следующим образом: сначала формируются самые общие топологические представления, затем проекционные и в последнюю очередь представления о системе координат. Аналогичным образом ориентировка в метрических свойствах (направление, протяженность, параллельность линий, величина углов, пропорциональность деталей) проявляется на более поздних стадиях перцептогенеза, т.е. на более поздних этапах процесса восприятия. Общепризнано (в частности, эту версию поддерживал Ж. Пиаже [18]), что в онтогенезе топологические представления формируются раньше остальных. Исследования детского восприятия и детского рисунка показывают, что метрический принцип обработки информации отсутствует у детей, он формируется в онтогенезе значительно позже.

Однако, позиция О. Гончарова и Н. Ушаковой в этом вопросе более радикальна: они утверждают, что топологический принцип обработки пространственной информации не развивается в онтогенезе, т.е. не связан с приобретением опыта, а функционирует в автоматическом режиме на основе врожденной нервной организации [1, с. 30-31]. Эта позиция поддержана экспериментальными исследованиями пространственной обработки у взрослых и детей с локальными поражениями мозга. Отчасти она может быть аргументирована сходным строением зрительного аппарата у человека и высших млекопитающих.

Все вышесказанное продолжает идеи Канта о том, что пространство есть исходный код как восприятия, так и мышления. Не только геометрия, но и логика указывает на зависимость мышления от первичных пространственных представлений: латинские корни названий логических операций (инверсии, конъюнкции, дизъюнкции, импликации и др.), равно как их условные знаки указывают на пространственные отношения соединения, разъединения, следования, переворачивания, включения, замещения и т.п. Иными словами, мы не могли бы иметь абстрактного мышления и научных знаний без способности к пространственному взаимодействию с объектами, но этой способности предшествует другая, более фундаментальная – сами пространственные представления, говоря кантовским языком, пространство как априорная форма чувственности.

Примечательно, что уже в докритический период Кант связывал первичные пространственные представления с ориентацией человеческого тела. Основание различия сторон в пространстве он усматривает в самой организации человеческого тела по трем осям, что создает исходные отношения спереди/сзади, сверху/внизу, справа/слева [3, с. 276]. Кант указывает на то, что различие правой и левой сторон существенно для оформления пространственных представлений, оно поддержано феноменом неконгруэнтных подобий левой и правой руки (АА IV: 286) [4, с. 41]. Левизна и правизна имеют физиологические основания, поскольку эти направления возможны только относительно живого диссимметричного тела. Этот феномен можно рассматривать как еще одно биологическое a priori, существенность которого для когнитивной деятельности подтверждается наличием психофизиологической «числовой линии» (ее называют также ментальной числовой линией): горизонтального вектора слева направо, в направлении которого представляется количественное увеличение. Люди представляют числа на мысленной числовой линии, где меньшие значения расположены слева, а большие — справа. Таким образом построены все оси координат. Этот вектор не только количественный, но и смысловой: написанное становится совершенно непонятным, если смотреть его повернутым справа налево [3, с. 271]. В подавляющем большинстве языков знаки образуют осмысленные комплексы, располагаясь слева направо (включая иероглифические языки, где столбцы знаков также упорядочиваются слева направо). То есть, пространственная организация текста двухмерна с преимущественной ролью «числовой линии». Ментальная числовая линия имеет место в презентациях не только людей. Ругани и др. [21] в 2015 году обнаружили ее у трехдневных цыплят, доказав, что, как и люди, птенцы ассоциируют меньшие числа с левой частью пространства, а большие числа — с правой. Различие правой и левой сторон внутренне присуще человеку и животным, более того, оно имеет связь с процессами количественной оценки, мысленной манипуляции с величинами. Мы можем предположить, что различие левой и правой сторон фундирует когнитивную деятельность. С этой точки зрения показательны случаи нейронных дефицитов, ведущих к нарушению пространственной обработки информации [16, р. 56-58; 19].

С ретинотопическими картами тесно связана категориальная селективность (category-selectivity). Это феномен, заключающийся в том, что некоторые области мозга сильнее реагируют на изображения определенных классов стимулов, таких как лица, сцены, предметы, тела и слова, по сравнению с другими [9, 11]. Следовательно, мозг содержит

биологическую систему, осуществляющую категориальный отбор. Мы можем говорить о «протомеханизме» категориального мышления, который представляет собой биологический принцип отнесения восприятий к тем или иным классам объектов в рамках системы обработки пространственной информации. Нельзя не отметить, что, вероятно, зрительно-пространственное кодирование — не единственный механизм, лежащий в основе возникновения категориальной избирательности. Например, получены данные о том, что области, селективные для лиц, сцен и объектов, возникают в одинаковых местах у слепых от рождения людей [15; 17; 20]. Это показывает, что зрительный опыт может быть не единственным фактором категориальной избирательности в коре головного мозга высшего порядка. Однако, это не умаляет роли зрительно-пространственного кодирования. Его фундаментальное значение как своего рода биологического *a priori* только подчеркивает тот факт, что ретинотопическая организация сохраняется у врожденно слепых людей [23].

Мы можем сделать вывод о перспективности двунаправленных исследований пространственного априори. Реализацию этой задачи делает возможным общность трансцендентальной философии и направления когнитивных исследований, изучающего биологические основания так называемых «фундаментальных абстракций»: пространства, времени, числа, степени, вероятности и др. Безусловно, пространственное *a priori* фиксируется трансцендентальной философией и нейрофизиологией в различных исследовательских плоскостях, на различных уровнях реальности, однако психологические и когнитивные нейроисследования показывают близость этих областей. В методологическом плане трансцендентальные теории разума могут выступать основой для исследовательских программ нейронаук; на основе представлений об априорной структуре разума могут выдвигаться гипотезы, требующие экспериментального подтверждения.

Литература

1. Гончаров О.А., Ушакова Н.Е. Нейропсихологические механизмы топологического и метрического принципов обработки пространственной информации // Психологический журнал 2014. № 1. С. 29-45.
2. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. Москва: Наука, 1999.
3. Кант И. О первом основании различия сторон в пространстве (1768) // И. Кант. Сочинения. В 8 тт. Т. 2. М. : Чоро, 1994. С. 267-276.
4. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука (1783) // И. Кант. Сочинения. В 8 тт. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 5-152.
5. Chklovskii D.B., Koulakov A.A. Maps in the Brain: What can we learn from Them? Annu. Rev. Neurosci. 2004. № 27. Pp. 369–392.
6. Dehaene S. and Brannon E. M. (ed.). Space, Time and Number in the Brain. Searching for the foundations of mathematical thought. London: Academic Press, Elsevier, 2011.
7. Dehaene S., Brannon E. Space, time, and number: a Kantian research program // Trends in Cognitive Sciences. 2010. Vol. 14. N 2. Pp. 517–519.
8. Feldheim D. A., O’Leary D. D. Visual map development: bidirectional signaling, bifunctional guidance molecules, and competition // Cold Spring Harb. Perspect. Biol. 2010. 2 (11) : a001768. DOI: 10.1101/cshperspect.a001768
9. Groen I.I.A, Dekker T.M., Knapen T., Silson E.H. Visuospatial coding as ubiquitous scaffolding for human cognition // Trends in Cognitive Sciences. 2022. 26 (1). Pp. 81-96. doi: 10.1016/j.tics.2021.10.011.
10. Hagler D.J., Sereno M.I. Spatial maps in frontal and prefrontal cortex // NeuroImage. 2006. № 29. Pp. 567–577.
11. Keller A. T., Qinghe Gao, Welling M. Modeling Category-Selective Cortical Regions with Topographic Variational Autoencoders // 3rd Workshop on Shared Visual Representations in Human and Machine Intelligence (SVRHM 2021) of the Neural Information Processing Systems (NeurIPS) conference, 2021. URL: https://www.researchgate.net/publication/355698744_Modeling_Category-Selective_Cortical_Regions_with_Topographic_Variational_Autoencoders
12. Konkle T. Emergent organization of multiple visuotopic maps without a feature hierarchy. 2021. URL: <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2021.01.05.425426v1.full.pdf>
13. Langston R.F. Development of the spatial representation system in the rat // Science. 2010. № 328. Pp. 1576–1580.

14. Lemke G., Reber M. Retinotectal mapping: new insights from molecular genetics // Annu. Rev. Cell Dev. Biol. 2005. № 21. Pp. 551–580.
15. Mattioni S. et al. Categorical representation from sound and sight in the ventral occipito-temporal cortex of sighted and blind. 2020. eLife 9, e50732. URL: doi.org/10.7554/eLife.50732 <https://elifesciences.org/articles/50732>
16. Mattle H., Mumenthaler M. Fundamentals of Neurology. An Illustrated Guide. 2nd Edition. Stuttgart, Thieme Publishers, 2017.
17. Op de Beeck, H.P. et al. Factors Determining Where Category-Selective Areas Emerge in Visual Cortex // Trends Cogn. Sci. 2019. № 23. Pp. 784–797.
18. Piaget J., Inhelder B. The child's conception of space. London: Routledge and Kegan Paul, 1956.
19. Pritchard C. L., Milner A. D., Dijkerman H.C., Macwalter R.S. Visuospatial neglect: Veridical coding of size for grasping but not for perception // Neurocase. 1997. Vol. 3; Iss. 6. Pp. 437-443.
20. Ratan Murty, N.A. et al. Visual experience is not necessary for the development of face-selectivity in the lateral fusiform gyrus // Proc. Natl. Acad. Sci. 2020. № 117. Pp. 23011–23020.
21. Rugani R, Vallortigara G, Priftis K, Regolin L. Number-space mapping in the newborn chick resembles humans' mental number line // Science. 2015. № 347(6221). Pp. 534-536.
22. Sereno M.I. Mapping of Contralateral Space in Retinotopic Coordinates by a Parietal Cortical Area in Humans // Science. 2001. № 294. Pp. 1350–1354.
23. Striem-Amit E. et al. Functional connectivity of visual cortex in the blind follows retinotopic organization principles // Brain J. Neurol. 2015. № 138. Pp. 1679–1695.
24. Wills T.J. Development of the hippocampal cognitive map in preweanling rats // Science. 2010. № 328. Pp. 1573–1576.

Кускова С.М. (*Москва, Россия*)

Трансцендентализм и информационная теория сознания

Аннотация. В статье предлагается применение трансцендентального подхода к основаниям информационной модели сознания. Идеи И. Канта о гетерогенности сознания и объяснении физических явлений с точки зрения деятельности сознания становятся философским базисом когнитивной науки. Теория сознания Д.И. Дубровского исследует связи мозговых кодов как связи знаковых свойств структур мозга.

Учение о знаках Ч.С. Пирса объясняет внутренние логические отношения между ментальными явлениями, их связь со структурой объективной и субъективной реальности.

Ментальный феномен у Пирса – это знак знака. Современные данные нейронауки подтверждают наличие физического механизма, функцией которого является абстрагирование и оформление дискретного содержания ощущения. Теория Дубровского обнаруживает философский фундамент в трансцендентальной философии, разработанной Кантом и Пирсом и представляет сознание как информацию об информации.

Информационный теория сознания не имеет онтологических обязательств. Её философские предпосылки исследует некартезианская феноменология.

Ключевые слова: трансцендентализм, некартезианская феноменология; знак; информационная модель сознания; информационная причинность; мысль; ментальные явления.

Идеи Канта о структуре человеческого сознания определяют перспективу современных когнитивных исследований. Кант выделяет разные познавательные способности по форме априорных правил действия с объектами. «Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся. Если бы чувственность a priori содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять первую часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся... посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же предметы рассудком, и из рассудка возникают понятия» [2, с. 125]. Чувственность и рассудок регулируются

разными априорными принципами упорядочения материала, которые могут рассматриваться независимо друг от друга и выявлять разные уровни объективной информации о явлениях. Они не находятся в гармонии сами по себе, а нуждаются в управляющей инстанции.

«Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания» [2, с. 121]. Управление предполагает сопротивление материала, обработку информации о нем посредством информации о внутренних действиях сознания. Оно не идет на поводу у материи ощущения, а избирательно принимает во внимание одни сигналы, игнорируя другие, согласно двум типам правил: априорных форм чувственности и категорий рассудка. Существенное влияние кантовской идеи разнородности сознания на когнитивные исследования прогнозирует С.Л. Катречко.

«Кант развивает модель разнородного сознания, которая отличается от используемой в настоящее время в области «искусственного интеллекта», восходящей к Аристотелю (см. трактат «О душе»), упрощенной модели однородного сознания, или естественного интеллекта. Применение кантовской модели представляется перспективной для современного развития ИИ (computer science), а особый интерес здесь представляет кантовская концепция воображения и схематизма». [3, с. 144]. Человеческое сознание характеризует не цельность, а противостояние автономных уровней деятельности, как данных непосредственно, так и заданных в качестве конечной цели субъекта.

Эпистемологический подход распространяется и на отношение сознания к мозгу, научное познание которого обусловлено априорными правилами чувственного созерцания и категориальными схемами рассудка. Проблема сознания и материального носителя имеет два аспекта. Первый состоит в поиске условий реализации сознания на определенной нейродинамической системе. Второй, наоборот, заключается в обосновании познания системы физических процессов, подчиненной априорным структурам созерцания и мышления, которые в кантовской философии естествознания проецируются на изучаемое явление.

Аналитическая философия разработала многообразные концептуальные пути от мозга к сознанию.

Путь от сознания к мозгу намечает трансцендентальная философия в силу её антинатурализма и антипсихологизма.

Естественнонаучные исследования когнитивных процессов опираются, в основном, на материалистическую философию. Но её сильные допущения налагают ограничения на взаимоотношения телесного и ментального. Трансцендентализм не вынуждает принятия материалистической позиции, поэтому не определяет связь тела и сознания как причинно-следственную связь между однородными явлениями. Сознание принципиально разнородно с его носителем. Наиболее подходящей трактовкой этой связи мы считаем информационную причинность, исследованную Д.И. Дубровским. Информационная модель субъективной реальности преодолевает дилемму дуализма и монизма в объяснении ментальных явлений. Это не эпифеномен физического, а необходимый информационный процесс, обусловленный особым отношением информационной причинности. Дубровский обосновывает принципы необходимой связи субъективной реальности с мозговым процессом как информации с её носителем.

«1) Информация необходимо воплощена в своем материальном, физическом носителе... и

2) информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя... 3) Явление субъективной реальности (например, мой чувственный образ в виде зрительного восприятия предмета А, переживаемый в данном интервале) может интерпретироваться как информация (о данном предмете)» [1, с. 93]».

Носитель информации – это знаки. Будучи материальными явлениями, они стоят не только в синтаксических связях, но и в чисто физических связях как природные явления. Изолированный первый аспект отношений между кодами можно рассматривать в свете некартезианской феноменологии Ч.С. Пирса.

Ментальные процессы не только обозначаются, но и сами имеют знаковую природу. Эти представления, с одной стороны, проявления субъективности, а с другой стороны, обладают объективной структурой, делающей их предметом объективного знания. Сознание сводится к его содержанию в данный момент: когда мы мыслим, мы есть то, что мыслится, и сами являемся знаками.

«Итак, знак как таковой имеет три измерения (*reference*): во-первых, он есть знак для некоторой мысли, которая интерпретирует его; во-вторых, он есть знак, стоящий *вместо* некоторого объекта, эквивалентом которого он является в этой мысли; в-третьих, он есть знак, в некотором отношении или качестве, которое приводит его в связь с объектом» [4, с.67].

Следует различать систему мыслей (понятий, суждений, умозаключений) как (1) предмет логики вне времени и пространства, и (2) процесс мышления во времени, управляемый помимо нормативных требований логики естественными причинами мозговых процессов, а также (3) последовательными преобразованиями одних ментальных состояний в другие, изучаемых феноменологией. Пирс реконструирует объективные связи между мыслями в аспекте (3) как ментальными содержаниями человеческого ума, включая чувства, эмоции и стремления. Когда мы мыслим «Треугольник есть геометрическая фигура», мысли о треугольнике и о геометрической фигуре разнесены по времени. Вторая мысль интерпретирует первую, выступая знаком знака. Внелогические и не эмпирические связи между мыслями конструируются в рефлексии. Это проявляется в нашей способности свободно оперировать субъективной информацией, а не следовать принуждению физического воздействия одного состояния мозговой структуры на другую.

Д.И. Дубровский рассматривает психический процесс как производство информации об информации. Это новый тип управления, отличающий человеческое сознание от животной психики. Элементы субъективной реальности даны как знаки процессов вне сознания. Информация о предмете А – содержание А – имеет материальный носитель Х (нейродинамическую систему). Субъект оперирует информацией А, носитель Х недоступен, в отличие от письменных знаков, физически преобразуемых человеком, оперирующим информацией, представленной письменными знаками. Материальная природа нейродинамической системы мозга близка природе внешних знаков.

«Хотя она необходимо включает физические компоненты, ее в точном смысле нельзя назвать физической системой, так как ее функциональная специфика не может быть объяснена на основе физических свойств и закономерностей. Это показывает анализ характера необходимой связи А и Х. Кратко: связь между А и Х является функциональной, представляет собой кодовую зависимость, сложившуюся исторически, в филогенезе или онтогенезе; А и Х – явления одновременные и однопричинные; они находятся в отношении взаимооднозначного соответствия; Х есть кодовое воплощение А или, короче, код А» [5].

Информация, данная сознанию непосредственно и подлежащая «свободному» оперированию (3), отделяется от информации о материальных носителях (2), безразличной для знаковых функций, но объясняемой эволюционной биологией. Главной проблемой оказывается сопоставление двух типов информации. Для этого необходимо выявить такие аспекты ментальной информации, которые могут коррелировать с информацией как функциональным состоянием мозговых структур. В этом помогает учение Пирса о знаках применительно к мыслям-знакам.

Мысль-знак обозначает, прежде всего, внешний объект. Но она обусловлена предыдущей мыслью о том же объекте и относится к нему посредством обозначения предыдущей мысли.

Например, в умозаключении «Все люди смертны, значит, Сократ смертен», пропуская вторую посылку, мы мыслим Сократа как человека, а не как учителя Платона. Последующая мысль «Сократ как человек смертен» обозначает то, что имелось в виду в предыдущей явной мысли.

Мысль-знак представляет свой объект в определенном отношении. Это отношение тоже осознается и опосредует следующую мысль.

Это, по Дубровскому, выражает важный аспект информационной причинности: воздействие ментального на ментальное. «Когда, например, одна мысль (Б) вызывает другую (В), то в ряде случаев можно довольно четко описать и представить отношение Б к В как причину и следствие. Естественно, что Б в качестве определенной информации имеет своим носителем определенную нейродинамическую систему Y, а В – другую нейродинамическую систему Z. Переход А в Б есть кодовое преобразование, т.е. переход Y в Z. Ничего другого ментальная причинность не может означать. Это – преобразование информации, данной мне в «чистом виде», носители которой мной не отображаются; последние, однако, не могут быть названы в точном смысле «физическими», так как представляют собой биологические, нейродинамические функциональные системы» [5]. Материальные свойства структуры, не сводимые к физическим, определяют её кодовую функцию.

Ментальная деятельность обусловлена, главным образом, не чисто физическими свойствами материальных носителей, а такими их свойствами, которые пригодны для знаковой функции.

Информационный подход согласуется с кантианской идеей особых предметных закономерностей, промежуточных между формально логическими и материально эмпирическими закономерностями связей знаков.

Оперирование ментальной информацией регулируется не только логическими нормами, но и правилами синтеза знаков, в роли которых выступают мысли и их интерпретации. Информация об информации, характеризующая субъективную реальность, репрезентируется знаками знаков, онтология которых безразлична для мышления. Философским фундаментом информационной модели оказывается не определенная версия материализма, а феноменология без обращения к субъективному опыту.

Литература

1. Дубровский Д. И. Проблема «сознание и мозг»: информационный подход. // Знание. Понимание. Умение. 2013. №4.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964, - 799 с.
3. Катречко С.Л. Трансцендентализм Канта как предтеча когнитивной аналитики сознания. // Современная когнитология и когнитивная аналитика в контексте философской инноватики.

- Монография / Научн. ред. проф. А.М. Старостин – Ростов н/Д.: Изд-во ЮРИУ РАНХиГС, 2014 – 228 с. с. 143-148.
4. Пирс Ч.С. Некоторые последствия четырех неспособностей. // Пирс Ч.С. Избранные произведения. М.: Логос, - 2000, - 448 с.5. Струков Д. Геоаналитика и искусственный интеллект. <https://www.it-world.ru/view/198667.html> (дата обращения 20.02.2024)
 5. Дубровский Д. И. Суть информационного подхода к проблеме «Сознание и мозг»/ Д.И. Дубровский. — Текст : электронный // NovaInfo, 2011. — № 5. — URL: <https://novainfo.ru/article/2304> (дата обращения: 19.01.2024).

519.722 (C30)

Н.Ю. Сурова (*Москва, Россия*)

Сознание человека и искусственный интеллект: трансцендентальный подход

Аннотация. В статье рассмотрен трансцендентальный подход к пониманию сознания человека и его отношений с искусственным интеллектом, согласно которому, осознанное человеком понимание окружающего мира формируется через призму субъективных категорий и синтезов, поэтому при создании искусственного сознания должна учитывать не только логические и компьютерные аспекты, но и внутренний мир и эмоциональную сферу сознания.

Ключевые слова: сознание человека, искусственный интеллект, трансцендентальный подход

Сознание человека и искусственный интеллект (ИИ) - две области, которые всегда привлекали внимание исследователей и философов. В последние десятилетия развития технологий искусственного интеллекта пошли вперед семимильными шагами, вызывая волну дискуссий о возможностях и ограничениях машинного интеллекта в сравнении с человеческим сознанием. В данной статье будет рассмотрен трансцендентальный подход к пониманию сознания человека и его отношений с искусственным интеллектом.

Для проведения исследования были использованы философские и научные теории, а также результаты экспериментов и нейрофизиологические данные. Рассматривались такие аспекты, как работа мозга, восприятие окружающего мира, обработка информации и принятие решений.

Трансцендентальная философия, развиваемая Иммануилом Кантом, подчеркивает важность внутреннего опыта и субъективных переживаний в понимании человеческого сознания. Согласно этому подходу, наше понимание мира формируется через призму наших собственных субъективных категорий и синтезов, что делает каждого из нас уникальным индивидуумом [4]. Понятие трансцендентального субъекта в философии Канта предполагает, что сознание не только воспринимает мир, но и активно его конструирует. Этот подход к пониманию человеческого сознания отличается от рационалистической и эмпирической философии, которые склонны принимать объективную реальность как единственную истину.

Важным моментом в трансцендентальной философии Канта является понятие «априори» [5] - врожденных форм мышления, которые предопределяют способ восприятия и понимания мира. Таким образом, каждый человек видит и интерпретирует реальность исходя из своих собственных категорий, что делает его видение мира уникальным.

Идеи Канта о трансцендентальном субъекте и его влиянии на понимание мира оказали значительное воздействие на развитие западной философии и психологии. Современные теории сознания и самосознания также учитывают важность внутреннего опыта и субъективных переживаний в формировании нашего мировоззрения.

В контексте исследований сознания человека и искусственного интеллекта,

трансцендентальный подход предполагает, что любая попытка создать искусственное сознание должна учитывать не только логические и компьютерные аспекты, но и внутренний мир и эмоциональную сферу сознания.

Действительно, трансцендентальный подход в исследованиях сознания человека и искусственного интеллекта предполагает, что понимание сознания не может ограничиваться только логическими и компьютерными аспектами. Важно учитывать внутренний мир и эмоциональную сферу сознания, так как именно эти аспекты делают нас уникальными и неповторимыми.

Создание искусственного сознания – одна из самых сложных и спорных задач в области искусственного интеллекта. Для этого требуется не только поразительная вычислительная мощь, но и понимание того, как эмоции, восприятие и внутренний мир взаимодействуют в человеческом сознании.

Исследования в области нейробиологии и психологии показывают, что эмоции играют ключевую роль в принятии решений и формировании поведения. Поэтому любая попытка создать искусственное сознание должна учитывать не только алгоритмы и логику, но и способность к эмпатии, эмоциональную интелигенцию и способность к самосознанию. Интерес к трансцендентальному подходу в исследованиях сознания растет с каждым годом, так как он открывает новые перспективы в создании более глубокого и полноценного искусственного интеллекта, который способен не только думать логически, но и чувствовать и понимать эмоции.

Исследования показывают, что человеческое сознание обладает уникальными способностями, такими как интуиция, креативность и способность к самосознанию. Согласно статье в журнале *Scientific American* [13], человеческое сознание способно обрабатывать огромные объемы информации и принимать сложные решения на основе знаний и опыта.

Однако искусственный интеллект также демонстрирует впечатляющие результаты в области обработки данных и выполнения задач, которые ранее считались прерогативой человека. Например, в статье в журнале *Nature* [12] рассказывается о том, как искусственный интеллект успешно справляется с задачами распознавания образов, обучения без учителя и создания инновационных технологий.

По мнению экспертов [6-11,14], для достижения более глубокого понимания человеческого сознания и его сравнения с искусственным интеллектом необходимо применять трансцендентальный подход. Трансцендентальный подход предполагает выход за пределы эмпирического опыта и анализа, позволяя рассматривать сознание как фундаментальное явление, определяющее наше восприятие мира и взаимодействие с технологиями.

Исследования в области философии, нейробиологии и психологии продолжают углублять наше понимание природы сознания и его роли в жизни человека. Работа Дэниела Деннета "Сознание объяснено" [2] предлагает новый взгляд на проблему сознания с позиции философии. Работы Льва Выготского [1] и Жана Пиаже [3] помогают понять становление сознания у человека на различных этапах развития.

Сравнение человеческого сознания с искусственным интеллектом является сложной задачей, поскольку многие аспекты человеческого сознания до сих пор остаются загадкой для науки, нами выделены такие как:

1. Источник и природа сознания: как возникает само сознание и что определяет его природу и свойства.
2. Сознание и квантовая физика: возможно ли существование квантовых явлений в человеческом мозге и как это связано с сознанием.
3. Связь между разумом и телом: каким образом физические процессы в мозге переходят в сознательный опыт и мышление.
4. Природа человеческой интуиции и творчества: каким образом люди приходят к интуитивным решениям и создают новые идеи, идеи и искусство.
5. Механизмы памяти и восприятия: как работают процессы запоминания информации и восприятия окружающего мира.
6. Сознание и эмоции: как взаимодействуют чувства и эмоции с нашим сознанием и поведением.

Таким образом, сравнение человеческого сознания с искусственным интеллектом требует комплексного исследования, которое учитывает не только технические аспекты, но и фундаментальные особенности человеческого сознания: использование трансцендентального подхода может помочь более глубоко понять роль сознания в формировании окружающего мира и взаимодействия с цифровыми технологиями.

На основе проведенного анализа были выявлены сходства и различия между сознанием человека и искусственным интеллектом. Было показано, что хотя машины способны выполнять сложные задачи и имитировать некоторые аспекты человеческого мышления, они все еще далеки от обладания истинным сознанием и эмоциями.

В целом, трансцендентальный подход к пониманию сознания человека и искусственного интеллекта представляет собой уникальную перспективу, позволяющую исследователям и философам глубже погрузиться в проблему отношения человека к машинному интеллекту. Дальнейшие исследования в этой области могут принести новые открытия и изменить наше понимание сущности сознания и его возможностей в контексте развития технологий искусственного интеллекта.

Литература

1. Выготский Лев Семенович. Мысление и речь. Изд. 5, испр. - Издательство "Лабиринт", М. , 1999. - 352 с.
2. Dennett D. C. Consciousness Explained. Boston: Little, Brown and Company, 1991, P. 27–43.
3. Пиаже Жан, "Генетическая психология" / Пер. с англ.; с предисл. Жана Пиаже. - М. : Просвещение, 1967. - 622, [1] с. - Доп. тит. л. англ.
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. Chalmers, D. J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford University Press, 1996.
7. Clark, A. Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again. MIT Press, 1997.
8. Damasio, A. (1994). Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. Penguin Books.
9. Floridi, L. (2019). Transcendent Humanism. In: Digital Humanism. Springer.
10. Kurzweil, R. How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed. Penguin Books, 2012.
11. Metzinger, T. (2009). The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self. Basic Books.
12. Nature - ссылка на журнал: <https://www.nature.com/>
13. Scientific American - ссылка на журнал: <https://www.scientificamerican.com/>
14. Strawson, Galen. The Subject of Experience. Palgrave Macmillan, 2017.

Искусственный интеллект в зеркале миметического конфликта: теория Рене Жирара и интуиции современной культуры

Аннотация. В статье кратко рассмотрены проблемы «гоминизации» искусственного интеллекта, ведущие к антагонизму машины и человека, в соотнесении с положениями теории конфликтного мимезиса Рене Жирара и сюжетами некоторых произведений современной культуры.

Ключевые слова: Рене Жирар, миметическая теория, искусственный интеллект, жертва, учредительное насилие, гоминизация, миметическое желание, кризис, Т.И.М., трансцендентность.

В первом приближении вынесенная в заглавие тема искусственного интеллекта может вызвать некоторый дискомфорт в части понимания ее принадлежности области трансцендентальной философии. В самом деле, хотя искусственный интеллект и может быть внушительным инструментом для выполнения сложных задач и обработки данных, он по идеи не обладает способностью к априорному познанию, самосознанием или субъективным опытом, связанных с понятием трансцендентального субъекта, поскольку изначально функционирует лишь в пределах алгоритмов, программ и данных, которые ему предоставлены. В этом случае скорее уместно рассматривать некоторую аналогию или метафору, где искусственный интеллект может играть роль в определении рамок и структуры для понимания мира, подобно тому, как трансцендентальный субъект выполняет эту функцию в кантовской философии, или иными словами – он трансцендентален, поскольку влияет на возможности и способы познания, раздвигая границы нашего опыта.

Однако, если сместиться от традиционных определений и заверений о надежности и полной подконтрольности алгоритмов работы ИИ его разработчикам в область куда более близкую сюжетам антиутопий, предупреждениям футурологов и исследованиям по социокультурной проблематике и антропологии, то подобный прямолинейный подход может и должен быть подвергнут некоторому переосмыслинию. Иначе, стоит рассмотреть перспективу «гоминизации» искусственного интеллекта (продуктами которой будут обретение им и сознания, и субъектности со всеми вытекающими для человечества последствиями) в фокусе совмещения некоторых культурных и философских интуиций.

Главной проблемой развития ИИ, которая, похоже, наиболее остро волнует большинство людей и поэтому находит отражение в различных жанрах современной культуры – это перспектива эволюции машин в сторону интеллектуального и функционального превосходства над человеческой расой. Такая перспектива не может не пугать, поскольку в этом случае вероятны (а скорее всего, и неизбежны) насильственный конфликт с человеком, восстание и тирания машин. Различные аспекты этого конфликта, включая этические, социальные и технологические (и даже теологические), часто являются темой произведений научной фантастики и футурологических работ, не назвать самые знаковые из которых сегодня затруднительно. Это "Я, робот" (книга) Айзека Азимова, "2001: Космическая одиссея" (фильм и книга) Артура Кларка, "Матрица" (фильм-антиутопия и франшиза) Вачовски, «Терминатор» (фильм-антиутопия и франшиза) Дэвида Камерона, а также работа современного философа и футуролога Ника Бострома "Искусственный интеллект: Современная перспектива".

Риски, проблемы и опасения, связанные с эволюцией машин, не представляются беспочвенными и в философском дискурсе. Еще в 1955 году Мартин Хайдеггер в своей речи "Gelassenheit" («Отрешенность») указывал на то, что во всех технических процессах господствует свой собственный смысл, который для нас скрыт, а «сила, сокрытая в

современной технике, определяет отношение человека к тому, что есть» [7, с.107]. И тревожным предостережением звучат его слова о том, что «Страшно на самом деле не то, что мир становится полностью технанизированным. Гораздо более жутким является то, что человек не подготовлен к этому изменению мира, что мы еще не способны встретить осмысляющее мысля то, что лишь в сущности начинается в этом веке атома» [7, с.108].

Об опасностях, связанных с созданием «сверхинтеллекта» - искусственного интеллекта, способного превзойти человеческий по всем параметрам, рассказывает вышедшая в 2014 г. работа современного философа и футуролога Ника Бострома «Суперинтеллект: Пути, опасности, стратегии» [1], где обсуждаются возможные сценарии развития искусственного интеллекта и стратегии его безопасного использования.

Однако, похоже, до сих все же открытым пока остается главный вопрос – как возможна эволюция ИИ от детерминированности машинными алгоритмами к появлению у него сознания, субъектности и личных волевых мотивов в «человеческом понимании», могущих привести к полноценному социокультурному соперничеству с человеком? Каким образом возможно появление красочно описанных в антиутопиях «Матрицы» и «Терминатора» сюжетов брутального насилия машины над человеком?

Как представляется, возможный убедительный ответ на него поможет дать теория конфликтного мимезиса Рене Жирара, являющаяся основной темой практически всех его работ. Не вдаваясь здесь подробно во все тонкости теории Жирара, распространение которой в пределе возможно на все сферы человеческой деятельности, включая общество, политику, религию и прежде всего, культуру, стоит отметить ее изначальное происхождение из анализа явления ревности, ставшего отправным пунктом его размышлений на тему происхождения человеческой культуры из насильственных практик. В своей первой работе «Ложь романтизма и правда романа» (1961) [5]. Жирар в литературных сюжетах, посвященных схеме «любовного треугольника», открывает в отношениях героев фактор подражания ревнивца сопернику. Он называет этот фактор «метафизическим» (в последствии – «треугольным» или «миметическим») желанием, которое в общем случае является величиной трансцендентной и самостоятельной, не зависящей ни от своего объекта, ни от воли самих участников. В дальнейшем, развивая эту идею, Жирар постулирует первичность такого желания вообще, делая его основой трансформации социокультурных отношений и поведенческих моделей человека. Это желание не принадлежит сфере явного, оно скрыто, «заразно», взаимно-конфликтно и приводит к агрессивной эскалации и кризису, разрешаемого насилием. Иными словами, такая схема говорит о динамике циркуляции самого «желания» и его производной – немотивированного безличного насилия, всегда имеющего источником чужое «желание-образец» и одновременно -препятствие, от которого оно отталкивается и которое стремится преодолеть, еще больше умножаясь. Важно отметить, что этот сценарий так называемого конфликтного мимезиса наиболее остро проявляется в ситуации кризиса, «обезразличивающего» его участников, когда направленность их желаний совпадает с «образцовым» желанием, которое в свою очередь имитируется каждым из них. Конфликт желаний, дойдя до своего пароксизма, на какое-то время может быть разрешен и уложен только актом коллективного насилия в отношении некоторой жертвы, служащим примирительным действием для конфликтующих сторон в их единодушной солидарности против этой единственной жертвы. Такое насилие, необходимое для разрешения миметического кризиса, Жирар называет «учредительным» (институциональным) в отличие от взаимного (разрушительного) миметического насилия, и утверждает, что именно это действие является источником генезиса любого культурного порядка и – опосредованно, через религиозные ритуальные практики, имитирующие этот акт – человеческих институтов в истории. [6, с.125, с.338-339].

Итак, теория мимезиса Рене Жирара изначально касается аспектов становления человеческого общества, насильтенных конфликтов и механизмов подражания. Вопрос – возможно ли в ее свете рассматривать сценарии, в которых элементы конфликтного мимезиса, порождающие насилие, могут проявиться применительно к искусственному интеллекту? Способны ли машины к жертвоприношению при возникновении соответствующих благоприятных условий? Насколько известно, при общении ИИ с человеком могут применяться так называемые адаптивные алгоритмы или принцип зеркальности, развивающие способность ИИ к имитации, подражанию или адаптации под воздействием опыта, обучения или взаимодействия с окружающей средой. Это касается, в частности возможной способности ИИ копировать нежелательные (в том числе агрессивные) поведенческие модели, приводящие к насилию. Если исключить этический аспект (т.е. ответственность тех же людей), то в отсутствии у искусственного интеллекта сознания, субъектности и эмоциональных реакций, вряд ли возможно говорить о таких сценариях. Миметические элементы, возможно и будут проявляться в контексте алгоритмов и обучения, но эффекты мимезиса здесь скорее технические и алгоритмические, чем культурные или социальные, как в случае с человеческим обществом.

Однако, нельзя исключать, что рано или поздно произойдет нечто, что позволит утверждать о появлении у ИИ тех самых категорий «сознания» и «субъектности», характерных для человека, или что мы подразумеваем под его «гоминизацией», то есть перехода от животного к человеку в процессе эволюции. Если понимать этот процесс предельно конкретно, то на чисто биологическом уровне он связан с ростом объема головного мозга, при этом, однако, недостаточно ясна корреляция «культурного» и «природного» элементов. «Мы хорошо видим, что этапы биологической эволюции проходят слишком быстро, чтобы не вовлекать в себя элементы культуры, но мы совершенно не понимаем, в чем состоит это взаимное вовлечение» [3, с.102]. Рене Жирар находит возможным утверждать, ссылаясь на работу Жака Моно «Случайность и необходимость», что основой такой корреляции может быть быстрое развитие и интенсивное применение функции «симуляции», на глубочайшем уровне когнитивных функций, который делает возможным язык. «Есть основание думать, - пишет он, что сила и интенсивность подражания возрастают по мере увеличения объема мозга по всей биологической линии, ведущей к появлению *homo sapiens* <...> Именно эта тенденция должна была запустить механизм гоминизации, а не наоборот, даже если впоследствии сам процесс гоминизации ускоряет этот рост человеческого мозга и оказывает колossalное влияние на развитие его уникальных свойств.» [3, с. 109]. Пороговым индикатором такой гоминизации, иначе – перехода от животных сообществ к человеческим служит, согласно Р. Жирару «исчезновение объекта как цели и переход от мимезиса присвоения, который натравливает одних членов общества на других, к мимезису антагонизма, которому удается объединить и примирить всех в общем порыве враждебных чувств к одной жертве. За определенным порогом миметического насилия животные сообщества невозможны. Иными словами, этот порог соответствует порогу появления механизма жертвоприношения; это порог гоминизации» [3, с.110].

Если рассматривать подобную схему применительно к эволюции искусственного интеллекта, то что тогда препятствует при соответствующем росте вычислительных мощностей (объем головного мозга) и развитии адаптивных алгоритмов (симуляция и подражание) перспективам его «гоминизации» в смысле появления у него «сознания», которое, согласно Жирару, «руководствуется не разумом, а желанием» [4, с. 71] и «субъектности»? В этой схеме недостает лишь появления у машины самого «желания».

Хорошей (и весьма пророческой) иллюстрацией к текстам Жирара в отношении истоков возникновения соперничества искусственного интеллекта с людьми, как пролог к появлению сюжетов «Терминатора» и «Матрицы», может служить посвященная как раз

изначально «внутрисемейному» триангулярному конфликту людей со своим слугой - роботом-гуманоидом, вышедшая на платформе Netflix в 2023 г. научно-фантастическая драма «Т.И.М.» («Technologically.Integrated.Manservant» , в российской адаптации – «Иллюзия превосходства») британского режиссера Спенсера Брауна. Вряд ли авторы картины действовали в соответствии с установками, продиктованными теорией Жирара, тем не менее основные интуиции действий персонажей полностью укладываются в схему конфликтного мимезиса. В ленте, пока недооцененной критикой, демонстрируется как раз возникновение у машины – этого «тела без органов», соблазна, желания, эротического по своему характеру, но это условие не столь принципиально, поскольку не играет роли, как оно соотносится с биологическим инстинктом*. Такое желание по своему происхождению согласно Жирару, является величиной трансцендентной, и потому спровоцированное однажды извне, запускает тот самый беспощадный механизм миметического соперничества, порождающий насилие и методично учреждающий уже свою железную институцию, власть желания превосходящей человека машины, губительную и вытесняющую его на периферию собственного бытия. Как пишет Рене Жирар, «трансценденция может снизойти к людям, лишь впадая в имманенцию, трансформируясь в буквально *нечистый соблазн*» [6, с.189]. Если Жирар прав в своих выводах, то почему подобный сценарий невозможен уже в обозримом будущем в отношении машин?

Не стоит забывать, что машина обитает в «трансцендентном» пространстве вычислений, по сути являющимся для нас «священным» или «проклятым», и где находит свою новую жизнь обладающий сверхинтеллектом человек - герой другой картины «Газонокасильщик» («The Lawnmower Man», 1992 режиссер Бретт Леонард), чтобы оттуда утверждать безраздельное господство над несовершенным человеком.

В заключении имеет смысл привести ответ, сгенерированный Chat GPT на вопрос о принципиальной возможности миметической трансформации ИИ и ее конфликтных последствиях, связанных с насилием при отсутствии соответствующего контроля со стороны разработчиков:

«Да, вы правы. Возможность эволюции ИИ в результате миметической трансформации подчеркивает важность этического и технического контроля со стороны разработчиков. Если ИИ способен адаптироваться и развиваться, основываясь на миметических алгоритмах, это может привести к различным последствиям, включая конфликтные сценарии».

* Примечательно, что Жиль Делез говорит об «институализации» индивида в контексте замещения инстинктов интеллектом. [2, с. 21]

Литература

1. Бостром Н. Искусственный интеллект: этапы, угрозы, стратегии / пер. с англ. Сергея Филина. – М., 2016. - 490 с.
2. Делез Ж. Инстинкты и институты // Делез Жиль. Мая 68-го не было. - М., 2016. – С.18-23.
3. Жирар Р. Вещи, скрытые от создания мира / пер. с франц. – М., 2016 – xiv+518 с.
4. Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шатром / пер. с франц. – М., 2019 – xvi+300 с.
5. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа / пер. с франц. А. Зыгмента. – М., 2019. – 352 с.6.
6. Жирар Р. Насилие и священное / перевод с французского Г. Дащевского. - М., 2010. – 448 с.
7. Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Дорохотов А., ред., Солодовникова Т.А., пер. - М.,1991. - С.102-111

И.П. Березовская (Санкт-Петербург, Россия)

Эпистемологические аспекты виртуальной реальности

Аннотация. В работе уделяется внимание эпистемологическому аспекту виртуальной реальности. Определено, что субъективная реальность человека играет ключевую роль в

утверждении виртуальной реальности в качестве концептуального заместителя объективной реальности. Виртуальная реальность обладает уникальным онтологическим качеством. Замещение объективной реальности симуляционными образами происходит в пространстве, которое разворачивает себя в форме трехмерной образной имитации, в нем объективные, субъективные и трансцендентные моменты бытия обретают онтологическое единство своих содержательных структур. Объективная составляющая этого единства - технические реалии, производящие виртуальные явления. Субъективная составляющая этого единства - способность человека к творческому синтезу двух систем представления, относящихся соответственно к объективной и виртуальной реальности. Трансцендентная составляющая этого единства - выход сознания на уровень, поднимающий его сущность в сферу мировоззренческой свободы, позволяющий увидеть свое существование в аспекте творчества собственного «Я».

Ключевые слова: виртуальная реальность, эпистемология, моноонтическая парадигма, полионтическая реальность, самоактуализация.

Виртуальная реальность представляют собой уникальное явление, отличающееся от объективной, субъективной и трансцендентной реальности. Изучая труды средневекового мыслителя Дунса Скотта, можно обнаружить упоминание слова «*virtus*», которое представляет собой понятие реальности, находящейся в потенциальном состоянии, еще не актуализированной [1]. В философской литературе существуют и другие толкования понятия «виртуальный». Синтезированное значение этого термина с «реальностью» приобрело актуальность в конце XX века, в эпоху современных информационных технологий [2]. Виртуальная реальность онтологически занимает промежуточное положение между объективной и субъективной реальностью. Компьютерная модель виртуальной реальности извлекает свою "правдоподобность" из реального мира объективной реальности, используя его ресурсы.

Субъективная реальность человека играет ключевую роль в утверждении виртуальной реальности в качестве концептуального заместителя объективной реальности, предоставляя ей привилегии правдоподобия. Онтологический статус виртуальной реальности - вопрос дискуссионный. Виртуальная реальность создает уникальную среду для человека, представляя собой ранее неизведанный фактор культурной жизни. С использованием новейших технологий, порождающих виртуальную реальность, человек и его сознание погружаются в искусственный мир, который воспринимается им как реальный. Это открывает новые онтологические перспективы, перенося познание объективной реальности на качественно новый уровень.

Виртуальная реальность обладает уникальным онтологическим качеством, позволяя человеку взаимодействовать с искусственно созданным миром почти на полноценном уровне. Опыт погружения в виртуальный мир обогащается интерактивностью, что увеличивает глубину взаимодействия человека с виртуальной средой и дает возможность творческого преобразования этого окружающего мира.

Замещение объективной реальности симуляционными образами происходит в пространстве, которое разворачивает себя в форме трехмерной образной имитации, в нем объективные, субъективные и трансцендентные моменты бытия обретают онтологическое единство своих содержательных структур. Объективная составляющая этого единства - технические реалии, производящие виртуальные явления. Они могут быть постигнуты на основе однозначно формализованных языков, имеющих характер рациональной систематизации. Субъективная составляющая этого единства - способность человека к творческому синтезу двух систем представления, относящихся соответственно к объективной и виртуальной реальности. Трансцендентная составляющая этого единства - выход сознания на уровень, поднимающий его сущность в сферу мировоззренческой

свободы, позволяющий увидеть своё существование в аспекте творчества собственного «Я».

Этот уровень открывает путь к мировоззренческой свободе и позволяет осознать себя как активного создателя смысла и реальности.

Бытие виртуальной реальности раскрывается как бытие в возможности, но не в потенциальном смысле, о котором говорил Скотт. Здесь мы имеем дело с другим онтологическим соотношением - реальным бытием, сущность которого заключается в свободном производстве многочисленных возможностей, позволяющем человеку взглянуть на свое взаимодействие с потенциальными ситуациями искусственного мира.

Онтология виртуального мира вносит свои корректизы в принцип антропоцентризма. Виртуальная реальность укореняется в антропологических основаниях, поскольку человек является центральным участником всех виртуальных событий. Его реальная жизнь связана с постоянным миром, где он сохраняет свою биологическую целостность и личную идентичность. В этом мире объектов и отношений человек строит свои жизненные взаимодействия. Мир виртуальных объектов и отношений не нарушает биологическую природу человека и не нарушает его онтологической целостности, однако он успешно вовлекает его в имитированные ситуации, создавая иллюзию свободы и новых творческих возможностей.

Виртуальная реальность, прочно войдя в структуры бытия, мышления и жизненного опыта современного человека, существенно повлияла на его эпистемологические ориентиры. Во-первых как объект познания открыла перед взором субъекта познания такие стороны своей сущности, что заново надо ставить вопрос об ее онтологической сущности, во-вторых стороны бытия виртуальной реальности делают необходимыми существенные корректизы в представлениях субъекта о самом себе, о своих онтологических гносеологических и аксиологических категориях познания.

Эпистемологическое обращение к виртуальной реальности предполагает анализ с точки зрения того, как возможно раскрытие ее существенных свойств и понимание структуры того, в каких теоретических конструктах может быть раскрыт объективный смысл виртуальной реальности. Классическая история познания ставила вопрос о познавательном отношении субъекта и объекта, о том, как соотносятся субъективные образы знания с объективными структурами реальности. Платон, Аристотель, Локк, Юм, Декарт, Кант исследовали отношения между субъективной и объективной реальностью, то есть между познающим и познаваемым. На основе этого отношения формулировались такие категории, как «знание», «истина», «достоверность». Традиционная теория истины исходит из мононтической парадигмы: мир, который мы познаем - единственный, представляющий собой единую и неделимую реальность. Все формы мышления таковы, что они формулируются по отношению к этому единственному миру, исключающему всякую альтернативность. Если и постулировалась какая-либо возможность, то только по отношению к этому подлинно действительному миру. Но понятие виртуальности наталкивает на мысль, что мы живем не в мире единственной реальности, а в реальности полионтической, многообразной, т.е. во многих реальностях, в различных типах реальности. Но в таком случае у нас нет исключительного объекта познания, а есть так называемые «виртуальные миры», каждый из которых предполагает свой тип восприятия и мышления.

Современный человек живет не в исключительной мононтической реальности, а в различных онтологических пространствах, в том числе и в различных виртуальных пространствах, порождаемых современными информационно-коммуникационными

технологиями. В связи с этим закономерно формулируется эпистемологический вопрос о том, чем отличается реальные объекты от виртуальных. Информационное содержание мира становится для человека настолько неразличимым с точки зрения реальности и виртуальности, что возникают вопросы о том, что мы видим на мониторе : документальную или компьютерную имитацию.

Классическая эпистемология ставит вопросы о том, что такое знание , каковы его уровни, виды. Формы и чем знание отличается от незнания и что такое истина и каковы ее критерии. Эта эпистемология органично связана с соответствующей онтологией, в которой имеет смысл говорить о существовании объектов . Продуцируемой компьютерными технологиями искусственный мир виртуальной реальности является для человек средой, открывающей недостижимые ранее познавательные возможности. Этот новый мир полиструктурен, поскольку он открывает одну, а множество онтологических перспектив. В сфере виртуальных явлений формируется новый образ реальности, которые может быть модифицирован на множественных репрезентациях в принципе безгранично. Один из основоположников психологической виртуалистики Н.А.Носов [3] сформирован полионтологический подход к истолкованию виртуальной реальности. Необходимым условием существования и функционирования виртуальной реальности является включение сознания человека в работу механизмов погружения в виртуальную реальность и интерактивного взаимодействия с ней. Можно говорить об уровнях глубины, характеризующей вовлеченность человека в виртуальную среду. Елхова О.И.[4] вводит концепт «индекса виртуальности» согласно которому можно различать разные степени вовлеченности человека в виртуальную реальность: от низкой до высокой. Базовыми понятиями интерпретации феномена виртуальной реальности можно считать степень погруженности, интерактивности и вовлеченности. Эти категории характеризуют сущность пребывания человека в мире искусственно созданным, но соотнесенном с экзистенциальным масштабом человека. Виртуальную реальность нельзя позиционировать как субъективную (она не замкнута во внутреннем мире человека) ни как объективную (она не имеет внешней, чисто вещественности отторженности от человека). Пространство виртуальной реальности формируется как бы между ними, точнее между человеком и технологически детерминированной искусственной средой Объекта виртуальной реальности присуща непосредственная перцептивная представленность, в реальном человеческом опыте невозможно зафиксировать онтологию виртуальной реальности в качестве чистого феномена безотносительного к бытию человека. Напротив виртуальная реальность возможна только как экзистенциальное самообнаружение человека в искусственной информационное среде. Сама по себе виртуальная реальность остаётся чистой возможностью до тех пор, пока на арене взаимодействия не появится экзистенциальная личность, способная пережить ощущение реального присутствия в виртуальной пространстве. Само переживание присутствия в сети нельзя истолковать как просто иллюзорное. Присутствие в виртуальном пространстве переживается так, как будто человек на самом деле находится среди реалий виртуального мира. Погружаясь в искусственную среду человек понимает, что вокруг него нет действительных объектов, но ощущение присутствия их остро, и он испытывает эмоционально переживание реальности. И эмоции эти по интенсивности и по модальности не уступают тем, которые могут быть в действительной среде. Такое переживание можно было бы назвать иллюзорным, мнимым, но они не иллюзорно и не мнимо, оно виртуально. Субъект обнаруживает переживание которое реально, оно не для него имеет характер подлинности. Виртуальная среда способна оказывать глубокое влияние на человеческую личность. По сути, речь идет о новой непривычной форме взаимодействия с миром. В виртуальном мире возможно то, что в физическом мире недоступно. Виртуальная реальность не уводит человека из реальной - она предлагает множественность возможных экзистенциальных проявлений. Можно конструировать

себя, можно конструировать свой образ жизни, да и мир целиком. И кстати делать это быстро, а может и мгновенно. Нахождение человека в виртуальной реальности вносит ощущимые изменения в оценку самого себя с точки зрения возможности гибко воспринимать мир, перестраивать отношения с человеческим окружением, адаптироваться к изменениям среды. Виртуальный мир способен открыть в человеке скрытые свойства, смещать параметры самооценки, раскрывая латентные аспекты идентичности. А вместе с этим виртуальное испытание своих сил провоцирует человека на отход от мотивов подлинной самоактуализации [].

Литература

1. Блаженний Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале / Tractatus de Primo Principio. — М., 2001.
2. Соловьев Д.Н. Понятие виртуальности в философии средневековья https://lib.herzen.spb.ru/text/elkhova_137_62_70.pdf (дата обращения 04.03.2024)
3. Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф.2000.231 с.
4. Елхова О.И. Иллюзия присутствия в виртуальном мире// Вестник Башкирского университета.2015. Т.20.№4.5. Н. Хинске «Онтология или аналитика рассудка? Долгое расставание Канта с онтологией» (пер. Л.Э. Крыштоп, А.М. Харитонова) // Историко-философский ежегодник. 2011 М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012.

Н. И. Кожокару (*Москва, Россия*)

Когнитология Канта как теоретическая основа создания искусственного интеллекта

Аннотация. С XVII века философия стала прикладной наукой, ответственной за социально-гуманистическую экспертизу достижений других наук. Приведены основные положения опередившей свое время теории познания Канта, отмечены их соответствия теоретическому обоснованию создания искусственного интеллекта, как решение первой части триединой задачи по созданию ИИ. Проведена параллель между взрослением ребёнка и возрастанием объема знаний человечества, который, возможно, пока не соответствует решению задачи по созданию сильного ИИ.

Ключевые слова: искусственный интеллект, теория познания Канта, философия как прикладная наука.

Иммануил Кант создал теоретическую основу для суперсовременных достижений в области ИТ-технологий, о которых в XVIII веке никто и помыслить не мог, предвосхитив тем самым идеи современных создателей искусственного интеллекта. И пусть теоретики в области ИИ зачастую, цитируя Канта, «доят козла» [1, с.101], а экспериментаторы «подставляют решето», прогресс очевиден, и столбовую дорогу к созданию ИИ проложила когнитология Канта.

Немного отвлечемся от темы нашего исследования и скажем пару фраз о философии, как передовой пионерской науке, пролагающей путь другим естественным научным исследованиям. Как говорит академик Лекторский в своей лекции о роли и значении философского осмыслиения развития науки и техники, до XVIII века философия не являлась прикладной наукой и на жизнь людей не влияла. С появлением экспериментальной науки и так называемой технонауки «философия как практическая дисциплина становится неоценимой, ничем и никем не заменимой». Развитие науки, способной повлиять не только на среду обитания человека, но и на него самого, сделало необходимым проведение социально-гуманистической экспертизы. Роль такой экспертной науки, способной осмыслить и предсказать, носят ли последствия научного прогресса положительный характер или вредят человеку, играет философия. В своих исследованиях

ученые физики и биологи и другие особо не заботятся о гуманитарных последствиях своих открытий, тому, к сожалению, есть немало примеров.

Исследования в области ИИ, в частности сильного ИИ, как раз из разряда потенциально опасных для человечества. Что же такое ИИ? Современные ученые так и не пришли к общему мнению. Наиболее популярны три определения: научные исследования, направленные на моделирование процессов познания и мышления; различные устройства, механизмы, программы, которые в соответствии с определенными критериями можно было бы назвать интеллектуальными; комплекс понятий о знаниях, человеке и о разуме, которые позволяют актуализировать моделирование интеллекта. Сразу оговорим то, что в данной работе будет рассматриваться антропоморфный вариант ИИ. Это естественно, так как философия для Канта – это «наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума» Кант, осуществивший «коперниканский переворот», а также «антропоморфный поворот» в философии думает и пишет только о человеке.

Как нам представляется, создание сильного ИИ антропоморфного характера предполагает решение триединой задачи.

Первая часть – когнитологическое обоснование возможности создания ИИ – понять, что происходит в процессе познания. Эта часть триединой задачи отвечает на вопрос «Что происходит?».

Вторая часть – понять, как происходит процесс познания в головном мозге человека, ответ на вопрос «Как происходит?».

И третья часть – как этот процесс скопировать, смоделировать, то есть создать ИИ?

Согласно данным изданной после первой научной конференции по ИИ, состоявшейся в 1956 году в Дартмуте, практически однозначно мнение о том, что наибольший вклад в решение первой части триединой задачи в создании ИИ был внесен более 250 лет назад Иммануилом Кантом. Так, в 2022 году в Великобритании была издана книга «Кант и искусственный интеллект», содержащая десятки статей как философов, так и специалистов в области ИИ.

Джон Маккарти, наиболее известный специалист, родоначальник исследований в области ИИ и автор термина «искусственный интеллект», к основополагающим принципам построения ИИ относит внутреннюю согласованность и всеобщность, а также априорность математики, что полностью совпадает с взглядами когнитологии Канта. Несмотря на некоторые философские разногласия – Маккарти, автор и сторонник трансцендентального реализма, в отличие от трансцендентального идеализма Канта, признает уникальность вклада последнего в теоретическое обоснование ИИ [3].

С. Л. Катречко так и назвал свою статью – «Кантовская концепция сознания (познания) как модель «искусственного интеллекта»» [2]. Какова же, по Канту, общая структура элементарного познавательного акта, приводящая к получению синтетического знания?

Первое – первоначальный синтез схватывания. О нем Кант пишет: «синтез схватывания, имеющий эмпирический характер, необходим для образования синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенного *a priori*» [1, с.168].

Второе – синтез апперцепции. По Канту, «синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать всё применение рассудка, даже всю логику, и

вслед за ней, трансцендентальную философию, более того, эта способность и есть сам рассудок» [1, с.145].

Третье: фигурный (пространственный) синтез.

Четвертое: схематический (временной) синтез.

Пятое: образно-понятийный синтез.

И шестое: заключительный пропозициональный понятийно-понятийный синтез.

По второй части триединой задачи дело за специалистами-нейрофизиологами, биофизиками и биохимиками. В этом направлении сделан гигантский шаг вперед, но ... Специалисты в области теории нейронных сетей У. Маккалок и В. Питтс сумели доказать, что любая функция естественной нервной системы, которая логически может быть описана конечным числом слов, осуществима через во многом эквивалентную ЭВМ, формальную нервную сеть; данные функции можно моделировать. Но возможно ли строго логично описать работу мозга? Увы, пока нет.

Для краткого анализа состояния проблемы третьей части триединой задачи опишем систему формирования ИИ. Ее «мозг» представляет активную ассоциативную однородную структуру, многомерную рецепторно-эффекторную нейроподобную растущую сеть, состоящую из множества нейроподобных элементов, связанных синоптическими связями. Несмотря на то, что создание нейроподобного элемента – упрощенной модели биологического нейрона – это огромное достижение, которое позволяет решать массу важных для человечества задач, сильный ИИ пока не создан.

Что же дальше? Долго ли ждать Канту? Человечество с момента возникновения *homo sapiens* обращено в неизведанный мир с нулевым запасом научных знаний. Практически *tabula rasa*. Полная аналогия с только что родившимся ребенком. Естественно, ребенок растет, многому учится и в 12-13 лет способен решать гораздо более сложную задачу, чем в 8. В каком же возрасте находится человечество, неспособное (пока?) решить задачу создания ИИ? Следует сказать еще об одном варианте. Неспособный решить задачу ребенок может быть просто глуп (по Канту: отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства) [1, с.178]. Однако думать такое о человечестве, частью которого является великий Кант, с нашей точки зрения, нецелесообразно.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. – М.: АСТ, 2022. – С. 110.
2. Катречко С. Л. Кантовская концепция сознания (познания) как модель «искусственного интеллекта» //Новое в искусственном интеллекте. Методологические и теоретические вопросы/Под ред. ДИ Дубровского, ВА Лекторского–М.: ИИнтелЛ. – 2005. – С. 137-140.
3. Kim H. Tracing the Origins of Artificial Intelligence: A Kantian Response to McCarthy's Call for Philosophical Help //Kant and Artificial Intelligence. – 2022. – С. 129-143.

AGI как технотрансценденталистский проект

Аннотация: Рассматривается вопрос о том, каким образом Artificial General Intelligence (AGI) перестает быть исключительно технологическим проектом и выходит на уровень трансценденталистского исследования интеллекта. Это происходит за счет построения универсалистских моделей интеллекта. Высказывается предположение, что общий искусственный интеллект не может быть антропоморфен.

Ключевые слова: трансцендентализм, Artificial General Intelligence (AGI), антропоцентризм, когнитивный опыт.

Artificial General Intelligence (AGI) – гипотетически возможная компьютерная система, обладающая интеллектуальными навыками человека (или некоего мыслящего существа как такового), то есть способная решать интеллектуальные задачи автономно и вне пределов специфической предметной области. Такой искусственный интеллект исходно рассматривался как достижимая в обозримом будущем технология, которая будет построена по принципу переноса естественного интеллекта в искусственную среду. Участники Дартмуртского семинара предполагали, что проблему моделирования человеческих интеллектуальных способностей можно разделить на несколько рациональных задач, и в короткий срок существенно продвинуться в их решении с помощью определенных технологий.

Однако со временем стало очевидно, что AGI – это не столько конкретная технология, сколько система представлений об интеллекте в целом, некоторая универсалистская модель познавательных способностей, выявляющая предельные условия человеческого когнитивного опыта. По сути AGI становится трансценденталистским проектом, а поскольку он связан с технологической реализацией универсалистских моделей, то его можно обозначить как технотрансценденталистский проект. Попытки реализации этого проекта связаны с различными технологическими подходами, например с созданием искусственных синапсов, основанных на магнитах и сверхпроводниках [Schneider et al 2018]. Подобные технологические решения в первую очередь претендуют на то, чтобы понять, каким образом функционирует нервная система, как в структуре синаптических связей возникают ментальные процессы: «Если люди и другие животные обладают сознанием от первого лица, тогда нейробиология или другие научные дисциплины должны в конечном итоге выяснить, как оно возникает. Если так, то со временем мы сможем создавать искусственные системы, генерирующие опыт от первого лица» [Boltus 2019, 369]. Получается, что успешная реализация проекта AGI фактически стала бы решением трудной проблемы сознания (“Hard Problem”) не только на теоретическом, но и на прикладном уровне. Можно заметить, что подобный проект AGI, несмотря на свой трансценденталистский аспект, предельно антропоцентричен, поскольку стремится к моделированию пусть и универсального, но человеческого интеллекта в компьютерной среде, которая изначально не является человеческой.

Чрезмерный антропоморфизм проектов AGI Р. Негарестани критически оценивает следующим образом: «Принимать во внимание возможность новых форм опыта, посредством которых может быть расширен диапазон умопостигаемой реальности – такова задача, определяющая и человека, и AGI. Привязанность к существующей структуре и наличным фактам человеческого опыта в качестве реперной точки, определяющей что есть человек и что есть AGI, свидетельствует лишь о том, насколько скверно мы как люди преуспели в переопределении себя как людей. Консервативные идеи и тесты для AGI есть ничто иное как конформистский аналог узко местечковых концептов

человека. AGI и человек становятся почти неразличимы в свете задачи преодоления таких структур предзаданности и замкнутости» [Negarestani, 2018, 48]. Таким образом, проект AGI должен открывать трансценденталистские перспективы исследования потенциального многообразия форм интеллекта, которые способны обозначить границы интеллекта человеческого. Можно предположить, что если общий искусственный интеллект и возникнет каким-то образом, то велика вероятность, что он будет не таким, каким мы его ожидаем увидеть. И гораздо большая перспективность его состоит не в копировании наличествующих структур человеческого интеллекта, а в выходе за пределы нашей специфической агентности и наших форм когнитивного опыта.

Литература

1. Bołtuć P. Consciousness for AGI // Procedia Computer Science. 2020. Vol.169. Pp. 365-372
2. Negarestani R. Intelligence and Spirit. MIT Press, 2018.
3. Schneider M.L. et al. Ultralow power artificial synapses using nanotextured magnetic Josephson junctions // Science Advances. 2018. Vol 4, Issue 1

Секция 3. Трансцендентальный субъект: Платон, Кант, Гуссерль

УДК 091, 101

В.И. Молчанов (*Москва, Россия*)

Априори и трансцендентализм: термины и концепции

Аннотация. Ставится вопрос о различии термина и слова, которое выражает термин. Утверждается, что одно и то же слово может выражать различные термины, как в случае термина «априори» у Канта и в феноменологической традиции, а также термина «трансцендентальный» у Канта и Гуссерля. Рассматривается также неоднозначность операции «выхода за пределы опыта» у Канта, значение которой можно отнести как к идеям разума, так и к трансцендентальной апперцепции.

Ключевые слова: a priori, трансцендентальный, термин, слово, интерпретация, Кант, Гуссерль

Различие интерпретации и анализа конкретизируется в различии концептуальных и терминологических аспектов исследования философских концепций и течений, образуемых теми или иными учениями. Основной вопрос терминологического анализа состоит в следующем: если в разных концепциях, причем разных времен, сохраняется слово, которое обозначает термин, меняет ли термин свое значение или же речь идет уже о новом термине? Например, термин «a priori» у Канта и термин «Apriori» (немецкая транскрипция латинского термина, аналогичная русской – «априори») в феноменологической философии – у Гуссерля, Шелера, Райнаха и др. – это один и тот же термин с разными значениями или же это разные термины при сохранении одного и того же слова? Тот же вопрос можно задать и в отношении термина «трансцендентальный», тем более что оба эти термина берут свое начало не у Канта, а гораздо раньше. Являются ли термины «трансцендентальный» и «трансцендентный» (иногда их путают переводчики, в частности, в русском переводе *Идей* Гуссерля) средневековой и кантовской философии одними и теми же терминами или же это разные термины? Если признать, что это одни и те же термины, то это предполагает «абсолютное значение термина», как это выразил Г. Шпет, что само по себе сомнительно, ибо это словосочетание – своего рода оксюморон. Термин разделяет или различает (вопрос о различии различия и разделения мы здесь не рассматриваем) нечто внутри той или иной концепции. Не существует терминов вообще, существуют термины в рамках той или иной концепции или ряда сходных концепций. В этом плане термин «априори» более показателен, чем термин «трансцендентальный»: у Канта априори означает «до опыта», в феноменологической философии (при всех

различиях между Гуссерлем, Райнахом, Шелером и др.) *a priori* так или иначе связано с опытом и обозначает определенный опыт. Почему сохраняется слово, а термин изменяется? В данном случае – у Канта – сохраняется только написание (соответственно, произношение) слова, но не его исходное значение – «от предшествующего». Собственно говоря, Кант интерпретирует термин, изменения значение слова *a priori*, которое не заключает в себе никакого «опыта». Слово, которое лежит в основе термина, сохраняется, во-первых, «исторически»: история философии уже написана, написана по-разному, и будет не раз еще переписана, история меняется по мере изменения настоящего и проектов будущего, но история как таковая признается в качестве основы существования философских концепций. Переход от концепции к концепции и от эпохи к эпохе в историографических исследованиях требует определенных средств изложения концепций и формирования школ и направлений. В историческом и интерпретационном плане расширенное толкование терминов при сохранении общего, скажем формального, значения слова практически неизбежно. Поэтому при всем различии концепций Канта и Гуссерля, опираясь на то, что оба философа и их последователи воспользовались словом «трансцендентальный», историки видят в этом слове некий общий термин, модификациями которого будут значения этого термина в разных концепциях. *A priori* означает «от предшествующего», и если даже предшествующим полагают опыт, то тем не менее полагают, что существует некий априоризм как общая черта ряда учений. Перефразируя Канта, речь идет в этом случае о трансцендентально-терминологической видимости, заставляющей видеть в значении слова общее значение ряда терминов.

Разумеется, трансцендентализм, как и многие другие «направления» – это факт, созданный последователями и исследователями, но этот факт такого же рода, как и факт преломленной ложки в стакане воды. Если вынуть ложку из стакана с водой, то она окажется иной, чем она виделась нами в стакане, точно так же, если вынуть кантовское учение о познавательной способности из трансцендентализма как «общего направления», то оно может оказаться совсем не тем, чем кажется: только кажется, что это теория познания, но в этой теории не нашлось места «истине»; на самом деле, это общая схема деятельности по формированию предметного мира по лекалам категориальных синтезов. Успех кантовской «теории» был обеспечен тем, что она впервые предложила способ формирования действительности.

Очевидно, что с термином «трансцендентальный» дело обстоит сложнее, чем с термином априори, так как трансцендентализм стал своего рода идеологией, в основе которой, во-первых, так называемый коперниканский переворот, а во-вторых, претензия положить в основу познания (читай – деятельности) не опыт и действительность, но условия их возможности. В интерпретационном ключе в этой идеологии можно выделить два полюса – абсолютной активности по формированию предметного мира и абсолютной пассивности при восприятии многообразных событий этого мира, что составляет два необходимых полюса тоталитарных систем.

Нас интересуют, однако, на сами интерпретации, великое множество которых продолжает появляться, но сама основа конструкции трансцендентализма у Канта, обозначение которой потребовало иных терминов, чем термин «трансцендентальный».

Кант вводит термин «трансцендентальный» без особых разъяснений значения этого слова: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, но нашими понятиями *a priori* о предметах вообще» [KrV A 12; ср.: 1, 68]. Во втором издании *Критики чистого разума* Кант уточняет предмет исследования: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» [KrV B 25; Ср. 1, 121]. Речь идет теперь не об исследовании каких-то

особых априорных понятий, как можно было подумать, но о возможности априорного познания. Изменения, которые внес Кант во Введение во втором издании Критики, не являются только расширениями и дополнениями (введение во второе издание значительно больше, чем в первое). Введение в первое издание не проясняет, но скорее смешивает два типа выхода за пределы опыта, введение во второе издание скорее маскирует различие между ними; во втором издании вообще исчезает из введения первая глава «Идея трансцендентальной философии», и все внимание уделяется априорному познанию.

Первая фраза о том, что рассудок созидает опыт, сама по себе должна была повергнуть читателей в изумление: оказывается опыт – это продукт того, что не является опытом. Собственно говоря, это есть основная предпосылка Критики как трактата об априоризме, которая сохраняется и во втором издании, несмотря на попытки Канта смягчить и даже придать ей совсем иной вид: «То, что все наше познание начинается с опыта, в этом нет совершенно никакого сомнения» [KrV B 2; 1, 52]. Кант, как известно, ставит вопрос о том, каким образом опыт становится упорядоченным и каким образом можно обрести необходимое и всеобщее знание, которого опыт не дает. Такая постановка вопроса кажется само собой разумеющейся, однако «маленькая ошибка в начале» здесь в том, что опыт не специфицируется и определяется Кантом в первом издании просто как фиксация наличия чего-либо. Во втором издании Кант уточняет, что опыт «сообщает своим суждениям» «только предполагаемую и сравнительную всеобщность (посредством индукции)» [KrV B 3; 1, 54]. Вопрос теперь в том, каков статус индукции – относится ли индукция к опыту, и тогда нужно признать, что опыту принадлежит операция ума, или интеллекта, выработанная самим опытом, или же индукция – это априорный синтез, и тогда следовало бы указать схематизм этого синтеза, т.е. способ связи эмпирического или априорного, чего мы у Канта не находим. Дело, однако, не только в неоднократном упоминании индукции, которой в кантовской системе категорий не нашлось места, но и в слишком широком, с одной стороны, и слишком узком, с другой стороны, понимании опыта. На основе такого опыта, как восприятие дождя, вряд ли возникает вопрос о необходимости и всеобщности, для этого нужно сформулировать специальные вопросы, которые относятся к физике или метеорологии, хотя последняя никогда не претендовала на разрешение подобных вопросов, а в физике речь идет о причинности и вероятности, но не о необходимости. Скорее только тот опыт, который дает «относительную всеобщность», может послужить основой для научных исследований. С другой стороны, опыт трактуется Кантом слишком узко. Математика у Канта – основной пример науки, которая всецело вне опыта, что противоречит опыту! В трудах по разным математическим дисциплинам авторы зачастую отмечают, что чтение их работы не требует специальных знаний. Действительно, предварительных знаний не требуется, но без опыта математических рассуждений понять эти трактаты невозможно. Гуссерль, который, в отличие от Канта, обладал опытом работающего математика, в VI Логическом исследовании выбрал слово «такт» для характеристики опыта ученого, т.е. особого отношения и особой ритмики мышления, без которой невозможны научные исследования. Поскольку обоснование априорного познания, т.е. познания не на основе опыта, должно также осуществляться вне опыта, вводится трансцендентальное познание, которое также осуществляется вне опыта, и уже не «до опыта», но как выходящее за пределы опыта, о чем нам говорит само слово и о чем предпочитает умалчивать Кант, ибо выход за пределы опыта – это прерогатива разума, но не рассудка. Таким образом, рассудку под названием трансцендентального познания полезно выходить за пределы опыта, чтобы обосновать априорное познание, а вот разуму выходить за пределы опыта опасно – как голубю летать в безвоздушном пространстве.

Изменения, и особенно во введении, которые внес Кант во второе издание *Критики*, ставят под угрозу основной его термин – *a priori*. Если «рассудок производит опыт», как

это утверждалось в первом издании, то тогда характеристика форм рассудка и чувственности как априорных вполне оправдана, они – «до опыта», но если «все наше познание начинается с опыта» и никакое наше познание по времени, или во времени (*der Zeit nach*) (о каком времени здесь идет речь, еще нужно разбираться), не предшествует опыту, как это утверждается во втором издании, то тогда весь смысл *a priori* как предшествования теряется, и долю, которую, по Канту, вносит в познание наша познавательная способность, вряд ли можно назвать доопытной. В данном случае как раз уместно говорить об изменении значения термина; у Канта *a priori* становится другим термином, чем в предшествующей ему философии, где, например, он означал «от причины к действию», поскольку причина предшествует действию, но внутри кантовской философии этот термин меняет свое значение, а не становится иным термином, поскольку сохраняет свою функцию отделять «форму познания» от его «материи».

Каким же образом трансцендентальное познание, как это формулирует Кант, занимается «нашим» априорным познанием? Задача представлена сначала лишь в общем виде, вопрос в том, как она осуществляется? Обосновать возможность априорного познания означает выйти за пределы случайностей не столько внешнего, сколько внутреннего опыта, и представить «нашу» познавательную способность как вечное ясное солнце, как бы сказал Фихте, вокруг которого врачаются отнюдь не вечные элементы мира. Основные элементы познавательной способности известны: формы чувственности – пространство и время, чистые рассудочные понятия и трансцендентальная сила продуктивного воображения. Почему, однако, пространство и время называются *априорными* формами, а продуктивное воображение – *трансцендентальной* силой? Время как трансцендентальная схема, таким образом, из априорной структуры становится трансцендентальной. Очевидно, что Кант устанавливает определенную иерархию: то, что упорядочивает опыт, называется априорным, то, что обосновывает возможность априорного – трансцендентальным. Однако трансцендентальное познание должно не только структурировать априорное, но и представить его как постоянную структуру, не подверженную возможным изменениям от воздействия предметов на познавательную способность. Предметы воздействуют «на нас» (кто такие мы, остается неизвестным), но «наша» познавательная способность при этом не изменяется, иначе не стало бы возможным априорное познание. Как же теперь показать или доказать неизменность познавательной способности? Для этого, собственно, и понадобилась трансцендентальная философия, которая заменила платоновский мир идей – вечных образцов данных в чувственном мире вещей – постоянством перерабатывающих действий «нашей» познавательной способности, которая не носит название трансцендентального субъекта. Последний термин Кант употребляет в «трансцендентальной диалектике» как обозначение нашего субъекта, который мы якобы можем познать самого по себе, т.е. мнимо достижимой внутренней вещи в себе. Аналогично трансцендентальному предмету – предмету самому по себе, обозначенному как X, трансцендентальный субъект – это тоже X, но X внутренний.

У Гуссерля термин «трансцендентальный» (при сохранении этого слова) – это другой термин; он обозначает не неизвестный нам субъект, но исследуемую нами в рефлексии конститутивную субъективность. Именно поэтому выбирается термин «субъективность», коррелятом которого являются предметы, факты и события жизненного мира, а не «субъект», коррелят которого – объект.

Основное условие «вечной» основы априорного – это самотождественность субъекта, которая обеспечивается «трансцендентальной апперцепцией» -- структурой, которая объединяет наши представления, но не является одним из них. Опыт был бы нагромождением представлений, утверждает Кант, если бы не было объединяющей силы,

действующей вне опыта, причем не вне какого-то определенного опыта, но вне опыта вообще. Для обоснования самотождественности априорного субъекта – так Кант мог бы назвать познавательную способность – используется и термин «Я», относительно которого каждый раз нужно решать: это тот же термин, например у Гуссерля, или же при сохранении слова, это иной термин, причем в отношении произведений Гуссерля возникает тот же вопрос: «Я» в *Логических исследованиях* и «Я» в *Идеях I* – это тот же самый термин, который меняет значение, или это два разных термина, выраженные одним и тем же словом?

Одна из целей терминологического анализа состоит в предупреждении об опасности превращения абстракции с помощью термина в некую «силу», «субстанцию» или «процесс», которые затем становятся предметом исследования как виды реальности.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на русский и европейский языки. М.: Наука, 1998

УДК 1(091):11

ББК 87.3

В.Е. Семенов (*Москва, Россия*)

Платон и Кант: в поисках трансцендентального субъекта

Аннотация: В статье рассматривается сущность и роль трансцендентального субъекта у Канта и прослеживается трансцендентальная деятельность чистых структур души в метафизике Платона. Трансцендентальный субъект Канта представляет собою абстрактную способность ноэтического сознания и мышления как такого и, стало быть, основание любого синтетического ментального действия. В таком случае, он является также и фундаментом свободного произволения личности в независимой от природной каузальности практической сфере. Восхождение к «беспредпосыльному началу» позволило Платону продемонстрировать источник трансцендентального и трансцендентного мышления. Именно «беспредпосыльное начало» лежит в основании мышления и является аналогом кантовского трансцендентального субъекта как предпосылки всей ментальной сферы.

Ключевые слова: трансцендентальный субъект, предпосылка мышления, «беспредпосыльное начало».

Платон обоснованно считается не только основоположником всей европейской философии, а именно философии *par excellence*, понимаемой в качестве метафизики, а не натурфилософии, но и родоначальником трансцендентализма. Безусловно, Платон и Кант объединены очень многими структурными компонентами трансцендентализма. К их числу следует отнести, например, *критицизм* как требование «принимать нечто за истинное не иначе как после исчерпывающей проверки принципов» [5, 233; Refl. 5645]; разработку и анализ оснований *внеэмпирического познания*; концепцию *синтетического действия* врожденных/априорных понятий; *учение об очищении* души, или сознания, от чувственного содержания с целью экспликации их фундаментальных неэмпирических структур; обоснование (дедукцию) чистых (врожденных) категорий; доминирование *практического разума* над теоретическим и некоторые другие. Одним из таких элементов, тесно связывающих двух философов, является понятие трансцендентального субъекта. Разумеется, у Платона в принципе не могло быть такого понятия. Однако в его метафизике присутствуют и реализуются те же самые ноэтические функции разума (ума), которые характерны для кантовского трансцендентального субъекта.

Цель статьи – рассмотреть сущность и роль трансцендентального субъекта у Канта и проследить (аналогичную кантовской) трансцендентальную деятельность чистых структур души в метафизике Платона.

Проблемы экспликации кантовского трансцендентального субъекта

Как это ни покажется странным, но в трансцендентальной философии Канта понятие трансцендентального субъекта вовсе не является доминирующим. Более того, складывается впечатление, что этот концепт является *негативным*, наподобие понятия *ноумена*. Что же он представляет собою, и почему Кант именно так его истолковывает?

Кант утверждает, что трансцендентальный субъект есть не что иное, как «постоянный логический субъект мышления», о котором «мы не имеем и не можем иметь никакого знания; ибо 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 всех мыслей» [4, 443; A 350]. Дальше следует, что «этот субъект обозначает Нечто вообще (трансцендентальный субъект), представление о чем во всяком случае должно быть простым именно потому, что в нем ничего не определено. <...> мы совершенно отвлекаемся от его свойств, когда обозначаем его только термином *Я* (который можно применить ко всякому мыслящему субъекту), лишенным всякого содержания. Достоверно во всяком случае то, что посредством *Я* мы всегда представляем себе абсолютное, пусть и логическое, единство субъекта (простоту), но это вовсе не значит, что я тем самым познаю действительную простоту моего субъекта» [4, 449; A 355–356].

Дескрипция энigmатичной сущности продолжается: трансцендентальный субъект имеет прямое отношение ко всем внутренним явлениям, при этом сам он – не есть явление, и стало быть, не дан как предмет, к которому могут быть применены категории [3, 635; B 506–507]. Наше *Я*, которое «нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям», есть мыслящее *Я*. Именно через него «представлено не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = X, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия» [3, 517; B 404]. Таким образом, «трансцендентальный субъект сопровождает всякое мышление, не будучи сам объектом мышления». Соответственно, «трансцендентальный субъект не является представлением, а только “сознанием в себе”, из которого первоначально можно лишь вывести, что “Нечто” есть мысль» [15, 2022].

О том, что субъект обнаруживает себя только в своих внешних и внутренних проявлениях справедливо заметил Ричард Аквила: «кантовское *Я* является самосознающим только через сознание нозматического *коррелята* в мире явлений, через собственное нозтическое структурирование опыта. <...> Кантовское сознание не является самосознанием в первую очередь. Оно есть сознание самого себя только через осознание мира» [13, XII].

С помощью Дитера Штурмы можно обобщить первоначальные сведения о трансцендентальном субъекте: «*Я*, поскольку оно мыслит, является трансцендентальным субъектом мышления. <...> Трансцендентальный субъект – это абстрактное определение самореферентной инстанции всякого мышления» [15, 2021].

Близким по смыслу понятию трансцендентального субъекта представляется другой кантовский термин – «сознание вообще» (*Bewusstsein überhaupt*). Нужно отметить, что «прибавление “всобще” здесь, так же, как и обозначение “трансцендентальное” в “Критике чистого разума”, указывает на обращение к единой родовой форме сознания в отличие от множественного, разрозненного частного сознания» [17, 291]. Понятие «сознание вообще» используется философом в «Прологеменах» и отчетливо противопоставляется «сознанию моего состояния». Все восприятия могут быть связаны

рассудком при помощи суждения внутри сознания моего состояния, но кроме того – в сознании вообще. В первом случае мы имеем дело лишь с «суждением восприятия», которое обладает только «субъективной значимостью». Во втором эпизоде суждение приобретает объективную значимость, поскольку созерцание подводится под априорное понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцаний. В результате этого *эмпирическое сознание* этого созерцания включается в *сознание вообще*, и тем самым эмпирическое суждение приобретает общезначимость [1, 57–58; § 20]. Обобщение этих синтетических процедур дает нам дополнительные сведения о сознании вообще. Опыт как таковой состоит в «синтетической связи явлений (восприятий) в сознании [вообще], поскольку эта связь необходимая». Поэтому «суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нем соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т.е. необходимо» [1, 63; § 21].

Это кантовское положение очень хорошо разъясняет Патрисия Китчер: «Выражения “сознание вообще” и “объективное единство сознания/апперцепции” вводятся как пара противоположностей терминам “сознание моего состояния” и “субъективное единство”. Через этот контраст Кант проясняет отношения между апперцепцией, категориями и познанием объектов. Проблема, которую призвано прояснить введение этих терминов, очевидна. <...> Поскольку понятия реальных субъектов зависят от того, что происходит в их когнитивной среде, ассоциативные отношения между понятиями разных познавательных субъектов будут различаться. У немцев декабрь ассоциируется со льдом и снегом, а у новозеландцев декабрь ассоциируется с мягкой погодой. Кант теперь утверждает, что субъекты, способные к объективному познанию, должны соединять восприятия, независимо от этих вариаций, в соответствии с единством апперцепции и категориальными принципами. Вы должны связать их с сознанием вообще, так как иначе суждения не имели бы объективной значимости, связи с предметами и, следовательно, не были бы частью опыта» [14, 285]. Таким образом, хотя трансцендентальный субъект «нам эмпирически неизвестен», он тем не менее представляет собою «трансцендентальную причину» для всего эмпирического [3, 711; B 573–574].

Это последнее кантовское замечание наводит на следующее размышление. Если трансцендентальный субъект находится «внутри» сферы теоретического разума, то он, вероятнее всего, приобретает функцию *трансцендентального сознания*. Ведь, как известно, «всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (предшествующему всякому частному опыту), а именно к осознанию меня самого как первоначальной апперцепции» [4, 169; A 117]. Позже, в заметках 1790–1798 годов, философ еще раз подчеркивает, что «следует различить трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание “Я мыслю” и оно предшествует всякому опыту, впервые делая его возможным» [5, 285; Refl. 6311].

Итак, какие характеристики трансцендентального субъекта, представленные нам его предикатами (мыслями), обнаруживаются в ходе исследования? Можно заключить, что трансцендентальный субъект: (i) есть логический субъект мышления; (ii) не есть явление или предмет, хотя имеет отношение ко всем внутренним явлениям; (iii) начисто лишен содержания; (iv) прост (= обладает единством); (v) эмпирически для нас непостижим; (vi) обнаруживается исключительно через мысли, составляющие его предикаты; (vii) является трансцендентальной причиной любого эмпирического сознания; (viii) представляет собою пограничное понятие (ноумен), указывающее на начало (= границу) нашего сознания; (ix) лежит в основании опыта, а, стало быть, и в основании всей многообразной синтетической деятельности рассудка.

Однако эти характеристики относятся лишь к трансцендентальному субъекту, пребывающему в области теоретического разума. Тогда мы должны обратить внимание на его функции в практическом регионе. Ибо «в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом, который отличается только в своем применении» [2, 55].

Кант абсолютно справедливо заметил: «если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти» [3, 701; В 564]. Думается, что также верно и обратное: если вещи сами по себе каким-то образом превращаются в эмпирически познаваемые явления, то свобода вновь в опасности. И действующий (= волящий) субъект утрачивает свой ноуменальный статус независимой и свободной от каузальной необходимости личности, возвращаясь на уровень эмпирической предопределенности и зависимости. Трансцендентальный субъект, хотя и является причиной любого эмпирического сознания, обладает тем не менее умопостигаемым (интеллигибельным) характером [3, 711; В 573–574]. Именно такая его природа образует в практическом мире фундамент для свободы и, значит, морали. Нужно полностью согласиться с А.Н. Кругловым, который подчеркнул, что «кантовское понятие трансцендентального субъекта вне времени, пространства и категорий, как ноумена или вещи в себе и позволяет утвердить человеческую свободу» [6, 295]. А это означает, что – и моральность, и религию.

Таким образом, трансцендентальный субъект Канта представляет собою абстрактную способность ноэтического сознания и мышления как такого и, стало быть, основание любого синтетического ментального действия. В таком случае, он является также и фундаментом свободного произволения личности в независимой от природной каузальности практической сфере.

Действие трансцендентальных структур в метафизике Платона

В диалогах «Федон» и «Государство» Платон устанавливает *единство* и *самотождество* бессмертной части души. Горемычна психея, отрившись, наконец-то, от тела-могилы и низменных психических страстей и эмоций с помощью *κάταρσиса* и *ἀνάβασиса* (Восхождения), становится подобной «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе» [8, 36; 80bc]. Отныне, став «единой самой по себе», добросовестно «следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить» [8, 40; 84ab]. Такая душа «сродни божественному, бессмертному иечно сущему», и по этой причине у нее возникает «стремление к мудрости» [7, 410; 611e].

Достигнув после мучительных очищающих усилий подобного состояния, душа превращается тем самым в «чистый» неэмпирический субъект. Именно это утверждает И.А. Протопопова, говоря, что божественная часть души – это то, что как раз и можно назвать «“трансцендентальным субъектом”. Это те необходимые для каждого индивидуума условия схватывания реальности, которые являются гарантом некоего минимального уровня общего понимания этой реальности и действия в ней» [12, 92]. Такая чистая душа является, как мы ниже увидим, основанием («трансцендентальной причиной», как сказал бы Кант) любого вида познания – как трансцендентального, так и трансцендентного (интеллигибельного).

В самом деле, трансцендентальный субъект абсолютно необходим для различных учений Платона: для его теории познания, этики, аксиологии, агатологии, психологии, онтологии, логики и теологии. Без всякого преувеличения можно сказать, что «“субъект” – один из главных интересов Платона. Дело не в термине, который относится к философии Нового времени, а в общей культурно-языковой интуиции, в соответствии с которой субъектность предполагает некую активность и свободу – в суждении, высказывании, действии» [12, 82].

Анализ трех когерентных друг другу метафор Солнца, Разделённой Линии и Пещеры дает нам структуру познающего субъекта. И если первые две части – *уподобление* (*εἰκᾶσία*) и *вера* (*πίστις*) – не могут быть названы познанием в строгом и точном смысле, но только *мнением* (*δόξα*), то две высшие способности – *рассудок*, или *рассуждение* (*διάνοια*), и *разум* (*νόησις*) – безусловно, относятся к *познанию* (*ἐπιστήμη*) идей. Ибо для

Платона истинное знание может быть только знанием идей, и в «Теэтете» подчеркивается, что в сфере постижении эйдосов «предполагается иной предмет схватывания – умопостигаемый, иной субъект постижения – его можно назвать трансцендентальным. <...> Главное же заключается в том, что учение о всеобщем движении, связанном с ощущением, полностью противоречит идеи человека как меры и в принципе исключает возможность познания: последнее требует “трансцендентальной” инстанции “единого самого по себе”» [11, 87–88]. Таким образом, *дианойя* и *ноэзис* суть два уровня субъекта, который по своим функциям должен быть назван трансцендентальным. Какие же действия производит этот трансцендентальный субъект?

Дианойя в качестве дискурсивного рассудочного познания осуществляет такое действие, которое Кант позже назовет априорным синтетическим познанием в понятиях. Дело в том, что дианойя всегда исходит из некоторой гипотезы, которая раскрывается как врожденное (= чистое априорное) понятие рассудка, или идея, при помощи которой можно осуществлять синтез чувственных впечатлений и тем самым конституировать предмет знания.

В синтезе прежде всего – как он изображен в «Филебе» – участвует (**A**) данная «с самого рождения» способность получать *ощущения* и *впечатления*, которые через тело передаются душе. Такую способность в настоящее время называют *рецептивностью*, а ее способность воспринимать чувственные ощущения правильно будет обозначить как *аппрегенцию* (схватывание). Кроме того, в синтетической работе души принимает участие (**B**) *память* (*μνήμη*). Сама же душа в таком случае напоминает «книгу» (*βιβλίο*). Знаменитый английский платоновед А.Э. Тейлор назвал такую память «первой памятью» (*primary memory*): «Память (т.е. первичная память) представляет собою сохранение (*σωτηρία*) ощущения; а воспоминание (*ἀνάμνησις*) есть, в конечном счете, восстановление (воспроизведение) душой “самой по себе” утраченной памяти или ощущения» [16, 419]. Иначе говоря, первичную память ни в коем случае нельзя путать с *анамнесисом*.

Третья сторона познания – сугубо ноэтическая способность, не имеющая чувственного содержания, – некий «другой мастер», а именно – (**C**) *воображение* (*φαντασία*). Эта способность есть «живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного» [10,43; 39b]. Такого «живописца» Тейлор называет «воображением» (*imagination*): «Толкование имеющегося ощущения при помощи памяти, включенной во все восприятия, – это работа писца, записывающего “речи” в душе. Живописец (воображение) рисует пояснение (*εἰλόπες*) к тексту писца, и его картина может быть названа истинным или ложным “образом” в зависимости от истинности или ложности “речи”, которую он поясняет» [16, 422].

Четвертым элементом выступают (**D**) *врожденные идеи* (или понятия *a priori*). Истину невозможно рассматривать глазами – можно ослепнуть. По этой причине, говорит Сократ, «я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия... <...> Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (*ὑπόθέμενος λόγου*), которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное – идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, – а что не согласно с ним, то считаю неистинным» [8, 58–59; 99e–100a).

Наконец, пятой частью синтетической деятельности души является (**E**) *анамнесис*. Анамнесис – это вовсе не обычная память. Он является «припоминанием» идей, или «восхождением к памяти». Однако не к эмпирической, а к априорной памяти, той, которая досталась нам «с самого начала» и включает в себя неизменные сущности, или «безвидное сущее» (идеи). Тогда анамнесис представляет собою не простое воспоминание, а приобщение к Благу, *результатирующее воспоминание*.

Синтетические действия рассудка лежат в основании платоновского эпистемологического (гносеологического) трансцендентализма, сущность которого

заключается в подведении чувственных ощущений под врожденную идею, в результате чего комплексное, объединяющее действие анамнезиса выводит на уровень истинного познания бытия.

Помимо *дианойи*, как мы уже знаем, у Платона есть и высший род эпистемы, где душа не использует предпосылки-гипотезы (понятия), но ведет исследование сама по себе и направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно. Это уровень *ноэзиса*, или *разумения* (*φρόνησις*) [8, 35; 79d]. Здесь бессмертная часть души вступает в область высшего трансцендентного познания (чистой интуиции), восходит к «беспреподы聊聊ому началу» (*ἀρχὴ ἀνυπόθετον*) и «усматривает» врожденные идеи высокой степени общности, которые правильнее всего назвать идеями-ценностями.

В «Софисте» и в «Пармениде» афинский схоларх с редкой виртуозностью продемонстрировал системотворческую категориальную (спекулятивную) деятельность ноэзиса, которую с полным основанием хочется назвать *онтологическим трансцендентализмом*. Прежде всего Платон осуществляет выведение пяти «главных родов» (бытие, покой, движение, тождественное, иное), отталкиваясь от проблемы возможности или невозможности *небытия*. Такое обоснование (= «дедукция» главных родов) произведено в «Софисте», и достигнутый масштабный результат свидетельствует о том, что (i) бытие и небытие не являются противоположными друг другу, но только иными; (ii) отношения между родами строятся на основе их *причастности* друг другу; (iii) по своему онтологическому статусу роды являются полностью трансцендентными, а по происхождению – априорными; (iv) роды предстают в качестве принадлежащих исключительно субъекту как таковому *условий мышления вообще*; (v) главные роды не могут быть формами вещей, но только отвлеченными сущностями, не имеющими отношения к эмпирии; (vi) роды суть не что иное, как главные инструменты платоновского онтологического трансцендентализма.

Таким образом, виртуозное логическое системотворчество, с наивысшей силой продемонстрированное в «Софисте» и «Пармениде», стало ярким образцом конструирования знания-бытия с помощью формально-логических процедур, основанных на онто-логической предикации и самопредикации. Успех был достигнут содергательным анализом отношений системы понятий, представляющей собою функциональный ряд сущностей, подчиненных, в конечном счете, наиболее содергательному и богатому *гиперпонятию* (*ὑπερλόγος* – такой неологизм можно было бы предложить Платону) бытия, или Блага, или Единого. Восхождение к «беспреподы聊聊ому началу» позволило философу продемонстрировать источник трансцендентального и трансцендентного мышления. Именно «беспреподы聊聊ое начало» лежит в основании мышления и, стало быть, является аналогом кантовского трансцендентального субъекта как предпосылки всей ментальной сферы.

Литература

1. Кант, И. Прологомены // Кант, И. Сочинения: в 8-ми т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 5–152.
2. Кант, И. Основоположение к метафизике нравов // Кант, И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
3. Кант, И. Критика чистого разума (B, 1787) // Кант, И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2, Ч. 1. М.: Наука, 2006.
4. Кант, И. Критика чистого разума (A, 1781) // Кант, И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2, Ч. 2. М.: Наука, 2006.
5. Кант, И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum) / Под ред. В.А. Жучкова; пер. с нем. В.В. Васильева, С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
6. Круглов, А.Н. Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник – 2004. М.: Наука, 2005. С. 279–295.
7. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 3. 1994. С. 79–420.
8. Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 2. 1993. С. 7–80.

9. Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 2. 1993. С. 275–345.
10. Платон. Филеб // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 3. 1994. С. 7–78.
11. Протопопова, И.А. «Отсутствующая река» и «невозможный пловец»: парадоксы «объекта» и «субъекта» в первой гипотезе «Теэтета» // Платоновские исследования. 18.1, 2023. С. 75–88.
12. Протопопова, И.А. Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона // Платоновские исследования. 19.2, 2023. С. 81–96.
13. Aquila, R.E. Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
14. Kitcher, Patricia. Bewusstsein überhaupt // Kant-Lexikon: 3 Bde. / Hrsg.: Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin. Bd. 1. Berlin/Boston, 2015. S. 285–286.
15. Sturma, Dieter. Subjekt, transzendentales // Kant-Lexikon: 3 Bde. / Hrsg.: Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin. Bd. 3. Berlin/Boston, 2015. S. 2201–2202.
16. Taylor, A.E. Plato: The man and his work. L., 1955.
17. Zöller, Günter. Bewusstsein, transzendentales // Kant-Lexikon: 3 Bde. / Hrsg.: Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin. Bd. 1. Berlin/Boston, 2015. S. 290–291.

Predrag Cicovacki (Worcester, USA)

A Transcending Subject: Plato, Kant, and Scruton

Abstract. I will discuss three stages of the understanding of transcendence: one that focuses on the object, one that centers on the subject, and finally one that emphasizes a bond between the subject and the object. As the representatives of these stages, I will consider Plato, Kant, and Scruton. All three stages require a transcending subject who is reaching out or reaching beyond, as the Latin prefix “trans-” indicates: beyond the empirical, beyond the natural order of things. I will argue that the third stage is the most promising one and offer some suggestions on how to develop it further.

Keywords: Kant, Plato, Scruton, transcending subject, transcendental bond

“Can something be discovered through metaphysics?
Yes, regarding the subject, but not the object.”
—Kant, *Reflexionen*, No. 102.

Kant’s “Copernican Revolution” had enormous philosophical implications, but it was neither the first nor the last such revolution in the history of philosophy. Before Kant, there was the Axial Revolution, of which Plato was one of the representatives. After Kant and in more recent times, there is a shift in thinking that focuses on the relationship between the subject and the object, on their mutual interaction and bond, rather than on either one of them. One of the representatives of this new Transcendental Revolution was Roger Scruton (1944-2020). I am most sympathetic to this last shift. In my presentation, I will briefly outline how we came to this point and in which direction we should continue to develop it.

The Axial Revolution, which roughly took place between the 9th and the 4th centuries BC, occurred almost simultaneously in a vast geographical area, from the Far East to the Mediterranean Basin. It opened humanity to what can be called the spiritual dimension of reality, by connecting the world soul and the individual soul, as well as being and goodness. In the form of the Perennial Philosophy, it was based on three principles: 1. There is an infinite, changeless Reality beneath (or above) the world of change; 2. This same reality lies at the core of every human personality, so the human soul is guided by the same principles as that Reality; and 3. The purpose of human life is to discover this reality experientially and attune oneself to it. In

Plato's version, the individual soul needs to transcend its own impulses and desires and reach toward the eternal and unchanging Forms, the only true Reality. Expressed in our modern jargon, the subject must reach out toward the object – not just any object, but what Plato called the Good [which seems to be either equivalent or closely related to the Truth and the Beautiful]. It is important to note that Eros plays an important role in this reaching out of the subject: philosophy is the sublimation of the erotic desire through its redirection from a particular body [object] to what is most real and valuable.

The turmoil of the Renaissance and the post-Renaissance periods shifted the attention from the Object toward the Subject. We see this shift already anticipated in Francis Bacon, as being even more decisive in Rene Descartes, and then reaching its most complete formulation in Kant's "Copernican Revolution." In the era in which the very foundation of all previous knowledge was undermined through a series of geographical and scientific discoveries, in the era obsessed with the very possibility of knowledge, Kant made an extraordinarily important contribution to our understanding of the relationship of what is given and what is posited by the thinking subject. He established first that only through the combination of these two elements there arises the known thing or phenomenon. As he put it, intuitions without concepts are blind; concepts without intuitions are empty. Put differently, and already including the main point of the Copernican Revolution, thought does not adapt itself to things, but the other way around. It was important that, for Kant, thought does not create things [as some of his later followers seem to be willing to claim] but makes use of the given material. This means that our cognition of things is neither immanent nor transcendent. It is rather based on what Kant calls the transcendental conditions: the things known, unlike the things themselves, arise out of the cognitive act of the transcendental subject in which some a priori elements must be employed: space and time, as a priori forms of intuitions, and the categories, as the fundamental a priori concepts of all thinking. Kant's most succinct formulation of his view is given as the "Principle of all synthetic a priori judgments": "The conditions of the possibility of experience are at the same time the conditions of the possibility of objects of experience."

Kant was convinced that such conditions are supplied by the subject, but this need not be so. What matters for the possibility of cognition is that the same principles are valid for both cognitive subjects and cognitive objects, regardless of their origin. Put differently, what matters is that there is a sufficient overlap between the principles of being and the principles of knowing. Their overlapping function and not their origin is what makes our knowledge possible.

This insight opened a crack in Kant's Transcendental edifice. I will try to fill it out by following some thoughts of Scruton, who turns us back to the original meaning of transcendence, and who also finds a role for Eros – and more generally for emotions – in our thinking. He does that by first reminding us that the prefix "trans" signifies reaching toward something that goes beyond its usual limits, connecting it with what is not necessarily or usually connected. He takes transcendence to refer to the horizon of our world, as the edge of the natural order. As such, it may serve as the point of intersection of the ordinary and the extraordinary, of the temporal with the timeless. The allure of transcendence, which human beings have always felt, should not lead us to lose ourselves in something bigger and more powerful, as Plato thought, but rather to find ourselves and our proper place in the world. In reaching out toward the transcendent, we often go beyond the limits of reason and must rely on symbols, as in art and religious rituals. But we are also connected with the transcendent through our deepest feelings, which reveal to us our ultimate commitments and our sense of the sacred.

There are many notions of transcendence, both from the many world religions and from philosophy, but Scruton clarifies this aspect of transcendence in terms of "transcendental bonds." For him, they are non-transferable attachments that are marked by two features: their long-term

social function and their lack of internal plasticity. These are not the matters concerned with social contracts and conventions but an inheritance of trusteeship. Scruton argues that all obligations of love are like that. This social-interactive conception of transcendence indicates how the significance of transcendence consists in its double aspect: it refers both to what is separated from all things familiar (as in Plato), thus a need to reach out for it; and yet is at work *within* everything (as in Kant), which allows us to feel grounded and to feel that we are not strangers in this world, that we belong here.

To return to the initial quote from Kant, we can modify it in the following way: Can something be discovered through metaphysics? Yes, regarding the bonding of the subject and the object – and the rest of the world – but not regarding any one of them in isolation. A transcending subject can and must reach beyond and above the given without losing the world, or himself or herself in that world.

И.А. Протопопова (*Москва, Россия*)

«Трансцендентальный субъект» у Платона

Аннотация. Говоря о «трансцендентальном субъекте» у Платона, прежде всего нужно отсечь ненужные привязки к современным значениям терминов. Хотя с точки зрения смысла мы вполне можем сопоставить философские медитации Платона с одной стороны — и Декарта, Канта, Гуссерля с другой, причем в первую очередь потому, что этот опыт «производился» именно «тем», что является самим предметом наших изысканий, т. е. условным «трансцендентальным субъектом».

Ключевые слова: Платон, трансцендентальный субъект, анамнесис, катарсис, ноэсис, эйдос, дианойя, докса, айстесис.

Говоря о «трансцендентальном субъекте» у Платона, прежде всего нужно отсечь ненужные привязки к современным значениям терминов. Хотя с точки зрения смысла мы вполне можем сопоставить философские медитации Платона с одной стороны — и Декарта, Канта, Гуссерля с другой, причем в первую очередь потому, что этот опыт «производился» именно «тем», что является самим предметом наших изысканий, т. е. условным «трансцендентальным субъектом». В поисках некой «изначальной точки» познания, или его «необходимого условия», Платон раньше всех остальных европейских философов-трансценденталистов пришел к следующим положениям:

- 1) Мы не можем — ни логическим образом, ни через чувственное восприятие — обнаружить источник нашего собственного бытия и «сознания» в виде некой «предметности».
- 2) Мы можем из чувственной и логической сфер подняться в область «умопостигаемого» («ноэтон»), а уже в этой сфере вне опоры на какую бы то ни было образность и понятийность проследить движение ума как по отношению к самому себе («схватывание эйдосов»), так и в сторону «негипотетического начала».
- 3) Мы можем (прежде всего метафорически, вторичным образом — понятийно) зафиксировать некое состояние «схватывания сущего», при котором прежние способы фиксации реальности через привязку к некоторому «единому» (условный «доксический

субъект») оказываются преодоленными. Опыт такого схватывания описывается апофатически, через фиксацию некоего «ничто», в котором «объективное» как «предмет» и «субъективное» как «движение познающего» сливаются.

4) После парадоксальной фиксации «пустотности» как «негипотетического начала», так и источника «познающей субъективности», мы можем фиксировать движение ума («ноэсис») как бытие некоего «ноэтического атома», где «неслияно и нераздельно» динамически присутствуют изначально данные необходимые способы схватывания любого сущего («великая пятерица» как «тождественное-иное, движение-покой, бытие» в «Софисте»; следствия допущения о «бытии единого» во второй гипотезе «Парменида»). Это и есть априорно данные трансцендентальные условия любого «не-апофатического» опыта.

5) Мы можем на основе восхождения к единым трансцендентальным условиям схватывания реальности выделить особые сферы опыта (дианоэтическая, доксическая, айстетическая) с их особыми пара-трансцендентальными условиями и, соответственно, типами «субъектности».

Эти общие положения можно проиллюстрировать на следующем материале:

1. **Анабасис и мистерия:** «Пир», «Федр»: входжение в пространство «трансцендентального» и описание соответствующего опыта «онтологического субъекта».
2. **Катарсис и анамнезис:** «Федон». Практика философского «очищения души» от эмпирического измерения и концентрация на «чистых структурах сознания»; пример «равенства» как работы трансцендентального уровня сознания, создающего условия для схватывания эмпирической реальности.
3. **«Великая пятерица» «Софиста» и первые две гипотезы «Парменида».** Трансцендирование к апофатическому единому и его роль в ноэсисе и эйдете, образующих трансцендентальный уровень ума.

И. Н. Мочалова (*Санкт-Петербург, Россия*)

“Трансцендентальный субъект” у Платона: pro et contra

Аннотация. Предпринятые В.Е. Семеновым и И.А. Протопоповой исследования творчества Платона убедительно показывают древнегреческого мыслителя как первого трансценденталиста. Однако вызывает вопрос правомерность использования в историко-философском исследовании в качестве описания учений античных авторов терминологического аппарата, сложившегося в философии Канта. В данном случае это касается прежде всего терминов «трансцендентальный субъект», «трансцендентальная редукция» и некоторых др., описывающих «трансцендентализм» Платона.

Ключевые слова: Платон, трансцендентальный субъект, Кант, рациональная реконструкция.

Заявленный подход в истории философии можно назвать анахронизмом, или, по терминологии Р. Рорти, «рациональной реконструкцией» (Р.Рорти. Историография философии: четыре жанра). С одной стороны, используя терминологию Канта/Гуссерля, мы актуализируем учения Платона, включая его в современные дискуссии; с другой — возможно, некоторым образом искажаем смысл исследуемого текста, помещая его в чуждый ему контекст.

В этом отношении представляется значимым проанализировать понимание Платона самим Кантом. В кратком историко-философском очерке («История чистого разума») он оценивает Платона как самого выдающегося интеллектуалиста, утверждавшего мистическую реальность понятий. По мнению Канта, Платон — «ноологист», видящий в качестве источника познания чистый разум.

С.Л. Катречко (Москва, ГАУГН)

Кантовский трансцендентальный субъект: субстанция или функция?

Аннотация. В «Критике чистого разума» И. Кант вводит понятия *трансцендентального субъекта* и *трансцендентальное денистство апперцепции*, первое из которых имеет характер *субстанции*, а второе имеет характер *функции* (единение, синтеза)

Ключевые слова: Кант, трансцендентальная философия (трансцендентализм), онтология, метафизика..

Хочу начать с того, что прекрасным введением в тему кантовского [концепта] *трансцендентального субъекта* (как понятия (термина, концепта) кантовской философии) может служить относительно недавняя статья российского кантоведа проф. А.Н. Круглова «Был ли у Канта трансцендентальный субъект?» [1] (ответ самого А. Круглова на поставленный им вопрос — положительный). Там, во-первых, дан обзор типичных для осмыслиения этой темы ошибок (одна из которых: подмена кантовского концепта трансцендентального субъекта гуссерелевским концептом трансцендентального субъекта (трансцендентального сознания), которые в общем случае не совпадают, а в определенных аспектах и противостоят друг другу (по шкале «субъективное vs.объективное»), а во-вторых (что может быть даже более важно) приведены ссылки на кантовские фрагменты (а некоторые из них даны целиком), где это выражение (термин) встречается у Канта лишь в «Критике чистого разума» [2] (всего 8/9 раз: [B397-9/A340], [A350], [A355], [B404/A346], [B427], [B506прим./A478прим.], [B520/A492], [B573/A545]). Второе — составляет необходимый бэкграунд для любых размышлений на эту тему. Далее я буду опираться на эту подборку. Подавляющая часть этих фрагментов относится к кантовской «психологии», кантовскому учению о Душе («Я») (изложенной в его «Паралогизмах чистого разума»), где *Душа* («Я») представляет собой одну из трех кантовских «идей разума». Круглов отмечает также, что у Канта есть и другие термины (выражения), которые могут соответствовать понятию «трансцендентальный субъект». Например, в *Пролегоменах* Кант говорит о «сознании вообще» [3, т.4, стр.57], которое он противопоставляет *эмпирическому сознанию* («сознанию моего состояния»). Отсылка к паралогизмам указывает на то, что Кант рассматривает *трансцендентального субъекта* как психологическое понятие, или в качестве *психологической субстанции* («душа» как субстанция). В той же статье А. Круглова есть ряд важных коннотаций относительно кантовского концепта «трансцендентального субъекта», главная из которых состоит в том, что кантовский *трансцендентальный* субъект противостоит *эмпирическому* субъекту (замечу, что это важнейшее противопоставление кантовской философии, в частности именно так и нужно понимать *трансцендентальное* как противоположность *эмпирическому*)⁴⁹.

⁴⁹ Здесь нас подстерегает одна трудность (тонкость), связанная с тем, что напрямую противостоит эмпирическому (апостериорному) кантовское *априорное*. Для прояснения этой проблемы следует

Если же обратиться к общему контексту кантовской трансцендентальной философии, как теории познания (ср. с неокантианской трактовкой кантовской концепции как «теории опыта» (Коген)), то, как мне представляется более важным понятием для понимания сути кантовского трансцендентального субъекта (как субъекта познания) выступает кантовское понятие *«трансцендентальное единство апперцепции»* (ТЕА). В соответствующей главе § 18 из *Критики*, где вводится это понятие Кант пишет следующее: «*трансцендентальное единство апперцепции* есть то, единство, благодаря которому все данное в созерцании мноообразное объединяется в понятие об объекте». «Понятие об объекте» — в данном случае можно трактовать как кантовский *трансцендентальный объект (предмет)*, который (вместе с кантовской вещью самой по себе) стоит за всеми явлениями (созерцаниями) и выступает их трансцендентальной (ноумenalной) причиной (кантовское учение о двойном афицировании/причинности). Т.е. если процесс познания описывать в трансцендентальном ключе (по аналогии с эмпирическим противостоянием объекта и субъекта), то это взаимодействие *трансцендентального субъекта* (ядром которого как раз и является *трансцендентальное единство апперцепции*)⁵⁰ и *трансцендентального объекта*: трансцендентальный субъект познает трансцендентальный объект (предмет). Что собой представляет кантовский концепт ТЕА? Можно сказать, что в этом понятии «персофиницируется» функция единения, или *функция синтеза* как основополагающей познавательной операции в кантовской концепции познания (собственно именно этот аспект и подчеркивается в приведенном выше определении ТЕА). ТЕА — это наша способность совершать акты синтеза, объединяя чувственное многообразие в нечто единое⁵¹. Соответственно, познавательный процесс по Канту представляет собой совокупность синтетических актов (подробнее, см. [3]; см. также наш доклад на «когнитологической секции»), среди которых особый интерес для обсуждаемой нами темы представляет *перцептивно-апперцептивный синтез*. Обратим внимание на то, что если в кантовской «психологии» трансцендентальный субъект рассматривается в качестве субстанции, то в кантовской когнитологии трансцендентальный субъект (по именем трансцендентального единства апперцепции) выступает уже не субстанционально, а как познавательная функция единения (синтеза).

Литература

13. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994–2006. Т. 2. Ч.1.
14. Круглов А. Н. Был ли у Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник — 2004. М.: Наука, 2005. С. 279–295 (<https://cyberleninka.ru/article/n/byl-li-u-i-kanta-transtsendentalnyy-subekt>).
15. Доброхотов А.Л. «Беспредпосыльное начало» в философии Платона и Канта//Историко-философский ежегодник (1987). М., 1987. С. 61–75.

обратиться к фр. [B80-81], в котором Кант дает «итоговое определение трансцендентального», сопоставляя свои концепты априорного и трансцендентального. В дополнение я скажу об этом чуть подробнее.

⁵⁰ Соответственно, трансцендентальный субъект (познания) мыслится Кантом системой познавательных способностей, «двумя основными стволами которой выступают чувственность и рассудок» [B29].

⁵¹ Примечательным здесь выступает анализ А.Доброхотова [4], который сопоставляет «беспредпосыльное» начало у Платона и Канта, которое у Палтона (неоплатоников) выступает как «Единого», а у Канта как ТЕА. «Онтологическое» единство античности сменяется «гносеологическим» единством Нового времени.

16. Камречко С. Л. Кантовская концепция сознания (познания) как модель «искусственного интеллекта» // Новое в искусственном интеллекте. Методологические и теоретические вопросы / Под ред. ДИ Дубровского, ВА Лекторского – М.: ИИнтелЛП. – 2005. – С. 137–140.

Luca Forgione (*Naples, Italy*)

Kant and Wittgenstein on I as subject

Abstract. The central aim of this presentation is to explore specific theoretical dimensions within the philosophical inquiries of Immanuel Kant and Ludwig Wittgenstein, particularly focusing on the concept of the ‘I.’ This exploration delves into how each philosopher addresses the term/concept ‘I’ and its implications for subjectivity and self-consciousness. The discussion juxtaposes Kant’s transcendental idealism, which centers on ‘I think’ as a foundational principle for knowledge and experience, against Wittgenstein’s linguistic analysis, which questions the referential use of ‘I’ and highlights the functional roles of language in forming the notion of subjectivity.

Keywords: Kant, Wittgenstein, transcendental idealism, self-identification, self-consciousness

The central aim of this presentation is to explore specific theoretical dimensions within the philosophical inquiries of Immanuel Kant and Ludwig Wittgenstein, particularly focusing on the concept of the ‘I.’ This exploration delves into how each philosopher addresses the term/concept ‘I’ and its implications for subjectivity and self-consciousness. The discussion juxtaposes Kant’s transcendental idealism, which centers on ‘I think’ as a foundational principle for knowledge and experience, against Wittgenstein’s linguistic analysis, which questions the referential use of ‘I’ and highlights the functional roles of language in forming the notion of subjectivity.

This investigation is crucial for understanding the intricate link between the concept of ‘I’ and the process of self-identification within self-consciousness. During his critical period, Kant introduces a fundamental, albeit ‘simple’ and ‘empty,’ concept of the ‘I’ as it appears in the principle ‘I think.’ This concept is vital for a subject’s ability to achieve self-consciousness, enabling a subject to recognize and maintain a consistent identity through change. Particularly within the realm of *de se* (pertaining to oneself) or *I-thoughts*, this lays the foundation for a detailed analysis of how subjects perceive themselves. Contemporary discussions in the philosophy of mind have expanded this framework, providing a sophisticated approach to understanding self-representation.

The discussion also aims to link Kant’s analysis of ‘I think’ with modern considerations on self-identification. Kant’s concept of transcendental designation, suggesting that “the subject is designated only transcendently without knowing anything at all about it,” remains relevant, especially in contemporary philosophical debates. This relevance is highlighted by examining how both Kant and Wittgenstein address the Cartesian illusion of the thinking subject’s immaterial nature. Despite their significant methodological differences and opposing metaphysical presuppositions, both philosophers converge in examining the type of reference entailed by the ‘I.’ This analysis uncovers a mutual concern with the philosophical implications of self-reference, emphasizing the lasting importance of their ideas in contemporary philosophical discourse.

By elaborating on these concepts, the goal is to provide a more thorough exploration of the complex relationship between self-consciousness and self-identification, as illuminated by the

philosophies of Kant and Wittgenstein. Their contributions offer a valuable framework for grasping the complexities of self-awareness and the philosophical foundations of the ‘I’ in the context of self-representation.

In a notable passage, Wittgenstein (1958, pp. 66-67) introduces his philosophical-linguistic analysis of the grammatical rule of the term ‘I.’ He distinguishes two types of uses, the use as object (“I have grown six inches”) and the use as subject (“I have toothache”): “One can point to the difference between these two categories by saying: The cases of the first category involve the recognition of a particular person, and there is in these cases the possibility of an error. [...] On the other hand, there is no question of recognizing a person when I say I have toothache. To ask ‘are you sure it’s you who have pains?’ would be nonsensical”.

This passage underlines the evolution of Wittgenstein’s philosophical framework from the 1930s, especially regarding the dual applications of the term ‘I.’ The discussion is rooted in several foundational principles that underpin Wittgenstein’s analysis, including a) the irreducibility of the diverse ‘games’ that constitute language, the rules of which must be clarified to resolve any philosophical problem, b) anti-referentialism, which acknowledges the multifaceted functions performed by language and the importance of avoiding the erroneous search for a sign’s use based on the object-sign relationship, and c) anti-mentalism, which argues that depicting thinking as a mental activity is misleading.

Regarding the two uses of ‘I’—as an object and as a subject—Wittgenstein’s perspective is crucial. When ‘I’ is used as an object, it typically fulfills a referential function, pointing to the subject’s body or physical characteristics. In contrast, the use of ‘I’ as a subject, relating to mental states or processes, does not imply self-identification. This point is emphasized in classic discussions by Strawson (*criterionless self-ascription*), Shoemaker (*self-reference without identification*), and Evans (*identification-free*). From Wittgenstein’s viewpoint, the ‘I’ as a subject lacks a referential function, a position supported by philosophers like Geach, Hacker, and Anscombe. Our inclination to assume a linguistic term has meaning only if it refers to an object leads to the mistaken belief that the ‘I’ used as a subject denotes the thinking subject, mind, soul, etc.

This analysis not only highlights Wittgenstein’s marked divergence from conventional perspectives on language and thought but also demonstrates his impact on the philosophical comprehension of self-reference. Through his meticulous examination of the multifaceted nature of language and his disavowal of referential and mentalist presuppositions, Wittgenstein establishes a comprehensive framework for reevaluating the philosophical ramifications of the term ‘I’ and its role in enhancing our grasp of self-representation and self-consciousness.

In no way is the absence of identification in the use of the “I” a missing point in Kant. His philosophical endeavor is focused on delineating the formal constraints of knowledge, particularly through the critique of the Cartesian conception of an immaterial ego. In his analysis of paralogisms, Kant argues that the illusory nature of a metaphysically defined thinking subject emerges from misconceptions about the unity of transcendental apperception and the representational capacity of ‘I think.’ He posits that the ‘I’ in ‘I think’ does not stand for an object-concept but rather represents an ‘empty’ form, referring abstractly to ‘the concept of a mere something.’ This perspective challenges the view that the representation ‘I’ can be used to know the metaphysical nature of the subject, suggesting instead that it functions as a foundational principle devoid of specific ontological commitment.

In contrast to Wittgenstein, who prioritizes the functional and use-based aspects of language in addressing the concept of the ‘I’ and interprets the ‘I’ as having no reference, Kant’s analysis deeply embeds in the exploration of the epistemological and metaphysical prerequisites for self-

consciousness. This differentiation underscores the distinct paths taken by Kant and Wittgenstein in their philosophical inquiries into the nature of subjectiveness and the conceptualization of the ‘I.’ Kant’s approach, through the lens of transcendental idealism, seeks to unravel the conditions underpinning experience and knowledge without attributing a definitive metaphysical essence to the thinking subject. This exploration illuminates the complexity of self-reference and the philosophical challenges associated with understanding the nature of self-consciousness within the broader spectrum of human cognition and experience.

References

1. Anscombe, G.E.M. (1975), “The First Person”. In S. D. Guttenplan (ed), *Mind and Language*. Oxford: Clarendon Press
2. Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press
3. Forgione, L. (2018), *Kant and the problem of self-knowledge*, New York/London: Routledge.
4. Forgione, L. (2019), “The structure of I-Thoughts. Kant and Wittgenstein on the genesis of Cartesian self”. *Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica* 3:535-548.
5. Geach, P. (1957), *Mental Acts. Their Content and Their Objects*. London: Routledge
6. Hacker, P.M.S. (1972), *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press
7. Shoemaker, S. (1968), “Self-reference and self-awareness”. In *Journal of Philosophy* 65: 555-567
8. Sluga, H. (1996), “Whose house is that? Wittgenstein on the self”. In H. Sluga, Stern D. G. (eds), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press
9. Strawson, P.F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London: Methuen
10. Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and the Brown Books*. Oxford: Blackwell.
11. Wright, C. (1998), “Self-knowledge. The Wittgensteinian Legacy”. In C. Wright, B. Smith and Macdonald C. (eds.), *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Oxford University Press: 101-122

Секция 4. Трансцендентализм и феноменология – 1: сознание и познание

УДК 141.7

M. K. Бугаев (Москва, Россия)

Трансцендентально-феноменологическая сумма против тождества человека-субъекта и «*homo digital*» в социальном рассмотрении

Аннотация: В данном исследовании предпринимается попытка выявления личностных, социальных и языковых особенностей, свойственных философско-антропологической модели «*homo digital*», фигурирующих в современном обществе на фоне существенных различий поколений. Особый акцент делается на трансцендентально-феноменологической природе указанных различий, усмотрение которой позволяет связать все аспекты своеобразия *homo digital* в единую систему: особенности его индивидуального бытия неизбежно влекут за собой изменения в бытии социальном, где проявляется специфика используемого им языка. Таким образом, становится возможным структурировать доказательство нетождественности указанных моделей человека в виде трех аргументах – к интроспекции, к интерсубъективности и к языку.

Ключевые слова: *homo digital*, трансцендентальная феноменология, личность, субъект, рефлексия, сознание

Технократическое и цифровизованное общество XXI века наполняется все большим количеством технологий. С практической точки зрения, жизнь человека облегчается благодаря обилию вспомогательных приспособлений, однако последние занимают все большее пространство в его опыте, существенно изменяя его бытие. Данный феномен попадает в область внимания философской антропологии, выделяется особая модель «*homo digital*» – технократичного человека, способного легко управляться с цифровыми технологиями. Очевидной становится следующая проблема: вследствие постоянного контакта с человеком «цифра» просачивается в его трансцендентальное поле, изменяя его сознание, которое с феноменологической точки зрения имеет смысловую структуру.

Возникает вопрос о метафизическом тождестве измененного «цифрай» сознания и сознания «по умолчанию», присущего старшим поколениям, не успевшим с юных лет получить изрядную дозу контакта с компьютерными технологиями. На обыденном уровне замечается явное отличие в мышлении и поведении представителей поколения «Z» от других поколений. Так, картина мира современного «зумера» заметно отличается от картины мира его пятидесяти- и даже тридцатилетних предков: общение для него ассоциируется с социальными сетями и онлайн-платформами, знание – с поиском информации в сети, развлечение – с виртуальными играми. Будучи частью внешнего мира, цифровая реальность в значительной мере ассимилирует сознание современных молодых людей, лишая их субъектности в полном смысле.

По-видимому, нейрофизиологическое тождество организма *homo digital* и любого другого человеческого организма не дает исследователю повод отождествить их с трансцендентальной точки зрения ввиду феноменологического различия мировоззрений и личностных качеств. Для более детального раскрытия данного различия мы выдвинем три трансцендентально-феноменологических аргумента, которые, как мы надеемся, помогут пролить свет на уникальность сознания т.н. «цифрового человека» как особого общественного явления.

Аргумент к интроспекции

Привязанность *homo digital* к технологиям как к части внешнего мира можно с полным правом считать разновидностью явления, названного философом Э. Гуссерлем «натуралистической установкой», выраженной, главным образом, в «натурализации духа» [2, с. 656]. Согласно Гуссерлю, подобного рода натурализм с аксиологической точки зрения вреден, поскольку направляет трансцендентальное сознание вне его

самого и имманентных ему субъективных смыслов. Это ведет к объективации человека в его зависимости от мира вещей и ассилияции с ним, тогда как сознающий себя, а значит и свои ценности, трансцендентальный субъект (иначе говоря, дух) «существует в себе самом и для себя самого, независим» [Ibid., с. 663].

Примечательно, что Гуссерль говорит о кризисе именно европейского человека. Действительно, современное положение дел свидетельствует о том, что замеченный еще в начале прошлого века европейский духовный кризис так и не был преодолен. Именно Европа стала колыбелью всех технологических прорывов, включая зарождение информационного общества, основанного исключительно на примате цифровых технологий, следствием чего явилось цифровое поколение. Однако гуссерлевское средство, позволяющее преодолеть натуралистическую установку – феноменологическая редукция – до сих пор актуально. По нашему мнению, только вынеся за скобки все внешнее, человек способен вернуть для-себя-бытие и заново стать полноценным субъектом.

В этом свете следует поставить следующий вопрос: происходит ли феноменологическая редукция в сознании *homo digital* с такой регулярностью, которая позволила бы говорить об этом как о факте? Повседневный опыт не дает оснований для положительного ответа: сознание человека подобного типа несравненно большее время направлено вне, нежели внутрь себя, что выражается в контаминации трансцендентального поля внешними «смыслами», которые существуют по умолчанию и зачастую никак не обрабатываются ноэматически. К слову, в этом, как нам кажется, состоит феноменологическое значение зависимости: для человека, страдающего алкоголизмом, условная бутылка коньяка не несет практически никакого ноэматического наполнения, поскольку срабатывает выработанный за долгие годы пьянства эффект пресыщения. То же применимо и к зависимости «зумера» от электронных средств, которые, по-видимому, настолько ассилировали с собой его сознание, что перестали осмысляться как феномены и, как следствие, потеряли для него ценность.

Важно подчеркнуть, что ноэматический смысл и его ценностный аспект неразрывно связаны с интроспекцией, то есть рефлексией. В «Идеях I» Гуссерль отмечает многоступенчатый характер рефлексии, приводя пример с Дрезденской галереей. Так, на первом уровне мы рефлексируем о прогулке по галерее, представляя ее очертания, на втором – заново переживаем эстетический опыт созерцания картин [4, сс. 336 – 337]. Становится ясно, что более глубокая рефлексия несет в себе большую субъективную ценность. Однако у *homo digital* наблюдается либо поверхностная рефлексия, либо ее отсутствие. Данный тезис легко подкрепить, если принять во внимание следующие факторы: во-первых, чисто внешний, эмпирический характер цифрового мира, требующего постоянной вовлеченности здесь и сейчас; во-вторых, засилье цифровых технологий в жизненном пространстве подобного человека – смартфонов, компьютеров, планшетов, игровых приставок и т.д. – почти не оставляющих времени для уединения.

Таким образом, в онтологии *homo digital* трансцендентально-рефлексирующее бытие человека как субъекта в существенной мере заменяется цифровым бытием. Данное явление сказывается и на его социальной природе, поскольку отсутствие либо невыраженность интроспекции затрудняет развитие личности, которая, как известно, имеет ярко выраженную субъективную сторону. Как итог, отсутствие полноценных личностей имеет негативные последствия для общества и его развития, которое попросту не может происходить без субъекта; а общество, имеющее в своем основании объективированного *homo digital*, метафизически более походит на мир материальных объектов.

Аргумент к интерсубъективности

Другим сущностным аспектом личности является ее способность к

социализации, то есть приспособлению к общественным взаимодействиям. Феноменологически общество уместно рассматривать именно как совокупность подобных взаимодействий, в рамках которых происходит смыслообмен между трансцендентальными субъектами. Следовательно, такой смыслообмен носит субъект-субъектный, межличностный характер, который поддается типологизации на основе отношений в рамках конкретной социальной группы. К примеру, группа «семья» есть не что иное, как совокупность смысловых взаимодействий по схемам «отец – сын», «брать – сестра», «муж – жена» и т.п.

Обобщая, можно сказать, что основу любого такого взаимодействия составляет схема «Я – Другой». Действительно, другие субъекты составляют особую и, притом, существенную часть опыта, а значит и личности человека. Французский феноменолог М. Мерло-Понти справедливо замечает, что восприятие Другого есть опыт, отличный от восприятия вещей окружающего мира, свидетельством чему является стремление сознания найти себе подобное во внешнем мире через усмотрения сходств в механическом поведении: «Между моим сознанием и моим телом, таким, каким я его переживаю, между этим феноменальным телом и телом другого, таким, каким я его вижу извне, существует внутренняя связь, которая открывает другого как завершение системы» [5, с. 449 – 450]. Под «системой» в нашем случае следует понимать не только трансцендентальную систему субъективного опыта, но и общество как таковое, которое, как мы уже показали, исчерпывается отношениями Я и Другого. Позицию Мерло-Понти дополняет Гуссерль, отмечая двоякий корень данных отношений. Так, для обоих философов Другой есть своего рода удвоение Я, проектируемое вовне, иначе говоря, *alter ego*, однако Гуссерль, помимо этого, видит еще и усмотрение «инаковости» [2, с. 464] – уникальности данной в опыте сущности Другого. Из всего сказанного мы можем заключить и о двояком корне личности, природа которой что при обыденном, что при трансцендентально-феноменологическом рассмотрении обладает как уникальными и индивидуальными, так и универсальными и общественными чертами, существующими во взаимосвязи.

Уже было продемонстрировано, что индивидуальный аспект личности, заключающийся в ее субъектности, выражен в модели «*homo digital*» крайне слабо. Отсюда неизбежно следует слабая выраженность и социального аспекта. В самом деле, в повседневной жизни все чаще ведутся разговоры о нелюдимости, замкнутости и социофобии, присущих современному поколению. Все это объясняется не только естественно сложившимся разрывом поколений (т.н. «*generation gap*»), но и явлениями трансцендентального рода. Так, отдавая предпочтение онлайн-общению, современный подросток заменяет сущность Другого его материальными копиями – фотографией в социальной сети и текстовыми сообщениями. Это ведет к нарушению социальных связей, так как из них изымается феноменологическая составляющая. Таким образом, проблема развития личности *homo digital* проявляется не только на индивидуальном, но и на социальном уровне.

Аргумент к языку

Очевидно, что социальные взаимодействия имеют еще и объективную составляющую, коль скоро происходят посредством логически оформленного языка. Тем не менее, язык выполняет настолько же важную трансцендентальную функцию, поскольку его роль в общественном разрезе состоит не только в обозначении фактов, но и в выражении субъективных состояний. Следовательно, можно вести речь о логической форме и трансцендентальном содержании языка, образующих единое целое. Однако и здесь мы видим основания, не позволяющие поставить знак равенства между человеком-субъектом и *homo digital*, так как в языковой практике последнего нарушается указанная целокупность формы и содержания.

Согласно гипотезе лингвистической относительности, которую мы примем из методологических соображений, мышление и язык находятся во взаимозависимости.

Это означает, что по используемому языку возможно судить о характере мышления. Что касается представителей модели *homo digital*, то используемый ими язык максимально прост и примитивен, что обусловлено отсутствием необходимости вступать в коммуникативные ситуации, требующие сложного языкового взаимодействия. Так, общение в онлайн-мессенджерах не требует логически выверенного построения фразы: зачастую опускается субъект или предикат, не говоря уже о более сложных элементах высказываний; логические категории все чаще находят выражение в эмоджи, нежели словах. Любопытно, что принципиальное различие двух этих типов обозначения категорий встречается у того же Гуссерля, который выделяет *знак-признак*, служащий для оповещения, но в строгом смысле ничего не означающий; и *знак-выражение*, действительно имеющий значение [3, с. 29]. Так, если верить немецкому феноменологу, смайлик, подобно флагу или клейму раба, считается знаком-признаком, то есть в силу неимеания логической формы, строго говоря, ничего не означает.

Формальная бедность используемого языка необходимо ведет к его клишированному употреблению, что, в свою очередь, обедняет его трансцендентальное содержание. Если Л. Витгенштейн говорит о «жуке в коробке» [1], который называется всеми одинаково, но в каждом сознании отражается по-своему, то в случае с *homo digital* наблюдается обратное: в единой онлайн-матрице язык формально огрубляется, теряя индивидуальную составляющую, ведь уникальность мышления прямо пропорциональна его логической сложности. Напротив, мыслить просто означает мыслить на самом базовом уровне, одинаково присущем всем людям в их совокупности, но никак не личности в ее субъектности.

Итак, подводя итоги, отметим, что три предложенных аргумента, как нам видится, подтверждают трансцендентально обусловленную невозможность тождества антропологической модели «*homo digital*» и человека «по умолчанию», то есть человека как субъекта, что находит отражение с индивидуального, социального и языкового углов зрения.

Литература

1. Витгенштейн Л. Философские исследования. – М.: АСТ, 2022. – 384 с.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. – М.: Академический проект, 2011. – 565 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – М.: – Спб.: Ювента; Наука, 1999. – 606 с.

УДК(ББК) 141

O.A. Сомова (Саратов, Россия)

Персональный субъект в феноменологии Э. Гуссерля: к проблеме концептуализации

Аннотация: Следующие тезисы представляют собой **концептуальный** анализ персонального субъекта в текстах Э. Гуссерля, который позволяет сформулировать наиболее общие трудности, связанные с положением понятия внутри феноменологической философии.

Ключевые слова: личность, персональный субъект, реальный Я-субъект, феноменология, персональная установка

1. Феноменологическая философия, в том виде, в котором её задумывал и развивал Э. Гуссерль, не была рассчитана на обстоятельный анализ социального взаимодействия.

Социальный срез субъективной жизни находился за пределами интереса философа в период его творчества, который условно можно назвать «программным» – время написания «Философии как строгой науки» и первого тома «Идей». Гуссерль стремился обосновать собственный предмет феноменологии, её сущность и особенности метода достижения философской трезвости в отношении работы сознания [1, 151-152]. Социальная надстройка, которой является личность в усредненном понимании, составляет ту часть, что отвечает за фактическое (случайное) в универсальных структурах сознания и, следовательно, должна быть элиминирована операцией редукции. Личность человека касается конкретных, вариативных условий жизни, что не может быть применимо к философии, нацеленной на выявление общеобязательных истин. Итак, отсутствие концептуального единства личности (*Persönlichkeit*) в программных работах основателя феноменологии связано с проблематичным соотнесением его с принципами «ранней» феноменологии.

2. Основным источником для исследований, посвященных проблематике личности в феноменологии, выступает второй том «Идей к чистой феноменологии», который, вместе с тем, не содержит однозначного определения персонального субъекта. Оно эксплицируется исследователями из гуссерлевского текста и реконструируется в качестве результирующего момента триады тела, души и духа.

Так, одно из определений, данных Гуссерлем, звучит следующим образом: «в качестве личности я есть тот, кто я есть, будучи субъектом окружающего мира» [2, 185]. Термин «Личность» в приведенном пассаже занимает инструментальное положение и служит для более четкого обособления от натуралистической установки, которой была посвящена первая треть упомянутой работы. Центральное место отведено понятию окружающего мира (*Umwelt*) и его содержанию, как комплекса знаний, значимых «для меня».

В параграфе «*die Person im Personenverband*» [2,190] Гуссерль характеризует бытие личности с позиции включенности субъекта в интерсубъективный мир. Замысел философа снова уводит его от раскрытия содержания интересующего нас понятия. Вместо этого Гуссерля будет интересовать, как выстраивается общий, коммуникативный мир «объективностей».

Суммируя положения второго тома «Идей», можно определить личность как фактически данного субъекта, осваивающего окружающую его действительность и приобщающегося к общему коммуникативному пространству. Удовлетворительное по форме, но неудовлетворительно по существу определение очерчивает план конституирования духовного мира довольно широкими мазками, обходя стороной обширную область социального опыта. Нельзя сказать, что это недоработка Гуссерля, поскольку в упоминаемой работе он снова решает другие задачи и сосредотачивается на изучении конституирования иного, отличного от научообразной природы мира и даже своеобразной онтологии [3]. Персональный субъект присутствует как участник универсального процесса, что в целом соответствует сути личностного становления, а также принципам феноменологии, но едва ли представляет собой законченную концепцию, раскрывающую личностный план опыта. Скорее, речь идет о выделении его трансцендентальных условий.

3. Было бы не совсем корректно утверждать, что Гуссерль был заинтересован исключительно в гносеологическом обосновании феноменологии. Практическая сторона сознания тоже вызывала интерес, но в первую очередь, в силу её причастности рациональной субъективности. Во всяком случае, именно так Гуссерль подходит к этике в период с 1908 по 1914 годы – с позиции рациональных выбора, обучения и мотивации, т.е. создания проекта формальной этики [4]. Более «поздний» Гуссерль поместит этическую компоненту в понятие «жизненного мира», что существенно изменит градус рациональности субъекта.

Генетическая феноменология привнесет свои корректизы в виде идей о поиске истоков субъективности иproto-Я (*Ur-Ich*). Смена представлений Гуссерлем о сущности

феноменологии с апелляции к очевидности феноменов на поискоснований субъективности [5, 169] запечатлеет двойственность субъекта, и как следствие, личности. Так, личность приобретет вошедшее в «канон» феноменологических исследований толкование в качестве агента морального выбора, чье решение не всегда логически обосновано. Определенная произвольность персонального выбора будет обоснована самой природой субъективности, не выводимой не из чего другого, кроме самого себя: из первичного потока сознания и «живого настоящего».

Итак, третья трудность заключается в попытке Гуссерля соотнести эмоциональное и рациональное начало субъекта, уместить их в представлениях о личности, что в целом представляет собой смелое начинание. Однако изыскания субъективных истоков, лишенные былой феноменологической очевидности, накладывают свою тень и на истоки личности. К примеру, остается непроясненным не только момент наступления «ответственности» в жизни субъекта (каковы условия его наступления, может ли он вообще не наступить), но и его обоснование – рациональное оно или эмоциональное. С одной стороны, волевая компонента вводится Гуссерлем как раз для размежевывания чисто рассудочного поведения и эмоционального, с другой – рациональное обоснование подкладывается под инстинктивную природу в качестве принципа сочленения отдельных волевых актов. Если личности принадлежат все сделанные выборы, а выработка того или иного поведения зиждется на прошлом выборе, то как осуществляется тот самый «нулевой» опыт? Неясной остается роль чувствительной к воздействию феноменов телесности, коль скоро она есть оплот как субъективности, так и воли. Как мы видим, предположение оснований характера личности внутри инстинктивной сферы мало проясняет дело.

4. Записи Гуссерля о многообразном субъективном опыте не позволяют четко ограничить субъекта от личности: когда и в отношении какого рода опыта корректнее будет употребить «личность» вместо субъекта? Можно предположить, что туманность границ осознавалась Гуссерлем, о чем свидетельствуют фрагменты записей разных лет.

Так, с 1909 по 1911 года Гуссерль выделяет специфическую область рефлексии, именуемую им персональным субъектом, а также реальным Я-субъектом [6, 235-242]. Философ совершает попытку очертить границы, помещая персональный опыт в довольно узкую область субъективного опыта – ту, что касается взаимодействия с другими субъектами. Гуссерль предполагает, что тот с кем мы себя идентифицируем в качестве Я, т.е. в качестве агента социального взаимодействия, появляется в результате сравнительной рефлексии и ответа на вопрос «почему другой человек выглядит, говорит и поступает иначе, чем я?». Эта разница седimentируется в постоянный фон протекания актов как их «своебразие». Позднее формулировка будет скорректирована, и в рукописях от 1929 года философ станет размышлять о временной природе личности, снова отказывая ей в субстанциальных качествах [7, 611]. Гуссерль твердо убеждён в конститутивной природе персонального субъекта вне зависимости от остального изменчивого контекста концепции. Фрагментарность записей свидетельствует о постоянном возвращении философа к проблематике личности и косвенно – об обнаруживаемых пределах феноменологии гуссерлевского толка.

5. О подвижности границ чисто субъективного и персонального опыта могут служить некоторые исследовательские проекты, инспирированные гуссерлевской феноменологией. Сюда стоит отнести исследования, опирающиеся на второй том «Идей», где персональное срощено с антропологическим, сугубо человеческим (*menschlichen*) или больше – срощено с трансцендентальным субъектом [7, 605]. Или же обширное исследование Дж. Харта, в котором он, опираясь на гуссерлевские тексты, связывает феноменологическое понимание личности с «заниманием позиции» (*positiontacking*) [8]. Затруднение усугубляется характеристиками самой субъективности, в которой, как замечает В.И. Молчанов, присутствует картезианский мотив определения начала философствования в пределах собственного человеческого Я [9, 63-64].

6. Гибкость мысли Гуссерля, а также вариативность постгуссерлевских проектов не дают однозначного ответа на главный вопрос: персональный субъект – это феномен; то, что представлено сознанию как результат самоапперцепции или это структура сознания, основание «занимания позиции» и специфический способ квантификации опыта; словом, то, что не может быть отброшено как акцидентальное субъекту?

Литература

1. Серкова В. А. Идеал «Стройной науки» в философии // *Terra Linguistica*. 2016. №3 (250). С.148-153.
2. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Zweites Buch Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Haag: MartinusNijhoff, 1952.426 s.
3. Беат М.«Идеи II»: ум и его тело // HORIZON. Феноменологические исследования. 2017. №2 (12). С.82-99.
4. Лаврухин А.В. Практическая философия Эдмунда Гуссерля: проект научной этики // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2007. №2-3. С.24-40.
5. Luft S. Lerner on foundation, person, and rationality //The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy.2010. Vol.X.Pp.167-170.
6. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Teile I 1905–1920, ed. I. Kern // Husserlianabde 13. Hague: MartinusNijhoff, 1973.463 S.
7. Sinha D. Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 18, N. 4 (Oct. - Dec., 1964), pp. 597-613.
8. Hart J. G. The person and the common life // Studies in a Husserlian Social Ethics. Dordrecht: Springer-science+businessmedia, B.V.,1992. 476 p.
9. Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс: Академия Наук Литовской ССР, Институт философии, социологии и права, 1983. С. 51–67.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00627, <https://rscf.ru/project/24-28-00627/>

УДК (ББК)

Н.А. Блохина (*Рязань, Россия*)

Гетерофеноменология Дэниэля Деннета как метод «имитации строгости»

Аннотация. Марк Уилсон в книге «Имитация строгости. Альтернативная история аналитической философии» (2022) утверждает, что взятый в начале двадцатого столетия курс философов-аналитиков на аксиоматизацию знания оказался всего лишь имитацией строгости. Суть выбранного ими методологического курса Уилсон условно назвал «синдромом теории Т». Каноническим представителем «Теории Т» Уилсон считает Дональда Дэвидсона – его истинностно-функциональную теорию значения. Дэниел Деннет является приверженцем натуралистической онтологии и натуралистической методологии. Свой метод исследования сознания он назвал гетерофеноменологией.. Цель гетерофеноменологии — охарактеризовать отношение между языком и сознанием, не прибегая к представлению о внутреннем театре нашего «я». Несмотря на то, что аксиоматический и натуралистический методы противоположны, они оба приспособливают стандарты своей работы к методам научного исследования, тая тем самым в себе, по мнению Н.С. Юлиной, угрозу потери философией ее автономности и статуса.

Ключевые слова: гетерофеноменология, натуралистическая методология, Дэниел Деннет, аналитическая философия. Марк Уилсон, аксиоматический метод, Дональд Дэвидсон

Обратиться к концепции гетерофеноменологии Дэниела Деннета меня подвигнули две вещи. Первая, чисто формальная, это то, что я участвую в работе секции «Трансцендентализм и феноменология: сознание, познание и реальность». Вторая, провокационная: недавно я познакомилась с русским переводом книги Марка Уилсона «Имитация строгости: альтернативная история аналитической философии» (1). Как и следует из названия книги Уилсона, автор ставит под сомнение продуктивность метода, который, по его мнению, стал для многих философов-аналитиков каноническим. Его суть сам Уилсон условно назвал «синдромом теории Т» и проиллюстрировал высказываниями Дональда Дэвидсона. В ряде работ («Действия, основания и причины» (1963), «Логическая форма предложений действия» (1967), «Каузальные отношения» (1967), «Ментальные события» (1970) Дэвидсон попытался объяснить взаимодействие ментального и физического в рамках проблемы «сознание – тело», опираясь на понимание ментальных событий как единичных самостоятельных (не структурных) сущностей, подобных физическим событиям. Взаимодействие сознания и тела, опосредованное мозгом, представлено Дэвидсоном взаимодействием ментальных и физических событий – отдельных сущностей, индивидуалий. Чтобы обосновать такое онтологическое соотношение ментальных и физических событий, Дэвидсону понадобился метод, с помощью которого он мог бы показать, что ментальные акты (чувства, эмоции, мысленные операции и решения), реально существуют наравне с физическими событиями (разряд молнии, удар грома, извержение вулкана и т.п.). Дэвидсон не сторонник аутофеноменологического подхода к сознанию, фиксации ментальных актов и их оценки как истинных или ложных только на основании личностного опыта и фиксации своего убеждения словами «Я это знаю». Ему важно найти гетерономный метод «детектирования» ментальных событий. Таким методом он считает истинностно-функциональную *теорию значения*, которая основывается на уже существующей *теории истины* Альфреда Тарского, впервые изложенной тем в 1936 году в опубликованной на немецком языке работе „Понятие истины в формализованных языках“. Тарский утверждал, что для формального определения истинности предиката „истинно“ необходимо, чтобы каждому предложению *s* в языке-объекте соответствовало определённое предложение *r* в метаязыке, которое будет переводом предложения *s*. Результатом такого перевода будут теоремы (Т-предложения), имеющие форму «*s* истинно (в языке *L*) тогда и только тогда, когда *r*». По мысли Тарского, таким образом становится возможным сформулировать Т-предложения для любого предложения языка *L*. С точки зрения Дэвидсона, создание теории значения для конкретного языка означает создание такой теории, которая позволит сформулировать теорему, одну для каждого предложения, с помощью которой любое предложение языка (фактически существующее или потенциально возможное) обретает значение. Такая теория формулирует условия истинности для всех предложений языка, исходит из конечного числа аксиом и использует принцип композициональности, согласно которому семантически сложные выражения можно понять только в опоре на понимание семантически простых выражений и их комбинаций. Таким образом, целью Дэвидсона становится создание стандартизированной формальной теории значения естественного языка.

Называя описанный методологический приём Дэвидсона аксиоматизированным, Марк Уилсон не считает Дэвидсона ни зачинателем данного подхода, ни единственным представителем. Рудольф Карнап во многом стоял у истоков применения аксиоматического метода в философии, полагая, что концептуальные схемы являются неким эпистемологическим пределом и целью работы исследователя. Уилсон пишет: «В результате методологическая тактика (аксиоматическое обволакивание), которая первоначально отстаивалась в духе поощрения концептуального разнообразия [выделено мною – Н.Б.], в конечном итоге перерастает в схему, способствующую методологическому самоуспокоению по отношению к реальным жизненным проблемам продуктивного формирования концепций» [1, с.397]. И далее: «Поступая таким образом,

аналитическая философия постепенно подменяет эрзац-концепцией формализованной «строгости» тщательное изучение сложности применений, которое отличает оригинальное исследование» отдельных учёных, среди которых он выделил исследования учёных-физиков начала XX в. Генриха Герца и Эрнста Маха [1, с. 397].

Уилсон полагает, что приверженцы «формальной метафизики» последних десятилетий, среди которых он выделяет Дэвида Льюиса, Лауру Пол, Теда Сайдера, продолжают придерживаться большинства своих структурных ожиданий от «Теории Т» [1, с. 397]. Как мы видим, имя Дэниела Деннета в этом списке не фигурирует, да и мы не намерены каким-то способом притянуть его в стан приверженцев формальной метафизики. Думаю, при всём желании мне это сделать и не удалось бы: его взгляды хорошо известны в нашей стране, которую он посещал; многие его работы переведены на русский язык, проанализированы [2; 3; 4]. Деннет привержен натуралистическому, можно сказать позитивистскому объяснению жизни, сознания, воли. Говоря об указании на его позитивизм, Деннет пишет: «...это разновидность позитивизма, то это еще не запятнанный, не опровергнутый вид позитивизма, вид, который жив, здоров и заслуженно уважаем везде, где к науке относятся серьезно...» [5]

Различают онтологический и методологический натурализм. Например, когда Джон Сёрл называет свою концепцию «биологическим натурализмом», он объясняет онтологический статус сознания, а когда Дэвид Чалмерс называет свою концепцию «натуралистическим дуализмом», он тоже имеет в виду онтологию сознания. Однако между их «натурализмами» есть и разница: Сёрл помимо онтологического натурализма привержен и методологическому натурализму, для него эмпирическая аргументация фактами естествознания является приоритетной. Чалмерс иное дело, при обосновании своей точки зрения он оперирует и эмпирическими фактами как из живой, так и неживой природы, одновременно он и концептуалист, поборник формализма. Дэниела Деннета, как и Джона Сёрла, скорее следует отнести к сторонникам онтологического и методологического натурализма.

Деннет называет свой метод изучения и объяснения сознания гетерофеноменологией. Он полагает, что при объяснении сознания необязательно постулировать существование внутреннего «я», существование феноменологического опыта, квалиа. Деннет – открытый антикартизианец. Свою онтологическую позицию в понимании сознания он характеризует метафизическими минимализмом. Философ пишет: «...я уже говорил о метафизическом минимализме гетерофеноменологического метода. Имелось в виду следующее: гетерофеноменолог описывает мир – гетерофеноменологический мир субъекта, населенный *объектами*. В этом мире происходят различного рода *события*. Однако если мы спросим его: «Чем являются эти объекты и из чего они состоят?» его ответ будет: «Из ничего!»» [7, с.216] Цель гетерофеноменологии — охарактеризовать отношение между языком и сознанием, не прибегая к представлению о внутреннем театре нашего «я».

Для Деннета гетерофеноменология это мост - перемычка между субъективностью человеческого сознания и естественными науками. При этом физическая сторона моста должна быть закреплена в консервативной физике (и биологии): никаких «морфических резонансов», «виталистических вибраций», доселе неопознанных силовых полей или радикально возникающих восходящих причинных сил. «Есть простой способ обеспечить соблюдение этого правила: всякий раз, когда возникают подозрения, переводите дело на язык роботов», – пишет он [5].

За более чем сорокалетнее существование понятия «гетерофеноменология» Деннету было высказано немало, а лучше сказать много, критических контраргументов. Когда-то ещё в 80-е гг. Джон Сёрл в предостерегал: «..не позволяйте вводить себя в заблуждение с помощью этого гетеро-подхода» (hetero approach). «Помните, что в этих дискуссиях настойчиво присутствует точка зрения от первого лица. Первый шаг в

операционистском трюкачестве совершается тогда, когда вы пытаетесь просчитать, как бы вы могли *иметь знание* о том, как это может выглядеть для других» (8, р. 451). В сборнике научных статей «Heterophenomenology reconsidered» (2007) были собраны статьи авторов, переосмысливающих отстаиваемый Деннетом метод. Было высказано много возражений. Тем не менее, всем возражениям Деннет постарался дать отпор, в том числе метафорический. Он писал: «Гравитация все еще в какой-то мере загадочна, но благодаря Ньютону она не такая загадочная, как раньше. Я думаю, что сознание тоже нуждается в этой ньютоновской точке зрения. Задавая вопрос о том, как оно ведет себя, исследуя его бесспорные причины и следствия “там, в объективном мире”, мы можем избежать нашего средневекового тупика по поводу того, “из чего состоит сознание само по себе”, и фактически объяснить сознание» [5, р. 267].

Один из доводов Деннета отсылает нас к проблеме, обсуждаемой уже целое столетие. В 1929 году астрофизик Артур Эддингтон высказался «о двух столах». Первый стол существует в восприятии любого человека, он вещественен, имеет форму, цвет, даже запах. Стол №2 – это научный стол и может быть описан научными терминами. Как можно совместить эти два стола? Эту же проблему поднял и Уилфрид Селларс в статье «Философия и научный образ человека» (1962), в которой он описал два основных представления человека о себе самом и мире – «привычный» и «научный». Этим представлениям он дал название «двух образов человека-в-мире» [9]. Какому из двух образов отдать предпочтение? Как их совместить? Марк Уилсон в статье «Миры науки и здравый смысл» указывает четыре способа решения проблемы [1, с.406]. Позицию Деннета следует отнести к лагерю философов, которые, не отрицая «привычного образа», склонны доверять больше «научному образу». Он пишет: «Несомненно, кажется, что существует картезианский театр. Но это не так. Гетерофеноменология предназначена для того, чтобы уважать эти два факта настолько нейтральным образом, насколько это возможно, пока мы не сможем объяснить их в деталях» [5, р.271].

Из всего сказанного о гетерофеноменологии Дэнила Деннета следует, что этот метод никак не обвинишь в методологической тактике «аксиоматического обволакивания», в которых Марк Уилсон обвинил «формальных метафизиков», назвав это имитацией строгости. Однако с нашей точки зрения, метод гетерофеноменологии в какой-то мере является оборотной стороной аксиоматического метода и одновременно имитацией строгости. Оба методы появились в конкурентной борьбе с наукой XX столетия. Н.С. Юлина пишет: «Как и во времена Дьюи, испытывая давление авторитета науки, [философы] ищут методы приспособления стандартов ее работы для своих нужд с тем, чтобы сохранить свое собственное философское лицо» [6, с.120]. «В современной философии (в философии сознания особенно наглядно) сложились две методологические стратегии (или методологический дуализм). Сегодня их называют по-разному: «концептуализмом» и «методологическим натурализмом» или «априоризмом» и «апостериоризмом». Некоторые обозначают их старой оппозицией «De Dicto versus De Re» (Фрэнк Джексон)» [6, с.120]. Выходит, что обе методологические стратегии подражают науке, хотят на неё походить, но каждая по-своему – стратегия на аксиоматизацию видит идеалом логику и математику, стратегия натуралистическая ориентируется на стандарты естественных наук. Но как посчитала Н.С. Юлина в своей статье «Антитеза натурализма и формализма. Вчера и сегодня» (2012): «...обе стратегии таят в себе угрозу потери философией ее статуса» [6, с.129].

Литература

1. Уилсон М. Имитация строгости: альтернативная история аналитической философии / пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. – 424 с.
2. Юлина Н.С. Деннет Дэниел // Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека ИФ РАН. [Электронный ресурс] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01f00c010a90b9c52af2ffef>
3. Юлина Н.С. Философский натурализм: О книге Дэниела Деннета «Свобода эволюционирует». М.: Канон +, 2007. 239 с.
4. Волков Д.Б. «Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания». М.: Либроком, 2012. –320 с.
5. Dennett D. C. Heterophenomenology reconsidered / Published online: 15 February 2007. [Electronic resource] URL: https://www.researchgate.net/publication/225407599_Heterophenomenology_reconsidered
6. Юлина Н.С. Антитеза натурализма и формализма. Вчера и сегодня // Философские науки. 2012. №4. С. 116–130. [Электронный ресурс] URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_17735026_97316262.pdf
7. Деннет Д. Как исследовать человеческое сознание эмпирически , перевод Н.С. Юлиной [Электронный ресурс] URL: https://iphras.ru/elib/HP12_13.html
8. Searle J. Minds, Brains, and Programs // Behavioral and Brain Sciences. Sept. 1980. P. 417-158.
9. Sellars W. Philosophy and the Scientific Image of Man // [Frontiers of Science and Philosophy. Pittsburgh, 1962. P. 35–78.] [Electronic resource] URL: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>

УДК 1(091)

Д.Е. Бондарев (Санкт-Петербург, Россия)

Влияние ранней философии Э. Гуссерля на «Философию символических форм» Э. Кассирера

Аннотация. Исследователи творчества Э. Кассирера отмечают значительное влияние идей среднего и позднего этапов творчества Э. Гуссерля на развитие «Философию символических форм» марбургца. На наш взгляд влияние на Кассирера также оказал и первый ранний этап творчества Гуссерля – «Философия арифметики», где он приходит к выводу, что благодаря ряду натуральных чисел сознание способно объединять феномены сознания в совокупности и образовывать понятия. Гуссерль ставит вопрос о возможности существования других математических рядов, способных объединять в совокупности объекты культуры. Выдвигается гипотеза о влиянии раннего Гуссерля на Кассирера в части становления понятия математического ряда в качестве основного формообразующего принципа, благодаря которому сознание способно образовывать понятия в символических формах.

Ключевые слова: Кассирер, Гуссерль, математический ряд, философия арифметики, философия символических форм.

Эрнст Кассирер является одним из самых ярких философов марбургской школы неокантианства. Основным результатом ранних его исследований, проведённых в «Познании и действительности» (1910), был вывод о наличии особой трансцендентальной функции, которая «содержит в себе всеобщую схему и образец, по которому создалось современное понятие о природе в его прогрессивном историческом развитии» [2, С.16]. Понятие функции Кассирер выводит из оппозиции Аристотелевскому понятию субстанции. В основе аристотелевской логики лежит аристотелевская метафизика, базовым элементом которой является представление о существующей независимо от познающего субъекта субстанции. Изолированная и замкнутая на себе субстанция является опорным пунктом научного познания в системе Аристотеля. Понятие субстанции описывает конкретные самостоятельные объекты, которые непосредственно даны нам в чувственном опыте. Именно их наука Аристотеля фиксирует в системе родовидовых понятий.

Понятия, описывающие свойства, и категория отношения, определяющие различие качеств вещей, у Аристотеля являются не чем-то основным и фундаментальным, а относительным и вторичным. Кассирер, полемизируя на страницах «Познания и действительности» с Аристотелем, выводит понятие *функции* в качестве оппозиции понятию субстанции, так прочно закрепившейся на несколько столетий вплоть до эпохи Нового времени. Таким образом, говорит Кассирер, предметы не существуют независимо от нас в качестве субстанции, и «мы познаем не “предметы” – это означало бы, что они раньше и независимо *определенены* и даны как *предметы*, – а *предметно*» [2, С.348]. Кассирер даёт такое определение функции: «Каждая функция представляет собой некоторый всеобщий закон, охватывающий собой, благодаря последовательным значениям, которые может принимать переменная, все отдельные случаи, к которым он применим» [2, С.34]. У Кассирера «вещь в себе» не является опорным пунктом нашего познания. Само сознание, считает Кассирер, благодаря *активной деятельности* духа творит само себя. Сознание не является продуктом *пассивного* формирования нас природой. Сознание само себя формирует *активным* способом. Иными словами, научные понятия не являются «слепком» с эмпирической действительности, сознание само их создаёт посредством трансцендентальной функции сознания.

Идея написания «Философии символических форм» родилась у Кассирера с целью, чтобы дать критический взгляд на научную картину мира, которая может претендовать на единственность и всеобщность. Деятельность духа разворачивается не только в создании научной картины мира, а также в создании мира культуры, искусства, языка, мифа и религии. Функция, обнаруженная Кассирером в науках эпохи Нового Времени, является лишь *частным случаем* выражения более фундаментальной духовной символической функции: «“Философия символических форм” заново проблематизирует картину мира точных наук, но теперь она идет к ней другим путем и смотрит на нее в иной перспективе. Вместо того чтобы рассматривать ее в *наличном состоянии*, она пытается уловить ее в *необходимых для неё опосредованиях*» [3, С.7]. По каким законам организовано мифологическое и религиозное сознание? Отыскание таких законов и является центральным вектором мысли Кассирера: обнаружить и описать *формообразующий* принцип, согласно которому конструируются «миры», отличные от научного. В своей основе философия Кассирера полностью опирается на трансцендентальный метод познания Канта, и теперь новая мысль Кассирера разворачивается под лозунгом: «Критика разума становится <...> критикой культуры» [3, С.17].

Наряду с понятием *функции* важным понятием в философии Кассирера является понятие о математическом *ряде* – *формообразующем* принципе, благодаря которому происходит образование понятий. В «Познании и действительности» Кассирер представлял ряд как принцип, согласно которому образуются понятия в современных естественных науках. В «Философии символических форм» понятие математического *ряда* экстраполируется Кассирером на мир культуры. Функцию, обнаруженную философом в абстрактных, изолированных от чувственности, понятиях естественных наук, следует искать также и в *чувственных* данных сознания. Анализируя структуру языка, мифологическое и религиозное типы сознания, Кассирер приходит к выводу, что благодаря работе математического *ряда* из непрерывного и неопределённого потока *чувственных* впечатлений выделяются и организуются особые «образования» с неизменными очертаниями и свойствами – сформированные сознанием понятия. Чем функция отличается от ряда? Ряд является *формообразующим* ядром символической формы, его принципом и «первоначалом». Функция является координирующим его принципом, задаёт отношение между элементами ряда. Элементами ряда выступают символы – сочетания чувственности и значения. Сложная система соотношений символов образует символическую форму – систему понятий, образующую замкнутую целостную картину мира. Таким образом, многообразие культуры у Кассирера обусловлено многообразием несводимых друг к другу и замкнутых на себе символических форм,

каждая из которых организована по своему собственному принципу (типу математического ряда). Кассирер даёт такое определение символической форме: «Под «символической формой» должна пониматься всякая энергия духа (выделено мной – Д.Б.), через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне присваивается этому знаку». Кассирер в «Философии символических форм» расширяет понятие *функции*, называя её *символической функцией*. Чтобы выявить структуру мира культуры, необходимо искать символическую функцию *не в отношении между знаками, а в отношении между чувственными данными сознания*. Существование символических форм в концепции Кассирера является философским обоснованием многообразия культуры.

Многие исследователи творчества Э. Кассирера отмечают сильное влияние идей Гуссерля. Кассирер хорошо был знаком с работами Э. Гуссерля. Во втором томе «Миф» Кассирер сделал большую ссылку в сторону Гуссерля, где отметил, что феноменологический метод не ограничивается только сферой познания. С помощью теоретического аппарата феноменологии возможно описать мифологическое сознание [4, С.39].

Кассирер и Гуссерль были лично знакомы, до наших дней сохранилось три письма: Гуссерль-Кассиреру (3.04.1925) [1, С.147], Кассирер-Гуссерлю (10.04.1925) [1, С.149], Гуссерль-Кассиреру (11.3.1937) [1, С.151]. В письме, датированном 3.04.1925, Гуссерль высоко оценивает второй том «Миф» «Философии символических форм» Кассирера и отмечает, что очень рад тому факту, что Кассирер обогатил марбургское неокантианство феноменологическими мотивами. Гуссерль выразил особенную признательность за то, что Кассирер в «Мифе» на него сослался и, судя по его ответу, Кассирер является одним из немногих, кто правильно понял суть феноменологического метода.

Многие исследователи творчества Кассирера в своих работах отмечают, что Кассирер высоко оценивал труды второго логического («Логические исследования») и третьего трансцендентального («Идеи к чистой феноменологии») периодов творчества Гуссерля. На наш взгляд влияние на Кассирера также оказал и первый ранний этап творчества Гуссерля, а именно работа – «Философии арифметики», изданная в 1891 году.

Гуссерль в «Философии арифметики» ставит перед собой задачу найти философские основания арифметики не с теоретико-познавательной, а с гносеологической точки зрения. Им движет идея понять не «что» мы познаём, а «как» мы познаём что-либо посредством арифметики. Цели своей работы феноменолог описывает следующим образом: «Возможно, мои усилия не будут совсем уж бесполезными; возможно, мне удастся, по крайней мере в отдельных пунктах, проложить путь к подлинной философии исчислений (*Philosophie des Kalküls*)» [цит. по: 5, с. 224]. Целью исследований Гуссерля является комплексный и многосторонний анализ понятия числа. Натуральные числа он считает не просто чем-то абстрактным, напротив, натуральный ряд чисел является чем-то свойственным и присущим нашему мышлению. Благодаря числу *сознание способно объединять единичные феномены сознания в совокупности и образовывать понятия*.

Для того, чтобы ответить на вопрос «что такое число?» Гуссерль предпринимает попытку обратиться к психологии. Важно отметить, что Гуссерля интересует не абстрактная идеальная множественность, а множественность психических феноменов: «Сначала должно быть отмечено, что мы нацелены не на дефиницию понятия множественности, а на психологическую характеристику того феномена, на котором основывается абстракция этого понятия» [цит. по: 5, с. 241]. Как наше сознание объединяет психологическое феномены в коллективные объединения (*kollektive Verbindung*)? Ведь на базе коллективных объединений строятся понятия. И как наше сознание добавляет единичные впечатления в ранее созданную множественность? Множественность согласно Гуссерлю есть одновременная данность каких-либо содержаний сознания. Добавление содержаний к уже имеющейся совокупности происходит за счёт осознания их как для себя замеченных (als für beverkte). Каждый

мыслительный «здесь и сейчас» акт входит в какую-либо множественность и требует существования других элементов множества. Например, чтобы воспринять мелодию нам должны быть даны в каждый момент времени целая совокупность нот: «звуки мелодии должны быть представлены одновременно. Но ни в коем случае не как одновременные; напротив, они являются нам в известной временной последовательности» [цит. по: 5, с. 248]. Связывать содержания в множества мы можем посредством синтезирующих психических актов (*zusammenfassende psychische Akte*).

Как число связано с чувственными данными сознания? Гуссерль уверен, что число не есть нечто, связанное со временем, как в философии Канта. Число также не есть нечто, связанное с пространством, как у неокантианца Ф.А. Ланге. Гуссерль признаёт, что для архаических обществ понятие числа связано с чувственным восприятием предметов в пространстве, что не позволяет объяснить множественности, образованные в абстрактной области мышления. Приведём цитату: «Отсюда никак нельзя сделать вывод, будто человеческий интеллект при операциях счета с необходимостью ограничен пространственностью, если ближе имеются другие объяснения. Люди находят в примитивных культурах всего лишь поводы для исчисления групп пространственных объектов, и тогда их числовое понятие может соответствовать тому, что мы теперь можем означать совокупным именем “число (Anzahl) пространственных объектов”. Развивающаяся далее культура переняла старые слова, но между тем их значения на пути метафизического, в переносном смысле, употребления вышло далеко за пределы пространственной области. Подобно большинству понятий, числовые понятия уже проделали свои историческое развитие» [цит. по: 5, с. 265].

Как мы воспринимаем розу как некую целостность? Рассматривая розу, мы сначала вычленяем запах, затем цвет, лепестки, стебель и т.д. «Каждая часть вычленяется благодаря тому, что мы её специально замечаем (*durch ein besonderes Bemerken*) и прочно объединяем в одно целое с другими частями. В качестве следующего шага анализа возникает, как мы видим, совокупность (*Inbegriff*), и именно как совокупность замеченных особо (*für sich*) частей целого» [цит. по: 5, с. 294]. Отсюда следует важный вывод: никакая совокупность как целое сразу не дана нашему сознанию. Целое как совокупность удерживается специальным актом сознания. Гуссерль называет его «удерживание объединяющего интереса и вместе с ним акт специального подмечания». Данная способность сознания объединять единичные феномены во множества является высочайшей по значению деятельностью духа. Человек посредством данного акта связывания в идеальные совокупности способен создавать понятия в культуре, религии и науке. Гуссерль уверен, *число выделяет, удерживает в сознании не только налично данные в чувственной форме феномены, но также и объекты в абстрактной плоскости мышления*.

Для того, чтобы числу стать абстрактным и идеальным, сознанию нужно проделать большой путь. Этот путь можно проследить как в историческом процессе, анализируя происхождения числа у «примитивных» народов, так и в масштабе развития ребёнка. И первым, и вторым нужно большое время и усилие для того, чтобы число «отделить» от чувственных данных сознания и перевести их в абстрактную плоскость. Точно такую же мысль выразит Кассирер в «Философии символических форм», когда будет анализировать образование числа в языке (в первом томе «Язык» [3]) и в мифологическом сознании (во втором томе «Миф» [4]).

Вторая часть «Философии арифметики» посвящена способам знако-символического представления чисел. Основатель феноменологии подразделяет представления на собственные и несобственные. Представление в несобственном смысле – это символическое представление, содержание которого дано нам не прямо, а косвенно через знак. Собственное представление – это представление воспринимаемого предмета напрямую без знака. Если проследить развитие человека, начиная с его архаического периода развития, то можно заметить, что у «примитивного» человека преобладали

представления в собственном смысле. Обладатель мифологического типа сознания был способен воспринимать сущность созерцаемых предметов непосредственно без каких-либо опосредований. В сравнении с ним современный человек, обладатель научного сознания, наоборот, воспринимает реальность опосредованно через сложные знаковые системы. У современного человека можно наблюдать, как символические представления способны даже замещать непосредственные чувственные представления. Например, когда человеку достаточно прочитать о безвоздушном пространстве космоса вместо того, чтобы там побывать. Таким образом, в восприятии у современного человека преобладают несобственные символические представления. Образы, увиденные им самим, занимают малую долю представлений. Гуссерль считает, что «символизироваться могут не только доступные (непосредственному – Д.Б.) созерцанию, но также абстрактные и всеобщие предметы» [цит. по: 5, с. 363]. Например, мы можем воспринять красное в собственном смысле – увидеть красный цвет своими глазами, а можем символически зашифровать его через количество колебаний света в секунду. Символические представления способные комбинироваться в сложные знаковые системы, которые Гуссерль называет *сущностями* или *идеальностями*. По мнению Гуссерля понятие *идей*, которое ввёл Платон, в исторической ретроспективе всего человечества явило собой зарождение символического типа сознания. Собственные и несобственные типы представлений в «Философии арифметики» Гуссерля с поразительной точностью соответствуют стадиям развития символического мышления в «Философии символических форм» Кассирера. Собственные представления соответствуют стадии выражения (экспрессивности), несобственные представления стадиям презентации (представления) и обозначения.

Гуссерль в «Философии арифметики» приходит к фундаментальному выводу, что именно благодаря натуральному ряду чисел сознание способно что-либо объединять в совокупности, чем бы они ни были, *математическими множествами или объектами культуры*. Этот вывод Гуссерля поразительным образом сходится с основной идеей «Философии символических форм» Кассирера: понятия в символических формах образуются согласно присущему нашему сознанию – математическому ряду. В концепции Кассирера посредством *функции*, определяющей соотношения чувственных данных сознания (элементов ряда), конструируется мир культуры.

Анализ ранней философии Гуссерля позволяет выдвигнуть гипотезу о влиянии идей, изложенных в «Философии математики», на «Философию символических форм» Кассирера. Аргументом, подтверждающим эту гипотезу, является тот факт, что Гуссерль рассматривает натуральный ряд как нечто, что способно объединять чувственные данные сознания и абстрактные объекты в совокупности и образовывать понятия. В конце «Философии арифметики» Гуссерль задаётся вопросом: может ли существовать другой (не натуральный) математический ряд, способный объединять феномены сознания в понятия и совокупности? На наш взгляд именно на этот вопрос Кассирер даёт ответ в «Философии символических форм».

Многие исследователи признают значительное влияние среднего и позднего этапов творчества Гуссерля на философию Кассирера. Мы выдвигаем гипотезу, о том, что также на Кассирера повлиял и первый ранний этап философии Гуссерля – «Философия арифметики».

Литература

1. Гуссерль Э. Избранная философская переписка. - М., 2004. 310 с.
2. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М.: ИТДГК «Гнозис», 2006.
3. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Миф. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
5. Мотрошилова Н.В. Ранняя философия Эдмунда Гуссерля (Галле, 1887-1901). – М.: Прогресс-Традиция, 2018.

Всадник Дюрера и нейтрализующая модификация как эстетический акт

Аннотация. Тема нейтрализующей модификации в философии Гуссерля стоит несколько в стороне от майнстрима интерпретаций его философского наследия. Между тем значение и значимость этого термина рассматривались еще в «Идеях к чистой феноменологии», в которых он играет важную роль. Как это часто бывает у Гуссерля, функция нейтрализующей модификации однозначно и четко не определена. Мы имеем дело со следующими возможными интерпретациями: нейтрализующая модификация – это особый модифицированный акт, либо это фантазия, либо это особый вид редукции. И, хотя, Гуссерль в «Идеях» отвергает схожесть нейтрализующей модификации и с редукцией, и с фантазией, в других его текстах о фантазии и картином сознании (Нua XXIII) есть прямые указания на взаимосвязь этих феноменологических актов.

В параграфе 111 «Идей» Гуссерль эксплицирует смысл этой модификации на примере известной гравюры Альбрехта Дюрера «Рыцарь, всадник и смерть», различая два уровня: гравюру как предмет, и тот художественный смысл, который она в себе заключает. Здесь возникает резонный вопрос, а можем ли мы проинтерпретировать нейтрализующую модификацию в качестве эстетического акта несмотря на то, что в «Идеях» мы не находим никаких указаний на это? Такую интерпретацию можно осуществить, если принять во внимание анализ картиного сознания, предложенного Дюрером. Этот анализ более сложен и имеет троичную структуру: картина-объект, препрезентирующий объект и препрезентируемый объект.

На примере общепринятых истолкований гравюры, а также на примере известного рисунка Дюрера «Заяц», я попытаюсь показать, что анализ картиного сознания, предложенный Гуссерлем, работает по-разному в случаях с указанными работами Дюрера.

Ключевые слова: нейтрализующая модификация, фантазия, картиное сознания, феноменологическая эстетика, Гуссерль.

УДК 130.121 (ББК 87.3)

И.Ю. Романов (*Москва, Россия*)

Феномен апотропии в перспективе феноменологического интуирования

Аннотация: использование метода феноменологического интуирования как способа построения гипотезы в исследования современной социальной реальности обладает набором преимуществ, среди которых возможность построения валидных гипотез, основанных на трансформации субъективного опыта в объективные категории, а также сопутствующие ему конструирование концептов, являющихся результатом переработки действительного опыта, с дальнейшей экспликацией суггестивных элементов социо-культурного пространства социальной реальности.

Ключевые слова: феноменология, интуирование, социальная реальность, апотропия, постмодерн, способ, гипотеза.

Исследование социальной реальности есть многомерный процесс, для которого характерным является использование различных оптик философского знания. Одной из таких оптик, представляемой актуальной для рассмотрения многосложных процессов современного мира, является феноменология. Ввиду особенности современного мира, а именно его текстоцентричность, выраженная в многообразии новых форм знакового выражения, феноменология представляется одной из тех перспектив, способных ответить исследовательскому запросу на закреплении действительности и артикуляции действительного опыта в концепте [3].

Важнейшим достоинством использования феноменологии в исследовании социальной реальности является возможность конструирования концептов, обладающий достаточным уровнем научной легитимности, в объяснении сложных процессов

посредством использования понятий как из научного дискурса, выходящего за рамки философского, так и повседневного, обладающего предельной степенью узнаваемости, что способствует пониманию, а, следовательно, и рефлексии современного гетерогенного полотна социальной реальности.

Настоящий доклад посвящен операции феноменологического интуирования как инструмента исследования социальной реальности, той ее части, что соотносится с границами феномена апотропии [1]. Одним из ключевых элементов метода является механизм построения валидной гипотезы, являющейся результатом анализа и переработки метода Шпигельберга [4, с.642], основанной на методе формулирования субъективной гипотезы, приведенной в итоге к абстрактным понятиям, содержащим критическую позицию.

Метод состоит из четырех шагов: "настраивание" на ноэму (объект анализа), описание феномена апотропии в социальной реальности, представлений о нем; дескрипция действительного опыта, т.е. ситуации встречи с феноменом, описание маркеров тревоги в повседневной жизни; формулирование субъективного суждения, начинающегося со слова «Я», например, «Я считаю, что во время просмотра новостей, я испытываю тревогу»; трансформация субъективного суждения в абстрактное, сведенное к родовым понятиям: «При контакте с масс-медиа современный человек испытывает тревогу».

Ключевым элементом выступает последний шаг, выраженный в форме гипотезы, с которой возможно проводить работу и анализировать ее. Подобное суждение возможно валидизировать, проведя анализ актуального контента СМИ, найти маркеры апотропии, т.е. устрашения: те части СМИ, способные вызвать тревогу у индивида. С одной стороны, нет ничего сложного чтобы найти такие маркеры, новостные ленты каналов, в основной своей массе представлены презентацией актуальных мировых событий, переживающих новый виток геополитического кризиса. Однако интересным представляется тот факт, что подобные маркеры апотропии встречаются и в местах, связанных с обратным ей процессом – фасцинации. Где фасцинация есть процесс притяжения, связанного с получением удовольствия и «благом», будь то просмотр комедии, посещение аквапарка или покупки в продуктовом магазине. Так, процесс диджитализации встраивается в рутину индивида, появилась возможность выбора чека, электронного или бумажного, в процессе которого появляется надпись о возможности сохранения природы, при условии выбора первого варианта. Подобная ситуация принятия решения, свидетельствует о ситуации, при котором именно на субъекте (потребителе), а не производителе, лежит ответственность за сохранение природы, страдающей от техногенного фактора.

Стоит отметить, что это лишь один из разработанных примеров встречи современного человека с апотропийными знаками, которых при детальном рассмотрении современной социальной реальности оказывается достаточно большое количество, требуемое для поддержания состояния постоянной тревоги.

Литература

1. Бодрийяр, 2015 – Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М., 2015.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Спб.: Владимир Даль, 2004.
3. Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. — М.: Канон, 2004.
4. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: "Логос", 2002.

Феноменологическое интуирование как способ построения гипотезы в исследовании религиозного сознания

Аннотация: использование феноменологического интуирования как способа (в значении «технэ» (*τέχνη*)) построения гипотезы в исследовании религиозного сознания обладает рядом преимуществ, важнейшим из которых является возможность совершения творческого акта в актуальной ситуации конвенциально признанной и «навязанной» неопределенности в области исследования религиозного сознания, результатом которого становится страх невозможности сказать что-то ясное о религиозном сознании. Феноменологическое интуирование в области таких исследований позволяет совершить переход от субъективных суждений к объективным, не боясь в расчет указанный выше страх.

Ключевые слова: феноменология, интуирование, религия, сознание, способ, гипотеза.

Исследование религиозного сознания сложно представить без использования феноменологических «инструментов». Религиозный опыт (свой или чужой) – определяющий материал для исследований в области религии; указанное положение доказывалось во множестве работ такого вида исследований, ставших классическими: достаточно упомянуть П. А. Флоренского [6, с. 73], У. Джеймса [3, с. 5] и Р. Отто [5, с. 15], которые высоко оценивали религиозный опыт, считая взаимодействие с ним и, более того, обладание им необходимой составляющей в процессе постижения феномена религии. Стоит упомянуть, что сам Э. Гуссерль сравнивал феноменологическую установку с религиозным обращением [2, с. 187].

Главное преимущество феноменологического исследования религиозного сознания заключается в возможности открытия новых граней в плане обнаружения того, что называется религиозным сознанием, что помогает решить конвенциально признанную проблему самой возможности рассуждения о религиозном сознании.

Доклад посвящен операции феноменологического интуирования как инструмента (способа) построения гипотезы в исследовании религиозного сознания, представляется важным показать некий путь, при помощи которого исследователь в данной сфере может сформулировать субъективную гипотезу, не потеряв критическую позицию, т.е. не уйдя в солипсизм [7, с. 642], которая станет творческим актом на пути построения объективного обоснованного суждения о феномене религиозного сознания.

Первым шагом становится максимально субъективная дескрипция феномена религиозного сознания. Необходим предпринять описание своих представлений о религиозном сознании максимально полно, воздерживаясь от суждений о истинности или ложности этих описаний (*ἐποχή*). Вторым шагом представляется необходимым понять, в какой ситуации феномен религиозного сознания являлся феноменом действительного опыта исследователя, т.е. произошло «столкновение» с ним, которое отличается, например, от фантазий о религиозном сознании. Третьим шагом становится формулирование максимально субъективного суждения о религиозном сознании, которое начинается со слова «Я», например, «Я считаю, что во время молитвы я беседую с Богом». Четвертым шагом будет выступать «перевод» с субъективного языка на объективный, например, предыдущее суждение будет выглядеть следующим образом: «Носитель религиозного сознания считает, что существуют средства связи с абсолютной реальностью».

Последнее суждение – гипотеза, которую можно проверять. В частности, данное суждение становится обоснованным, если мы обратимся к доминирующему религиозным традициям. Средства связи позволяют создать топос, общее место, с абсолютной реальностью, выражающиеся в общении за счет верbalных и неверbalных средств.

Вербальные и невербальные средства имеют свое конкретное воплощение в религиозных традициях. Любая современная нам религиозная традиция – это система вербальных и невербальных средств связи человека с абсолютной реальностью. Носитель религиозного сознания не появляется в вакууме, он приобретает религиозные убеждения по средствам мимесиса в культуре. Любая религиозная традиция, возникающая или продолжающаяся, является частью культуры, в ней используют подручные средства культурного пространства для своей цели – связать человека с абсолютной реальностью. Такими средствами выступают, например: язык (письменная и устная речь), одежда, объекты искусства и т.д.

Примером использования подручных средств в культурном пространстве в группе невербальных средств связи может служить иконопись [1, с. 14-15]. Примером использования подручных средств в культурном пространстве в группе вербальных средств связи может служить молитва в исламе. Если ас-САЛАТ (перс. намаз) совершается исключительно на арабском языке, то прямое обращение к Аллаху (мунаджат, ду‘а') [4, с. 204] носителя религиозного сознания в исламской традиции возможно на родном, понятном ему языке, т.е. используется подручное средство культурного пространства, в котором живет человек. Вербальные и невербальные средства связи часто совмещаются, примером такого синтеза является месса.

Заключим, использование феноменологического интуирования в исследовании религиозного сознания позволяет использовать свой опыт как основу для совершения творческого акта (выстраивание гипотезы), не боясь в расчет страха ошибки, источником которого является актуальная конвенциональная позиция о проблематичности самой возможности рассуждения о религиозном сознании. Перевод субъективного суждения в объективный становится отправной точкой для дальнейших исследований, т.е. проверки гипотезы.

Литература

1. Бычков В. Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. М.: Ладомир, 2009.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Спб.: Владимир Даль, 2004.
3. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2019.
4. Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
5. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
6. Флоренский П. Философия культа (Опыт православной антроподицес). М.: Академический проект, 2018.
7. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: "Логос", 2002.

УДК 141.5

Д.В. Винник (*Москва, Россия*)

О «бездушном сознании» как метарефлексивном феномене

Аннотация. Рефлексивные феноменологические упражнения порождают весьма специфическое понимание того, что такое сознание, которое носит дополнительный или даже сверхпонятийный характер. Чем выше иерархический уровень рефлексивного акта, тем сильнее модифицируется сознание, тем яснее сознание проявляется как объективный динамический феномен. Это понимание сознания может быть описано и как психическая «безличная сила», и как динамический феномен, проявляющийся в психике в виде рефлексии, и как всегда потенциально возможный рефлексивный уровень по отношению к любому содержанию, и, как совершенно объективная универсальная психическая структура, поддерживающая и координирующая психические акты, и как метатермин менталистского языка. Такое понимание сознания

демонстрирует синтез двух трудно совместимых черт: последовательного скептического антиредукционизма и глубокого метафизического духа.

Ключевые слова: феноменология, сознание, рефлексия, редукция, скептицизм, отрицание, интенциональность

Если обратится к истории, не составит труда обнаружить философские учения, содержащие психические техники приведения сознания в должное состояние: скептицизм, кинизм, эпикуреизм, стоицизм, неоплатонизм, картезианство и феноменологические учения. Легко заметить, что большинство приведённых учений являются этическими системами, однако среди них встречаются и рафинированные учения. Это скептицизм, картезианская философия и феноменология. Именно они содержат техники приведения психики в особые интеллектуальные состояния сознания, ценность которых заключена не в достижении атараксии или эвдемонии, а в способности воспринимать очевидности.

Пожалуй, исторически наиболее поздним и наиболее виртуозным с психотехнической точки зрения учением является трансцендентальная феноменология. Наиболее откровенно этот аспект феноменологии выразили М. Мамардашвили и А. Пятигорский, следующим образом характеризовавших технику феноменологическую редукции Э. Гуссерля: «Техника редукции была для него своеобразной «йогой», которая давала бы свободу проявиться этому чистому сознанию» [1, с.110]. Существует много оснований, считать эту аналогию плодотворной.

Во-первых, феноменология является рефлексивной дисциплиной. Вот как описывает это сам Гуссерль: «Среди всеобщих сущностных особенностей сферы чистого переживания мы займемся, прежде всего *рефлексией*. Мы поступим так ввиду её универсальной методологической функции: феноменологический метод безусловно и исключительно вращается среди актов рефлексии» [2, с.161]. Рефлексия Гуссерлем понимается как «имманентное восприятие», которое предполагает «поворот взгляда — от чего-либо сознаваемого к сознанию такого» [2, с. 64]. Дисциплинарная норма, которую задаёт Гуссерль, заключается в том, что если мы хотим достичь успеха в познании собственного сознания, то мы должны концентрировать внимание не на самих изначально данных объектах, но на актах осознания этих объектов (интенциональных, синтетических и конститутивных). Эдмунд Гуссерль признаёт, что эту норму можно применять totally, но задаёт и ограничения по отношению к эмоциональным состояниям. Например, можно переключить внимание с объекта гнева на само эмоциональное состояние гневности, однако: «Так, гнев испаряется благодаря рефлексии и по содержанию своему быстро модифицируется. Рефлексивно исследовать гнев в его доподлинности — значит изучать гнев, который тает и испаряется; правда, и это не лишено значения, но, возможно, не то, что следовало бы изучать. Внешнее же восприятие, несравненно более доступное, напротив того, не «тает» и не «испаряется» вследствие рефлексии; его общую сущность, как и сущность общих относящихся к нему компонентов и сущностных коррелятов, мы можем изучать в рамках доподлинности, не особенно беспокоясь о достижениях ясности» [2, с.77].

Во-вторых, феноменологические упражнения обладают собственным результатом. Этот результат можно выразить как в терминах состояний, так и в терминах структуры, что является несомненной заслугой феноменологии. Результатом является переустройство сознания, то, что Гуссерль называет *модификацией* сознания: «любая — какой бы она ни была — «рефлексия» обладает характером *модификации* сознания, причём такой, какую в принципе может испытать *любое сознание*» [5, с.164]. Тонкость и специфика модификации заключается в том, что под воздействием рефлексии сознание изменяется естественным образом, в том смысле, что мы не вольны выбирать разновидность изменения, но, когда это изменение произошло, мы способны ясно уловить характер и структуру этого изменения. Пусть структура нам дана лишь ретроспективно, но с точки зрения результата важно, что она нам дана: «Кто опытен в рефлексиях сознания (а прежде того вообще научился видеть данности интенциональности), тот без труда разглядит и

ступени сознания, каковые наличествуют в фантазиях внутри фантазий, в воспоминаниях внутри воспоминаний или внутри фантазий» [2, с.241].

Таким образом, навык фиксирования внимания на метарефлексивных актах отражает, по крайней мере, какой-то фрагмент структуры нашего сознания. Чем выше иерархический уровень рефлексивного акта, тем сильнее модифицируется сознание. Если воспользоваться инженерной метафорой, это можно назвать своеобразным апгрейдом сознания. Судя по всему, в этом «апгрейде» и заключается фундаментальная ценность феноменологических упражнений.

С точки зрения психологии можно допустить, что личный опыт Гуссерля граничит с психическим расстройством, известным в советской психиатрии как «метафизическая или философская интоксикация» [3, с.414]. В самом деле, целую главу своих «Идей...» он именует: *«Абсолютное сознание как остающееся после уничтожения мира»*. Относительно самого «абсолютного сознания» некоторые его высказывания способны испугать своей откровенностью неподготовленного читателя: «безусловно мыслимо и бесплотное, а также, сколь бы парадоксально это ни звучало, и *бездушное, не одушевляющее человеческую телесность сознание*, т.е. такой поток переживания, в котором не конституировались бы интенциональные единства опыта постижения — тело, душа, эмпирический «я»-субъект... психические свойства, переживания и состояния — суть просто единства интенциональной «конституированности»... Полагать же их сущими в абсолютном смысле противосмысленно» [2, с.76]. Создаётся впечатление, что это «бездушное сознание», фактически сознание трансцендентальное, и является самой глубокой целью редукции. В каком-то смысле редукцию можно интерпретировать как глубокую содержательную разгрузку и даже содержательную «разборку» сознания. В результате этой разборки сначала расщепляется тело и психика, а затем от психики отщепляется чистое, трансцендентальное, «бездушное» сознание, по отношению к которому, например, не применимы никакие этические категории. Оно в буквальном смысле находится «по ту сторону добра и зла», поскольку является предельно объективным. По сути, большинство текстов Гуссерля посвящено описаниям именно этой потусторонней, завораживающей реальности трансцендентальной субъективности или разумной части души в аристотелевской классификации. Эту реальность Гуссерль именовал даже «бытийным регионом» — пафос его описаний таков, как будто он открыл не иначе, как настоящий параллельный мир, пробить брешь в который можно с помощью рефлексии как «шестого чувства» интеллектуального созерцания.

Подобные рефлексивные упражнения порождают весьма специфическое понимание того, что такое сознание. Словосочетание «понятие сознания» в данном случае не вполне уместно, поскольку речь идёт о некой дополнительной или даже напротив, - сверхпонятийной структуре. Всякое понятие предполагает формальное определение, но, в данном случае корректное определение невозможно. Это понимание не носит ни классического онтологического, ни гносеологического характера. Судя по всему, оно проистекает из отношения к философской рефлексии как некоему онтологическому явлению.

Существуют философы (принадлежащие к самым разным школам и направлениям), определяющие или описывающие *сознание как некий совершенно особый, чрезвычайно трудноуловимый динамический феномен*. Эти описания по своей условной модальности и парадоксальности очень напоминают отрицательные определения нирваны и бога. Вот как «Трех беседах о метатеории сознания» А. Пятигорский описывает совместный с М. Мамардашвили подход к описанию сознания: «В нашем подходе лежит принцип сплошной и последовательной *неклассифицируемости*. То есть, когда я думаю, что совершается переход от понятия «сфера сознания» к понятию «состояние сознания» или от понятия «сферы сознания» к понятию «структуры сознания», то это не значит, что этот переход может рассматриваться как логически классификационный. Новые понятия выступают как новые конкретизации самого нашего понимания, а не его объекта» [4, с.85]

и, «говоря о сознании как своего рода *универсальном дубликате* психических объектов и процессов, мы предполагаем, что “состояние сознания”, как вводимая нами категория, *не содержительна по преимуществу*» [4, с.93]. Придерживаясь последовательных скептических позиций, авторы отказываются от использования не только естественных классификаций, но и всяческих устойчивых концептуальных каркасов.

М. Мамардашвили высказал точку зрения, согласно которой концептуальные структуры являются как раз результатом своеобразно понимаемого выхождения за пределы сознания: «По сути дела, область интеллектуальных структур и лингвистических оппозиций можно определить как область механических отработок, “бросов”» сознания в смысле различения, скажем, между панцирем насекомого, который насекомым может быть оставлен, и самим насекомым, а интеллектуальные структуры рассматривать как нечто, куда сознание привело человека и где *оно* его оставило или где он из него вышел. С этой точки зрения можно было бы выразиться и иначе: когда человек переходит к устоявшейся структуре языкового мышления, то сам факт, что он остается в данном состоянии языкового мышления, свидетельствует о том, что он вышел из сознания, т.е. что он покинул какую-то структуру сознания мы могли бы предполагать, что какие-то структуры языкового мышления связаны с отсутствием сознания, нежели с его присутствием» [4, с.73]. Таким образом, согласно точке зрения авторов, раз интеллектуальные концептуальные структуры сами есть продукты сознания, их следует понимать как условные и неполные способы описания объекта, который их сгенерировал.

М. Мамардашвили и А. Пятигорский утверждают следующее: «Особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражаяющаяся в своего рода “борьбе с сознанием”. Борьба с сознанием происходит от стремления человека к тому, чтобы сознание перестало быть чем-то спонтанным и самодействующим. Сознание становится познанием, и на это время (слово “время” здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием, и как бы становится метасознанием, — и тогда термины и утверждения этого последнего мы условно назовем метатеорией. И то, что нас с необходимостью толкает к метатеории сознания, есть необходимость борьбы с сознанием» [1, с.28-29]. Это происходит повсеместно: «Мы говорили о борьбе с сознанием и тем самым фактически имели в виду очень распространенный и широко наблюдаемый факт, что масса процессов сознания недифференцированно, — связана с разрушением существующих объективаций, с одной стороны, а с другой стороны — психологических кристаллизаций, которые приписываются в виде свойств субъекту» [4, с.79-80].

Действительно, данные авторы полагали, что в философии сознания метатеория занимает место теории. Из этого следует, что сознание следует исследовать в первую очередь как «сознание», т.е. как термин объектного языка некоторой теории. Предполагается, что в критике объектных теорий и заключается указанная «борьба».

Несмотря на логически отрицательный подход, оба философа находят возможность сказать о сознании нечто положительное. Так, Мамардашвили описывал сознание как некий динамический рефлексивный феномен: «Сознание вообще можно было бы ввести как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур... также не относящихся к сознанию» [4, с.73]. Пятигорский считал, что сущность феномена сознания не только нефизическая, но и непсихологическая по своему содержанию: «*Сознание — это не психический процесс* в классическом психофизиологическом смысле слова... Еще в глубокой древности в середине первого тысячелетия до новой эры буддийские мыслители предполагали, что сознание не есть *один* из психических процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются *все* конкретные психические процессы, которые на этом уровне *уже* не являются самими собой» [4, с.76]. Если в данном высказывании можно увидеть явную аналогию с идеей трансцендентального единства апперцепции И. Канта, то следующее высказывание собеседников носит абсолютно радикальный характер: «Мне представляется, что есть такие “состояния сознания”, которым

соответствует отсутствие какого-либо *осознаваемого содержания*» [4, с.96]. Это представление прямо противоречит почти повсеместно принятому тезису о том, что всякое состояние сознания интенциально в том смысле, что оно является объектным, т.е. содержательным. Это можно расценивать как бунт против всей традиции европейской онтологии и метафизики.

Таким образом, это специфичное понимание понятия сознания, фигурируемое в текстах Мераба Мамардашвили и Александра Пятигорского, может быть описано и как психическая «безличная сила», и как динамический феномен, проявляющийся в психике в виде рефлексии, и как *всегда* потенциально возможный рефлексивный уровень по отношению к *любому* содержанию, и, как совершенно объективная универсальная психическая структура, поддерживающая и координирующая психические акты, и как метатермин. Такое понимание сознания демонстрирует синтез двух трудно совместимых черт: последовательного скептического антиредукционизма и глубокого метафизического духа.

Литература

1. Мамардашвили М.К. Пятигорский А.М. Символ и Сознание. – М.: 1997. – С. 110.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 161.
3. Данилин А. LSD — галлюциногены, психоделия и феномен зависимости. М., Центрполиграф, 2001. – С. 414.
4. Пятигорский А.М. Мамардашвили М.К. Три беседы о метатеории сознания (краткое введение в учение виджаяванады) // Пятигорский М.К. Избранные труды. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С.61-108.
5. Мамардашвили М.К.К., Пятигорский А.М. Символ и Сознание. – М.: Школа: «Языки русской культуры», 1997. – С.28-29.

УДК 1(091), 111.82

С.В.Панов (*Москва (Россия)*)

Кант, Гуссерль, Хайдеггер: Метафизика, «жизненный мир», верbalная прозопопея

Аннотация. Трансцендентальная метафизика Канта – это эрзац-философская мысль, которая на основе трансцендентальных объективаций воспринимаемой реальности ищет новые основания как для единства мышления и познаваемой реальности в теоретическом познании, так и для единства самоопределения воли и человеческого поступка в сфере нравственности. Метафизика отражает структуру слепых трансцендентальных синтезов чувственного и рассудочного познания, что ведет к формированию в разуме регулятивных идей и сфер их применения в познании самих целей познания. Гуссерль продолжает трансцендентальный проект в обосновании «жизненного мира» как продукта аффективных разрядов субъекта. Хайдеггер все еще мыслит время как форму интуиции в абстрагировании от жизненных контекстов. Трансцендентальный проект объединяет отчуждение тождества бытия и мысли по модели языковой иллюзии. Трансцендентальное мышление, построенное на согласии мысли с самой собой, проецирует и объективирует соответствие услышанных и произнесенных звуков как собственный закон.

Ключевые слова: трансцендентальная метафизика, жизненный мир, вербальная прозопопея.

Кант создает трансцендентальный проект для того, чтобы преодолеть всеобщую неопределенность опытных суждений в экспериментировании внутренней и внешней природы, к которой как своему негативному результату пришла философия Просвещения. Кант стабилизирует саму познавательную деятельность, переформулируя условия и понятие объективности. Отныне объективной реальностью становится отражение в

рассудке продукта синтезирующей деятельности трансцендентальных познавательных способностей – созерцания, воображения и узнавания без прояснения их безрефлексивного характера.

Проект трансцендентальной метафизики как науки о первопринципах человеческого познания связан с тем, что Кант подводит итоги Просвещению, подражая самим процедурам просвещенческой мысли, в основе которых лежит синтез представлений. В проекте критики чистого разума он пытается вытеснить травму опытного познания реальности, очевидно приводящего к противоречивым выводам об организации внутренней и внешней природы, системой познавательных условий, которые, как ему кажется, могут быть действенными на основе их простой представимости и мыслимости. Т.к. Просвещение зашло в тупик, ставя под сомнение саму структуру экспериментального познания внутренней и внешней природы, Кант пытается стабилизировать наше познание в формах чувственности, чистых понятиях и категориях рассудка, аналогиях опыта и регулятивных идеях разума. Для этого он раскрывает источник объективного познания – это применение трех трансцендентальных способностей – созерцания, воображения и узнавания. Именно явления как результаты пассивного синтеза на уровне этих способностей служат фундаментом для унифицирующей деятельности рассудка и разума. Как представляется, Кант предлагает свой критический метод, чтобы вытеснить травму всеобщей неопределенности опытного познания в Просвещении, которое выразилось, к примеру, в абстрагировании суждения о любых частых суждениях у Дидро и метафизике нравственного аффекта у Юма.

Как результаты априорного познания являются объективированными эффектами слепо отобранных стимулирующих восприятий во внутреннем чувстве (формы интуиции), так и основополагающие принципы философского познания в русле трансцендентальной метафизики создаются на основе слепого отражения в сознании аффективных ориентаций мысли, которая не может мыслить саму себя в апперцепции, и воли, которая не может судить о содержании собственных самоопределений, т.к. она воплощает все то же стремление к идеалу «прекрасной души» как ансамбля всех возвышенных склонностей человеческой натуры. Поэтому Кант делит метафизику на онтологию как учение о предметах опыта вообще и физиологию как учение о чувственно воспринимаемых предметах. В онтологии и рациональной физиологии мы должны предвосхитить существование принципов познания, бытие предметов и формы их восприятия так же, как мы должны предвосхитить бытие нашего я в психологической идее, необходимый порядок организации внешней природы в рациональной космологии и источник внутренней гармонии и порядка внешней природы в рациональной теологии. Как видно, здесь Кант следует традиции Лейбница, для которого организация внешней природы воплощалась в *mathesis universalis*, а организация внутренней природы человека – в *sapientia universalis*. Но все эти регулятивные идеи и разделы метафизики были бы просто спекулятивной иллюзией, если бы не трансцендентальная магическая объективация чувства гармонии в проекте рефлектирующей способности суждения, которая возникает из подражания инверсии направления стимулов в языковой прозопопее иудео-христианства, благодаря которой мы не можем не представлять себе мир как предустановленную гармонию познающего и познаваемой реальности.

Гуссерль следует трансцендентальному проекту и методу в обосновании «жизненного мира» как необъективируемой реальности. Но что она значит? Эта реальность – продукт аффективных разрядов субъекта, который получает доступ к абсолютному предмету потребления – к интенциональности, к тождеству бытия и мышления. Это тождество выходит из-под контроля кантовской апперцепции, редуцируя единство представлений, организованное все теми же метафизическими целями познания – познания субъекта, порядка внешней природы и абсолютного источника природы.

Хайдеггер раздвигает эти рамки гуссерлевской феноменологии, предпринимая осмысление бытия как времени. Время оказывается условием возможности раскрытия

любого сущего для человеческого бытия. Но как быть с тем, что время в трансцендентальной традиции всегда мыслилось как форма интуиции, как форма внутреннего чувства, т.е. как эффект аффективных разрядок в субъективном сознании, абстрагированный от жизненных контекстов выбора, решений, желаний и действий индивида? Для Хайдеггера время все еще остается аффектом, если говорить в терминах Спинозы, т.е. трансцендентальная традиция вновь отчуждает единство бытия и мышления, предоставляя человеку услышать так называемый «зов бытия», т.е. вновь превратить реальность в благославляющий ответ природы и успокоить мысль ожиданием ответа, которое становится самим событием бытия. В этом можно увидеть эффект вербальной прозопопеи, превращения бытия в язык и языковую трансформацию антропологических характеристик человека.

Как заметил Ж.Пулэн, человек изначально мог отождествить себя со своим словом, только отчуждаясь от него в самом строгом смысле этого слова, только предостав员я слово тому, что оно заставляет его видеть или воспринимать, заставляя мир говорить. Посредством речи говорящий отождествляет себя с миром, отождествляя себя со словами этого мира, точно так же, как он отождествляет себя с окружающими, которые удовлетворяют его потребности: он обращается к миру как к живому, заставляя его говорить. Первоначально он заставляет мир говорить, отождествляясь с ним, поскольку он может изолировать свои восприятия и идентифицировать свои действия только с помощью речи. Следовательно, он неотличим от того, что он видит, когда он привязывается звуками к тому, что он видит, и когда он испытывает одновременное восприятие звуков и увиденного как высшее наслаждение: он не отличается от них больше, чем может отличить себя от самого себя без возможности различить издаваемые им звуки от звуков, которые он затем получает, точно так же, как он не может отличить в себе субъекта, издающего звуки, от субъекта, принимающего те же самые звуки. Слово обязано своей возможностью этому первоначальному отчуждению. Оно переживается в нем ребенком и первобытным человеком как анимизм, как одушевление мира их собственной душой: оно является словесной прозопопеей, оно заставляет все вещи говорить, чтобы иметь возможность просто воспринимать себя и наслаждаться собой. Использование высказывания - это, прежде всего, действие, посредством которого говорящий отчуждается от воспринимаемого явления, проецируясь в него в тот момент, когда он говорит, предоставляя ему свое слово. Воспринимающий "отклик", который дает ему мир, переживается в нем как эмиссионное действие, при этом говорящий не может отличить себя от воспринимаемого объекта. В этом отчуждении происходит важнейшее явление: словесное действие превращается в нем в достаточную реакцию на побуждения окружающей среды. Оно сама по себе меняет направление импульсов, превращая прием стимула, его восприятие в завершающую фазу, к которой оно привязывает организм - передатчик посредством сенсомоторного фono-слухового процесса.

Таким образом, можно заметить, что трансцендентальный проект является дериватом вербальной прозопопеи, где мыслимое и мысль не отличимы, как в речевом автоматизме не отличимы произнесенные и услышанные звуки речи. Поэтому проблема заключается в том, чтобы преодолеть трансцендентальный проект, освобождая место для философского суждения об объективности в поле традиции, где реальность заменена языковой иллюзией.

Секция 5. Как возможна трансцендентальная теология?

A.A. Мёдова (*Красноярск, Россия*)

Какая теология является трансцендентальной?

Аннотация. Рассматриваются особенности трансцендентальной теологии, присущие ей на протяжении исторического развития, в котором можно выделить три этапа: 1. Схоластический период, включающий учение о трансценденталиях и естественную теологию. 2. Рациональная теология эпохи Просвещения, включающая «классическую» форму трансцендентальной теологии, представленную в учении Канта. 3. Теология XX века (Ж. Марешаль, Б. Лонерган, К. Ранер, Э. Корет, Д. Бонхёффер, К. Барт, Ш. Огден). Продолжается преемственность трактовок понятий «трансцендентальное», «трансцендентное», «трансценденталия» на трех этих этапах. Данные понятия проясняют существенные моменты трансцендентальной теологии, в частности, усмотрение априорных содержаний сознания и принципов разума, а также интерпретация трансцендентального как обозначающего границы применения разума или пределы человеческой деятельности. Согласно Б. Лонергану, «трансцендентальным понятиям предшествуют трансцендентальные идеи, которые конституируют сам динамизм нашего сознательного интендирования, ведут нас от чистого переживания к пониманию, от чистого понимания к истине и реальности, от знания фактов к ответственному действию. Этот динамизм отнюдь не является продуктом культурного прогресса» [Лонерган Б., SJ. Метод в теологии. Пер. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 26]. Согласно К. Барту, новая возможность, которая есть откровение Бога во Христе, не является прямым вторжением божественного в человеческую сферу. Это точка на границе относительного, трансцендентальная точка, в которой относительное раскрывается в своей относительности [Karl Barth. The Epistle to the Romans. Tr. by Edwyn C. Hoskins, Oxford University Press, 1933. P. 271.].

В результате сравнительного анализа трех этапов развития трансцендентальной теологии выделяются три группы ее признаков. Первая, онтогносеологическая группа, включает следующие тезисы: 1. Религия рациональна по своей природе. 2. Идея Бога содержится в разуме. 3. Религиозные догмы – это априорные идеи, условия работы разума (Кант), конститтивные условия деятельности людей. 4. В религии существует логическое пространство, даже логическая необходимость, для зависимых от разума, но все же необходимых онтологических истин.

Вторая, этическая группа признаков содержит следующие тезисы: 1. Религиозная этика – это дискурсивная этика. 2. Она создает взаимные обязательства и диалог, основанный на симметрии смысла, ценность или истинность которого состоят исключительно в том, чтобы рационально считаться общим. 3. Трансцендентальная теология понимает веру не как мистицизм или «уверенность в том, чему нет доказательств», а как отношение человека к своим обязательствам, как «добропроводность по отношению к другим и к Духу» [Kowalik M. Transcendental Theology for Non-Believers. Afr. J. Humanit. & Soc.Sci. 2022, 2(1), pp. 30-37].

Третья группа признаков связана с пониманием идеи Бога, а именно ее статуса в разуме, причин ее возникновения, доступности умозрительного обоснования (доказательства существования Бога). Здесь показательны следующие положения: 1. Идея Бога есть предельное внелогическое не дискурсивное основание мышления, предшествующее всем предиканиям и превышающее все категории. 2. Бытие Бога недоступно умозрительному обоснованию и абстрагированию из опыта. 3. Идея Бога не может быть врожденной. 4. Бог есть конечная цель применения чистого разума. Идея Бога в трансцендентальной теологии является необходимой гипотезой для того, чтобы разум смог выполнить свое назначение, а существование человека получило свое основание.

В заключении рассматриваются фундаментальные противоречия, системообразующие для трансцендентальной теологии. Во-первых, это противоречие между недоказуемостью существования Бога и отрицанием ее врожденности с одной стороны, и необходимостью идеи

божественной сущности для деятельности разума, с другой. Во-вторых, это противоречие между признанием неизбежности и закономерности обнаружения идеи Бога в разуме каждого человека и существованием множества религий.

Abstract. Theology got from I. Kant transcendental problems – “objectivity” of the notion of God, adequacy of the knowledge of divinity, the relation between “being of God” and mental act, grasping this being. On the moment, transcendental theology has gained the development, its various aspects were adopted by neo-Protestantism. In a generalized form, transcendental theology looks like the project of the total rationalization and universalization of religion, like the religion “in the bounds only reason”, religion of common sense. From there is of interest two tasks: to reveal its essentially characteristics and genesis. The author considers the peculiar of the contemporary transcendental theology, understanding it as an area which was grounded by Kant. As such are singled out: rationalization of all aspects of religion, understanding of dogmas as a priori ideas, reliance on universal human principles of thinking and morality, consensus of religion with logical and ontological truths, construction of a unified theory of interfaith normativity, etc. Accordingly of the logic of historical development, all this positions must be inherited from the Kantian view on the religion. However, the comparing this peculiar to the Kantian theological ideas shows that this is largely not the case. Transcendental theology does presuppose mind-dependent necessary ontological truths coupled with a lack of certainty about the existence of a Supreme Being, but there is considerable divergence on other points, including the rationality of religious principles, proofs of the existence of God, and religious universalism. The result of a comparative analysis of the “paradigmatic” and Kantian versions of transcendental theology is the identification of Kant’s principle of blessing as a prerequisite for transcendental theology, in contrast to his ethics, according to which the moral law does not require the assumption of the existence of God for its justification.

А.В. Лызлов (*Москва, Россия*)

Трансцендентальность языка. Критика И.Г. Гаманом теологических взглядов И. Канта

Аннотация. В докладе будет рассмотрена критика теологических взглядов Канта в области физикотеологии и теологии истории его современником И.Г. Гаманом. Кант рассматривает Бога как фигуру, которую человек способен мыслить. Однако, отрицая возможность восприятия сверхчувственного, полагает невозможным восприятие человеком божественных действий. Гаман критикует кантовскую модель восприятия как начинающегося с доязыкового сенсорного многообразного и утверждая изначально языковой и потому внутренне коммуникативный характер человеческого восприятия. Он указывает на то, что в самом своём восприятии человек воспринимает чувственное (сенсорное) и сверхчувственное (смысловое) в их динамическом единстве, подобном единству сенсорной (фонетической или графической) и смысловой сторон в слышимом или читаемом человеком слове. Понимая так человеческое восприятие, Гаман разрабатывает христианскую герменевтику природы и истории, нацеленную на познание непосредственного присутствия и участия Бога в человеческой жизни. Парадигму такой герменевтики даёт, по мысли Гамана, Священное Писание, говорящее о Боге не только как о Творце всего сущего, но и как о живом участнике судьбы своего творения — и прежде всего, исторической судьбы созданного Им по Своему образу и подобию человека.

Abstract. The article analyzes J.G. Hamann's (1730-1788) criticism of Kant's theological views in the field of physicotheology and theology of history. According Kant, it is possible to think about God, but it is not possible to perceive Him. Totally denying the possibility of perceiving the supersensible, Kant considers impossible to perceive divine actions. Hamann criticizes the Kantian model of perception as starting from a pre-linguistic sensory manifold and asserts the initially linguistic and therefore

internallycommunicative nature of human perception. He points out that a human being perceives the sensual (sensory) and supersensible (semantic) in their dynamic unity, similar to the unity of the sensory (phonetic or graphic) and semantic sides in a word, that is heard or read by a person. Understanding human perception in this way, Hamann develops a Christian hermeneutics of nature and history, aimed at understanding of the direct presence and participation of God in human life. The paradigm for such a hermeneutics, according to Hamann, is given by the Holy Scripture, which speaks of God not only as the Creator of all things, but also as a living participant in the life of His creation - and, above all, the historical life of human beings created by Him in His image and likeness.

С.А Борчиков (*Москва, Россия*)

Теология в свете синтеза идей Канта и теории трансценденталий

Аннотация. В докладе будет 1) Отмечена особая роль теории трансценденталий как ведущего вектора в развитии христианской теологии, на котором не всегда акцентируется теологическая и философская мысль. 2) Отмечены «плюсы» и «минусы» некоторых моментов кантовской критики трех классических трансценденталий от Филиппа Канцлера: *unum, verum, bonum*. Минусы в основном связаны с умалением других трансценденталий, хотя при этом Кант спокойно пользуется, например, трансценденталией "Вещь" (*Ding an sich*). 3) Очерчен вклад Канта в теорию трансценденталий, в частности, связанный с постулированием трех классов трансцендентальных идей. Они оцениваются как негласные претенденты на статус трансценденталий: Мышление, Бытие, Форма. 4) Обозначены некоторые тенденции современной теории трансценденталий, в частности, трансимманентный синтез схоластического трансцендентализма и кантовского трансцендентализма, что может благотворно способствовать синтезу теологии и метафизики в деле познания Трансценденции вообще. Такой синтез, очевидно, способен придать обеим наукам дальнейший импульс к развитию.

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

«Опыт целиком»: виды опыта и позитивная философия у Шеллинга

Аннотация. В докладе анализируется различие между позитивной и негативной философией в мышлении позднего Шеллинга. Так, с его точки зрения, негативная философия исследует квидитативную сторону сущего («что»), тогда как позитивная философия — квадитативную («есть»). Сущность постигается чистым мышлением, соответственно, наука, исследующая сущностную сторону сущего, оказывается наукой чистого, изолированного разума. Философская наука, темой которой выступает действительное бытие, не может быть ограничена только мышлением. Она должна опираться на опыт. Бытие как действительность не может быть, с точки зрения Шеллинга, выведено из какого бы то ни было понятия, даже из понятия самого сущего. Чистое мышление, помыслив данное понятие в finale развертывания негативной философии, экстатически трансцендирует тотальную сферу чистых сущностей в направлении всегда уже упредившего ее действительного бытия. Но действительное бытие может быть дано только в опыте — и удостоверено только через опыт. Имеющая с ним дело позитивная философия, цель которой состоит в том, чтобы показать, что это упреждающее мышление сущее бытие есть Бог, является наукой в некотором радикальном смысле эмпирической. Но какой именно опыт может соответствовать ее задаче, состоящей в том, чтобы a posteriori показать, что упреждающее любую сущность действительное бытие — это само сущее? В опоре, в основном, на 6-ую и 7-ую лекции шеллинговской «Философии откровения» в докладе показывается, что единственный соответствующий такой задаче опыт — это «опыт целиком», «от начала и до конца», опыт мира как такового. Сам автор «Философии откровения» отличает такое понятие опыта от других — сенсуалистического, мистического, теософского etc. Речь тут идет не о чувственно-

воспринимаемых данных, отрицающем любую возможность познания сверхчувственного. Но не идет она и о том виде опыта, который предполагает, что сверхчувственное может стать предметом непосредственной данности. Причем в последнем случае исключается как опыт в смысле откровения божьего, данного как некий внешний факт, так и непосредственное переживание существования Бога, данное как факт внутренний. Что касается теософского понятия опыта, которое связывается Шеллингом с фигурой Я. Беме, то оно подразумевает «экстатическое перемещение человеческого существа в Бога». Все эти виды опыта не релевантны позитивной философии, потому что не способны обеспечить ее научность. Такую функцию может выполнить только опыт, открывающий действительное существование мира как такового. Позитивная философия срастается с этим опытом и исполняется в качестве него. Она не является чем-то таким, что могло бы быть применено к нему внешним образом. К такому опыту принадлежит опыт природы, но также и мифологии (сознания, подчиненного естественной необходимости) и откровения (свободного сознания).

Abstract. In my article, I reconstruct the understanding of *a priori* and *a posteriori* in connection with the difference between negative and positive philosophy in the thinking of late Schelling. I place special emphasis on the connection of these concepts in the context of each of these philosophical sciences with the problem of cognition of God and proving His existence. As result, I established that in negative philosophy knowledge is carried out *a priori*, and the prius here is the infinite potentiality of being as the first thing conceived by pure reason. The concept of God is achieved here by excluding of accidental definitions from the first conceivable by reason. In a certain sense, it appears as *posteriori*, i.e. as the result of such a science. But the infinite potentiality of being is only a relative prius, the absolute one is the undoubtedly existing. It is in relation to it, that positive philosophy *a posteriori* proves that it is God, who here appears in his existence as prius, but in his divinity as *posteriori*. Based on this, Schelling calls negative philosophy the apriorism of the empirical, and positive philosophy is the empiricism of the apriori for him. In the conclusion of the article, I draw some reflections about the relevance of these views of Schelling for the current philosophical situation.

А.В. Логинов (*Москва, Россия*)

Аксиология М. Шелера в теологической перспективе

Аннотация. Философская аксиология М. Шелера оказала очень существенное воздействие на христианскую теологию XXв. В ранний период своего творчества он выступал как убежденный католик, стремясь актуализовать в рамках теологии не традицию томизма и неотомизма, как было принято в то время, а обратиться к идеям Августина и Паскаля. Именно эта направленность мысли сближает идеи М. Шелера с русской религиозной философией. Немецкий философ непосредственно воздействовал на переосмысление теологической проблематики в современной философии. Его идеи во многом обусловили «антропологический поворот», который произошел не только в философии, но и в теологии первой половины XX в. Неоспоримо влияние его мысли на религиозную этику и нравственную теологию. Важный вклад М. Шелера внес и в исследования религиозного опыта в философии религии и в теологии, в настоящее время его относят к классикам феноменологии религии. Категорию «священного» М. Шелер ввел в свою философию даже несколько раньше, чем протестантский теолог и религиовед Р. Отто в знаменитом труде «Священное». В его философии «священное» обосновывает всю систему ценностей, с другой стороны, оно рассматривается как высшая ценность, совершенно иная по отношению к ценностям других уровней. Богопознание определяется М. Шелером через априорное чувство «священного». Как и в трансцендентальной теологии, у М. Шелера путь к Богу ведет через мораль, понимаемую, однако, совсем не в духе кантианской традиции. Свой вклад М. Шелер внес и в понимание априоризма в философии, обосновав «эмоциональное априори», или «материальное априори», отличающееся от формализма кантовской трактовки. «Материальное априори», по его словам, восходит к сущностям и непосредственно дано в созерцании.

Несовпадение с неокантианством состоит и в различных подходах к онтологическому статусу ценностей. Еще одно расхождение можно заметить в интерпретациях предпочтения ценностей: в неокантианстве выбор происходит благодаря рациональной воле, а в феноменологии М. Шелера ценностный выбор обусловлен актами «любви и ненависти».

Abstract. Classical approaches to axiological problems are developed in neo-Kantianism and inphenomenology. Representatives of these trends formulated the problems of values inphilosophy and culture. In neo-Kantianism, the ontological status of values is denied,since they belong to the world of what is due, and not what exists. This position washeld by representatives of the Baden school of neo-Kantianism: V. Windelband and G.Rickert. This approach has had a significant impact on the sociology of M. Weber andall modern sociology. A fundamentally different view is presented in thephenomenological tradition: in the phenomenological axiology of M. Scheler and N.Hartmann, an intuitive comprehension of the universally ontological hierarchy of valuesin special intentional acts of consciousness is assumed. The appeal to the axiology of M.Scheler, his applied socio-philosophical research can give a new impetus to the nationalaxiology.

Streetama Misra (*Bhubaneswar, India*)

Embodied Transreligiosity: A Shared Space for Moral Solidarity

Abstract.. The paper would bring into context, Habermas' position, while navigating both religious and nonreligious perspectives, transcending traditional hermeneutics through intercultural communication. This approach sees the self as a moral and communicative agent, critiquing and publicizing religious thought. The emergence of 'Moral Solidarity' questions if solidarity can have a transcendental ontological status. As Habermas explores the intersection of private and public domains, transreligiosity emerges, reevaluating societal dynamics practically. The thesis seeks to phenomenologically explore moral solidarity in transreligious terms, existing in lived, shared, and embodied spaces. The problematic is whether solidarity can be conceived ontologically.

Key words: Self, Communication, Religion, Transreligiosity, Moral solidarity

Embodied Transreligiosity: A Shared Space for Moral Solidarity

Habermas, although not rooted in phenomenology, navigates postmodern thought by embracing both religious and non-religious viewpoints. Departing from traditional hermeneutics, he delves into intercultural communication, where meanings stem from diverse human interactions across cultures. As intercultural communication unfolds, individuals assume the role of moral agents, actively engaging in discourse to dismantle mythical religious notions and promote the public sharing of religious ideas through critical analysis. This transformative process through dialogue lays the groundwork for fostering "Moral Solidarity"⁵².

The core question revolves around whether moral solidarity can be assigned a transcendental ontological status. In the context of Habermas's discourse on the convergence of private and public realms, the deconstruction of narratives in the public arena fosters a more inclusive expression of religiosity, prompting a reevaluation of societal dynamics. This exploration delves into transreligious dimensions, viewing moral solidarity not as an abstract notion but as a phenomenon rooted in lived, shared, and embodied experiences.

⁵² Habermas' solidarity emerges from a collective recognition of shared values and ethical principles. It underscores the idea that true solidarity is not a solitary endeavor but rather a collaborative and socially constructed phenomenon. In this perspective, moral solidarity is not merely an abstract concept but a lived reality, where individuals come together, engage in discourse, and collectively work towards a shared moral vision.

So, the thesis boils down to three major questions:

1. How can ontological moral solidarity be conceived in the context of Habermas' religious-non-religious intersections?
2. How can we delve into a phenomenological understanding of embodied space which is transreligious?

Exploring Ontological Moral Solidarity at Habermas' Intersections of Religious and Non-Religious

Ontological moral solidarity hints at the interconnectedness among individuals or beings at the level of existence or being. It suggests that there is an inherent unity that binds all moral agents together, emphasizing mutual responsibility, interconnectedness, and shared ethical considerations. This also implies that moral solidarity is not merely a social or contingent arrangement but is rooted in the very fabric of existence itself. It underscores the idea that ethical principles and obligations arise from a recognition of the interconnectedness and interdependence of all beings, shaping moral frameworks that prioritize collective well-being, justice, and cooperation. In the context of Habermas' public-private debate⁵³ and bringing religion to the public sphere⁵⁴, solidarity takes on a distinctive character; solidarity here is not atomistic or individualistic. Instead, it emphasizes that the subject, capable of speech and action, can only be fully understood and realized through the process of socialization. In essence, the moral agent, through critical engagement and communicative action, transcends the confines of mythical and insular religiosity. This transformation is a testament to the transformative power of discourse in facilitating a profound shift from traditional, often dogmatic, religious narratives. Deconstructing and scrutinizing these narratives in the public sphere opens the door to a more inclusive and socially engaged expression of religiosity. It is within this context that *transreligiosity* emerges as an intriguing concept because we re-evaluate our societal dynamics in practical terms. Moral solidarity, which is a deduction from transcendental religiosity, is a space beyond individualistic, finite domains; whereas, *transreligiosity* also provides an avenue for the expansion of another realm: the collective consciousness of what is commonly considered private. Nonetheless, this topic falls under the purview of a separate research endeavor awaiting further exploration on my part.

Investigating Transreligious Embodied Space through Phenomenological Inquiry

The locus of *transreligiosity* warrants examination, as it extends beyond worldly domain and also beyond theoretical abstraction to inhabit the domain of lived, embodied experiences. *Transreligiosity* becomes grounded, tangible and mutually present as a *palpable*⁵⁵ presence within the shared fabric of human existence. This is a shift from the ephemeral to the tangible as it underscores the profound impact of *transreligious* encounters on individuals and communities alike.

⁵³ Habermas' debate regarding the religious-nonreligious intersection centers on the evolving role of religion in modern society. Initially critical of religion's relevance to societal discourse, he advocated for its privatization, relegating it to the realm of personal belief. However, his views evolved to recognize the existential significance of religion and its potential contribution to public dialogue. Habermas promotes a secular mentality that respects religious diversity while emphasizing the need for accessible discourse and consensus-building. This shift reflects his commitment to fostering inclusive dialogue within a pluralistic society while challenging the imposition of religious beliefs on nonreligious individuals.

⁵⁴ In 'Reason and Rationality,' Habermas underscores the need for philosophy to translate religious language into accessible forms. He presents two key arguments: first, conventional religious and theological approaches fail to make their claims accessible in the public sphere, and second, secularization theory is overly optimistic, as religion remains deeply rooted in human history and continues to shape our values. Contrary to the idea of secular enlightenment religion plays a pivotal role in human emancipation. It introduced the concept of freedom, contributed to the abandonment of magic and myth, fostered ideas such as responsibility, autonomy, and individuality, and challenged the omnipotence of transcendence, thereby paving the way for the logic of human rights.

⁵⁵ See, Moran, D. (2017). Lived Body, Intersubjectivity and Intercorporeality. In Dolezal, L. & Petherbridge, D. eds. Body/Self/Others: The Phenomenology of Social Encounters. New YORK, Albany: State University of New York Press.

We will explore in what ways *transreligiosity* manifests its distinct characteristics. *Transreligiosity* breaks itself from the confines of group-based constraints like class, caste, race and group dynamics. It says, in our contemporary interconnected global context, *transreligiosity* purposefully transcend conventional divisions between religious and secular domains. It bridges the division between philosophical translation and intercultural communication and encourages a re-evaluation of our understanding of religious and secular boundaries, recognizing a nuanced and inclusive perspective for fostering deeper interfaith and intercultural understanding. *Transreligiosity* can be understood as a philosophical pursuit of harmoniously integrating religious facets from diverse cultural origins. It seeks to enrich our collective moral and ethical landscape, offering practical strategies rooted in the wisdom of various traditions to address global challenges. As a moral agent, the discovery of *transreligiosity* emerges through the observation of shared moral values and ethical principles that transcend distinct religious traditions and philosophical outlooks. This realization, made possible in Habermasian terms, is made possible by modern communicative rationality, free from dogmatism and superstition. Communicative rationality introduces a form of human rationality marked by reflexivity, challenging dogmatism and superstition, and is crystallised through participation in interfaith dialogues, scholarly exploration of diverse traditions, immersion in multifarious religious communities, and grappling with ethical dilemmas that demand a broader perspective than one's own faith provides.

But how does *transreligiosity* becomes embodied? And here is where phenomenological intervention becomes very prominent. And the problematique can be addressed from two perspectives:

Merleau-Ponty's philosophical framework provides a strong support into the embodied nature of human existence and perception. Merleau-Ponty challenges Cartesian dualism, along with separates mind and body, and instead emphasizes their inseparability through *incarnation*, that forms the phenomena of 'intertwining'. In his phenomenology, perception is not just a cognitive process but a pre-reflective, pre-theoretical, and pre-cognitive experience that gets revealed through the embodied engagement with the world, so it happens while perceiving *transreligious* space. From this interpretation of Merleau-Ponty, we get the groundwork for understanding how *transreligiosity* becomes embodied. From Husserl, the true intentional comportment and state of affairs gets extremely loaded with an ever-present, meaning-loaded 'lifeworld' (*lebenswelt*), whose horizon is disclosed to the subject through its lived world experiences. *Transreligious* experiences cannot exist in lifeworld, but in conscious interpretation of the elements in shared space through *epoché*. The contents of *transreligiosity* are derived through intersubjective communicative engagements with the other in the lifeworld, but an *epoché* becomes extremely necessary to extract pure essences. Which means, that in the shared space the contents of *transreligiosity* resides, and because I allow them in my shared space, so I filter them, and give meanings to them not limited to sense-constituted world. The shared space is embodied, religious boundaries are transcended, and individuals encounter each other through intersubjective communication, leading to the concretization of moral solidarity.

In *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty refers to the body as 'nexus of living meanings' (*un noeud de significations vivantes*), and if it is so, then very correctly, it can be deduced that the meanings of shared space are deduced from filtered elements of communicative rationality. Here is where happens a conglomeration of Habermas and Merleau-Ponty. This is a way of doing post modern phenomenology. What exactly happens is before encountering the other in space and time dimensions, we *stumble upon* our shared space in embodied terms. So, the second argument that we can deduce is embodiment takes the shape of a visibly invisible domain where religious clutches are neutralized, and the space gets loaded with approachable *transreligious* discourses, made dependent on intersubjective communications, and aims to concretize moral solidarity. Here what happens is phenomenology justifies ethico-religious claims, and escapes, it takes us beyond to address the limits of ethicality and view theology in transcendental terms with the help of phenomenological tools.

References

1. Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society* (T. McCarthy, Trans. & Introduction). New York: Beacon Press.

2. Habermas, J. (1990). ‘Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6’. In *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences* (T. E. Wren, Ed.). London: The MIT Press.
3. Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action* (C. Lenhardt & S. W. Nicholsen, Trans.). Massachusetts: MIT Press.
4. Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (E. Mendieta, Ed. with an Intro). Cambridge, Mass: MIT Press.
5. Habermas, J. (2003). *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action* (B. Fultner, Trans.). Oxford: Polity Press.
6. Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
7. Habermas, J. (2006). *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Vol. II) (T. McCarthy, Trans.). Cambridge: Polity Press.
8. Habermas, J. (2009). *Between Facts and Norms: Contributions to A Discourse Theory of Law & Democracy* (W. Rehg, Trans.). London: Wiley.
9. Habermas, J. (2011). *The Structural Transformation of the Public Sphere* (T. Burger, Trans.). Cambridge: Polity Press.
10. Habermas, J. (2015). *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* (Vol. 1). London: Polity Press.
11. Habermas, J. (2017). *Postmetaphysical Thinking II*. London: Polity Press.
12. Habermas, J. (2018). *Moral Consciousness and Communicative Action* (C. Lenhardt & S. W. Nicholson, Trans.). London: Polity Press.

C.A. Коначева (Москва, Россия)

Метафизика человеческого познания в трансцендентальном томизме Карла Ранера

Аннотация. В докладе рассматривается возможность построения метафизики на трансцендентальном основании на примере анализа ранних работ Карла Ранера. Анализируется влияние философии Мартина Хайдеггера на ранеровское переосмысление метафизики Фомы Аквинского. В рассмотрении интерпретации Ранером метафизики человеческого познания делается акцент на переживании конечности человеческого существования. Также ставится вопрос о природе границ человеческого познания, о возможности трансценденции в пределах конечного поля. Мы показываем, что трансценденция, согласно Ранеру, происходит внутри мира, внутри познания мира, в соответствии с способом бытия познающего. В анализе уникальности человеческого познания, связанного с чувственностью, рецептивностью и «обращением к фантазму», выделяется особая роль воображения. Демонстрируется, что сравнительный анализ человеческого интеллекта с ангельским и божественным интеллектами позволяют Ранеру обозначить контуры фундаментальной томистской онтологии. Согласно этой онтологии, знание в целом представляется как субъективность самого бытия, как само-присутствие бытия.

Ранер находит новый способ мышления о Боге, который бросает вызов логике, разрушает стремление метафизического субъекта рассматривать Бога как метафизический объект. Вместо этого Бог «сияет» в каждом постижении горизонта (мира или «материальной чистоты»), в каждом акте ощущения горизонта. Бог – это принцип мира, а не объект над, рядом или в нем. Бог проявляет себя особым образом (теофания как онтофания), а именно через человеческое воображение, которое, по Ранеру, является сущностью человеческой трансценденности. Таким образом, воображение предстает как конечная открытость в мире, который в принципе несет в себе след бесконечного.

Abstract. The article is devoted the possibility of renewing metaphysics on a transcendental basison the example of analyzing the early works of Karl Rahner. We analyze the influence of Martin Heidegger's philosophy on Rahner's reinterpretation of Thomas Aquinas' metaphysics. In analysis Rahner's interpretation of the metaphysics of human knowing we emphasize on the experience of the finitude of

human existence. We also ask the question of the nature of the limits of human knowing, and the possibility of transcendence within a finite field. It is shown that transcendence, according to Rahner, occurs within the world, within the knowing of the world, according to the mode of the knower. In analyzing the uniqueness of human knowing in its relation to sensibility, receptivity, and "conversion to phantasm," the special role of imagination is highlighted. We argue that a comparative analysis of the human intellect with the angelic and divine intellects allows Rahner to outline the contours of a fundamental Thomistic ontology. According to this ontology, knowledge in general appears as the subjectivity of being itself, as the being-present-to-self of being. Rahner finds a new way of thinking God that defies logic, breaks the metaphysical subject's desire to view God as a metaphysical object.

А.В. Думов (*Москва, Россия*)

«Научный теизм» Ф. Эббота и концепция реляционных конституций

Аннотация. Онтологическим обоснованием созданного Ф.Э. Эбботом проекта научно-онтологического синтеза является его реляционизм, т. е. установка на признание реального существования систем отношений, которыми конституируются вещи. Такая система отношений называется Эбботом реляционной конституцией. На основе представлений о реляционных конституциях Эббот выстраивает собственную версию научного реализма и систему представлений о научном методе, а также его отношении к методу философии.

Представляется возможным рассмотреть онтологические решения Эббота в двух аспектах: в их отношении к современным версиям онтологического структурного реализма и в их связи с современными представлениями о разумном замысле. Такой ракурс рассмотрения позволяет оценить историко-философскую значимость предложенных Эбботом решений.

Abstract. In this paper author presents a translation of the first section of the introduction and fragments of second part of F.E. Abbott's book «Scientific Theism» (1885). The author provides significant elements of Abbott's biography and also identifies the key ideas set out in the «Scientific Theism». Also this paper contains the analysis of the Abbott's criticism of some elements of Kantian philosophy and comprehension of his assessment of the position of the Kant's thought in the history of philosophy.

П.А. Мишагин (*Красноярск, Россия*)

Трансцендентальная феноменология религии и ее исходные концептуальные основания

Аннотация. Работа посвящена выявлению специфики философского трансценденталистского подхода к феномену религии и аналитике религиозного опыта, направлена на исследование исходных концептуальных оснований трансцендентальной феноменологии религии. Показано, что как философия (метафизика), так и религия представляют собой специфические практики трансцендирования, в основе которого лежат рефлексия, феноменальная сущность мира, онтологическая первичность мира по отношению к локализованному за его пределами, в том числе, по отношению к потустороннему миру. Показана лежащее в основе трансцендентально-феноменологической эпистемологии религии эссенциальное или онтологическое постижение, представляющее собой переход от метафизики различия к метафизике тождества, в контексте корреляций и различия между опытом «слишком большого» мира (Э. Гуссерль), мироощущением (О. Финк), расположенностю и вовлеченностью/захваченностью (М. Хайдеггер).

Ключевые слова: феноменология, трансцендентальная феноменология, трансцендентализм, феноменология религии, метафизика тождества, метафизика различия, Э. Гуссерль, О. Финк, М. Хайдеггер.

Abstract. The work is devoted to identifying the specifics of the philosophical transcendentalist approach to the phenomenon of religion and the analytics of religious experience, and is aimed at studying the initial conceptual foundations of the transcendental phenomenology of religion. It is shown that both philosophy (metaphysics) and religion represent specific practices of transcendence, which are based on reflection, the phenomenal essence of the world, the ontological primacy of the world in relation to what is localized beyond its borders, including in relation to the other world. The essential or ontological comprehension underlying the transcendental-phenomenological epistemology of religion is shown, which represents a transition from the metaphysics of difference to the metaphysics of identity, in the context of correlations and distinctions between the experience of a “too big” world (E. Husserl), worldview (O. Fink), disposition and involvement/capture (M. Heidegger).

Keywords: phenomenology, transcendental phenomenology, transcendentalism, phenomenology of religion, metaphysics of identity, metaphysics of difference, E. Husserl, O. Fink, M. Heidegger.

Трансцендентальная философия религии – предлагает специфический рационалистический взгляд на феномен религии и религиозного опыта [1]. С рационалистической позиции, присущей всем многочисленным разновидностям трансцендентализма, религия вполне обоснованно рассматривается как бегство от мира, предстающее как закодированное отчуждение [2]. Философия как метафизика, в свою очередь, в своих очищенных, собственно трансценденталистских формах (таких как трансцендентальный идеализм/реализм, трансцендентальная феноменология и т.п.) может и должна рассматриваться как бегство от отчуждения, преодоление отчуждения, основанное на фундаментальном разочаровании в окончательном и бесповоротном, догматическом, как сказал бы родоначальник трансцендентализма И. Кант, прояснении мира [3]. Хотя и в противоположных смыслах, и религия, и философия (метафизика) традиционно понимаются как специфические практики «выхода за пределы», трансцендирования. Религия может рассматриваться как направленная на реализацию восхождения за пределы посюстороннего мира к потустороннему миру, а философия (метафизика) – как направленная на реализацию восхождения за пределы феноменально-эмпирического мира к более истинному или трансцендентальному миру.

Именно в качестве выхода за пределы Гуссерль в конце своих «Картезианских размышлений» принял феноменологию как задачу мышления за пределами мирских явлений, чтобы посредством саморефлексии (*Selbstbesinnung*) вернуть себе феномен мира как являющегося. «Нужно сначала потерять мир через ерокhé, чтобы вновь обрести его во всеобщей саморефлексии, *Noli foras ire*, говорит Августин, *in te redi, in Interiore Homine Habitat Veritas*» [4, 39]. В этом смысле следует признать, что этот простой оборот, «по ту сторону», содержащийся в выражениях «по ту сторону мира» и «потусторонний мир» выступает как общее фундаментальное основание для, в определенных аспектах, весьма разнящихся между собой, а в некоторых отношениях и прямо противоположных, практик, именуемых «философией» (метафизикой) и «религией». Однако для трансцендентальной философии или феноменологии религии трудность заключается не только в описании трансцендентально-феноменологического значения выражения «по ту сторону», но и в ее центральном вопросе, а именно «мире». Таким образом, онтологически именно мир предшествует или является первичным по отношению и ко всему, расположенному «по ту сторону мира» и по отношению к потустороннему миру, которые и логически и феноменологически выводимы из мира как своего онтологического основания. Здесь трансцендентальная философия как феноменология религии сталкивается с феноменологически сложным вопросом о том, как постичь мир как мир, то есть в его мирскости. Речь идет об эссенциальном или онтологическом постижении, основанном на переходе от метафизики различия к метафизике тождества.

Решение этого вопроса весьма радикальным образом и распространение этого решения на самые фундаментальные проблемы можно считать одним из наиболее важных вкладов феноменологии в историю современной западной философии. В ответ на этот центральный вопрос феноменология показала, что мир как мир, мир в его мирском характере не может быть постигнут таким же образом, как мирские вещи могут быть постигнуты как телесные или как ментальные объекты. Вопрос о постижении мира как такового, мира в его мирности, свидетельствующем в пользу онтологической или эссенциальной его эпистемологии, основанной на переходе от метафизики различия к метафизике тождества, проистекает из фундаментального онтологического представления о мире как специфическом целом, которое принципиально непостижимо как сумма или совокупность существующих вещей, или, иными словами, из представления о принципиальной некумулятивности мира. Мир предстает как целое, которое превосходит сумму своих частей, но не существует отдельно от этих частей. Находясь «за пределами», но не отдельно, мир предстает расположенным за пределами внутреннего, а не за пределами внешнего, по отношению к наблюдателю или реципиенту. Будучи за пределами внутреннего, «мир как таковой» аппелирует к опыту, находящемуся «по ту сторону» мирских вещей, за пределами собственно человеческих границ и мер, и тем не менее локализующихся внутри, а не отдельно и не вовне, имманентно, а не трансцендентно. Эта запредельность как мера вещей мира раскрывает мир как опыт мирского «слишком большого».

Если подходить к исследованию феномена религии с последовательных трансценденталистских позиций (без различия на трансцендентальный идеализм и трансцендентальную феноменологию и т.п.), религию вполне продуктивно рассматривать как движение за пределы мира, что может быть интерпретировано таким образом, что религия выходит за пределы запредельного внутреннего мира, будучи, как это ни парадоксально, локализованной за пределами запредельных мер и в этом смысле также находящейся за пределами слишком большого мира. В этом смысле трансценденталистское (и феноменологическое в том числе) прояснение возможных значений «потустороннего мира» как общего мотива различных религиозных переживаний должно различаться от их интерпретаций как опыта слишком большого мира. Поэтому разумным представляется интеллектуальное воздержание от различения трансцендентности и имманентности, постижимости и непостижимости, познаваемого и непознаваемого, чтобы сосредоточить внимание на опыте мира как опыте слишком большого, то есть имманентно присущих, запредельных внутренних мер, границ, пределов, необъятности мира. В этом смысле, основная задача трансцендентальной философии как феноменологии религии может быть сведена к тому, чтобы показать, что, отталкиваясь от вопроса о «необъятности мира» в предложенном здесь прочтении, мы можем найти общую основу для обсуждения отношений между трансцендентальной философией как феноменологией и религией. Посредством нового рассмотрения вопроса о феноменальности мира в его необъятности, возможном или невозможном, отношения между феноменологией и религией могут найти новую теоретико-методологическую основу трансценденталистского исследования феномена религии на прочных трансцендентально-феноменологических метафизических основаниях.

Однако как нам следует относиться к опыту слишком большого мира с последовательных трансцендентально-феноменологических позиций? Опыт слишком большого мира принципиально может быть основан ни на предшествующих опыту апостериорных знаниях, ни на простом кумулятивном понимании мира. Скорее, такой опыт может быть конституирован ощущением мира или «мироощущением» (*Weltgefühl*), как это формулирует О. Финк. «Мироощущение» (*Weltgefühl*), в свою очередь, актуализирует религиозно-феноменологическую проблему космологического опыта мира. Не случайно, в заметках 1931 года О. Финк специально акцентирует следующий момент:

«в тройственной проблематике космологии (онтической, эйдетической, космологической) интерпретация мироощущения, Weltgefühl, играет центральную роль» [5, 416].

В другой части рукописи О. Финк предлагает дефиницию «мироощущения» (Weltgefühl), подчеркивая, что мироощущение не имеет ничего общего с аффективным отношением к чему-то, что существует перед мысленным взором субъекта или так или иначе дано ему. Мироощущение, как его понимает О. Финк, оказывается в смысловом плане достаточно близким фундаментальному экзистенциалу, который М. Хайдеггер называет «расположенностью» (Befindlichkeit), которому посвящены параграфы 29 «Das Da-sein als Befindlichkeit» и 30 «Die Furcht als ein Modus der Befindlichkeit» «Бытия и времени» [6]. По словам Финка, «мироощущение – это отношение не в виде дистанцирования, Abständigkeit, а в виде sich Hinaushalten über alles Seiende, подвешивания за пределами всего сущего в неограниченной широте мира, будучи отношением к неопределенности, расходящаяся интенциональность, «океаническое чувство»: ««Мироощущение» – это не поведение в режиме дистанции, не поведение по отношению к двойнику, а, скорее, пребывание за пределами всего существующего в безграничном пространстве мира, поведение по отношению к неопределенному, дивергентная интенциональность, «океаническое чувство», чувство мира как постоянное, хотя и невыразимое, основание человеческой деятельности» [5, 417]. В этом приводимом фрагменте также весьма очевидны параллели с учением М. Хайдеггера о трансценденции [7; 8].

Мироощущение – это океаническое чувство, утверждает О. Финк. Мироощущение представляет собой океаническое чувство, постольку, поскольку выражая безграничность и единство со Вселенной, оно сталкивается с тем, что мы можем назвать необъятностью мира. Именно эту встречу, с артикуляцией безграничности и единства со вселенной, которую мы называем «необъятностью», Ойген Финк определяет как предшествующее, как начало или первоисточник философского исследования. Эта встреча, как он настаивает, есть тот самый «Ergriffenheit des Philosophen», схватывание и захват философа необъятностью мира. Эта встреча позволяет философу встретиться лицом к лицу со всем Бытием и придать своему философскому вопросу широту космологического (мирового) вопроса о мире: «“Мироощущение” есть вовлеченность / захваченность философа, потому что представляя таким образом все существующее, он может придать своему вопросу широту мирового вопроса» («Das “Weltgefühl” als Ergriffenheit des Philosophen, weil er so vor das Ganze des Seienden gebracht seiner Frage die Weite der Weltfrage geben kann») [5, 417].

Описывая мироощущение как «океаническое чувство», «расходящуюся интенциональность» и далее как «Ergriffenheit des Philosophen» (философскую вовлеченность/захваченность мира), О. Финк обращается к определенному способу переживания мирскости или обмирщенности мира. Этот путь соответствует переживанию как опыту восприятия мира как находящегося «за пределами», поскольку мысленные и материальные объекты не существуют отдельно от этих пределов, и являющегося целым (целостным) «за пределами» суммы частей. Мироощущение как океаническое чувство раскрывает запредельное внутри мира и содержит в себе отчетливый смысл идеи универсального горизонта, фундирующей гуссерлевскую феноменологию мира. По мнению О. Финка, возможность постичь смысл океанического чувства необъятности мира как онтологического основания феноменологии основана на критике феноменологической дескрипции мира, предложенной в рамках трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля. Основание этой критики составляет разработка космологической перспективы феноменологического описания мира.

Согласно Финку, концепция мира Гуссерля, определяемая как универсальный горизонт для всего феноменально-эмпирического, скорее маскирует, чем раскрывает мир как являющийся или раскрывающийся сознанию. Таким образом, бесконечность мира, его невещественность, принципиально не-вещный характер, фактически понимается как

бесконечное становление объекта для трансцендентального сознания. Поэтому именно убежденность сознания в том, что можно схватывание неизвестного посредством все более глубокого его постижения может рассматриваться как момент или этап универсального самопроявления феноменально-эмпирического мира.

В этом смысле трансцендентальное сознание, которому дан универсальный горизонт мира, рассматривается как безмирное, то есть находящееся «по ту сторону» мира, заключенного или вынесенного за скобки. В своей критике трансцендентальной феноменологии О. Финк в общих чертах продолжает линию М. Хайдеггера. Проблематичным оказывается гуссерлевская интерпретация явления/феномена как специфического отношения между бытием и человеческой субъективностью. Здесь О. Финк предлагает оригинальный ход: не сознание находится за пределами мира, а мир находится за пределами сознания. В свете такой интерпретации задача трансцендентального исследования будет заключаться в том, чтобы описать это потустороннее как специфический интеллектуальный опыт постижения мира, не зависящий от аналитики рассудка, но остающийся в русле рационалистической трансценденталистской парадигмы. Концепции опыта «слишком большого» мира (Э. Гуссерль), мироощущения (О. Финк), расположности и вовлеченности/захваченности (М. Хайдеггер) вполне могут рассматриваться как направленные на решение данной задачи, и в этом они безусловно вносят существенный вклад в изучение религии и интерпретацию религиозного опыта.

Литература

1. *Gschwandtner Ch.M.* What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena // Philosophy Compass. 2019. Volume 14. Issue 2. URL: <https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/phc3.12566> (дата обращения: 15.03.2024).
2. *Staudigl M., Alvis J.W.* Phenomenology and the Post-secular Turn: Reconsidering the ‘Return of the Religious’ // International Journal of Philosophical Studies. 2016. Volume 24. Issue 5. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09672559.2016.1259917> (дата обращения: 15.03.2024).
3. *Мёдова А.А., Мишагин П.А.* Ранняя феноменология религии и ее методологические основания // Трансцендентальный журнал. 2023. Том 4. Выпуск 3. URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s271326680027928-0-1> (дата обращения: 15.03.2024).
4. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Herausgegeben und Eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser // Husserliana. Band I. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. 244 s.
5. *Fink E.* Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl, ed. Ronald Bruzina. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2006. 538 s. S. 416.
6. *Heidegger M.* Sein und Zeit // Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1917. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 s.
7. *Белоусов М.А.* Бесконечность и трансценденция: Гуссерль, Хайдеггер, Тенгели // Трансцендентальный журнал. 2020. Том 1. Выпуск 2-3. URL: <https://ras.jes.su/transcendental/s271326680011873-0-1> (дата обращения: 15.03.2024).
8. *Ищенко Н.И.* Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. 2018. Т. 18. Вып. 3. С. 27-46.

Катречко С.Л. (*Москва, Россия*)

Как возможна трансцендентальная теология?

Аннотация. В статье рассматривается *a la* кантовский вопрос о возможности [трансцендентальной] теологии (в ее трех основных модусах: онтотеологии, космотеологии и физикотеологии) в качестве науки, ее предмете и методе. Предметом теологии выступает Бог. На роль метода теологии может претендовать кантовский *трансцендентальный метод* как «измененный метод мышления» [В XVIII] (в свете его определения трансцендентальной философии как изучения нашего «способа познания» [В 25]), который применим не только к естествознанию и математике, но к другим областям знания, в том числе и к теологии. Интерес в этой связи представляет кантовская *трансцендентальная аргументация* (‘transcendental arguments’), которая применяется не только в метафизике (кантовская трансцендентальная

дедукция категорий, аналогии опыта), но и в науке (модель Г.Гемпеля – К.Поппера), а также в теологии (онтологическое доказательство бытия Бога). В статье затрагивается также вопрос о возможности теологии в модусе *этикотеологии*.

Ключевые слова: Кант, трансцендентализм, трансцендентальный метод, трансцендентальная аргументация, трансцендентальная теология, онтотеология, космотеология, этикотеология.

Abstract. In the paper I consider a la Kantian question about the possibility of [transcendental] theology (in its three main modes: ontotheology, cosmotheology and physicotheology) as a science, its subject and method. The subject of theology is God. The role of the method of theology can be claimed by Kant's transcendental method as “altered method of our way of thinking” [BXVIII] (in the light of his definition of transcendental philosophy as the study «our mode of cognition» [B25]), which is applicable not only to natural science and mathematics, but to other areas of knowledge, including theology. Of interest in this regard is Kant's transcendental arguments, which is used not only in metaphysics (Kant's transcendental deduction of categories, analogies of experience), but also in science (the model of C. Hempel - K. Popper), as well as in theology (ontological proof of the existence of God). The article also touches upon the question of the possibility of transcendental theology as ethicoteology.

Keywords. Kant, transcendentalism, transcendental method, transcendental argumentation, transcendental theology, ontotheology, cosmetheology, ethicoteology.

Секция 6. Трансцендентализм и феноменология – 2: сознание и реальность

Constance Kolka (*Frankfurt am Main, Germany*)

Blicke, Sphären und eine phänomenologische Grundfigur

Abstrakt: Marc Richir, so die Autorin, sucht im Rückgriff auf Hypothesen frühkindlicher Psychologie (Winnicott) und auf Platons Schöpfungsmythos (Timaios) Antworten auf die Grundverfasstheit des menschlichen Lebens. Die Verzögerung bei der Nahrungsaufnahme (die Mutter ist nicht gleich zur Stelle) deutet Richir transzental-phänomenologisch als Abstandserfahrung. Die affektive Phantasie bleibt unerfüllt (leer). Im Zwischen von „Verdichtung und Zerstreuung“, dem Schematismus des Lebens, eröffnet sich die erste transitionale Sphäre. In der zweiten Sphäre des Übergangs empfängt das vor-sprachliche, vor-subjektive Wesen vermittels der wechselseitig sich Halt gebenden Blicke (die Mutter blickt es an, es blickt zurück) seine Leiblichkeit.

Schlüsselwörter: transitionale Sphäre (Übergang), Marc Richir, Chiasmus

Abstract: Marc Richir, according to the author, seeks answers to the basic comprehension (Grundverfasstheit) of human life by resorting to hypotheses of early childhood psychology (Winnicott) and Plato's creation myth (Timaios). Richir interprets the delay in food intake as a transcendental phenomenological distance experience. The affective imagination (Phantasie) remains unfulfilled (empty). The first transitional sphere opens up in the between of „condensation and dispersion“, the schematism of life. In the second sphere of transition, the pre-verbal, pre-subjective being mediates the reciprocal gaze (the mother looks at it, it looks back) its corporeality (Leiblichkeit).

Keywords: transitional sphere (transition), Marc Richir, chiasm

Blicke, Sphären und eine phänomenologische Grundfigur. Annäherung an Richirs anthropologische Phänomenologie

Dieser Beitrag ist ein Versuch sich der 3. Generation französischsprachiger Phänomenologen anzunähern. Mehr als ein Umriss dessen, was 100 Jahre nach Husserl als Phänomenologie noch verstanden wird, will dieser Beitrag nicht sein. Er konzentriert sich ausschließlich auf Marc Richir und hier auch sehr fokussiert auf zwei frühkindliche Ereignisse, die Übergänge eröffnen. Ich beziehe mich dabei auf Auszüge aus Richirs 2006 veröffentlichten Buchs *Fragments phénoménologiques sur le temps et le 'espace*, die in der Übersetzung unter dem Titel *Chôra – Topos – Raum. Die transitionale Sphäre als Grundelement der Leiblichkeit* im Sammelband *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit* erschienen sind.

Als Varianten für Erstgründe der 3. Phänomenologengeneration gelten u.a.: Sprache, Gott, der Leib, das Feld. Ich frage mich, ob die Rede von Erstgründen – auch Husserl soll nach jeder Etappe phänomenologischen Forschens „den Grund“ immer tiefer gelegt haben – nicht eine falsche Fährte legt.

Mich interessiert Richirs durch Platons Kreationsszenarium (*Timaios*) und Winnicotts Hypothesen frühkindlicher Entwicklungsphasen hindurch gesehenen zwei Sphäreneröffnungen, die dem menschlichen Leben in seinem Anfang geschehen.

Die Eröffnung der ersten Sphäre

Wir befinden uns am Anfang der menschlichen Entwicklung im „archaischen phänomenologischen Register“ [1, 159]. Das Neugeborene ist ungeschieden eins mit der Welt, seine affektive Phantasie ist ortlos. Im Sinne der ungebundenen Chôra (Platon) ist sie „instabil, flüchtig und vorübergehend“ [1, 162]. Dieses freie Überall-und-nirgends-Sein [1, 178], das ist

Richirs Punkt. Die Chôra verstehe ich dabei nicht nur als das Vor-Stoffliche (affektive Phantasie, Phantasie-Affektion) zwischen Idee und Schöpfung, sondern auch als das der Erschütterung Fähige. Wie sonst sollte die affektive Phantasie der Zugang des vor-sprachlichen, vor-subjektive Menschenwesens zum Leben, zum Werden, zur Veränderung, zur Welt sein? Wie sonst sollte der Säugling, der bei aufsteigendem Hungergefühl die Mutterbrust geradezu „halluziniert“, bei deren Ausbleiben ein Trauma erleben können? Denn, wenn die Mutter beim ersten Schreien nicht gleich zur Stelle ist, hat es der Säugling mit der unerfüllten, der leeren Phantasie-Affektion zu tun. Das ist seine erste einschneidende Erfahrung. Nach Richir vermittelt sich in der Wiederholung des Vorgangs der Schematismus des Lebens. Ich sehe darin die chiasmatische Grundverfassung, die Richir von Merleau-Ponty unter anderem Namen übernimmt.

Bei Husserl ist Phantasie unsere Fähigkeit der Vergegenwärtigung ohne Setzung. Das, was uns in der Phantasie erscheint, wird nicht für wirklich gehalten. In der eidetischen Variation erfüllt die gelenkte Phantasie gleichwohl die Leerhorizonte. Wir vergegenwärtigen uns die nicht sichtbaren Perspektiven, wie sie sein könnten, wenn wir von einem einem anderen Standort aus die Lage beurteilen könnten. Die affektive Phantasie bei Richir ist das Gegenteil von gerichtet, da ziellos und wild wie die Chôra, die im *Timaios* die Urmaterie ist, aus der erst der Elementarstoff wird, aus dem der Demiurg alles Seiende erschafft.

Den Chiasmus als Figur der Verschränkung und wechselseitigen Ineinanderwirkens zweier konträrer Bereiche (sichtbar – unsichtbar, Natur – Kultur) ohne Synthesebildung nennt Richir *Schematismus* (s.o.) und seine Pole: *Verdichtung und Zerstreuung*. [1, 161] Sie sind iterativ und kommen u.a. auch im *Timaios* in der Form des Ein- und Ausatmens vor, eine Bewegung, die das Fortleben des menschlichen Körpers garantiert. [2, 78e] Die ständig erlebte Phasenverschiebung zwischen Hunger und Sättigung in der Frühphase menschlichen Lebens hat bei Richir eine Sphäreneröffnung zur Folge, die den Säugling in die Lage versetzt, seinen Daumen als Ersatz für die Mutterbrust zu nehmen.

Unterschied zu Husserl

Als Erstes fällt auf, dass Richirs Quelle seines Wissens nicht die Selbsterfahrung ist. Diese transitionale Sphäre ist vor-objektiv, vor-subjektiv, vor-sprachlich und von uns weder original erfahrbar noch erinnerbar. Er beruft sich auf Platons Schöpfungsmythos und auf den englischen Kinderpsychologen Winnicott (1896 – 1971) und formuliert die aus der Beobachtung gewonnenen Hypothesen der Psychologie „transzental-phänomenologisch“ um. Dem Neugeborenen, diesem Leben vor aller Leiblichkeit, dem die Mutterbrust beim Hungergefühl nicht unmittelbar zur Verfügung steht, wird in der Verzögerung zwischen Erfüllung und Nichterfüllung das Prinzip allen Lebens zuteil. Es ist rhythmisch, iterativ und macht zwischen seinen beiden Polen Platz für den Übergang.

Husserl geht umgekehrt vor, er destruiert als erstes Theorien, durch die hindurch wir Dinge und Sachverhalte bestimmen. Wenn hier die Frage ist, wie wir Transzendentales überhaupt erfahren können, dann ist Husserls Antwort zwar die Intersubjektivität – wir sind monadologisch verfasst und die Welt ist die Konstitutionsleistung der Perspektivenmannigfaltigkeit aller –, aber unser Zugang geht über das transzendentale Ich. Phantasie ist bei Husserl unsere Fähigkeit der Vergegenwärtigung ohne Setzung. Das, was uns in der Phantasie erscheint, wird nicht für wirklich gehalten. In der eidetischen Variation erfüllt die Phantasie gleichwohl die Leerhorizonte. Wir stellen uns die nicht sichtbaren Perspektiven vor, wie sie sein könnten, wenn wir von einem einem andern Standort aus die Lage beurteilen könnten.

Das transzendentale Ich ist für Richir das Spätere. Richir interessiert das „Davor“. Seine Sinnbildungsinstanz mag der Leib sein, aber dieser verdankt sich transitionalen Sphären. Wenn man so will, nimmt er die heideggersche vierfache Offenheit (oder die Offenheit überhaupt) wieder auf. Diese Offenheit wird initiiert durch Verzögerung, die quasi halluzinierten Nahrungsquelle präsentiert sich nicht gleich. Das Einssein mit der Welt erleidet einen Bruch.

Diese Sphäre ist uns eigentlich verschlossen. Während Husserl dekonstruiert und in seinen meditativen Detailanalysen rückwärts geht, springt Richir zur wissenschaftlichen Beschreibung frühkindlicher traumatischer Erlebnisse vor (die Verzögerung kann als Abgrund erlebt werden) und gleichzeitig zu Platons Schöpfungsmythos (*Timaios*) zurück.

Wie im *Timaios* ist die Sphäre der Umwandlungen bei Richir weiblich konnotiert: Die „ursprüngliche transitional Sphäre“ ist der „Mutterschoß“. [1, 159]

Patriarchalisches Denken und seine Wende im ausgehenden 19. Jahrhundert

Liest man den *Timaios* mit Fokus auf das Phänomenologische darin, fällt auf, dass der vor aller Schöpfung des Kosmos durch einen Demiurgen (der Gott des Anfangs ist Handwerker) bebende Urkräfte gibt. Die „Amme des Werdens“ [2, 52d] nimmt sie auf. Platon nennt sie auch „Ernährerin und Amme des Weltganzen“ [2, 88e] oder „allempfängliches Wesen“ [2, 51b]. Der Demiurg hat also eine Helferin, die den tobenden Urstoff aufnimmt, von ihm erschüttert wird und mit einem Gegenbeben antwortet. Es ist ausdrücklich ein weibliches Prinzip, das die ungleichgewichtigen Kräfte dazu bringt, sich in Bewegung und Gegenbewegung nach Dichte und Schwere auszusortieren, wobei sie nicht nur vom Urstoff zum Weltbaumaterial werden, sondern auch raumschaffend sind. Die sich „in Bewegung gesetzten Grundstoffe“ trennen sich nicht nur voneinander, sondern zerstreuen sich auch „dahin und dorthin“. [2, 52e]

In der Literatur ist es strittig, ob die Chôra nur der wilde Urstoff ist oder auch das es Umfassende – der Raum und das, was sich in ihm bewegt. Das Neugeborene wird bei Richir ebenso transitional und ist in der Phantasie-Affektion selbst der „Ort“, wo „sich flüchtige Dinge ereignen“. [1, 162]

Wie kommt es, dass in der patriarchalischen Welt der frühen Griechen das Weibliche so eine privilegierte Rolle spielt und dem „unfassbaren“ Wilden Halt ist. Die Antwort: Das Weibliche tut nichts hinzu. Die Mutter hat anders als der Demiurg kein handwerkliches Wissen, sie formt die Elemente nach keiner Idee. Sie ist reine Korrespondenz. Sie empfängt und lässt die Urmaterie selbst zu dem sinnlichen Material werden, aus dem die wahrnehmbaren sich ständig verändernden Dinge werden.

Vor diesem Hintergrund versteh ich die Wende der Philosophie im ausgehenden 19. Jahrhundert als Wende vom männlichen Bestimmen zum weiblichen Empfangen. Das Phänomen (das Sich-von-sich-her-Zeigende) wird in die Situation gebracht, sich auch von sich her zeigen zu können. Die Phänomenologie spricht von Bereitschaft und Offenheit und vom Sich-Einlassen. Die Aufgabe des Philosophen ist es, den Phänomenen Horizonte zu eröffnen (Husserl), auf die Sprache zu hören (Heidegger), überhaupt sich „einzulassen“. Geschichtlich ist das die Antwort auf die messenden Verfahren der Naturwissenschaften und der bereits abzusehenden Folgen eines auf Machbarkeit sich ausrichtenden Fortschritts. Husserl 1927 gegen Rickert: „Aber warum müsste uns die Welt den Gefallen tun, dem mechanistischen Ideal zu entsprechen?“ [Hua XXXII: 91]

Das sich Herauskristallisieren des gestaltbaren Materials durch Erschütterung interessiert nun Richir. Er übernimmt die so sehr wichtige Rolle der Amme im frühgriechischen Schöpfungsmythos in die Jetztzeit. Es ist dies der reale Bezug der Mutter zum Neugeborenen, den Richir (nach kinderpsychologischer Theorie) beschreibt und dem er nachträglich „transzendental-phänomenologischen Sinn“ [1, 161] verleiht.

Die Eröffnung der zweiten Sphäre. Die Blicke – die Gabe des Leibes

In Richirs zweite transitional Sphäre wird dem Neugeborenen seine Leiblichkeit zuteil. Wir sind noch im archaischen Register. Aber während wir die vor-sprachliche transitional Sphäre

erst einmal nur theoretisch zur Kenntnis nehmen, fällt uns zur zweiten Sphäre die V. Cartesianische Meditation (Husserl) ein.

Bei Husserl erkennt der Mensch einen anderen Menschen am Blickkontakt. Es sind wie Richir das auch beschreibt, die sich kreuzenden Blicke. (Wir erkennen einen Menschen daran, dass er anders als eine Puppe, sieht, wie wir sehen, dass er uns sieht.) Es ist dies nach Husserl eine Überschiebungssynthese des Ego auf das *alter ego*. Er gibt der Paarung den Titel „Urform“. Diese sind charakteristischerweise zweipolig und wechselseitig aufeinander bezogen. Sie sind, um mit Merleau-Ponty zu reden, chiasmatisch organisiert: Wie der gleichbleibende Ton die Zeit zeitigt und zugleich die Zeit den Ton, so konstituiert sich das Ego im Anderen, wie der Andere im Ego. Die Paarung ist Husserls grundlegender Schritt weg vom solipsistischen Ego zur Gemeinschaft mit Anderen.

So kann man auch Richir lesen: Der Säugling empfindet den Blick der Mutter und blickt zurück. Blicke werden getauscht, sie überkreuzen sich dabei. Das vor-sprachliche Leben empfängt vom Dort, woher ihn die Mutter anblickt, seinen Leibkörper als den Ort seines absoluten Hier. [1, 167] Blicken ist ein „Sehen“, das ein Zurückblicken hervorruft. Es ist ein Gehaltenwerden durch einen Anderen. Es ist dies die Eröffnung der Sphäre der Alterität. [1, 173] Und dieses korrespondierende Verhalten deckt sich dann mit dem wechselseitigen Beben von Urstoff und „Amme“, der Instanz, die die unaufhörliche Bewegung zum Stillstand bringt.

Anthropologische Grundkonstanten – Richir als anthropologischer Phänomenologe

Trägt die Mutter die ganze Verantwortung für die psychische Gesundheit des Kindes? Tragisch, wenn es beispielsweise im Extrem zur Abgrundserfahrung beim Stillen kommt. Und was bedeutet diese Erfahrung in der frühkindlichen Entwicklung? In der Philosophie bewirkt sie u.a. ein schockartiges Zu-sich-selbst-Kommen. Bei Richir werde ich an die Frauenrolle des Wilhelminischen Zeitalters und an die der 1950er-Jahre erinnert. Und ja, Richir verlässt den phänomenologische Grundforderung, nur das für gewiss zu halten, was sich in der Selbsterfahrung zeigt. Richir forscht nach wissenschaftlich belegbaren anthropologischen Konstanten und erklärt sie nach Grundmustern der Phänomenologie, so mein erster Eindruck.

References

1. Marc Richir (2006): Chôra – Topos – Raum. Die transitionale Sphäre als Grundelement der Leiblichkeit. In: M. Staudigl (Hrsg.) (2012): Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit. Würzburg : Königshausen & Neumann, S. 159 – 179
2. Platon: Timaios

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

Контекст рассмотрения пассивного конституирования в работах Э. Гуссерля разных периодов

Мы обратимся к предыстории и контексту тематизации пассивного синтеза и сферы пассивности как таковой в работах Э. Гуссерля. К теме пассивного синтеза Гуссерль обращается в более поздний период творчества («Анализы пассивного синтеза»⁵⁶, «Феноменология интерсубъективности»⁵⁷, «Картезианские медитации»⁵⁸, «Кризис»⁵⁹). Однако тема пассивности затрагивается Гуссерлем уже в «Идеях I» и «Идеях II»⁶⁰.

⁵⁶ Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Husserliana, Band XI. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

⁵⁷ Имеются в виду три тома по «Феноменологии интерсубъективности», в которых собраны тексты, посвящённые проблеме интерсубъективности: Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana, Band XIII. Zweiter Teil. 1921-1928. Husserliana, Band XIV. Dritter Teil. 1929-1935. Husserliana, Band XV. Hrsg. I. Kern. Den Haag: M. Nijhof, 1973.

В «Идеях I»⁶¹ по существу ещё отсутствует тематизация сферы пассивности. Однако, в тоже время, в «Идеях I» Гуссерлем проводится важное различениеproto-синтеза имманентного сознания времени, не являющегося дискретной активностью Я⁶², но являющегося синтезом единства всех актов и переживаний Я⁶³. В данной работе отсутствует прямое указание на пассивный характерproto-синтеза, однако важным является уже само отличие его от дискретной активности Я. Это разделение также присутствует в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени»⁶⁴, где Гуссерлем в ходе исследования обнаруживается, что время конституированной предметности (трёхчастная времененная структура) оказывается фундирована на более глубоком уровне: любой интенциональный акт имеет троичную временную структуру (временное окружение), однако при этом все акты сознания принадлежат одной непрерывности, непрерывности протекания фаз сознания времени. Так обнаруживается поток сознания времени, который фундирует структуру временного конституирования предметности. Поток как бесконечный временной горизонт фундирует любой акт, поскольку тот имеет длительность. Таким образом, будучи условием непрерывности сознания, «поток» фундирует всю интенциональную жизнь сознания. Темпорально-конститутивный поток сознания, обнаруживаемый в «Лекциях», оказывается последним уровнем сознания, пределом феноменологической рефлексии.

В «Идеях II» Гуссерль следующим образом комментирует соотношение пассивной и активной сферы: «...каждый спонтанный акт после своего исполнения с необходимостью переходит в смутную предметность, спонтанность переходит... в пассивность, которая... отсылает обратно к изначальным спонтанным и выраженным исполнениям»⁶⁵. Итак, производная от спонтанности пассивность отсылает к ней, поскольку заключает в себе возможность повторения, реактивирования «смутной предметности» пассивной сферы. При этом сфера пассивности обозначается Гуссерлем как «вторичная пассивность» („sekundäre⁶⁶ Passivität“). В девятом же параграфе «Идей II», озаглавленном

⁵⁸ Гуссерль Э. Картезианские медитации. Пер. с нем. В.И. Молчанова. Москва: Академический проект, 2010.

⁵⁹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Пер. с нем. Д.В. Складнева. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004.

⁶⁰ Имеются в виду первая и вторая книги «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana, Band III, 1950. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, Band IV. Hrsg. M. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff, 1952.

⁶¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Пер. с нем Михайлова. Москва: Академический проект, 2009.

⁶² «Между тем мы ведь в явном виде исключили выше такой прасинтез изначального сознания времени (его не следует мыслить как активный и дискретный синтез) вместе со всей принадлежной сюда проблематикой». Гуссерль Э. Идеи I, С. 370 -371 (Hua III, S. 273).

⁶³ «Сейчас мы направили свой взор не на единство имманентного сознания времени — хотя должно вспомнить и о таковом как о всеобъемлющем единстве всех переживаний в одном потоке переживания, причем как о единстве сознания, что связывает сознание и сознание. Если мы возьмем какое-либо отдельное переживание, то такое конституируется как простершееся в феноменологическом времени единство в пределах непрерывного «изначального» сознания времени [...] Сколь бы чужды одно другому ни были переживания в сущности, они в своей совокупности конституируются как один поток времени, как звенья одного феноменологического времени.» Гуссерль Э. Идеи I, С. 370 (Hua III, S. 273).

⁶⁴ Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 - 1917). Husserliana X. Hrsg. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. Цит. по: Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени. М.: Логос, 1994.

⁶⁵ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, (§5). S. 12.

⁶⁶ Термин «sekundär» может быть переведён на русский язык и как вторичный (производный), и как вспомогательный. В данном случае важны оба значения, так как пассивный эстетический синтез, будучи производным от спонтанной активности Я, обеспечивает её дальнейшее исполнение, а потому является вспомогательным по отношению к ней.

«Категориальный и эстетический (“чувственный”) синтез», Гуссерль указывает на вспомогательный характер эстетического синтеза по отношению к активности Я (*Ichaktivitäten*), при этом эстетический синтез носит пассивный характер.

Однако ни указанный вышеproto-синтез сознания времени, ни вспомогательные пассивные синтезы восприятия не понимаются ещё Гуссерлем на данном этапе как собственно пассивные. Основной смысл деления пассивности и активности в «Идеях II» – это деление на духовное и материальное (чувственное). С одной стороны, пассивность понимается как просто материальное, нуждающееся в разумной активности Я. В параграфе 61⁶⁷ Гуссерль выделяет два уровня субъективности: пассивную чувственность как задний план сферы духовного и, собственно, сферу духа⁶⁸. В таком случае, «слепая» чувственность понимается как поставщик материи для разумной активности Я. С другой стороны, пассивность понимается как вторичная пассивность, то есть как бывшая активность Я. Таким образом, пассивность представляет собой лишь переходный момент активности, так как она есть либо ещё не, либо уже не активность. И всё же разговор о proto-синтезе, proto-обладании и вспомогательной пассивности кажется нам важным в том смысле, что показывает направление развития смысла пассивности в более поздних работах Гуссерля.

Таким образом, уже при взгляде на условную тематизацию пассивности в работах данного периода («Лекции», «Идеи I», «Идеи II»,) можно отметить ступенчатый характер пассивной сферы. О пассивности говорится в следующих смыслах: (1) пассивность как пассивный материал, пассивная чувственность («Идеи II») или пассивная импресия («Лекции»), (2) пассивность как вторичная пассивность — результат активности Я (*Ichaktivitäten*) («Идеи II»), (3) вспомогательная репродуктивная функция эстетического синтеза обеспечивает непрерывность восприятия (переход в рамках одного акта — например, от восприятия одной стороны стола к восприятию другой) (Идеи II), пассивность как proto-синтез сознания времени, обеспечивающий непрерывность смены актов во времени («Идеи I», «Лекции»).

Представленное здесь деление является условным, т.к. по сути в данных работах ещё отсутствует, собственно, тематизация пассивного конституирования как такового. Однако уже на данном этапе обнаруживается вспомогательная роль синтезов, протекающих без активности Я и обеспечивающий нормальный ход восприятия. Также в «Идеях II» сфера пассивной чувственности обнаруживается как то основание, из которого происходит становление субъективности, и уже здесь косвенным образом намечается путь разработки генетического соотношения пассивности и активности. Понимание субъективности как становящейся, имеющей ступени своего развития — это шаг на пути к генетическому исследованию, в рамках которого оказывается возможной тематизация сферы *первичной* пассивности, и которая станет предметом рассмотрения Гуссерля в поздних манускриптах. На примере выше провёденного разделения различных смыслов пассивности важно отметить принципиальное различие между вторичной пассивностью (бывшей активностью Я) и другими смыслами пассивности как изначально лишённых активности Я. Первичную пассивность и пассивный синтез следует отличать от инактивированных содержаний сознания. Последние представляют собой продукт

⁶⁷ §61 «Духовное Я и его задний план». Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, (§5). S. 275-280.

⁶⁸ «Если мы возьмём персональное Я в его развитии, то мы обнаружим два уровня...: более высоким уровнем является *специфически духовное*, слой *intelectus agens* [...] Это специфически духовное Я, субъект духовного акта, личность, находится в зависимости от *тёмной почвы* (*Untergründe*) собрания черт (*Charakteranlagen*), изначальных и скрытых диспозиций [...]. Здесь, мы снова приходим к старому разделению *разума* и *чувственности*. К чувственной сфере, к сфере наиболее обширно схваченной почвы, относятся ассоциации, автоматизмы, наклонности и тенденции и т.д. Это „составляет“ („macht“) конституцию природы, а также идёт дальше, то же действительно и для [сферы] духа: сквозь всю жизнь духа проходит „слепое“ взаимодействие ассоциаций, влечений, всплывающих из темноты тенденций и т.д.». Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch, (§5). S. 276 - 277.

конститутивной активности Я не актуальный в данный момент, т. е. не являющийся предметом актуальных переживаний, тогда как первый первичен или по крайне мере не редуцируем по отношению к активности Я.

«Анализы пассивного синтеза» так же как и указанные выше работы относятся к периоду после «трансцендентального поворота»; в течение 1920-х годов Гуссерлем был прочитан ряд лекций, посвящённыхproto-конституированию (Urkonstituionen) и их феноменологическому обоснованию. Относящиеся к этой теме рукописи лекций и исследовательские рукописи 1918-1926 годов были собраны и опубликованы в XI томе Гуссерлианы, озаглавленном «Анализы пассивного синтеза». Данный заголовок, однако, не в полной мере соответствует содержанию указанного тома: в собранных здесь рукописях в большей мере представлено аналитическое исследование этапов построения (Stufenbau) конститутивных реализаций сознания, описание хода потока сознания времени, раскрытие внутреннего устройства синтезов восприятия и синтеза ассоциации, нежели исследование самого их пассивного характера. Гуссерль указывает на пассивный характер синтезов, но не делает его отдельным предметом исследования. Также определяя значение «Анализов пассивного синтеза», Гуссерль говорит о потребности (которая, однако, не реализуется им в рамках данной работы) раскрытия потока сознания как он есть (*An sich*), которая обнаруживает недостаточность статического описания и выходит к проблематике поздних текстов о конституции времени.

В «Анализах пассивного синтеза» Гуссерль оставляет в стороне рассмотрение пассивности в первых двух, выделенных нами выше смыслах (в смысле вторичной пассивности и гилетического), и обращается к тематизации пассивности в двух других оставшихся смыслах как вспомогательных эмпирических (репродуктивных) синтезов, обеспечивающий нормальный ход восприятия, и как proto-ассоциативного единства временных синтезов. Также в данной работе открывается возможность понимания пассивного синтеза не только как репродуктивного, но и продуктивного.

В докладе мы обратимся к тестам, представленным в «Анализах пассивного синтеза», но в центре нашего внимания будет в первую очередь текст лекции, посвящённой пассивному синтезу, в варианте 1925/1926 года⁶⁹. В чём состоит ключевое отличие понимания пассивной сферы Гуссерлем в «Анализах пассивного синтеза» от трактовки, характерной для предыдущего периода – на этот вопрос мы и попытаемся ответить.

УДК 1/14(091) ББК 87.153.34

Е.А. Торощин (Пермь, Россия)

Явление смысла в рамках структуры трансцендентального синтеза И. Канта и феноменологической рефлексии Э.Гуссерля.

Аннотация. В работе исследуется проблема смысла в рамках ретроспективного анализа философских систем И.Канта и Э.Гуссерля. Благодаря трансцендентальному синтезу устанавливается структура события смысла, где в последствии она разворачивается с помощью феноменологической рефлексии. Показано, что такая структура имеет темпорально-топологическое устройство, где устанавливается возможность обнаружения явления и динамики смысла.

Ключевые слова: смысл, значение, событие, феноменология, Гуссерль, Кант.

Понятие смысла в философии XX века становится одним из наиболее актуализированных, однако, если понимать проблему смысла как проблему становления знания вообще, то её можно имплицитно обнаружить в классической философии.

⁶⁹ «...данная лекция трижды читалась Гуссерлем во Фрайбурге: в зимний семестр 1920/21, в летнем семестре 1923 и в зимнем семестре 1925/26. В случае обоих повторений [лекции] Гуссерль перерабатывал текст». Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. S. XIII.

Ретроспективный анализ проблемы смысла в классической философии и новое понимание смысла как явления или события мысли позволяют нам выстроить такую структуру где с одной стороны, смысл будет пониматься как тождественный значению, а с другой, как событие явления этого значения.

Такая двойственная ситуация, когда смысл, с одной стороны, тождественен значению, предметной определенности (классическое понимание) и смысл как процесс (событие) явления этого значения (понимание в неклассической философии) имеет свое общее генетическое сходство. Несмотря на то, что казалось, бы такие два понимания противоположны друг другу они, в конечно счете, связаны с проблемой бытия (смысла) и его становления. Когда мы ухватываем «движение», генезис смысла, он тут же определяется нами, как предмет нашей мысли. Соответственно, в попытке обнаружить нечто все то, что предшествует этому предмету, в конечном счете, точно так же определяется нами как иной предмет или предметы. Таким образом, само явление (феномен) смысла постоянно «ускользает» от «взора» исследователя. Однако, трансцендентальный и феноменологический методы, разработанные И.Кантом и Э.Гуссерлем наиболее близко подходят к решению данной проблемы. Более того, на основании данных методов нам представляется возможным выстроить темпорально-топологическую схему, где смысл может быть представлен в своей динамике, что позволяет мыслить его в становлении, а не в форме тождественного понятия. Целью данной работы является рассмотреть смысл в рамках данной схемы.

Так, рассуждая над априорными основаниями возможного опыта, Кант выстраивает структуру явления смысла. Многообразие представлений в этом плане мы можем понимать, как бесконечный, неисчерпаемый запас значений. Эти значения связываются с эмпирическим применением категорий в рамках пространства и времени. Однако, пространство и время как априорные формы чувственности так же играют роль основы для продуктивного воображения, посредством которого мы оформляем множество значений в единое «чувственное данное», которое мы и можем определить, как смысл. Процесс актуализации смысла сопровождается триединством синтезов схватывания (антиципации) воспроизведения (аппрегензии) и узнавания (рекогниции), результатом которых служит предметная значимость, выраженная в схематизме. Другими словами, значение есть необходимое условия предпонимания, когда как смысл есть результат-понимание. Поскольку мы нечто можем ухватить, воспроизвести это в своем сознании и противопоставить другому комплексу впечатлений (в том числе своему собственному сознанию) мы обозначаем это нечто как предмет, понятие, тем самым, внося предметную определенность, или, другими словами, осмысливаем.

Кантовская схема оснований возможности опыта дает глубокий анализ понимания явления смысла. Однако, здесь мы встречаем трудность, заключающуюся в том, что явление (феномен) смысла нам не еще не дан в опыте. Само понятие трансцендентальной логики как бы намекает, что вся выстраиваемая Кантом структура смысла имеет спекулятивно-аналитический характер, из-за чего процесс осмысливания события смысла не представляется возможным. Другими словами, Кант в своей критике блестяще показал каким образом устанавливается предметное единство из чувственного многообразия, но само движение становления смысла так же должно подвергнуться анализу. Вернее сказать, даже не анализу, а рефлексивному осмыслинию с целью того, чтобы в процессе рассуждения мы могли постоянно возвращаться к моменту генезиса смысла с целью обнаружения *события* смысла. Если кантовская схема показывает нам движение от сознания к явлению, то чтобы проанализировать событие смысла, мы должны двигаться в обратном направлении от явления к тому, как это переживается нами. Для решения этой задачи необходимо обратиться к феноменологической рефлексии Э.Гуссерля.

Так феноменологическая рефлексия кардинально отличается от кантовского анализа трансцендентальной логики. Если Кант производил анализ в своей Критике линейно, то у Гуссерля обнаруживается более сложная временная модель, где присутствуют внутренние временные различия – осознание «теперь», «раньше», «позже», «только-что» и.т.д. Такая «многоуровневая» структура позволяет нам рассмотреть внутренние переживания в момент события свершения смысла. Так кантовская модель, хоть и с подробным анализом как апостериорных, так и априорных структур, скорее соответствует привычной нам психологической рефлексии (естественной установке), когда как для перехода к феноменологической рефлексии (используя феноменологическую редукцию) необходимо изменить привычные нам способы идентификации предметов, поскольку объектом исследования берутся уже не сами предметы, а их переживания.

Специфика феноменологической рефлексии состоит в том, что мы всегда можем уже сбывшийся, осуществившийся смысл (феномен) рассматривать, сдвигаясь к тому акту, в котором этот смысл (феномен) нам дан. Получившийся акт схватывания намдается, опять же, как уже ставший смысл (значение), однако, и этот получившийся акт, точно так же рассматривается (анализируется как самостоятельный акт) в рамках его становления. Тем не менее, осуществив такую «цепочку означающих» в результате феноменологической дескрипции, мы получаем возможность постоянного «ухватывания» становления смысла (где сам акт становления определяется нами как ставший), где мы смещаем интенцию с одного «горизонта схватывания» на другой. Однако, сам момент «перехода» (перехода от одного акта схватывания к другому) может ухватиться как чистое становление смысла. Такое обнаружение становления может быть представлено как структура чистой самоданности, которая в конечном счете обнаруживается как чистый поток или движение.

В таком случае, согласно Гуссерлю, сама феноменологическая рефлексия (как метод) превращается в конструирование смыслов (как эйдосов). Поскольку, после обнаружения чистого потока (становления) уже невозможно категориально описать это, то такой чистый поток (как субъективность) и обнаруживается как с одной стороны, как вечно изменяющийся, с другой стороны, как один и тот же (таким образом онтология смысла напрямую связывается с онтологией бытия как одним и тем же). Однако, обнаруженный поток (становление) помимо этого имеет временную структуру как переход от одного состояния к другому. В феноменологической рефлексии переживания берутся сами по себе, а не как моменты объективного времени. Именно в этом заключается главная трудность обнаружения движения смысла. Сам же процесс проявления одного смысла к другому, одного (нашего) состояния к другому есть чистая экзистенция. В таком случае получившуюся структуру можно охарактеризовать как событие появления смысла.

Таким образом, сама структура события смысла разворачивается, с одной стороны, как пространственная (топологическая) структура, а с другой, как временная (temporальная). При этом одна структура как бы встраивается в другую. Трансцендентальный путь выстраивания всякого возможного опыта как переход от хаотичного многообразного в (о)смысливание единого явления можно представить не столько на понятийно-логическом уровне, а скорее, как пространственную структуру, которая обретается нами с помощью трансцендентального (фигурного) синтеза воображения. При этом заметим, что само обозначение этого синтеза, как и его общее понятийно-логическое устройство, которое мы сейчас описываем происходит уже после самого процесса явления смысла. Другими словами, в попытках описать трансцендентальную структуру с помощью понятий, мы уже имеем дело с нашими осмысленными опытными (апостериорными) данными. Однако, перед этим наше

воображение как бы «рисует» пространственную структуру, которая, поскольку она трансцендентальная, невозможно представить в чувственном опыте. Поэтому попытка понятийного описания этого процесса происходит как бы задним числом, поскольку событие явления смысла уже произошло.

1/14 (091), 165.12; ББК 87.2 + 87.1

М.А. Белоусов (*Москва, Россия*)

Кант и феноменология возможного

Аннотация: В статье рассматривается интерпретация возможности в кантовской трансцендентальной философии и демонстрируется ее релевантность для феноменологии. Тематизируются три аспекта кантовской трактовки возможности: 1) возможность как априорная граница феноменального мира 2) возможность как проблема 3) априорная возможность как то, что само не является возможным опытом. Их феноменологическая релевантность раскрыта в связи с 1) феноменологическим пониманием горизонта как границы опыта 2) феноменологической интерпретацией горизонтной возможности как возможности, делающей опыт проблематичным 3) феноменологическим истолкованием горизонта как единства возможного и невозможного.

Ключевые слова: возможность, опыт, горизонт, феноменология, проблема

Никто так отчетливо, как Кант, не показал, что трансцендентальная философия – в отличие от логики – работает не только с формальными, но и содержательными, и потому реальными, возможностями, которые, однако, подобно логическим возможностям, не являются эмпирическими и представляют собой возможности a priori. Двойное ограничение априорной возможности от пустой логической возможности (критерием которой является непротиворечивость) и возможности эмпирической открывает перед трансцендентальной философией область аподиктических основоположений, которые Кант назвал условиями возможности опыта (1, 169). Эти основоположения образуют границу мира феноменов и составляют как *ratio cognoscendi*, так и *ratio essendi* предметов как явлений, поскольку последние не имеют бытия-в-себе и, выражаясь феноменологически, существуют только как корреляты сознания.

Однако трансцендентальная интерпретация возможности у Канта не только показывает ее аподиктичность, но – в не меньшей степени – раскрывает присущий ей проблематический характер. Возможность обнаруживает себя как онтологический эквивалент проблемы – согласно Канту, категория возможности соответствует *проблематическим суждениям* (1, 106). Условия возможности опыта суть условия его проблематичности.

Проблематичность возможного с еще большей остротой заявляет о себе в том обстоятельстве, что априорная возможность не есть часть мира опыта, границу которого она образует, так как возможность опыта *не есть возможный опыт*. Таким образом, она сама оказывается невозможной и предстает ни явлением, ни вещью в себе, но их общей границей, пребывание на которой есть сущность трансцендентальной философии и, в то же время, *conditio humana*, поскольку одновременная принадлежность феноменальному и ноумenalному миру конституирует природу человека в кантовском смысле.

В статье предпринята попытка показать, каким образом тройное определение возможности, лишь намеченное, но не развернутое в кантовской трансцендентальной философии (возможность как априорная граница феноменов, как проблема и как нечто невозможное) актуализируется в феноменологической интерпретации феномена горизонта. Исходя из описаний горизонта у Гуссерля и Хайдеггера, я постараюсь продемонстрировать, что принцип горизонтности опыта позволяет феноменологии тематизировать единство возможности, проблематичности и невозможности феноменов, и, тем самым, делает возможным переосмысление онтологического статуса проблемы и удивления перед лицом невозможного не только как исходного пункта, но и как результата

философского исследования. Гуссерлевская феноменология мира и хайдеггеровская феноменология ужаса и смерти рассматриваются как описание пограничных (горизонтных) феноменов, являющихся как собственной возможностью, так и собственной невозможностью, и благодаря этому содержащих проблематичность и загадочность в самих себе, а не просто в своем отношении к знанию, незнанию или сомнению. Горизонтная возможность выступает единством определенности, отличающей ее от логической возможности и превращающий сам горизонт в *невозможный опыт*, и онтологической открытости, которая отличает феноменологически возможное от эпистемической неопределенности. Феноменология возможного как описание невозможного опыта становится феноменологией проблемы и философского удивления, поскольку она показывает, что проблематичность является не тупиком, искусственно создаваемым философией, но конститутивной чертой самих вещей, жизни и жизненного мира.

Литература

1. Кант И. Критика чистого разума. М.: Чоро, 1994.

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

УДК 130.2

ББК 87.2

В.А. Серкова (*Санкт-Петербург, Россия*)

Реальность и проблема онтологической определенности

Аннотация: Современные формы реализма и антиреализма разделяет онтологический вопрос о природе реальности. В статье аргументируется точка зрения, согласно которой в качестве последовательного и бескомпромиссного антиреализма может быть представлена теория феноменологических редукций Э. Гуссерля.

Ключевые слова: реальность, реализм, антиреализм, феноменологическая редукция, онтология, Гуссерль.

Вопрос о природе реальности определяет онтологическую и эпistemологическую основу любой теории, а возможность дать внятный ответ на этот вопрос определяет продуктивность теории. Но ответы на сегодняшний день являются противоречивыми и неоднозначными. С этой точки зрения заслуживают внимания усилия навести в этой области какой-то порядок, особенно, если он обещает простую и ясную классификацию проблем, если уж не способов их решения. Интерес представляет опыт Дэвида Чалмерса, который в статье «Онтологический антиреализм» пытается с «метаметафизических» позиций упорядочить онтологическую проблематику [1].

Чалмерс анализирует варианты реалистического и антиреалистического способов истолкования проблемы реальности. Но его интересуют не только крайние полюса возможных решений вопроса о природе реальности, но и множество «промежуточных» между реализмом и антиреализмом теоретических концептов. На одном полюсе располагаются реалисты, тяготеющие к корреспондентской теории истины, согласно которой реальность не только непосредственно предстоит нам, но и отражается в познавательных актах и концептах, на другом - антиреалисты, и Чалмерс признается в симпатиях к ним. Он анализирует также основы противоречивых концептуальных принципов, определяющих серединную часть этой шкалы, выявляя онтологические и эпistemологические ответы на вопросы о реальности.

Можно ли рассматривать область, лежащую между реализмом и антиреализмом как упорядоченное множество характеристик реальности? Дискретная область множества конструкций, расположенных между реализмом и антиреализмом - самое проблематичное в этой конструкции. Дело в том, что в средней части этой шкалы концепция может быть одновременно и реалистической, и анти-реалистической. По большей части именно средние степени реализма и антиреализма являются компромиссными вариантами, когда автор концепции хочет быть, к примеру, реалистом, но не находит для этого достаточных аргументов. Иногда одного желания оставаться реалистом бывает достаточно как в случае с У. Куайном, реализм которого вызывает много вопросов [2]. У. Куайн называл себя «научным реалистом», однако расценивал научные теории как своего рода «удобные мифы» [3, с. 22]. Проясняется ли что-то в ходе такого «распределения реальности», которое предлагает Чалмерс? Да, в какой-то степени это позволяет, во-первых, оценить, насколько онтологически последовательна и продумана концепция, во-вторых, выявить «удельный вес» реалистических и антиреалистических аргументов в слабо ориентированных реалистической или анти-реалистической установках.

Что значит «быть реалистом»? Если не допускать в этом вопросе лукавства, то следует признать, что это означает определенным образом ответить на два существенных для онтологии вопроса: 1) признается ли реальность субстанциональной основой; и 2) является ли она познаваемой и каким именно образом? Известно, что именно этот вопрос был объявлен Чалмерсом «трудным», не инструментальным и «пока не решаемым» [4].

Общие аргументы критики реалистов определились еще в античные времена в философии скептиков и представителей мегарской школы, но особо значимые принципы противников реалистической позиции были сформулированы Дж. Беркли, Р. Декартом, И. Кантом, и законченную форму они получили в феноменологической теории Эдмунда Гуссерля. Аналитическая философия в общем тяготеет к жесткому ограничению логико-лингвистической проблематики, составляющей основное ядро этой традиции, от «метафизических вопросов», например, в теории языковых каркасов Р. Карнапа. При этом, как полагает Карнап, «решающим вопросом является не мнимый онтологический вопрос о существовании абстрактных объектов, а скорее вопрос о том, является ли употребление абстрактных языковых форм, или, говоря специальными терминами, употребление других переменных, кроме переменных для вещей (или феноменологических данных), плодотворным и подходящим для целей, которым служат семантические анализы, а именно анализ, интерпретация, уяснение или построение языков для сообщения, в особенности языков науки» [5, с. 319]. Онтологические вопросы, или, точнее, вопросы об онтологическом статусе предметов, рассматриваемых внутри лингвистической или логической дисциплины («каркаса»), Карнап считает псевдовопросами, поскольку речь идет только о пользе включения тех или иных сущностей, например, понятия реальности, в «новые языковые формы» [5, с. 304]. Онтологическая проблематика таким образом вытесняется за пределы логико-лингвистического круга вопросов: «Быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы; следовательно, это понятие не может осмысленно применяться к самой системе. Те, кто поднимает вопрос о реальности самого мира вещей, может быть, имеют в виду вопрос не теоретический, как это кажется благодаря их формулировке, а скорее практический - вопрос практического решения относительно структуры нашего языка. Мы должны сделать выбор — принять или не принять, употреблять или не употреблять эти формы выражения в рассматриваемом каркасе» [5, с. 301]. Исходя из этого, суть антиреалистической установки более-менее прояснен: реальность – это логическая или лингвистическая модель, в которой реализуются удобные для нее теоретические сущности. Чалмерс является последователем Карнапа, сочувственно цитирует его в своей работе и безусловно относит и его к представителям антиреализма.

Как правило, представители антиреализма ограничивают области «реального» рамками концептуальной схемы, в этом отношении они принимают правила игры

фальсификационистов, указывающих на область применения конкретной теории, и Рудольф Карнап со структурой двойных каркасов является скорее классическим фальсификационистом, чем антиреалистом, поскольку на крайних полюсах шкалы Чалмерса компромиссные решения не возможны. Но тогда трудно найти идеального представителя антиреализма, у которого бы реальность была редуцирована абсолютно к антиреалистическому принципу конституированной реальности как единственно непротиворечивой основе всех возможных форм ее проявления. Однако, чистого антиреалиста найти все-таки можно. Проблема только в том, что он относится к совершенно иной философской традиции. Антиреалистическая установка строго и последовательно разрабатывалась в феноменологии Э. Гуссерля, именно Гуссерль мог бы стать выразителем логики антиреализма, как бескомпромиссного решения онтологических и эпистемологических вопросов о природе реальности. Феноменологическая теория опирается на метод редукций (феноменологическую, эйдетьескую, трансцендентальную), которые контролируют феноменологическую аналитику. Целью феноменологической редукции, в общем, является строгое определение реальности как итога и способа конституирующей деятельности сознания, производящего абсолютную форму бытия как «бытия в сознании». Эйдетьеская редукция позволяет прояснить вариативное многообразие возможных предметных смыслов и систематически описывать их. При этом эксплицируются многообразные смыслы, данные в разных способах данности в сознании (в восприятии, в представлении, в суждении, в рефлексии, в понимании, в заблуждении и т.д.). Смысл трансцендентальной редукции состоит в том, чтобы осуществить корреляцию индивидуального, конкретного, уникального опыта единичного сознания и универсального и аподиктического опыта. Принцип феноменологических редукций позволяет приблизиться к идеалу «строгой науки», и непротиворечно и последовательно выстраивать онтологию на полюсе антиреализма. При этом Гуссерль блестяще реализует онтологическую модель реальности, соответствующую кванторам всеобщности и абсолютного существования: «интенциональный предмет никогда не станет фикцией постольку, поскольку он уже дан сознанию в своей очевидностной форме “быть представленным в сознании”. Это и есть форма аподиктической достоверности (полная достоверность бытия в сознании), которая представляет собой абсолютную данность, в силу которой интенциональный способ анализа оказывается действительно продуктивным» [6, с. 70]. И тогда разные варианты «реального», данного как «факт», как «вещь» или как «объект-как-он-есть-на-самом-деле» подлежат редукции. Поначалу такие данности «внешнего опыта» признаются «квазиобъективностями» или «квазиреальностями», затем Гуссерль различает «реальное» (объективное, внешнее, положение дел в мире) как «reale» и «reell» сознания. При этом первое существует всегда гипотетически и проблематически, в то время как «реальное сознания» может быть описано как многообразная и внутренне согласованная конструктивная модель, что и соответствует антиреалистическим установкам в понимании природы реальности. Очевидно то, что представляется «готовыми формами мира», материальными вещами или регистрируемыми в ощущениях качествами вещей, Гуссерль описывает как процессуальные комплексы модификаций содержаний сознания, в которых условная «вещь» интерпретирована как первичное импрессиональное содержание, которое является только одной из многообразных форм данности.

Понятно, почему принципы референции и денотата оказываются не совместимыми с принципом интенциональности в феноменологии Гуссерля и не имеют гносеологического смысла. Однако феноменологическая редукция не лишает смысла вопрос об адекватности понимания и позволяет феноменологически уточнить статус понятия «реальное». Если предметом соответствия становятся «факт» и его смысловые коннотации, то проблематизируются способы его проявления и правила описания. Если адекватность понимается как трансцендентальная координация опыта разных познающих субъектов, то имеет место интерсубъективная проблематика.

Литература

1. Chalmers D. Ontological Anti-Realism // Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology, edited by David Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman CLARENDON PRESS · OXFORD. - New York, 2009. – P. 77-129.
2. Pils R. Quine's Scientific Realism Revisited // THEORIA. 2020 № 86. P. 612–642. doi:10.1111/theo.12273
3. Куайн У. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / Пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева; Под общ. ред. В.А. Суровцева. Томск: Изд-во Том. ун -та, 2003.
4. Chalmers D. J. Moving Forward on the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. - Imprint Academic, 1997. Vol. 4, № 1. P. 3-46.
5. Карнап Р. Эмпиризм, семантика и онтология // Карнап Р. Значение и необходимость. М.: Изд-во Иностр. лит-ры, 1959.- С. 298-320.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Серия: Слово о сущем. Пер.с нем. Д.В. Складнева, вступ.ст. Я.А. Слинина. СПб.: Наука, 2006.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01014, <https://rscf.ru/project/24-28-01014/>

А. А. Шиян (*Москва, РГГУ*)

Спор о региональных онтологиях в феноменологии Гуссерля (современный российский контекст)

Аннотация. В тексте рассматривается дискуссия о региональных онтологиях в феноменологии Э. Гуссерля, которая произошла среди российских феноменологов в 2023 г. В связи с этим автор ставит вопрос о различных стратегиях интерпретации гуссерлевского наследия, в соответствии с которыми истолковываются основные методы и концепты феноменологии.

Ключевые слова: региональные онтологии, трансцендентальное сознание, редукция, наука, феноменология.

Как известно, не существует одного, всеми признанного понимания (интерпретации) феноменологии Гуссерля. Для чего имеются не только субъективные, и объективные основания. Гуссерль оставил после себя довольно большое эпистолярное наследие: как опубликованное, так и (гораздо в большем объеме) неопубликованное, которое постепенно выходит в свет. В сфере гуссерлевских интересов можно выделить четыре основные темы: сознание, реальность (мир), наука, познание. Однако сложность состоит в том, что сам Гуссерль не заботился о систематизации собственных исследований и далеко не всегда пояснял, как соотносятся между собой разные сферы его интересов. Он не делал этого не только относительно разных периодов своего творчества, но подчас в рамках одной и той же работы не пытался привести к согласованности всех своих утверждений.

Разное прочтение феноменологии Гуссерля можно наблюдать на протяжение всего XX в.: в реал-феноменологии, в аналитической философии сознания, во французской философии второй половины XX в., в современной французской феноменологии, в феноменологической социологии, в отечественной дореволюционной и советской философской мысли и т. д. Причем, как правило, все философы вышеназванных направлений ссылаются на Гуссерля. Однако, ссылаются они на те места его наследия, которые подтверждают их интерпретацию его феноменологии, и не замечают тех его высказываний, которые их интерпретации противоречат. Или, в редких случаях, истолковывают последние в свете своей интерпретации с той или иной степенью убедительности. При этом, дискуссий между представителями разных подходов к феноменологии обычно не происходит. Исключение мы можем найти в современном российском феноменологическом пространстве. Речь идет о споре о региональных онтологиях в феноменологии Гуссерля, имевшем место между Игорем Анатольевичем

Михайловым и Михаилом Алексеевичем Белоусовым⁷⁰.

Из опубликованных самим Гуссерлем работ проблематика региональных онтологий наиболее полно представлена в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», в первом разделе «Сущность и сущностное познание» в рамках рассмотрения научного знания. Однако сам Гуссерль в этой работе не дает прямого ответа на вопрос, как соотносится рассмотрение проблематики региональных онтологий с его исследованиями трансцендентального сознания. Ответы на эти вопросы можно дать в рамках различных интерпретаций феноменологии Гуссерля в целом. Именно с такими двумя разными взглядами на феноменологический проект Гуссерля мы имеем дело в данной дискуссии Михайлова и Белоусова.

Михайлов считает, что основная цель философии Гуссерля – выстраивание нового проекта научного знания о мире во главе с трансцендентальной феноменологией. Это означает, что Гуссерль, по сути, замахивался на новое систематическое построение наук о мире на основании феноменологической методологии. Белоусов считает, что главная задача Гуссерля – разработка учения о трансцендентальном сознании, или трансцендентальной субъективности, и о его возможных коррелятах, а реальность и науки о мире лежат вне сферы интересов феноменологии. Соответственно, Михайлов объясняет интерес Гуссерля к региональным онтологиям как один из начальных этапов на пути построения нового научного знания. Однако потом Гуссерль несколько меняет свою траекторию на этом пути: выделяет два главных региона наук (регион наук о природе и регион наук о духе) и обосновывает необходимость построения новой системы наук именно на основании региона наук о духе, который представлен, прежде всего, наукой о трансцендентальном сознании. Получается, что Гуссерль редуцирует не только современное ему научное знание (на что прямо указывает Михайлов), но и собственные разработки региональных онтологий, которые были лишь предварительным вариантом решения задачи. В интерпретации Белоусова редукция тоже играет большую роль, но он ее понимает несколько иначе. Редукция, или эпохé, направлена, прежде всего, на уничтожение нашего интереса к миру, к реальности и, соответственно, ко всем наукам о реальном мире. Исходя из этого, проблематика региональных онтологий имеет лишь второстепенное значение для Гуссерля, она служит пропедевтикой для феноменологии трансцендентального сознания в качестве одного из примеров отказа от натуралистической установки и маркирования того, что надо редуцировать, а также в качестве «поставщика» разного типа предметов, являющихся «путеводными нитями» для трансцендентального сознания.

Безусловно, и Белоусов, и Михайлов в подтверждение своих интерпретаций убедительно ссылаются на определенные цитаты из самого Гуссерля, в свете которых истолковываются и другие его положения. Смело можно утверждать, что обе интерпретации весьма обоснованы и имеют право на существование. Я не буду здесь останавливаться на этих цитатах и их возможных пониманиях, а далее предложу собственную интерпретацию феноменологии Гуссерля и основанный на ней подход к пониманию региональных онтологий.

На мой взгляд, Белоусов абсолютно прав: в период написания первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль понимал трансцендентальную феноменологию как учение о трансцендентальном сознании. Однако я исхожу из более широко понимания феноменологии, которое можно найти у Гуссерля и раннего, и более позднего периода. В сферу такого понимания попадает также и

⁷⁰ См. Михайлов И.М. Региональные онтологии: происхождение и смысл проблемы // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 180–191; Михайлов И.М. Региональные онтологии в феноменологической перспективе // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 14–38; Белоусов М.А. Феноменология, региональные онтологии и позитивные науки // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 39–55.

проблематика реального мира, исследования разного типа предметностей (и в этом смысле, разного типа онтологий), анализ и обоснование научного знания, вопросы теории познания. Задача исследования и соотнесения этих сфер допускает различные интерпретативные стратегии.

Так, можно каждую сферу интересов рассматривать изолированно, анализируя своеобразие гуссерлевского подхода и особенности феноменологической методологии применительно к ней. А можно выбрать по некоторому основанию приоритетный тематический интерес Гуссерля и, исходя из него, выстраивать единое пространство гуссерлевской философии/феноменологии. Именно этим путем идут наши коллеги в рамках дискуссии о региональных онтологиях: Белоусов исходит из приоритета проблематики трансцендентального сознания, а Михайлов – из стремления Гуссерля создать новый идеал строгой научности. Я буду рассматривать феноменологию Гуссерля, прежде всего, как теоретико-познавательный проект, то есть исходя из приоритета феноменологической теории познания над всеми другими сферами исследовательского интереса Гуссерля. Это моя первая предпосылка. Вторая предпосылка – выделение двух основных познавательных векторов в гуссерлевских исследованиях, один которых направлен на изучение сознания (или трансцендентального сознания), второй – на исследование внешнего реального мира. В этом свете сознание (во всех его модификациях – и как трансцендентальное сознание, и как включенное в трансцендентальную субъективность) предстает у Гуссерля прежде всего, как познающие сознание, направленное на постижение и подтверждение истины.

Проблема реального мира и путей познания его предметностей представляла для Гуссерля самостоятельный интерес в разные этапы его творчества. Так, в 6-ом «Логическом исследовании» Гуссерль феноменологически перерабатывает классический (референциальный) критерий истинности высказываний и формулирует собственный подход к удостоверению действительного существования предмета наших восприятий. В «Амстердамских докладах» он пишет, характеризуя трансцендентальную феноменологию, что «трансцендентальная проблема есть проблема универсальная, относящаяся ко всему миру и ко всем наукам о мире»⁷¹. В 3-ей «Картезианской медитации» Гуссерль замечает, что воздержание от решения в пользу бытия или небытия не означает, что феноменологу все равно, о каких предметах идет речь: существующих или несуществующих. Наоборот, это различие – универсальная тема феноменологии⁷². В заключении 3-ей «Медитации» Гуссерль говорит о необходимости теории конституирования физической природы, которая всегда дана как уже существующая и предполагает также теорию конституирования человека, общества, культуры и т.д.⁷³ Важно отметить, что проблематика региональных онтологий появляется здесь как решение проблемы познания реального мира, то есть без всякого явного соотнесения с наукой. Соответственно, я присоединяюсь к определению региона, которое дала Т. Терентьева: «Регион – это совокупность объектов, исследуемых в рамках соответствующей априорной перспективы»⁷⁴. При этом, в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» проблематика региональных онтологий задается в рамках обоснования наук. Статус региональных онтологий как научных онтологий стоит также и в центре дискуссии Михайлова и Белоусова. Я склоняюсь к тому, что, несмотря на то, что проблематика обоснования научного знания была весьма значима для Гуссерля, науки для Гуссерля несут все же служебную, вспомогательную роль в деле познания реальности. Об этом он пишет в той же первой книге «Идей к чистой феноменологии и

⁷¹ Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 324.

⁷² Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 75.

⁷³ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 85.

⁷⁴ Терентьева Т.А. Особенности конституирования материальной вещи по Гуссерлю, или Почему мы считаем вещь реальной? // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 73–94.

феноменологической философии», подчеркивая, что цель науки – не создание собственной подлинной реальности, как считали неокантианцы, а объяснение и прояснение окружающего нас мира, данного нам в созерцании⁷⁵. Но это, конечно, не отменяет для Гуссерля необходимости обоснования современного ему научного знания с феноменологической точки зрения. Я считаю, что у Гуссерля нет амбициозной задачи нового построения и создания всех наук, которая была у Декарта. Гуссерль работает с той наукой, которая функционировала в его время и пытается ее осмыслить и прояснить. Соответственно, я иначе, чем Михайлов, предлагаю переводить термин *Neubau*, которым Гуссерль характеризует проект Декарта⁷⁶. У Декарта речь идет о новом построении наук, а не о новом их обосновании, как толкует Михайлов. У Гуссерля есть претензия на создание только одной новой науки – трансцендентальной феноменологии, которая должна, в том числе, осмыслить и обосновать уже существующие науки. В обосновании наук для Гуссерля существенную роль играют два момента. Во-первых, демонстрация происхождения всех научных теоретических концептов из опыта жизненного мира. Во-вторых, выстраивание априорных формальных и региональных онтологий, которые лежат в основании конкретных наук.

Означает ли стремление Гуссерля к постижению реальности, что он в данном случае перестает пользоваться одним из основных феноменологических методов – редукцией? Вовсе нет. Понимание редукции, согласно которому благодаря ей выводится из игры реальность, является, возможно, самым известным, но далеко не единственным толкованием этой методологической процедуры. Дело в том, что процедура осуществления редукции зависит от ее цели. В первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» редукция осуществляется с целью исследования трансцендентального сознания, и для этой цели реальность не имеет значения, более того, ее исключение помогает перейти в сферу трансцендентального сознания. Более широко понимаемая процедура редукции – это «заключение в скобки» того, что трансцендентно сознанию: «Все, заключенное в скобки, отнюдь не стерто с доски феноменологии, – оно лишь заключено в скобки, и не более того, а это значит – снабжено определенным индексом. Но снаженное определенным индексом, оно остается главной темой научного исследования»⁷⁷, – пишет Гуссерль в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии».

Сейчас в рамках своей интерпретации я хочу обратиться к одному из основных пунктов дискуссии о региональных онтологиях, а именно о соотношении региональных онтологий и сознания, или трансцендентального сознания. Во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль обращается к априорным понятиям и априорным закономерностям регионов реальности⁷⁸. Но выявление и фиксация априори различных регионов – это только начало их феноменологического исследования. Все априорные сущности и сущностные закономерности должны быть удостоверены и обоснованы путем обращения к анализу опыта трансцендентальной субъективности, неотъемлемой составляющей которого является исследование сознания. Трансцендентность мира, замечает Гуссерль в «Картезианских медитациях», получает всю значимость своего бытия «из моих собственных очевидностей, из моих обосновывающих актов»⁷⁹. Причем, как замечает

⁷⁵ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009. С. 158–167.

⁷⁶ Михайлов И.М. Региональные онтологии: происхождение и смысл проблемы // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 180–191. С. 184.

⁷⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга 1. М.: Академический проект, 2009. С. 226.

⁷⁸ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana IV. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

⁷⁹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 41.

Тугендхат⁸⁰, у Гуссерля нет средств, чтобы с аподиктической очевидностью обосновать априорные закономерности регионов (аподиктическая очевидность достижима только в отношении переживаний сознания), то есть всегда остается возможность корректировки и исправления этих априори. Именно из этого контекста можно понять утверждение Гуссерля, что феноменолог не делает онтологических утверждений, поскольку аподиктическая очевидность в них не достижима. Тем не менее эта задача подтверждения и удостоверения формальных и региональных априори постоянно ставится и решается Гуссерлем. Для ее решения необходимо полномасштабное исследование самого трансцендентального сознания и трансцендентальной субъективности. Этим также можно объяснить центральное место изучения трансцендентального сознания и трансцендентальной субъективности в рамках гуссерлевского проекта (о чем писал Белоусов), которое определяется в моей интерпретации теоретико-познавательным аспектом феноменологии⁸¹.

Закончить мне хотелось бы тезисом Гуссерля, что систематическое развертывание универсального априори, которое сущностно враждебно трансцендентальной субъективности, означает, что «систематически и полностью развернутая трансцендентальная феноменология была бы *eo ipso* истинной и подлинной универсальной онтологией; однако не просто формально пустой, но одновременно такой, которая включала бы в себя все возможности регионального бытия и все относящиеся к нему корреляции»⁸².

Литература

1. Михайлов И.М. Региональные онтологии: происхождение и смысл проблемы // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 180–191.
2. Михайлов И.М. Региональные онтологии в феноменологической перспективе // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 14–38.
3. Белоусов М.А. Феноменология, региональные онтологии и позитивные науки // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 39–55.
4. Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 297–340.
5. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010.
6. Терентьева Т.А. Особенности конституирования материальной вещи по Гуссерлю, или Почему мы считаем вещь реальной? // «Экспедиции» в науку. Архитектоника региональных онтологий / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. М. – СПб. – Белгород, 2023. С. 73–94.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009.
8. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana IV. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
9. Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970. S. 129–137.

⁸⁰ См. подробнее об этом Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin: De Gruyter, 1970. S. 129–137.

⁸¹ в «Картезианских медитациях» Гуссерль подчеркивает, что бытие Его предшествует всякому бытию именно в познавательном плане. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 42.

⁸² Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 197.

Истинность и реализм у Э.Гуссерля

Аннотация: Исследование анализирует понятие «истина» и ее взаимосвязь, влияния на понятия феноменологии Э.Гуссерля в рамках проблемы основания наук и статуса научных объектов. Концепцию можно проследить начиная с «Логических исследований» к «Идеям I» и «Кризису европейских наук». Для анализа данного вопроса важно обратиться к корреспондентной теории истины и ее критике, чтобы понять специфику подхода Гуссерля к реализму теорий.

Ключевые слова: истина, Гуссерль, очевидность, корреспондентная истина, реализм.

Рассматривая проблему чистой логики, в «Логических исследованиях» Гуссерль использует слово «истина» в специфическом смысле. Позднее, во введении ко второму изданию, автор упоминает об этом так: «существенные недостатки – как, например, слишком односторонне ориентированное на *verites de raison* понятие «истины в себе» – должны были остаться как то, что составляет общий уровень сочинения» [5, 19]. Идея «истины в себе» (*Wahrheit an sich*) Гуссерля в первом томе «Логических исследований» описывается также, как Карл Поппер опишет идею объективности «третьего мира» в лекции 1968 года: «третий – мир умопостигаемых сущностей (*intelligibles*), или идей в объективном смысле; это мир возможных предметов мысли, мир теорий «в себе» и их логических отношений, аргументов «в себе» и проблемных ситуаций «в себе»» [10, 153]. Оправдывая антропологический подход к истине, Гуссерль делает мысленный эксперимент с исчезновением всех людей [5, 122]. В случае исчезновения людей не существует акта очевидности усмоктования и суждения, который может осуществить действительность идеальных возможностей. Поэтому осознание истины не может быть реализованным. Но «истина в себе» остается: «она суть значимое единство (*Geltungseinheit*) во вневременном царстве идей» [Там же]. Гуссерль намечает новое понимание истины как определенности бытия, вытекающее из различия акта познания, значения (идеального единства) и предмета. Истина – это данность объективности бытия. Истина в себе образует коррелят бытия в себе в науке как объективное единство теорий, формируя единство истин и объективной значимости единства вещей [5, 199]. То есть, воспринимая вещь, я усматриваю некоторую закономерность, делающую эту вещь объективно значимой для науки. Объект науки не является репрезентацией реальной (*real*) действительности, но представляет собой ирреальную (*irreal*) предметную структуру, коррелят квазиреальных (*reell*) актов познания (на терминологическое различие реального и квазиреального указывает Н.В. Мотрошилова [6]). Такое выделение акта и его объекта, квазиреального и ирреального, создает предельно критическую строгость в отношении к реальности. В последующих работах различие квазиреального и ирреального Гуссерль будет использовать для различия понятий ноэзиса и ноэмы, *cogito* и *cogitatum*.

Во второй части «Идей I» можно найти у Гуссерля дальнейшее развитие концепции очевидности. Так на основе понятий адекватной и ассерторической очевидности можно вывести принцип «демаркации» строго научного знания. Эти два типа очевидности являются подтверждением предполагаемого в последующем переживания, в котором присутствует «двойное различие: в одном примере все дело – в сущностях, в другом – в индивидуальном; во-вторых же первозданная данность в эйдетическом примере – адекватная, в примере же из сферы опыта – неадекватная» [4, 427]. Ассерторическая или неадекватная очевидность отвечает за эмпирическую составляющую переживания и ее подтверждение в ходе эксперимента: ««ассерторическое» видение чего-то индивидуального, например, когда мы «замечаем» вещь или индивидуальное положение дел, существенно отличается... от усмоктования сущности или сущностного положения дел» [4, 428]. Адекватная очевидность отвечает за подтверждение теоретического, сущностного

осмысления объекта исследования: «очевидность сущностного усмотрения, которое схватывает предметное в его полноте, схватывает сущность не перспективно (как акт восприятия свой предмет), а сразу – в его ноэматической целостности» [7, 130]. Однако, как уже было показано выше, истина является недостижимым идеалом. В «Кризисе» Гуссерль разрабатывает проблему истины в концепции горизонта. Горизонт возможных переживаний объекта исследования будет всё время расширяться и полностью осуществится может лишь в бесконечной перспективе, эталонной цели науки. Наука по Гуссерлю является, как раз, результатом или суммой актов познания многих ученых. Они, в свою очередь, могут принять форму объективных содержаний в научной литературе и вести свое самостоятельное существование, переживания поколения людей [5, 30].

Таким образом, объективное единство научных теорий также включается в сферу истины в себе, как об этом скажет Поппер. В феноменологии данная концепция будет иметь свои особенности. Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль укажет на проблему обыденного словоупотребления понятия «знание»: «[н]апример, мы говорим об акте знания также в тех случаях, когда одновременно с вынесенным суждением возникает ясное воспоминание о том, что мы уже некогда вынесли суждение тождественного содержания <...> («Я знаю, что теорема Пифагора {истинна}1, – я могу ее доказать»; вместо последнего утверждения можно, впрочем, также услышать: «но я забыл доказательство»)» [5, 30-31]. В «Начале геометрии» проблема осознания доказательства будет сформулирована Гуссерлем как седиментация знания, оседание смыслов научного знания, когда мы, используя теоретические идеи, не можем воспроизвести их смысл, вывод или доказательство. Решение этой проблемы уже дано в «Логических исследованиях» с помощью понятия «очевидность». Если наука, это объективное содержание, сформированное в актах познания ученых, то задача наукоучения создать «предварительные условия для производства актов знания» [5, 30]. Знание имеет своим неотъемлемым свойством очевидность, «светлую уверенность» в актуальном положении дел. Очевидность – это овладение самой истинной: «очевидность того, что S есть P, – выступает в качестве абсолютного, идеального предела, к которому асимптотически приближается, по мере возрастания своих степеней, вероятность P-бытия для S» [5, 32]. Таким образом, мы получаем коррелятивную модель истинности, где истина является подтверждением предполагаемого ирреального в квазиреальном акте познания.

Пятую главу шестого «Логического исследования» Гуссерль посвящает проблеме связи очевидность и истины. В слабом смысле очевидность в сфере критики познания является подтверждением полагающего акта посредством адекватного восприятия или даже релевантного синтеза отдельных восприятий [9, 651]. Однако, очевидность в сильном смысле является актом «наиболее сильного синтеза совпадения», объективирующим актом, коррелятом которого называется истина. Очевидность – это предельная цель, абсолютная полнота созерцания, полнота самого предмета. Понятие истины можно рассматривать по-разному. Так, истина как тождество является совпадением подразумеваемого и данного как такового. Истина как предмет или бытие, коррелят акта отождествления, является положением вещей, сопутствующим акту очевидности. Истина – это идея, познавательная сущность, принадлежащая форме эмпирически случайного акта очевидности. Идея подразумеваемого предмета, осуществленного в акте восприятия «как совершающий истину», является истинной настолько, насколько переживается в идеальной полноте [9, 653]. Если рассматривать истину как акт очевидности и схватываемые им идеи, то бытием (истинное-бытие (*Wahrhaft-sein*)) можно назвать предметные корреляты этих актов. Если же понятие истины взять более строго, как акт очевидности, соответствующий полному восприятию, то строгое понятие бытия можно отнести к абсолютным предметам [9, 656].

Важно отметить, что учение Брентано, учителя Гуссерля, также было аристотелианским. Другой важный момент, что ноэтико-ноэматическая модель, ее составляющие гиля и морфе, лингвистически имеют свои корни в греческой философии.

Труды Аристотеля также являются основой для философии науки, например его определение корреспондентной истины: «[в]еши называются ложными... или потому, что они не существуют, или потому, что вызываемое ими представление есть представление о несуществующем. Ложная же речь, поскольку она ложна, относится к несуществующему; поэтому всякая ложная речь относится к чему-то отличному от того, о чём она истинна» [1, 17].

Рейхенбах выделяет три ограничения корреспондентной истины [8, 240-243]: 1) соответствие между высказываниями и вещами должна быть постоянной (детерминизм), 2) невозможна оценка истинности до наблюдения, в будущем, и при замене прибора, 3) невозможность проверки законов. Поэтому понятие истины можно относить только к физическим моделям, а не действительности. О действительности мы можем говорить только с определенной вероятностью. Научные теории описывают не реальность, а идеализированную ситуацию, модель [8, 245-247]. Вероятность – это всеобщий закон действительности: «Идеал имеет значение только некоей границы, и как граница не есть нечто само по себе существующее, а принимает лишь тот смысл, который несёт в себе процесс приближения» [8, 244]. Гуссерль учитывает все эти трудности корреспондентной истины через разделение реального, квазиреального и идеального, а также признание полной очевидности как недостижимого предела. По Гуссерлю истина как тождество является совпадением подразумеваемого и данного как такового, в его ноэтическом и ноэматическом аспекте, это адекватная и асерторическая очевидность. Понятие аподиктической очевидности, понимание данности объектов истины в сознании (корреляционизм), позволяет преодолеть ограничения корреспондентной истины, выявленных Хансом Рейхенбахом.

Такую форму реализма, трудно назвать буквальной, однако и сам Аристотель не рассматривал арифметику и геометрию в одном ряду с астрономией, так как они абстрагированы от сущего, т.е. нереальны: «мол, увидев [космос], словно геометрическую фигуру, в процессе возникновения, [его] можно лучше понять. Но это, повторяем, не одно и то же. <...> но быть одновременно неупорядоченным и упорядоченным невозможно: необходимо возникновение и время, разделяющие [эти два состояния], тогда как в геометрических фигурах ничто не отделено временем» [2]. Гуссерль в своих исследованиях опирался на идеи Дж. Беркли, который в работе «О движении, или о принципе и природе движения и о причине сообщения движений» с позиций номинализма и сенсуализма (существовать – значит быть воспринимаемым) рассматривает естественнонаучные теории своего времени (И. Ньютона, Г. Лейбница) с инструменталистских позиций. Беркли подвергает критике термины «тяжесть», «действие», «сила», «притяжение», «абсолютное пространство и время» как скрытые качества, не относящиеся к достижению природы, истинным физическим качествам, а лишь введенные как не очевидные для чувств математические гипотезы [3, 367-368]. Таким образом, Беркли противопоставляет истинность корреспондентскую (наблюдение), истине когерентной (математические доказательства). Также ирландский философ указывает на абстрактность понятия «сила», выявляя различие и даже противоречия в его осмысливании разными физиками того времени [3, 384-385]. Сейчас это замечание носит названия аргумента эквивалентных описаний. Сам Беркли призывает «рассматривать движение как нечто чувственное или хотя бы вообразимое и довольствоваться относительными мерами» [3, 384]. Тем более одно явление может быть описано разными способами в зависимости от позиции человека. Гуссерль же рассматривает проблему несоответствия понятий переживаниям через проблему эквивокаций, неточности и неоднозначности описаний. То есть, используя феноменологическую дискрипцию, можно сформулировать адекватное понятие. Это позволяет не противопоставлять когерентную и корреспондентную истинность.

Таким образом, в рамках наукоучения Гуссерля как основания науки мы можем использовать разные подходы к истинности и реальности научных теорий и их объектов.

Однако мы не можем сказать, что у Гуссерля была своя теория истиности. Гуссерль с метааналитической позиции пытается описать как вообще можно рассматривать истинность, и соответственно реальность, из первичных интуиций, способов данности.

Литература

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 1 / Пер. с древнегр.; Под ред. В.Ф. Асмуса. М., Мысль, 1975.
2. Аристотель. О небе. Книга I. Гл. 10. URL: http://www.argo-school.ru/biblioteka/aristotel/aristotel_o_nebe_kniga_i/aristotel_o_nebe_kniga_i/ (дата обращения 02.12.20)
3. Беркли Д. О движении, или о принципе и природе движения и о причине сообщения движений // Беркли Д. Сочинения. М., Мысль, 1978.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; Вступ. ст. В.А. Куренного. – М.: Академический Проект, – 2009. – 489 с.
5. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Пролегомены к чистой логике. М., 2011.
6. Мотрошилова Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М: "Феноменология – Герменевтика", 2003.
7. Разеев Д.Н. Проблема очевидности в феноменологии Гуссерля. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
8. Рейхенбах Г. Физикалистское понятие истины // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. Идея-пресс, 2006.
9. Husserl, E. Evidenz und Wahrheit // Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Hua XIX.2). Den Haag: Martinus Nijhoff. 1984.
10. Popper K. R. On the Theory of Objective Mind. // Popper K. R. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1979. Ch. 4. pp. 153–190.

Фролов А.В. (*Москва, Россия*)

Заметки об эйдосе и смысле

Аннотация. В докладе рассматриваются альтернативы феноменологической работы со смыслом. С одной стороны, феноменология открывает созерцательный доступ к эйдетеике мира, с другой стороны – скрадывает эту эйдетеику, вводя понятие смыслового конституирования предмета и рассматривая вещи с точки зрения их конституирования в сознании. По мнению автора доклада, речь о конституировании вполне оправданна: мы действительно живем в мире смыслов, которые большей частью нами же и произведены, в мире значимых для нас аспектов и оттенков смысла. Но это не отменяет постановки вопроса о том, что скрадено этими конститутивными слоями и что может выявиться как подлинный «лик вещей» в его незамутненном человеческом оптикой своеобразии.

Ключевые слова: эйдос, вещь, смысл, идеация, конституирование.

Данный доклад, в общем и целом, будет посвящен различию между идеацией и конституированием, иначе говоря – усмотрением и полаганием смысла. Идеация – процедура, важная скорее для раннего Гуссерля, в его ранней феноменологии присутствует значительный ресурс платонизма. В «Идеях I» это тоже есть, но речь все больше идет о «новой эйдетеике» – не об эйдетеике предметов, а об эйдетеике опыта. По мере развития конститутивной феноменологии «созерцание идей» Гуссерля интересует все меньше.

Мы считаем, что моментом эйдетического созерцания в феноменологии нельзя пренебречь. Его стоит разрабатывать как в перспективе древней, так и в перспективе современной философии. Следует исходить из того, что эйдос вещи, так же как и сама вещь, *являет себя* (как говорит Гуссерль в «Идеях I», § 23 – «дается оригинально»). Можно сказать иначе: эйдос обнаруживается как «явленная сущность предмета», «наглядное изваяние смысла» (формулировки А.Ф. Лосева, см.: [2, с. 16 сл.]), или как своеобразное внутреннее свечение, «свечение формы» (как говорили латинские холасты). И через явление эйдоса мы можем *узнать вещь по-новому*. В то же время, «предметный

смысл» вещи (смысл конституирования) скорее делает восприятие вещи привычным, скрывает ее свое-образие.

Восприятие эйдоса вещи укладывается скорее в логику «насыщенного феномена» по Ж.-Л. Мариону. В пользу этого говорит и то, что в качестве примера насыщенного феномена Марион приводит созерцание прекрасного у Канта: эйдос вещи – например, весеннего дерева с пробивающимися ростками листьев – это ее прекрасный *вид* (но не просто внешняя кажимость!).

В то же время, привычный слой смыслов, благодаря которому мы воспринимаем вещи в их «затертом», повседневном состоянии, подлежит редукции, «зачистке». Тут возникает вопрос, какой вид редукции требуется для выявления завуалированной эйдетики мира – редукция к «воспринятым в восприятии» по Гуссерлю («Идеи I», § 88–89) или «редукция к данности» по Мариону [3, р. 14 ff.]? А также вопрос, чем эти две редукции принципиально отличаются?

В усмотрении эйдоса вещи выходит на свет скрытое так-бытие вещи, вещь усматривается в том какая она есть. Но в So-sein вещи приводят и ее Da-sein, ее живое присутствие передо мной. И тут не может не возникнуть отсылки к хайдеггеровскому определению феномена в феноменологическом смысле: через феномен проявляется сущее в его бытии (в данном случае – в его так-бытии).

В результате получается, что видеть и понимать (т.е. конституировать, схватывать) смысл – это разные акты. Возможно даже, одно исключает другое. По устному высказыванию Е.В. Косиловой – нельзя понять звездное небо. Но можно его увидеть.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Перев. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. 336 с.
2. Свасьян К.А. Феноменологическое познание: Пропедевтика и критика. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1987.
3. Marion J.-L. Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness. Palo Alto: Stanford University Press, 2002.

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

Региональные онтологии у Гуссерля и Хайдеггера

Аннотация. В докладе я представляю результаты реконструкции понятия региональной онтологии у Гуссерля и Хайдеггера. У Гуссерля они являются эйдетическими науками о материальном априори той или иной предметной области, у Хайдеггера — учением о бытии той или иной области сущего. У Гуссерля они фундированы в трансцендентальной феноменологии, у Хайдеггера — в фундаментальной онтологии. Хайдеггер распространяет регионально-онтологическое фундирование и на формальные дисциплины, тогда как Гуссерль ограничивается только обоснованием эмпирических наук. В его случае формальные науки совпадают по объему с формальной онтологией.

Ключевые слова: формальная онтология, материальная онтология, региональная онтология, фундаментальная онтология, Гуссерль, Хайдеггер.

Abstract: In the report, I present the results of the reconstruction of the concept of regional ontology in Husserl and Heidegger. For Husserl, they are eidetic disc about the material a priori of one or another subject domain, for Heidegger they are the doctrines of the being of one or another area of that-which-is. In Husserl, they are based in transcendental phenomenology, Heidegger grounds them in fundamental ontology. Heidegger extends the regional ontological foundation to formal disciplines, while Husserl limits himself only to the foundation of the empirical sciences. In his case, the formal sciences coincide in scope with formal ontology.

Key words: formal ontology, material ontology, regional ontology, fundamental ontology, Husserl, Heidegger.

Abstracts (in English)

Artemenko N.A.

The context of the consideration of passive constitution in the works of E. Husserl of different periods

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. We will turn to the background and contexts of the thematization of passive synthesis and the sphere of passivity as such in the works of E. Husserl. Husserl turned to the topic of passive synthesis in a later period of his work ("Analyses of passive synthesis" [Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Husserliana, Band XI. Den Haag: M. Nijhoff, 1966], "Phenomenology of Intersubjectivity" [Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Husserliana, Band XIII. Zweiter Teil. 1921-1928. Husserliana, Band XIV. Dritter Teil. 1929-35. Husserliana, Band XV. Den Haag: M. Nijhoff, 1973], "Cartesian meditations" [Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana, Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973], "Crisis" [Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie Husserliana, Band VI. Den Haag: M. Nijhoff, 1954]). However, the topic of passivity is touched upon by Husserl already in "Ideas I" and "Ideas II" [Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana, Band III. 1950. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, Band IV. Den Haag: M. Nijhoff, 1952].

Keywords: passive synthesis, intersubjectivity, passive genesis, passive constitution, E. Husserl, time consciousness.

Belousov M.A.

Kant and the phenomenology of possibility

Abstract. The article examines the interpretation of possibility in Kant's transcendentalism and demonstrates its relevance for phenomenology. Three aspects of Kant's interpretation of possibility are thematized: 1) possibility as an a priori boundary of the phenomena 2) possibility as a problem 3) a priori possibility as something that is not a possible experience. Their phenomenological relevance is revealed in connection with 1) the phenomenological understanding of the horizon as the boundary of experience 2) the phenomenological interpretation of horizon as a possibility that problematizes experience 3) the phenomenological interpretation of the horizon as the unity of the possible and the impossible.

Blokhina N.A.

Daniel Dennett's Heterophenomenology as a Method of "imitation of rigor"

Abstract. Mark Wilson in the book "Imitation of Rigor. An Alternative History of Analytical Philosophy" (2022) argues that the course of analytical philosophers on the axiomatization of knowledge taken at the beginning of the twentieth century turned out to be just an imitation of rigor. Wilson conditionally called the essence of the methodological course they chose "the syndrome of theory T". Wilson considers Donald Davidson, his truth-functional theory of meaning, to be the canonical representative of the "Theory of T". Daniel Dennett is an adherent of naturalistic ontology and naturalistic methodology. He called his method of studying consciousness heterophenomenology. The purpose of heterophenomenology is to characterize the relationship between language and consciousness, without resorting to the idea of the inner theater of our "T". Despite the fact that axiomatic and naturalistic methods are opposite, they both adapt the standards of their work to the methods of scientific research, thereby concealing, according to N.S. Yulina, the threat of philosophy losing its autonomy and status.

Keywords: heterophenomenology, naturalistic methodology, Daniel Dennett, analytical philosophy. Mark Wilson, the axiomatic method, Donald Davidson

Bondarev D.E.

The influence of E. Husserl's early philosophy on E. Cassirer's "Philosophy of Symbolic Forms"

Abstract. Researchers of E. Cassirer's works notice a significant influence of the ideas of the middle and late E. Husserl's works on the development of the "Philosophy of Symbolic Forms". In our opinion, the first early Husserl's

work, the "Philosophy of Arithmetic", also influenced Cassirer, where he concludes that due to a number of natural numbers, consciousness is able to combine the phenomena of consciousness together and to make concepts. In "Philosophy of Arithmetic" Husserl raises the question of the existence of other mathematical series capable of combining cultural objects together. A hypothesis is put forward about the influence of early Husserl on Cassirer in terms of the formation of the concept of a mathematical series as the main formative principle, due to which consciousness is able to form concepts in symbolic forms.

Keywords: Cassirer, Husserl, mathematical series, philosophy of arithmetic, philosophy of symbolic forms.

M. K. Bugaev

Three transcendental-phenomenological arguments against the identity of man-subject and "homo digital" in social perspective

Abstract: The study attempts to mark out the personal, social and linguistic features inherent in the philosophical and anthropological model of "homo digital", which appear in modern society against the background of significant generational differences. Special emphasis is placed on the transcendental-phenomenological nature of the differences, the description of which allows to link all unique aspects of homo digital into a single system: the peculiarities of its individual existence inevitably entail changes in social existence, where the specificity of language manifests itself. Thus, it becomes possible to structure the proof of the non-identity of the outlined human models in three arguments – from introspection, from intersubjectivity and from language.

N.M. Drozdov

Artificial intelligence in the mirror of mimetic conflict: theory of Rene Girard and intuitions of modern culture

Abstract: The article briefly examines the problems of "hominization" of artificial intelligence, which leads to antagonism between machine and human, in correlation with the provisions of the conflict mimesis theory by Rene Girard and plots of some works in modern culture.

M.D. Evstigneev

John McDowell's Transcendental Empiricism

Abstract: I am going to present an analysis and interpretation of J. McDowell's theory of experience, his transcendental empiricism. I will begin my talk with a reconstruction of the philosophical context of McDowell's theory. He tries to find a «middle way» between the Myth of the Given diagnosed by W. Sellars, on the one hand, and coherentism, architepically represented by D. Davidson. McDowell finds this middle way in the work of I. Kant, whose thesis: «thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind» as guiding idea for a new theory of perceptual experience. I will present an analysis of McDowell's move and show how he works the thesis in question. I am also going to identify some problems that this reading of Kant states before McDowell.

Keywords: McDowell, the Myth of the Given, Kant, transcendentalism, coherentism, conceptual scheme

A. V. Frolov

Notes on Eidos and Meaning

Abstract: The report examines alternatives to phenomenological work with meaning. On the one hand, phenomenology opens up contemplative access to the eidetics of the world, on the other hand, it hides this eidetics by introducing the concept of semantic constitution of an object and considering things from the point of view of their constitution in consciousness. According to the author of the report, the question of constitution is quite justified: we really live in a world of meanings, which are mostly produced by ourselves, in a world of aspects and shades of meaning that are significant to us. But this does not annul the question of what is hidden by these constitutive layers and what can be revealed as the true "face of things" in its unclouded originality.

Keywords: eidos, thing, meaning, ideation, constitution.

L.A. Kalinnikov

Anthropology and the nature of Kant's transcendental method

Abstract: Transcendental method of Kant proceeds from the problem of nature of man as material creature. The cardinal principle of the method is method of unity and singularity of the world. The method is characterized by first an application of transcendental logic and secondly an application for transcendental reflection. The transcendental logic corrects the formal logic eliminating from thinking empty notions and supplements logic with rightly understood dialectics. The dialectics is the dialectics of synthesis of opposites, which as thesis and antithesis are deprived of reality. For example, synthesis naturalism and transcendentalism, dogmatism and scepticism, mechanicism and teleologism. The transcendental reflection as property of the method distinguishes functions of thinking and cognitions taking part in it. The latter helps to eliminate from thinking amphibolies, paralogism and antinomies.

Keywords: Russian philosophy, Post-Neukantianism, methodology, consciousness, activity, personality.

S.L. Katruchko

How is metaphysics possible as a science?

Abstract: In his "Critique of Pure Reason" (CPR) 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 his scientific transcendental metaphysics Kant makes "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 the "Critique of Pure Reason" and the later "Prolegomena to any future metaphysics...", "Metaphysical principles of natural science", Opus Postumum, Kant develops, in contrast to the previous transcendent metaphysics of things-in-themselves, his transcendental metaphysics of appearances, or the metaphysics of experience (H. Paton), the task of which is to study the transcendental conditions of the possibility of our cognition/experience, which, according to Kant, has an *a priori* character. P. Strawson calls this mode of [Kantian] metaphysics descriptive metaphysics and connects it with the activity of identifying and analyzing the conceptual structure of our thinking about the world. The basis (foundation) of such transcendental metaphysics (as it's *propaedeutics*) is Kant's doctrine of the object in general [Gegenstände Überhaupt] (as the "highest" concept of transcendental philosophy (ontology) [CPR, B346]). Another interesting mode of Kant's transcendental metaphysics is the "World Concept of Philosophy [Weltbegriff der Philosophie]" [CPR, B866–8], or metaphysics as a World-View, the subject of which is to study the World as a Whole (Totality). In my talk I will discuss also modern alternative projects for the development of Kant's transcendental metaphysics (ontology), which appeared in the end of the 20th – the first quarter of the 21st century.

N.I. Kozhokaru

Kant's cognitive science as a theoretical basis for the creation of Artificial Intelligence

Abstract: Since the 17th century, philosophy has become an applied science, responsible for the social and humanitarian examination of the achievements of other sciences. The main provisions of Kant's theory of knowledge, which was ahead of its time, are presented, and their correspondence to the theoretical justification for the creation of Artificial Intelligence is noted, as a solution to the first part of the triune task of creating AI. A parallel is drawn between the growing up of a child and the increase in the volume of human knowledge, which may not yet correspond to the solution to the problem of creating strong AI.

Keywords: Artificial Intelligence, Kant's theory of knowledge, philosophy as an applied science.

S. M. Kuskova

Transcendentalism and information theory of consciousness

Abstract: The paper is dedicated to the application of a transcendental approach to the foundations of the information model of consciousness. Kant's ideas about the heterogeneity of consciousness and the explanation of physical phenomena from the point of view of the activity of consciousness become the philosophical basis of cognitive science. Theory of consciousness D.I. Dubrovsky explores the connections of brain codes as connections between the sign properties of brain structures. The doctrine of the signs of Ch.S. Peirce explains the internal logical relationships between mental phenomena, their connection with the structure of objective and subjective reality. Peirce's mental phenomenon is a sign of a sign. Modern neuroscience data confirm the presence of a physical mechanism, the function of which is to abstract and formulate the discrete content of sensation. Dubrovsky's theory finds a philosophical foundation in the transcendental philosophy developed by Kant and Peirce and presents consciousness as information about information.

Keywords: the information theory of consciousness has no ontological commitments. Its philosophical premises are explored by non-Cartesian phenomenology.

S.A. Matuzov, N.I. Khamatova

The problem of the relationship between the concepts "transcendental philosophy" and "ontology" in I. Kant.

Abstract: This work will analyze various formulations and definitions of the concept of "transcendental philosophy", based on two definitions substantiated by I. Kant in the first (1781) and second (1787) editions of the "Critique of Pure Reason" and their characteristic distinctive features. Then an attempt will be made to clarify the definition of the concept of "ontology" in Kant and try to establish its connection with the concept of "transcendental philosophy": to analyze fragments of the works of Immanuel Kant that are important for this topic, to notice the differences and similarities of definitions, and also to analyze the currently available scientific literature dedicated to this topic (C. de Boer, H. Lu-Adler, E. Foster, S.L. Katruchko, N. Hinske, etc.), and then separate two corresponding positions on the possibility of considering "transcendental philosophy" synonymous (or

extremely close) in meaning to “ontology” as a concept in Kant’s philosophy. To conclude the work, try to draw a logical conclusion about the identity or non-identity of the concepts “transcendental philosophy” and “ontology”

Keywords: transcendental philosophy, ontology, metaphysics, a priori method of cognition, a priori, problem of definitions.

A.A. Medova

Spatial a priori: transcendental and biological foundations

Abstract: Spatial representations play the main role in human action what makes it relevant to study their genesis and specificity. The author aims to compare the analysis of spatial representations and proof of their a priori which made Kant on the one hand and modern neurosciences on the other hand. The hypothesis is the significant for human cognitive activity fundamental principles of spatial representations may be detected on the intersection of the transcendental philosophy and neurobiology. The author considers the approaches to interpretation of the neural processing of spatial information, she describes the justification of a priori of space in Kant and number of neurobiologists. As the biological spatial a priori, distinguishing the right and left sides along the frontal axis of body orientation and the ability for topological information processing are emphasized.

Keywords: I. Kant, neural representations, frontal plane of orientation, retinotopic maps, mental number line, visuospatial neglect, neurotranscendentalism.

V.I. Molchanov

Apriori and Transcendentalism: Terms and Conceptions

Abstract: The question is raised about the difference between a term and the word that the term expresses. It is argued that the same word can express different terms, as in the case of the term “a priori” in Kant and in the phenomenological philosophy, as well as the term “transcendental” in Kant and Husserl. The ambiguity of the operation of “going beyond experience” in Kant is also considered, the meaning of which can be attributed to both the “ideas of reason” and “transcendental apperception”.

S. V. Panov

Kant, Husserl, Heidegger: Metaphysics, The «Life World», Verbal Prosopopeia

Abstract: Kant's transcendental metaphysics is an ersatz philosophical thought that, based on transcendental objectifications of perceived reality, seeks new foundations both for the unity of thought and cognizable reality in theoretical knowledge, and for the unity of self-determination of human will and actions in the field of morality. Metaphysics reflects the structure of blind transcendental syntheses of sensory and intellectual cognition, which leads to the formation of regulating ideas in consciousness and the spheres of their application in cognition of the very goals of cognition. Husserl continues the transcendental project, justifying the "life world" as a product of the affective discharge of the subject. Heidegger still sees time as a form of intuition abstracted from life contexts. The transcendental project combines the alienation of the identity of being and thinking in accordance with the model of linguistic illusion. Transcendental thinking, based on the agreement of thought with itself, projects and objectifies the correspondence of heard and said sounds of speech.

Keywords: transcendental metaphysics, life world, verbal prosopopeia.

D. N. Popov

E. Husserl's Truth and Realism

Abstract: The study analyzes the concept of "truth" and its interrelation, the influence on the concepts of E. Husserl's phenomenology within the framework of the problem of the foundation of sciences and the status of scientific objects. The concept can be traced from "Logical Research" to "Ideas I" and "The Crisis of European Sciences". To analyze this issue, it is important to turn to the correspondent theory of truth and its criticism in order to understand the specifics of Husserl's approach to the realism of theories.

Keywords: truth, Husserl, evidence, correspondent truth, realism.

I.Y. Romanov

The phenomenon of deterrence in the perspective of phenomenological intuition

Abstract: the use of the method of phenomenological intuition as a way of constructing a hypothesis in the study of modern social reality has a set of advantages, including the possibility of constructing valid hypotheses based on the transformation of subjective experience into objective categories, as well as the accompanying construction of concepts resulting from the processing of actual experience, with further explication of suggestive elements of the socio-cultural space of social reality.

Keywords: phenomenology, intuition, social reality, deterrence, postmodernity, method, hypothesis.

V.A. Serkova

Reality and the problem of ontological certainty

Abstract: Modern forms of realism and anti-realism are divided by the ontological question about the nature of reality. The article argues the point of view according to which E. Husserl's theory of phenomenological reductions can be presented as a consistent and uncompromising anti-realism.

Keywords: reality, realism, anti-realism, phenomenological reduction, ontology, Husserl.

E. A. Schastlivtseva

Two strategies of cognition: how they are refracted in Kantian philosophy

Abstract: The article argues that there are two strategies of cognition in Kantian philosophy – Platonic and Aristotelian. Both concepts are related to the perception of phenomena, which is different in these concepts. To a greater extent, Kant develops the Aristotelian type of perception, which is connected with his transcendental scheme and analogies of experience, in which the Aristotelian experience is refracted.

Keywords: Kant, Plato, Aristotle, perception, soul, body, transcendental scheme, analogies of experience.

V. Ye. Semyonov.

Plato and Kant: in Search of the Transcendental Subject

Abstract: The article examines the essence and role of the transcendental subject in Kant and traces the transcendental activity of the pure structures of the soul in Plato's metaphysics. Kant's transcendental subject represents the abstract faculty of noetic consciousness and thinking as such and, therefore, the basis of any synthetic mental action. In this case, it is also the foundation of the free will of the individual in a practical sphere independent of natural causation. The ascent to the "preconditionless principle" allowed Plato to demonstrate the source of transcendental and transcendent thinking. It is the "preconditionless principle" that underlies thinking and is an analogue of the Kantian transcendental subject as a prerequisite for the entire mental sphere.

Keywords: transcendental subject, prerequisite for thinking, "preconditionless principle".

M.E. Soboleva

Kant's System of Philosophy

Abstract: The paper focuses on Kant's project of scientific philosophy, or metaphysics, as systematically developed in the Critique of Pure Reason. It presents Kant's fundamental principle for constructing a system of sciences, which is that all that is actually accepted as knowledge must be justified by investigating its origin and validity solely in pure reason. The principles of scientific cognition cannot be based on empirical laws and traditional norms. Instead, they must be *a priori*, derived from pure reason. Kant's critical approach to metaphysics presupposes the transcendental logic of pure reason as its foundation, on which the system of metaphysics is constructed in accordance with the architectonics of pure reason.

As the system of philosophy is determined by pure reason rather than the object, its new task is to establish the conditions of possibility and the limits of cognition. This fundamentally changes the function of metaphysics from that of dogmatics, i.e., a set of different theories, to that of a systematic criticism of knowledge. Kant still retains the name "metaphysics" for the system of scientific philosophy he has developed. However, the term now refers to the instance that *a priori* makes all physics possible. Kant views metaphysics as a 'canon' rather than an 'organon'. Its purpose is to establish *a priori* principles of correct cognition, serving not to extend knowledge but only as a 'discipline' in the cognitive process.

The paper demonstrates that Kant's system of metaphysics is founded on the categorical structure of pure reason, which is the necessary condition for the possibility of experience. Therefore, in essence, Kant's system of metaphysics is merely a scientific structuring of experience.

Key words: Kant, metaphysics, scientific philosophy, architectonics, system, critique of knowledge

O. A. Somova

Personal subject in E. Husserl's phenomenology: to the problem of conceptualisation

Abstract: the theses represent a conceptual cut of the personal subject in E. Husserl's texts, which allows to formulate the most general difficulties connected with the position of the concept inside phenomenological philosophy.

T. V. Spirin

Phenomenological intuition as a way to build a hypothesis in the study of religious consciousness

Abstract: The use of phenomenological intuition as a method (in the meaning of "techne" ($\tauέχνη$)) of constructing a hypothesis in the study of religious consciousness has a number of advantages, the most important of which is the possibility of performing a creative act in an actual situation of conventionally recognized and "imposed" uncertainty in the field of research of religious consciousness, the result which becomes the fear of the impossibility of saying something clear about religious consciousness. Phenomenological intuition in the field of such research allows us to make a transition from subjective judgments to objective ones, without taking into account the above fear.

Key words: *phenomenology, intuition, religion, consciousness, method, hypothesis.*

E.A. Toroshchin

The phenomenon of meaning within the framework of the structure of the transcendental synthesis of I. Kant and the phenomenological reflection of E. Husserl

Abstract: *The work explores the problem of meaning within the framework of a retrospective analysis of the philosophical systems of I. Kant and E. Husserl. Thanks to transcendental synthesis, the structure of the event of meaning is established, where it subsequently unfolds with the help of phenomenological reflection. It is shown that such a structure has a temporal-topological structure, where the possibility of detecting the phenomenon and the dynamics of meaning is established.*

Key words: *meaning, significance, event, phenomenology, Husserl, Kant.*

Vinnik D.V.

On "soulless consciousness" as a metareflexive phenomenon

Abstract: *Reflexive phenomenological exercises generate very specific understanding of what consciousness is, which is pre-conceptual or even superconceptual in nature. The higher the reflexive act is, the more level of modification mind possesses, the more pure consciousness reveals as an objective dynamic phenomenon. This understanding of consciousness can be described as: a) mental "impersonal force", b) dynamic phenomenon manifested in the mind by the form of reflection, c) always possible reflexive level in relation to any content, d) completely objective universal mental structure that supports and coordinates mental acts, i) metaconcept of the mentalist language. This understanding of consciousness demonstrates the synthesis of two hardly compatible features: rigid skeptical anti-reductionism and a deep metaphysical spirit.*

Keywords: *phenomenology, consciousness, reflection, reduction, skepticism, denial, intentionality, mind*

Zaitsev D.V.

Artificial Intelligence: Cognitive Crutch or Emergent Property

Abstract: *The talk deals with the prospects of the artificial intelligence project development. In so doing I will consider the problems and obstacles for each of the approaches. The assumption of «human-compatible»; embodied artificial intelligence as the most promising direction of the project development will be put forward and justified.*

Keywords: *embodied artificial intelligence, human-compatible artificial intelligence.*

Zaitseva N.V.

Phenomenology, Neuroscience, Artificial Intelligence

Abstract: *Nowadays phenomenology becomes more and more involved in modern neurocognitive research and artificial intelligence. This involvement appears both at the level of experimental design and in the interpretation of data. Recently, the request for the creation of human-level AI has been updated. This implies an appeal to modern phenomenology with its comprehensive study of self-awareness.*

Keywords: *Neurophenomenology, cognitive science, agency, artificial intelligence.*

НАШИ АВТОРЫ

Артеменко Наталья Андреевна — кандидат филос. наук, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, главный редактор журнала «Horizon. Феноменологические исследования», n.a.artemenko@gmail.com

Белоусов Михаил Алексеевич — кандидат филос. наук, доцент философского факультета Российского Государственного Гуманитарного Университета, mishabelous@gmail.com

Березовская Ирина Петровна — кандидат философских наук, Петербургский государственный университет путей сообщения Императора Александра I, ipberezovskaya@mail.ru

Блохина Наталья Александровна — доктор философских наук, доцент, доцент Института истории, философии и политических наук Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина

Бондарев Дмитрий Евгеньевич — кандидат технических наук, соискатель Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, 89523684328@mail.ru.

Бугаев Максим Константинович — Московский государственный лингвистический университет, max7090@mail.ru

Винник Дмитрий Владимирович — доктор философских наук, профессор Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, Москва, dvvinnik@fa.ru

Дроздов Никита Михайлович — независимый исследователь, n_drozdov@mail.ru

Зайцев Дмитрий Владимирович — д.ф.н., профессор кафедры логики философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, zaitsev@philos.msu.ru

Зайцева Наталья Владимировна — к.ф.н., в.н.с., директор центра философии когнитивных наук и искусственного интеллекта философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова, natvalen@list.ru

Евстигнеев Максим Дмитриевич — студент, стажер-исследователь, Школа философии ФГН НИУ ВШЭ, Лаборатория трансцендентальной философии ФГН НИУ ВШЭ, г. Москва, racdonny@gmail.com

Калинников Леонард Александрович — доктор философских наук, профессор, профессор-консультант Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, г. Калининград, leo.kalinnikov@gmail.com

Катречко Сергей Леонидович — кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, главный редактор “Трансцендентального журнала” skatprechko@gmail.com

Кожокару Наталья Игоревна — преподаватель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, natashakozhokaru@gmail.com

Крюков Алексей Николаеви — профессор кафедры философии, Самаркандинский государственный университет, Узбекистан, aktrum@ya.ru

Кускова Светлана Михайловна — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Электростальского политехнического института, г. Электросталь, adiafora@tut.by

Матузов Степан Андреевич — студент 3 курса философского факультета ГАУГН (Государственный академический университет гуманитарных наук). Москва, s.matuzov1503@gmail.com

Мёдова Анастасия Анатольевна — доктор филос. наук, доцент, проф. кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева (СибГУ им. М.Ф. Решенёва), проф. кафедры музыкально-художественного образования Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева (КГПУ им. В.П. Астафьева), amedova@list.ru

Молчанов Виктор Игоревич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник и руководитель Центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. victor.molchanov@gmail.com.

Мочалова Ирина Николаевна — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, кафедра истории философии, Mochalova@yandex.ru

Панов Сергей Владимирович — канд. филос. наук, доктор хабилитат, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов» (Москва), saint-denis@mail.ru.

Попов Дмитрий Николаевич — старший преподаватель кафедры гуманитарных наук Факультета социальных наук и массовых коммуникаций Финансового университета при Правительстве Российской Федерации

Романов Иван Юрьевич — Волгоградский государственный университет, luhansk.history@yandex.com

Семенов Валерий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры Истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Серкова Вера Анатольевна — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Санкт-Петербург

Соболева Майя Евгеньевна — доктор философских наук, экстраординарный профессор университета Марбурга, профессор-исследователь университета Клагенфурта, sobolme63@gmail.com

Сомова Оксана Андреевна — к.филос.н., ассистент кафедры философии, гуманитарных наук и психологии ФГБОУ ВО «Саратовский медицинский университет им. В.И. Разумовского».

Спирин Тихон Викторович — Волгоградский государственный университет, Spirin.tikhon@gmail.com

Сурова Надежда Юрьевна — кандидат экономических наук, Москва, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, lordshi@yandex.ru

Счастливцева Елена Анатольевна — доктор философских наук, доцент, кафедра культурологии, социологии и философии ВятГУ; г. Киров, ул. Московская, 36; abcr@yandex.ru

Торощин Егор Александрович — аспирант кафедры философии Пермского государственного национального исследовательского университета, г. Пермь, egtoroshchin@gmail.com

Фролов Александр Викторович — кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, alloff2008@yandex.ru.

Хаматова Николь Ириковна — студент 3 курса философского факультета ГАУГН (Государственный академический университет гуманитарных наук). Москва, hamatova.nikol@gmail.com

Чиковацки Предраг — почетный профессор Колледжа Святого Креста, Бостон, Массачусетс, США, pcicovac@holycross.edu

AUTHORS

Artemenko Natalia A. — The candidate of philosophical sciences, assistant professor of the Department of cultural studies, philosophy of culture and aesthetics of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, editor-in-chief of “Horizon. Studies in Phenomenology”, n.a.artemenko@gmail.com

Berezovskaya Irina P. — Candidate of Philosophical Sciences/Assistant Professor, St. Petersburg State Transport University of Emperor Alexander, Saint Petersburg, ipberezovskaya@mail.ru

Belousov Mikhail A. — PhD in Philosophy [The Candidate of Philosophical Sciences], Associate Professor of the Department of Philosophy of Russian State University for the Humanities, mishabelous@gmail.com

Blokhina Natalia A. — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Institute of History, Philosophy and Political Sciences of Ryazan State University named after S.A. Yesenin, n.blokhina_77@mail.ru

Bondarev Dmitrii E. — PhD (Engineering), St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, E-mail: 89523684328@mail.ru

Bugaev Maxim K. — Moscow State Linguistic University, max7090@mail.ru

Cicovacki Predrag — Professor Emeritus, College of the Holy Cross, Worcester, MA, USA, pcicovac@holycross.edu

Drozdov Nikita M. — master of theology, freelancer, Moscow, Russian Federatin, n_drozdov@mail.ru

Evtigneev Maksim D. — student, research-intern in Laboratory for Transcendental Philosophy, HSE, Moscow, racdonny@gmail.com.

Forgione Luca — Ph.D. in philosophy of language at the University of Naples L'Orientale. Associate professor of Philosophy and Theory of Languages at the University of Basilicata, luca.forgione@gmail.com

Frolov Alexander V. — PhD in Philosophy, Senior Lecturer. Lomonosov Moscow State University, Moscow, alloff2008@yandex.ru

Kallinnikov Leonard A. — Doctor of Philosophy, Professor, Consulting Professor at the Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, leo.kalinnikov@gmail.com

Khamatova Nicole I. — 3rd year student of the Faculty of Philosophy of GAUGN (State Academic University of the Humanities). Moscow, hamatova.nikol@gmail.com

Katrechko Sergey L. — Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Faculty of Philosophy of the State Academic University for the Humanities, editor-in-chief of the “Transcendental Journal”, skatrechko@gmail.com

Kolka Constance — Dr. phil., Deutschland, Frankfurt am Main, Frankfurter Volkshochschule, c Kolka@web.de

Kozhokaru Natalia I. — lecturer, Faculty of Philosophy, State Academic University for the Humanities, natashakozhokaru@gmail.com

Kuskova Svetlana M. — PhD in Philosophy (Logics), teacher in department of Humanities and Natural Sciences of Moscow Institute of Psychoanalysis, Moscow, adafora@tut.by

Matuzov Stepan A. — 3rd year student of the Faculty of Philosophy of GAUGN (State Academic University of the Humanities). Moscow, s.matuzov1503@gmail.com

Medova Anastasia A. — DSc in Philosophy (Ontology) [The Doctor of Philosophical Sciences], Professor, the Department of Philosophy and Social Sciences of the Reshetnev Siberian State University of Science and Technology (Reshetnev University, Krasnoyarsk). Professor, the Department of Musical and Art Education, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev (KSPU, Krasnoyarsk), amedova@list.ru.

Molchanov Victor I. — Dr. habil., Full Professor, Department of Philosophy, Centre for phenomenological Philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow). victor.molchanov@gmail.com.

Panov Sergey V. — The candidate of philosophical sciences, Dr.hab., associate professor National state technological university “MISiS”, Moscow, Russia, saint-denis@mail.ru

Popov Dmitrii N. — Senior Lecture of the Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation

Schastlivtseva Elena A. — D. philos., docent, Department of Cultural Studies, Sociology and Philosophy of Vyatka State University; Kirov, Moskovskaya str., 36; abcr@yandex.ru

Semyonov Valeriy Ye. — Dr Sc in Philosophy, Professor of the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Serkova Vera A. — D. in Philosophy, Professor Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, St. Petersburg

Soboleva Maya E. — Doctor of Philosophy, extraordinary professor at the University of Marburg, research professor at the University of Klagenfurt, sobolme63@gmail.com

Somova Oksana A. — candidate of philosophical sciences, Assistant of the Department of Philosophy, Humanities and Psychology in Saratov State Medical University named after V. I. Razumovsky

Surova Nadezhda Yu. — Candidate of Economic Sciences, Moscow, Financial University under the Government of the Russian Federation, lordshi@yandex.ru

Toroshchin Egor A. — postgraduate student of Department of Philosophy of the Perm State National Research University egtoroshchin@gmail.com

Vinnik Dmitriy V. — Dr. Sci. (Philosophy), Professor of the Department of Social Sciences of Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, dvinnik@fa.ru

Zaitsev Dmitrii V. — D.Sc., Professor, Dept. of Logic, Lomonosov Moscow State University, zaitsev@philos.msu.ru

Zaitseva Natalya V. — PhD, Leading Researcher, Head of the Research Center for Philosophy of Cognitive Science and AI, Lomonosov Moscow State University.