

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ» (Школа философии)
Фонд «Центр гуманитарных исследований»**

**Трансцендентальный поворот в современной
философии:
метафизика, теория опыта, теория сознания (?)**

**Transcendental Turn in Contemporary Philosophy:
Metaphysics, Theory of Experience, Theory of
Consciousness (?)**

Материалы международного научного семинара
Proceedings of the International Workshop

Москва, 22 – 23 апреля 2016 г.

Москва 2017

УДК 1/14
ББК 87.2+87.1
Т 65

Организационный комитет семинара:

С.Л. Катречко, к. филос. наук, доц. (Москва, НИУ ВШЭ)
Г.И. Чернавин, PhD, доц. (Москва, НИУ ВШЭ)

Авторы: А.А. Анисимова, Н.А. Артёменко, М.А. Белоусов, С.А. Борчиков, А.Ю. Вязьмин, С.Г. Гладышева, И.А. Гушин, Н.В. Данилкина, Л.А. Калинин, С.Л. Катречко, О.А. Козырева, С.А. Коначева, А.Н. Крюков, С.М. Кускова, В.И. Молчанов, Н.В. Николина, С.В. Панов, А.Б. Паткуль, М. Соболева (M. Soboleva), Е.А. Счастливецова, Э. Хаас (A. Haas), Р. Ханна (R. Hanna), Р. Хауэлл (R. Howell), Ш. Хесбрюгген (S. Heßbrüggen-Walter), Д.С. Хомутова (Мальшева), Г.И. Чернавин, Н.А. Черняк, Д.М. Чихачев, А.А. Шиян.

Рецензент — д-р. филос. наук, проф. И.Д. Невважай
Ответственный редактор — к.филос.н., доц. С.Л. Катречко

Т 65 **Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания.** Сборник материалов международного научного семинара / Отв. ред. С.Л. Катречко. — Москва, 2017. — 84 с.

В сборнике представлены материалы международного трансцендентального семинара, цель которого состояла в обсуждении *трансцендентального поворота* в философии, в лице трех главных 'трансцендентальных' традиций: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), аналитического (англосаксонского) кантианства и трансцендентальной феноменологии. В названии семинара (сборника) сформулирован главный вопрос обсуждения, а именно: что собой представляет трансцендентальный поворот в [современной] философии; это — новая метафизика, теория опыта/опытного познания или теория сознания? Издание ориентировано на исследователей, занятых философскими проблемами онтологии, эпистемологии, философии науки и философии (теории) сознания.

The volume presents proceedings of the transcendental workshop, the purpose of which is to discuss the transcendental turn in [contemporary] philosophy, in the three main 'transcendental' forms: Kantianism and Neo-Kantianism (continental philosophy), analytical (Anglo-Saxon) Kantianism and transcendental phenomenology. In the title of the workshop the main question of the discussion is formulated: what is a transcendental turn in philosophy; is it the new metaphysics, or the theory of experience (experiential knowledge), or the theory of consciousness? The volume is devoted to the problems of ontology, epistemology, philosophy of science and philosophy of consciousness.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ, договор №2796-12/2016К от 14.12.2016)

The information about published articles is given to the system of Russian science citation index (contract №2796-12/2016K; 14.12.2016)

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

УДК 1/14
ББК 87.2+87.1

© Авторы, 2017
© Фонд «Центр гуманитарных исследований», 2017

СО Д Е Р Ж А Н И Е (CONTENT) ¹

Оглавление (Table of contents)	3 – 4
О трансцендентальном семинаре (On the Transcendental Workshop)	5
Раздел 1. Тезисы (Theses)	6 – 21
Раздел 2. Статьи (Papers)	22 – 68
Приложения (Appendixes)	69 – 84

Раздел 1. Тезисы (докладов)

Haas A. (Э. Хаас) Kant and the Problem of Lying	6
Hanna R. (Р. Ханна) Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things in Themselves (theses)	7 – 8
Heßbrüggen–Walter S. (Ш. Хесбрюгген) Life — Interest — Culture: Kantian Reason in Contemporary German Transcendentalism	8 – 9
Howell R. (Р. Хауэлл) Analytic Work on Kant — Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge	9 – 10
Katrechko S. (С. Катречко) On possible understanding of Kant’s transcendentalism	10 – 11
Molchanov V. (В. Молчанов) Transcendentalism and Anti-transcendentalism in Phenomenology	11
Soboleva M. (М. Соболева) Kant’s Things in Themselves in Contemporary Debates on the Structure of Human Knowledge	12
Артёменко Н.А. Хайдеггеровская версия трансцендентализма	12 – 13
Борчиков С.А. Бытие как предикат и предикаты бытия	13
Вязьмин А.Ю. О статье А.Г. Чернякова «Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля (тезисы)	14
Гладышева С.Г. Трансцендентальная философия И. Канта как возможность новой онтологии (тезисы)	15
Данилкина Н.В. Активная и пассивная трансценденции в этике Николая Гартмана	15 – 16
Крюков А.Н. Примордиальная редукция — последняя из редукций?	16 – 17
Кускова С.М. Роль наглядных представлений в рассудочном познании (тезисы)	17
Панов С.В. Трансцендентальная философия и проблема пассивного синтеза (тезисы)	18 – 19
Счастливецва Е.А. К вопросу о «трансцендентном» в феноменологии Гуссерля	19
Чернавин Г.И. «Зияние смысла»: неклассический трансцендентализм в работе А. Шнелля «La déhiscence du sens»	19 – 20
Шиян А.А. Особенности гуссерлевского трансцендентализма (тезисы)	20 – 21

Раздел 2. Статьи (тексты докладов)

Анисимова А.А. Этический аспект кантовского учения о характере и его интерпретация А.Шопенгауэром	22 – 24
Белюсов М.А. О двусмысленности понятия жизненного мира в контексте трансцендентального обоснования феноменологии	24 – 26
Гладышева С.Г. Трансцендентальная философия И. Канта как возможность новой онтологии	27 – 29

¹ См. текст сборника — <https://www.academia.edu/32662583/>; видео докладов есть на YouTube (ссылки в программе семинара; см. с.81–82). Сборник проиндексирован в РИНЦ: <http://elibrary.ru/item.asp?id=29024766>.

Гушин И.А. Трансцендентализм Канта как вариант онтологического обоснования динамики в семантике возможных миров	30 – 31
Калинников Л.А. Трансцендентализм Канта, трансцендентальный идеализм и трансцендентизм	32 – 37
Катречко С.Л. Кантовский трансцендентализм и его концепт вещи–самой–по–себе	37 – 45
Козырева О.А. Об основаниях трансцендентального эмпиризма Ж. Делеза в трансцендентальной философии И. Канта	45 – 48
Коначева С.А. Кантовский трансцендентализм как «точка отсчета метафизики»	48 – 50
Кускова С.М. Роль наглядных представлений в рассудочном познании	51 – 53
Николина Н.В. Абсолютные предпосылки познания в философии И.Канта	53 – 55
Панов С.В. Трансцендентальная философия и проблема пассивного синтеза	56 – 58
Паткуль А.Б. Трансцендентализм и субъективизм	58 – 60
Хомутова Д.С. [Малышева] Трансцендентальное Ego в контексте современной философии	60 – 63
Черняк Н.А. Существует ли альтернатива кантовскому трансцендентализму в этике	63 – 66
Чихачев Д.М. Понятие «аналогии» в «Критике способности суждения» Канта и последующее развитие немецкого трансцендентализма	66 – 68

Раздел 3. Приложения

Аннотации (Annotations/Abstracts; in English)	69 – 74
Наши авторы (Authors)	75 – 76
Authors (in English)	77 – 78
Информационное письмо №1 семинара (Information Letter №1)	79
The Information Letter №1 of the Workshop (in English)	80
Программа семинара (Schedule of the Workshop)	81 – 82
Schedule of the Workshop (in English)	83
Content (in English)	84

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СЕМИНАРЕ

Трансцендентальная философия Канта предполагает [трансцендентальный] *сдвиг* от изучения предметов (натурализм) к анализу [трансцендентальных] условий возможности их [априорного] познания (*Критика чистого разума*; [A11–2]; [B25]). Этим полагается новая методологическая стратегия, которую Кант именует «измененным [трансцендентальным] методом мышления» [В XVIII, В XXII], в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания а priori, то исходим не из предмета, а из [трансцендентальных] условий, которые делают его объектом [возможного] познания» (Гидеон²). Тем самым Кант совершает «коперниканский переворот» в метафизике [В XXII прим.] и задает *трансцендентальный поворот* в [пост–кантовской] философии/метафизике.

Целью семинаров под названием «*Трансцендентальный поворот в современной философии*», является изучение/обсуждение как наследия самого Канта, задающего новую [трансцендентальную] парадигму философствования, так и современной трансцендентальной философской традиции. Каждый из таких семинаров предполагает тематическое/предметное обсуждение определенных аспектов и проблем трансцендентальной философии.

Предтечей первого трансцендентального семинара выступил ‘круглый стол’ «*Возможна ли современная трансцендентальная философия?*», проведенный в рамках VII Российского философского конгресса (г. Уфа, Россия, 09.10.2015). В его преддверии был проведен опрос по двум вопросам, имеющим важное методологическое значение и не потерявшие своей актуальности по сей день:

- *Что представляет собой трансцендентальная философия Канта? Какой смысл Вы вкладываете в это понятие?*
- *Что можно понимать под современным трансцендентализмом? Каковы перспективы его развития в настоящее время?*

По результатам работы «круглого стола» был издан сборник его материалов (как специальный выпуск электронного журнала «Рацио.ru» №16 (2016); <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3188/>)³, а на *YouTube* размещены видеозаписи выступлений его участников (<https://youtu.be/PKI3HDntpZc>).

22 – 23 апреля 2016 г. был проведен первый такой семинар «*Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика, теория опыта, теория сознания (?)*» (дата его проведения была приурочена ко дню рождения И. Канта 22.04.1724 г.). Целью семинара было обсуждение *трансцендентального поворота* в философии, в лице трех главных «трансцендентальных» традиций: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), аналитического (англосаксонского) кантианства и трансцендентальной феноменологии. 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 новое, после неокантианства, 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.)⁴, и обсуждение этой важнейшей предпосылки трансцендентализма, «без которой нельзя войти в кантовскую философию» (Ф. Якоби) — концепта вещи самой по себе. Второе заседание семинара, которое проводилось совместно с петербургскими коллегами в виде телемоста, было посвящено теме феноменологии как одному из современных модусов трансцендентальной философии. Записи докладов и выступлений участников семинара, обсуждение проблематики на заключительном «круглого стола» семинара размещены на *YouTube* (см.: <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY> и др.).

² Gideon A. Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft, Marburgh, 1903.

³ https://www.kantiana.ru/upload/iblock/dbf/materialy-kr_st-po-transtsendentalizmu-dlya-ratsio1.pdf.

⁴ См.: Strawson P.F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, 1966; Bird G. Kant's Theory of Knowledge, 1962; Bennet J. Kant's Analytic, 1966; Sellars W. Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes, 1968.

Раздел 1

Тезисы

Andrew Haas, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE), Moscow.

KANT AND THE PROBLEM OF LYING

Would it not be nice to prove that Kant is wrong? Who would not relish the chance to demonstrate that they were greater than the great thinker, and thereby demonstrate their own greatness? And would this pleasure not be even greater, if it were quite simple to make Kant's wrong right?

Let us take the example that we learn at school, and so all believe: for Kant, if lying is unconditionally wrong, then it is wrong to lie to the murderer at the door who asks whether our friend, the intended victim, is home (1900, 8:425). But as telling the truth would presumably result in murder, an even greater wrong, in this case, it is right to lie. Thus, lying is only conditionally wrong, and truth-telling is not unconditionally right. But does Kant say this? Is this actually the argument of critical or transcendental philosophy? Or is it merely a (somehow motivated) interpretation — or a misunderstanding, if not a misrepresentation (1900, 8:281), «arrogant, conceited, and...belittling» (1900, 6:206) — that allows us to claim that Kant is wrong? In other words, have we read what Kant wrote? First, Kant argues that — at least, in cases where a yes-or-no cannot be evaded — we are not «authorized» to lie, we do not have a right or permission, *Befugniß*, to be untruthful, nor would it be right to be untruthful. Second, Kant argues that we are not «bound» by an imperative or constrained, *verbunden*, to lie in order to prevent a threatened murder (1900, 8:426). Indeed, what is at stake here is freedom and necessity. Furthermore, Kant argues that truth-telling is a duty. Regardless of consequences, which cannot be controlled, we should be truthful. Indeed, «to be truthful (honest) in all declarations is therefore a sacred, unconditionally prescribing command-of-reason, one not to be restricted by any conveniences» (1900, 8:427). But what is at stake here, is not only the difference between our free will to act and our duty to act rightly — for it is also the difference between harming and wronging, between (contingently) injuring another and (generally) violating a rule, especially one that admits of no exceptions. Now, although one cannot choose whether truthfulness is an unconditional duty, and so cannot claim a right to lie from philanthropy or advantage, interest or convenience, happiness or pleasure; one can — indeed must — freely choose to do it. We are not authorized to lie, but we cannot be forced to do so. Thus, Kant is right about lying: it is wrong, but we can do it. Then the question remains: What should I do? Know the law, and act freely — not merely by preference or taste, but rather in accordance with pure (practical) reason. So should I lie to the murderer at the door? On the one hand, clearly not — it is my duty to tell the truth: lying is unconditionally wrong and truth-telling is unconditionally right. On the other hand, I am free to lie, and I must choose whether to do my duty, conform to the moral law, or not. Indeed, this is the moral situation, the ethical dilemma — or the problem of right itself. We know what is necessarily right (because we have practical reason), but have the possibility (*potentia*, δύναμις) — that is, the freedom — to do otherwise, to choose the wrong. We know that lying is generally wrong, but can do it contingently. Now, how does Kant respond to this situation? How can he think through this dilemma? How does he solve the problem of what to do, and of what to do about lying?

Robert Hanna, Independent philosopher: <http://colorado.academia.edu/RobertHanna>; Director, The Contemporary Kantian Philosophy Project: <http://www.cckp.space/>

KANT, RADICAL AGNOSTICISM, AND METHODOLOGICAL ELIMINATIVISM ABOUT THINGS IN THEMSELVES (THESES)

Abstract. *Kantian Radical Agnosticism* (KRA) says that we can and do know a priori that we cannot know *either* the nature of things in themselves *or* whether things in themselves exist or do not exist. *Kantian Methodological Eliminativism* (KME) about things in themselves says that for the purposes of the theory of real (i.e., anthropocentric, «human-faced») transcendental idealism we can completely ignore things in themselves. In my talk I unpack and defend both KRA and KMA.

THESES (short version of the paper):

1. In his paper, «Analytic Work on Kant—Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge,» Robert Howell says that a philosophically satisfactory resolution of all-too-familiar problems about Kant’s views on the object of knowledge and the nature of things in themselves should meet three conditions:

- (i) it should be reasonably faithful to Kant’s views,
- (ii) it must show that his views are internally consistent (and that his major arguments are valid), and
- (iii) it must not rest on premises that are themselves philosophically implausible.

Then Howell proceeds to examine several attempts by recent or not-so-recent analytically-oriented Kantians — Peter Strawson, Rae Langton, Henry Allison, and Desmond Hogan — to provide an account of Kant’s views that meets these conditions, and finds them all wanting in various respects. Howell concludes that it would be philosophically good to find a satisfactory resolution of these problems, but also suspects that no such resolution will be found.

I fully agree with Howell’s three conditions of adequacy on a philosophically satisfactory resolution of the problems, and also fully agree that it would be philosophically good to find a resolution of them.

But I sharply disagree that no such resolution can be found. Indeed, I believe that I’ve found such a resolution—and have been steadily publishing about it for the last 15 years.

2. In my book *Kant, Science, and Human Nature* (OUP, 2006)⁵ — and in other articles and books before and since then (including defenses of several of the most important background assumptions of my argument, in *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* [OUP, 2001], and most recently, *Cognition, Content, and the A Priori* [OUP, 2015]), I’ve argued for the following four Kantian doctrines:

- (i) what I call the *Two Concept or Two Property* theory of things in themselves (TC/TP),
- (ii) what I call *Weak or Counterfactual Transcendental Idealism* (WCTI),
- (iii) what I call *Kantian Radical Agnosticism* about things in themselves (KRA), and
- (iv) what I call *Kantian Methodological Eliminativism* about things in themselves (KME).

3. TC/TP says that Kant’s distinction between empirically real, directly perceivable manifest objects (comprising both «appearances» and «objects of experience») and thing in themselves (= positive noumenal objects of the understanding, i.e., *Verstandeswesen*, such that, if they were to exist, would be non-empirical, non- spatiotemporal, and constituted by intrinsic non-relational properties) is best captured by a corresponding concept–dualism and metaphysical property–dualism, with no further ontological commitments as to the instantiation or non- instantiation of positive noumenal properties.

4. WCTI says that Kant’s transcendental idealism is best captured by the synthetic a priori

⁵ https://www.academia.edu/21558510/Kant_Science_and_Human_Nature.

counterfactual thesis to the effect that, necessarily, the manifest world exists only if, if cognizers like us (i.e., «human» cognizers in the sense that they possess essentially the same sorts of innately specified cognitive and practical faculties/powers as we do) *were to exist*, then they *would be able to know* that world directly through sensible intuitions, objectively valid concepts, and judgments of experience, and through also analytic and synthetic a priori judgments/propositions, to some non-trivial extent.

5. KRA says that we can and do know a priori that we cannot know *either* the nature of things in themselves *or* whether things in themselves exist or do not exist, nor can we cognize (in the narrow, B edition sense of *Erkenntnis*) any facts about things in themselves or their negations, nor can we prove (in the strict scientific sense) any facts about things in themselves or their negations.

6. And KME about things in themselves says that for the specific purposes of working out a philosophically adequate anthropocentric, «human-faced» metaphysics of transcendental idealism, i.e., WCTI, we can completely ignore things in themselves.

7. The arguments for TC/TP and for WCTI are somewhat long and involved, since they also require interpretations and defenses of Kant's analytic/synthetic distinction, his empirical realism, and Kantian Non-Conceptualism, as well as close, critical readings and interpretations of the Refutation of Idealism, the Transcendental Aesthetic, and the chapter on Phenomena and Noumena.

So obviously I can't, and won't, repeat them here. But in any case, they can be found in glorious technicolor detail in chs. 3–5 of *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* and in chs. 1–4, 6, and 8 of *Kant, Science, and Human Nature*.

8. In the rest of this paper, then, I'll focus on unpacking and defending KRA and KME, and also briefly indicate how they are internally related to TC/TP and WCTI.

A preview of the basic argument for KRA can be found in «If God's Existence is Unprovable, Then Is Everything Permitted? Kant, Radical Agnosticism, and Morality»⁶— and a preview of the basic argument for KME can be found in «Kant, the Copernican Devolution, and Real Metaphysics,» the most recent version of which I've attached to the e-mail correspondence relating to this paper.

Stefan Heßbrüggen-Walter, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE), Moscow.

LIFE — INTEREST — CULTURE: KANTIAN REASON IN CONTEMPORARY GERMAN TRANSCENDENTALISM⁷

My presentation discusses two attempts in German Kant scholarship to reconstruct Kant's philosophy based on what is taken to be its 'central concept': 'living reason' (Dörflinger 2000) and 'interest of reason' (Hutter 2003). I will then propose a pair of alternative concepts that, in my view, capture Kant's most fundamental intentions more correctly and may help us to understand Kant as a philosopher of the Enlightenment in his historical context: 'metaphysics' and 'culture' – two concepts that are closely intertwined in Kant's thought.

I will argue that Dörflinger and Hutter commit two fundamental mistakes that bar them from taking in Kant's project comprehensively: both reify reason and do not pay sufficient attention to the fact that Kant understands humans as fallible, but perfectible beings. In order to do justice to Kant, we must understand reason as a faculty rather than as an actor in its own right (Heßbrüggen-Walter 2004). This means in turn that this faculty must have a bearer: incorporated human beings. But if we transform both Dörflinger's and Hutter's views using this insight, their core theses become truisms:

⁶https://www.academia.edu/6351404/If_Gods_Existence_is_Unprovable_Then_is_Everything_Permitted_Kant_Radical_Agnosticism_and_Morality.

⁷ См. видео доклада: <https://youtu.be/oneUR9LcgV4>

yes, human beings are alive. And they have interests. But neither of these facts helps us to understand Kant's philosophy.

But still Dörflinger and Hutter express important parts of Kant's self-understanding. Only a faculty that is an expression of life (i.e. a spontaneous faculty) is capable of being perfected. And there must be a motivation for a being to perfect these faculties. But at the same time they miss crucial aspects: perfectibility must be based on a conscious choice of the individual human being and be more than just an expression of its organic development). And it must aim at a determinate goal: there must be a possibility that the motivation can be fulfilled and is based on more than wishful thinking. Kant unifies both these notions in his concept of self-cultivation. I will propose a first cursory analysis of this concept that is based on two theses taken from the first *Critique* and the *Metaphysics of Morals*: Metaphysics is the perfection (*Vollendung*) of the culture of human reason (B 878f). General and moral self-perfection (i.e. cultivation of *all* faculties and cultivation of our morality in particular, 6:391f) are moral duties. Seen together, both theses suggest that we do not have merely an interest in metaphysics, but a duty to incorporate it into our lives. And this duty is within our reach, because we are living beings capable of and striving for self-perfection.

If these reflections are convincing, they call for a deeper and contextualised investigation of Kant's role in the German Enlightenment and of the possible overlap between philosophy in general and metaphysics in particular. Finally, we may need a clearer understanding of what Kant is calling 'culture' and how this conception connects to earlier attempts to understand philosophy as individual and communal self-cultivation. Only then are we in a position to assess the value of Kant's philosophical project as a whole for contemporary philosophical reflection.

References

Bernd Dörflinger, *Das Leben theoretischer Vernunft: Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin/New York: de Gruyter, 2000

Stefan Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*, Paderborn: mentis, 2004

Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft: Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg: Meiner, 2003

Robert Howell, Department of Philosophy State University of New York at Albany (USA), Faculty of Philosophy Lomonosov Moscow State University (Russia).

ANALYTIC WORK ON KANT – IDEALISM, THINGS IN THEMSELVES, AND THE OBJECT OF KNOWLEDGE ⁸

Almost all analytic Kant scholars accept the depth and brilliance of Kant's work. But a main analytic focus is on stating Kant's ideas in clear, unambiguous ways that can be evaluated for truth or falsity. Given this focus, I first sketch some main parts of the development of Kant interpretation in analytic philosophy. Then I turn to issues about the interpretation of Kant's transcendental idealism, a major topic for analytic approaches to Kant. I note questions about that idealism when it is understood in a traditional ontological way. I also note three problems about things in themselves to which that idealism, understood in that way, gives rise — the unknowability problem, the noumenal–affection and category-application problem; and the problem of nonspatiotemporality and the neglected alternative. Any strictly Kantian, philosophically satisfactory resolution of these problems should work within, rather than radically modify, Kant's actual views, while also being philosophically plausible in its own right. In the light of this standard, I examine characteristic resolutions that have been proposed by some of the leading Kant scholars of the past fifty years. I argue that none of these resolutions meets this standard, and I express doubts that any strictly Kantian resolution of these problems is possible. In conclusion, I comment briefly on some of the ideas in Robert Hanna's, Maija Soboleva's, and Sergey

⁸ См. видео доклада: <https://youtu.be/aRBptuOgQqw>

Katrechko's contributions to this symposium. And I make several recommendations: (i) we should follow the lead of many analytic Kant scholars by rejecting Kant's own version of transcendental idealism. We thus avoid the problems for things in themselves that that idealism entails, and we can focus on the many crucial Kantian ideas that can be stated independently of Kant's idealism. (ii) Although I do not think that it succeeds in its own terms, Kant's own form of transcendental idealism deserves the same kind of detailed development that has been devoted to topics such as the Transcendental Deduction, the Analogies of Experience, and Kant on self-awareness. Recent scholarly work on that idealism is very welcome and should be continued. (iii) Moreover, we should explore the possibility for reconstructive approaches to Kant's work that modify key Kantian views, including his idealism, in such a way as to escape the problems about things in themselves. Such approaches may capture what, if anything, is philosophically viable in that idealism.

Sergey L. Katrechko, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia.

ON POSSIBLE UNDERSTANDING OF KANT'S TRANSCENDENTALISM

Abstract. In my talk I have attempted to consider Kant's transcendental philosophy as the new transcendental paradigm, which differs from both the 'object' metaphysics of Antiquity and 'subject' metaphysics of the Modern Age. For this purpose we shall introduce the methodological terms 'transcendental shift'. The basis for such representation of transcendentalism is the cognitive and semantic reading of the *Critique* and theory (interpretation) of 'two aspects'.

There are two similar, but different definitions of transcendental philosophy (transcendentalism; TP) in the 1st (A) [KrV: A11–12] and 2nd (B) [KrV: B25] editions of Kant's *Critique* [*Critique of Pure Reason; Kritik der reinen Vernunft, KrV*].

The *transcendental shift* from things/objects (*empirical* perspective) to [*a priori*] conditions of their possibility (*transcendental* perspective) is a specific feature which expressed the main and common sense of Kant's transcendentalism in both definitions⁹ <1>. If naturalism is aimed at studying the things so transcendentalism is aimed at determining and researching the conditions of the possibility of their existence (antique metaphysics; ontological transcendentalism) or cognition (Kant's epistemological transcendentalism)¹⁰. However, the aforesaid Kant's *transcendental shift* is not defined quite and that's why it's possible to fix three main interpretations).

1. The first 'psychological' interpretation (see so-called Göttingen review by Ch. Garve (1742–1798) and J.G. Feder (1740–1821) and so on) brings Kant's transcendentalism close to Berkley's phenomenalism, which considers the transcendental shift as to the furthest right in the field of consciousness. The interpretation of 'two worlds/objects' is suggested: things in themselves belong to the objective (physical) reality, and things as they appear to us belong to the subjective (mental) reality.

2. The second 'metaphysical' interpretation examines transcendentalism as a sort of idealism (resp. metaphysics of Platonic type): the transcendental shift is directed to the upper right, to the Platonic world of the Forms. The «condition of possibility» is thought of as belonging to another – intelligible – world. This interpretation was developed in classic German idealism (Fichte, Schelling, Hegel), which can rightfully be called transcendental idealism, whereas Kant's transcendentalism characterizes as the

⁹ I introduce the understanding of the "transcendental shift" for the characteristics of Kant's transcendentalism in my article "Kant's transcendentalism as the transcendental paradigm of philosophizing" ("Kantovsky sbornik", 2014, №2(48). pp.10–25; http://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/). See also my talk/paper on the 12th International Kant Congress: Katrechko S. Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing and the Transcendental Paradigm of Philosophy, in: *Proceedings of the 12th International Kant Congress "Nature and Freedom"*, Berlin: Walter De Gruyter (*forthcoming*).

¹⁰ It may be noted that (Kant's) *transcendentalism* conceptually corresponds to (Aristotle's) *metaphysics* as knowledge of the first principles or causes of things. In this (In this sense,) ancient metaphysics can be defined as *ontological* transcendentalism unlike rising to Kant *epistemological* transcendentalism.

synthesis of empirical realism and formal idealism. The basis for such an interpretation is the definition of TP from the A–edition, dating back to Wolff’s transcendental ontology (cosmology).

3. The third ‘epistemic’ interpretation places its basic definition of TP from the B–edition: as ‘knowledge [of] the mode of our cognition’ with the goal of justifying the necessary basis we need to have to recognize things of a priori conditions, and the epistemic conditions of the possibility of their cognition. In this way, transcendentalism is primarily viewed not as ontology, but as epistemology: the transcendental method (neo-Kantianism), the transcendental argument (analytic philosophy), etc. Instead of the «two worlds», the «two aspects» interpretation is suggested.

The first and second interpretations of transcendentalism are based on the defining opposition of «transcendental vs. empirical», but doesn’t take into account the Kantian more subtle differentiation between the a priori and transcendental. In this regard we should pay attention to Kant’s remark in [KrV, B80–1], which states that «not all *a priori* knowledge should be [included]» in the area of the transcendental, but only the knowledge of its (1) possibility and (2) use in the experience, i.e. objective significance of a priori. Although Kant understands *the possibility* of a priori, inter alia, as its *epigenesis* [KrV: B91, 118–9, 127–8, 167; Kant’s ‘subjective deduction’ [KrV: A XVI – XVII], the essence of transcendental is associated with (2), i.e. with «objective validity» (Ger. *objektiv Gültigkeit*) to apply a priori in our [empirical] cognition (or Kant’s ‘objective deduction’). Therefore, if *a priori* can be correlated with the non-platonic subjective realm of consciousness or Platonic objectively existing Forms from the realm of the intelligible, the transcendental (as ‘*transcendentality*’) correlates with the area of *Erfahrung*: this is not Cartesian «innate ideas», but *trans-subjective* principles (as ‘tools’ of cognition) which constitute our «mode of cognition»¹¹.

At the present time the basis of opposition is the difference between the 2nd and 3rd interpretation, which correlate higher with *ontological* (2) and *epistemological* (3) transcendentalism. I think, that Kant’s own transcendentalism is primarily connected with *epistemic*, or even *cognitive and semantically* reading of Kant’s *Critique* (see his letter to M. Herz (21.02.1772): «*What is the ground of the [semantic] relation of that in us which we call ‘representation’ to the object?*»), which must form the basis [of development] of the contemporary transcendentalism.

Victor Molchanov, Prof. of Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia).

TRANSCENDENTALISM AND ANTI-TRANSCENDENTALISM IN PHENOMENOLOGY

The term «transcendental» and the concept of transcendentalism I consider in the context of convergence and divergence of Kantianism and phenomenology. The compatibility and incompatibility of the problems and terms are discussed.

The essential features of Kant’s transcendentalism: 1. The structural determination of a purely internal sphere that would define all possibilities of any external one. Transcendentalism presupposes the precedence (logical, but not necessarily temporary) of possibility of experience to its actuality. 2. The assumption of synthesis as a deepest level of consciousness (Gemüt, Erkenntnisvermögen).

Anti-transcendentalism believes an actuality to be a basis of all possibilities. The swing between anti-transcendentalism and transcendentalism is peculiar to Husserl’s phenomenology. One can find transcendentalism in phenomenology not only where Husserl used the term «transcendental» (Time-Consciousness) and where he used this term it does not always designate a transcendental attitude. (Transcendental Ego in Cartesian Meditation and Lebenswelt in Crisis).

The phenomenology of the world (space) as a primary experience cannot be a transcendental theory of the world (space). The first descriptive overcoming of transcendentalism was Heidegger’s theory of world and space.

¹¹ It may be noted that Kantian *Erfahrung* can be correlated with Husserl’s “intentional reality”.

Maja Soboleva, Dr. habil, PD Institute of Philosophy, Philipps University of Marburg (Germany).

KANT'S THINGS IN THEMSELVES IN CONTEMPORARY DEBATES ON THE STRUCTURE OF HUMAN KNOWLEDGE

In my paper, I am arguing that Kant's «transcendental idealism» in the field of the theoretical reason is nothing else than epistemological realism describing human cognition and implying that there are more than only one cognitive position is possible. The term «thing in itself» expresses, hence, neither an ontological nor methodological dualism. Rather it allows for indicating the possibility of different forms of cognition.

I prove my thesis in three steps: first, I am discussing the term «appearance» in terms of ontological identity of appearance and things in themselves. Then, I propose an epistemological account for the appearance as «thing for us». My last step consists in the analysis of the transcendental structure of experience in order to demonstrate the realistic status of things in themselves. In conclusion, I discuss the significance of Kant's notion in question from the perspective of theory of cognition which abandons anthropologism.

Наталья Артёменко, Институт Философии СПбГУ, доцент Европейского университета, г. Санкт–Петербург, главный редактор журнала «Horizon. Феноменологические исследования».

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ М. ХАЙДЕГГЕРА КАК ПРОЕКТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В докладе демонстрируется правомерность рассмотрения хайдеггеровской фундаментальной онтологии как варианта трансцендентального анализа, определяются границы хайдеггеровского трансцендентализма.

Ключевые слова: онтология, Dasein, познание, субъект, мышление, теория познания, рефлексия, трансцендентализм.

Если придерживаться того мнения, что именно с фигурой Хайдеггера связан переход от классического философствования к постклассическому, то оказывается целесообразным выявить, с одной стороны, связь с традицией, с другой — то новое, что предлагает Хайдеггер своим фундаментально-онтологическим проектом. При том, что Хайдеггер сохраняет основные рабочие инструменты трансцендентально-критического анализа (априори, условия возможности, форма, структура), он вносит в них весьма примечательные поправки. Необходимое в этой связи рассмотрение фундаментальной онтологии в контексте трансцендентальной философии нуждается не только в раскрытии трансцендентального характера фундаментальной онтологии, но и в определении специфики хайдеггеровского изменения трансцендентальной постановки вопроса.

В докладе определяются особенности и ограничения фундаментальной онтологии в перспективе прояснения связи между хайдеггеровской мета–теорией познания и классической теорией познания. Для этого анализируется попытка заменить теорию познания онтологическим обоснованием познания. Классическая теория познания пытается раскрывать смысл бытия в понятиях, что формирует направление критики у Хайдеггера. В качестве результата критики открывается еще одно измерение трансцендентального принципа: границы применимости понятийного познания, что выявляет критический мотив хайдеггеровского философствования. Хайдеггер снимает познавательную установку, следовательно, бытие постигается не в понятиях, а имеет место непосредственный опыт бытия, который находит свое выражение в допредикативной понятливости. Эта понятность бытия, как считает Хайдеггер, совершается в таких областях человеческого присутствия как страх, забота, расположение и т.д. причем изначально и *только* в них. С другой стороны, Dasein определяется как такое сущее, которое способно отдать себе отчет в том, что оно сущее. Этот отчет невозможен вне тематизации поля изначальной понятливости бытия, то есть вне ее понятийного определения,

что и позволяет поставить вопрос о возможности познания в фундаментальной онтологии. На основании анализа моментов обоснования познания — онтологического и фундаментально-онтологического — делается вывод, что отказ Хайдеггера от теории познания есть своего рода «трансцендирование» теории познания. Это позволяет, во-первых, раскрыть трансцендентальный характер фундаментальной онтологии посредством демонстрации того, что методологически онтологическая тема разворачивается у Хайдеггера именно трансцендентально, а потому правомерным оказывается вывод, что трансцендентальная философия в хайдеггеровском изводе представляет собой трансцендентальную онтологию. Во-вторых, это позволяет дедуцировать ограничения хайдеггеровского проекта: преодолевается начало, исходящее из ситуации имманентности субъекта, но под вопросом оказывается хайдеггеровская критика теории познания.

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М., 1997.
2. Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. И. Инишева. Томск, 1997.
3. Rosales A. Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim fruehen Heidegger. Koeln, 1966.
4. Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin, 1965.

Сергей Борчиков, преподаватель философии Озёрского колледжа искусств, руководитель городского «Философского семинара» г. Озёрска, Челябинская область.

БЫТИЕ КАК ПРЕДИКАТ И ПРЕДИКАТЫ БЫТИЯ

Аннотация. Постулируется рассмотрение вопроса, является или нет бытие предикатом?

Ключевые слова: сущее, бытие, Абсолют, Dasein, Dawesen, полагание, предикаты бытия.

В докладе будет рассмотрен вопрос, тянущийся от Канта и специально поднятый Хайдеггером: является или нет бытие предикатом? Показывается, что проблема предиката бытия не может быть решена без четкого разнесения сущего (существования) и бытия (Dasein) по разным онтологическим сферам (регионам) и, как следствие, разделения исходного вопроса на три: обладает ли нечто предикатом существования, предикатом бытия, предикатом сущности?

Истоком такого подхода выступает метафизическая картина мира с тремя фундаментальными онтологическими регионами в основании: сущим, бытием и регионом сущностей с Абсолютом во главе. А отправной содержательной идеей служит кантовское деление предикатов на логические и реальные. Показывается, что каждый объект из любого региона может попеременно выступать то в роли реального предиката для объектов из других регионов, то в роли субстанциального субъекта, по отношению к которому другие объекты или понятия могут выступать реальными или логическими предикатами.

В результате анализа схема трех онтологических регионов дополняется двумя подрегионами: подрегионом Dasein (здесь-и-сейчас-бытия) и подрегионом Dawesen (сущей сущности). Причем оба эти подрегиона играют колоссальную роль как в процессе гносификации (познания) мира, так и в процессе верификации идеальных сущностей. Если последнему (Dawesen) удастся вплести в систему познания трансцендентные связи Абсолюта, то первому (Dasein) — трансцендентальные пласты человеческого опыта и бытия. Если на первый возлагается задача — увязывать идеальные и логические сущности с сущим и бытием, то на второй — полагать бытие этих сущностей и соответствующих им предметов, а главное, полагать бытие самого бытия.

В результате такого полагания и самополагания возникает главный содержательный вывод — идея представления всех вещей (как сущих, так и бытийных), всех феноменов (как бытийных, так и сознательных), а также всех сущностей (как идеальных, так и сущих) самих в качестве предикатов бытия.

Алексей Вязьмин, доцент кафедры СПН Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, г. Санкт-Петербург.

О СТАТЬЕ А.Г. ЧЕРНЯКОВА «ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ. ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА В ФИЛОСОФИИ КАНТА И ГУССЕРЛЯ»

Аннотация. Доклад посвящен онтологическому и эпистемологическому значениям трансцендентализма. В этой связи рассматриваются сходства и различия понятий «трансцендентного» и «трансцендентального» в классическом трансцендентализме И. Канта и в феноменологическом трансцендентализме Э. Гуссерля. В качестве образца интерпретации, учитывающей и онтологическую, и эпистемологическую стороны этих двух систем философии, анализируется статья замечательного петербургского философа А.Г. Чернякова «Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля».

Ключевые слова: трансцендентальная философия; феноменология; история философии; онтология; эпистемология; опыт; синтез.

Эпистемологическое значение трансцендентализма заключается не столько в методе, сколько в понимании «природы» сущего, которое познается. Не в пользу версий исключительно методологического толкования, как классической трансцендентальной философии Канта, так и трансцендентальной феноменологии Гуссерля, свидетельствует компаративистский подход в интерпретации ключевых терминов трансцендентализма: «трансцендентное», «трансцендентальное», «синтез».

Статья А.Г. Чернякова «Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля», посвященная как раз этой теме, является первой опубликованной работой этого философа. В статье обсуждается: а) различие эпистемологических задач критической философии и феноменологии; б) формальное онтологическое сходство двух систем в противопоставлении пары «трансцендентальное — трансцендентное»; в) сущностное онтологическое различие этих систем в предметности/квазипредметности (Кант/Гуссерль) отношений между субъектом и объектом (сознанием и его интенциональным содержанием); г) сущностные онтологические различия понятий «опыт», «синтез», «*a priori*» в трудах обоих философов.

Статья А.Г. Чернякова наталкивает читателя на вывод, что в исторической перспективе трансцендентальная философия представляет собой часть генезиса онтологической мысли, имеющей широкие возможности для перетолкования своих ключевых понятий.

Литература:

1. *Гуссерль, Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию, СПб.: Владимир Даль, 2004.
2. *Кант, И.* Критика чистого разума. // *Кант, И.* Соч. в 6 тт., Т. 3. М.: ИФ РАН, Мысль, 1964.
3. *Черняков, А.Г.* Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля. // *Логос.* Международные чтения по истории культуры. Кн. 1, Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. Переиздание: *Черняков, А.Г.* Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля. // А.Г. Черняков. Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2016.
4. *Aguirre, A.* Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. *Phaenomenologica* 38, Haag: Martinus Nijhoff, 1970.
5. *Reiningen, R.* Metaphysik der Wirklichkeit. Zweite, gänzlich neubearbeitete und erweiterte Auflage, 2 t., München: hrsg. v. Otfried Höffe, 1970.

Стелла Гладышева, доцент Московского Технологического Университета (МИРЭА), г. Москва.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И.КАНТА КАК ВОЗМОЖНОСТЬ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ (тезисы)

Трансцендентальная философия И.Канта рассматривается в контексте поворота понимания человека и соответствующего поворота в понимании бытия, происходивших в эпоху Нового времени и Просвещения. Учение о бытии, метафизика — главная философская дисциплина в античности и в Средневековье. Она рассматривает бытие как полноту, предел становления всех вещей, и их порождающую причину. Человеческое бытие, несмотря на существенные различия, в обоих случаях понимается как вторичное, производное; наилучшая участь человека представлялась как всматривание и вслушивание в то, что поистине есть, и послушание ему. Новое время предполагает трансцендентальный поворот в философии; человек оказывается центром ее системы координат. Не то, чтобы человеческое «я» признавалось наиболее фундаментальной существенностью, но его творческая активность, конституирующая феноменальный мир, должна была пониматься как «перевешивающая» божественную; и, в конце концов, «я» могло понять себя как единственный источник деятельности, порождающей вещи; в конце концов, как единственный источник бытия. Уже у Декарта человеческое «я», а не божественное — наиболее очевидная реальность, и она сама по себе рассматривается как постоянный источник мыслительной активности, созидающей внутри человеческого сознания мир. Философия Канта — это новый этап на пути преодоления статуса человека как существа зависимого и пассивного; во многом благодаря ему человеческое бытие, человеческое «я», понимаемое как автономный источник активности, выдвигается на первый план. Перенос центра внимания на исследование условий возможности опыта, имеющих в человеческом сознании, выявление априорных форм чувственности и рассудка, позволило рассматривать «я» как активное, формотворящее начало, как некоего демиурга. Феномен у Канта представляет собой единство содержания и акта его оформления, но для него важнее второе: акцентирование первенства формотворческой активности «я», в результате которого «вещи в себе» радикально, до неузнаваемости им переформируются. Путь к Фихте оказался таким образом, открыт.

Вопрос о том, является ли кантовское понимание трансцендентализма единственно возможным, должен был с неизбежностью возникнуть. Новый подход к нему предложил Э. Гуссерль. подход Гуссерля в значительной мере означал и возвращение к старому — в том смысле, что в нем подчеркивается значимость пассивной созерцательности, а не только оформляющей активности «я». Известен призыв Гуссерля: «к самим вещам». Однако, в рамках его философии, остающейся трансцендентальной, онтологический статус вещей остается принципиально не проясненным. Тем не менее, именно в результате осмысления феноменологии Гуссерля оказалось возможным покинуть почву трансцендентализма, что имеет место, например, в философии критического реализма Н. Гартмана.

Наталья Данилкина, Голландская исследовательская школа философии (OZSW), координатор исследовательской группы, Гронинген.

АКТИВНАЯ И ПАССИВНАЯ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ В ОНТОЛОГИИ НИКОЛАЯ ГАРТМАНА

В докладе рассматриваются два вида трансцендентных актов в онтологии Николая Гартмана — познавательный и волютивный. На основании анализа гартмановской концепции субъективности делается вывод об условности их противопоставления как «пассивной» и «активной» трансцендентной деятельности сознания, поскольку первая, «теоретическая», не проявляется в реальности в отрыве от второй, «практической».

Ключевые слова: онтология, деятельность, трансцендентный акт, познание, воля, сознание, теории субъективности.

Литература:

1. Гартман, Н. Этика / Под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Скляднева). СПб.: «Владимир Даль», 2002.
2. Hartmann, N. Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie. Mit Einführung von Joseph Stallmach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

Алексей Крюков, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург.

ПРИМОРДИАЛЬНАЯ РЕДУКЦИЯ — ПОСЛЕДНЯЯ ИЗ РЕДУКЦИЙ?

Аннотация. Наряду с центральным понятием феноменологии «трансцендентальная феноменологическая редукция» Гуссерль использует также понятие «примордиальная редукция», когда разрабатывает проблему интерсубъективности. Возникает резонный вопрос о статусе новой ad-hoc редукции. В своем докладе я рассматриваю специфичность метода применения этой редукции, а также попытаюсь ответить на вопрос, является ли примордиальная редукция окончательной редукцией для исполнения феноменологического метода.

Ключевые слова: Гуссерль, феноменология, трансцендентальная редукция, примордиальная редукция, интерсубъективность, телесность.

Даже при беглом знакомстве с основными принципами феноменологии Эдмунда Гуссерля становится очевидным, что одним из самых важных и фундаментальных понятий его учения является учение о трансцендентально-феноменологической редукции. Если оставить в стороне тонкое различие между *epoché*, трансцендентальной редукцией, заключением в скобки, эйдетической редукцией, и говорить обобщенно о трансцендентально-феноменологической редукции, то можно утверждать, что цель метода состоит в достижении области чистого трансцендентального сознания. Это хорошо известное феноменологическое положение.

В своем докладе мне хотелось бы сконцентрироваться на другом понятии Гуссерля, которое синонимически переключается с основным методологическим понятием. Речь идет о так называемой «примордиальной редукции». Имеет ли этот вид редукции такое же фундаментальное значение, как и трансцендентально-феноменологическая? Или это особый вид редукции? Для чего вводит Гуссерль этот термин, и в чем заключается его особенность?

В докладе я попытаюсь ответить на эти вопросы. Моя аргументация в тезисной форме выглядит следующим образом.

(1) Это новое понятие используется в контексте рассмотрения проблемы интерсубъективности. Указанием на особый конститутивный слой, примордиальный мир, Гуссерль отграничивает собственную сферу «моих» переживаний от переживаний другого. В качестве результатов этой редукции мы получаем уровень простой природы и эмпирическое Я в форме «Я как этот человек». Другие Я-субъекты и любой факт, подтверждающий их существование не должны иметь места в «моем» редуцированном примордиальном мире. Таким образом, Гуссерль искусственно подводит нас к солипсизму трансцендентального Я.

(2) Употребление понятий «примордиальная редукция» и «трансцендентально-феноменологическая редукция» синонимично, поскольку посредством их исполнения достигается сфера «моего собственного», сфера чистых переживаний, в которой в свою очередь наличествует действующее трансцендентальное Я, как центр идентификации. Тогда возникает вопрос, а в чем же заключается различие между двумя типами редукций? Даже сам Гуссерль утверждает, что это различие провести очень сложно. При этом важно отметить, что исполнение примордиальной редукции возможно после исполнения первичной трансцендентальной редукции. Она является своеобразным актом второго порядка и своеобразной абстракцией от всего мне чужого.

(3) Коль скоро примордиальность связана с intersубъективной проблематикой и является принципом отличия моего собственного от несобственного, то резонно возникает вопрос о критерии такого различения. Одним из таких критериев является сама структура трансцендентального Я как полюса, т.е. все, что исходит из Я – это мое. Это вполне традиционно для гуссерлианского анализа. Однако тогда оправдан следующий вопрос, а как отличить «не мое собственное»? Здесь, с моей точки зрения, и заключается серьезное затруднение. В качестве метода различения Гуссерль указывает на апперцептивное восприятие внутренней жизни другого. Однако при использовании данного метода проблема остается: чтобы понять, что апперцепированные восприятия принадлежат другому, мне уже необходимо само предварительное знание о другом.

Из вышесказанного можно сделать следующие выводы:

(1) Чтобы избежать путаницу в феноменологической терминологии понятие «примордиальная редукция» лучше описывать посредством термина «абстракция» в смысле абстракции от «мне» чужого. На использование термина «абстракция» указывает и сам Гуссерль.

(2) Примордиальная редукция методологически зависима от трансцендентально-феноменологической, она на нее «надстраивается» в качестве вторичного акта.

(3) Примордиальная редукция – не последняя редукция. Чтобы прояснить смысл трансцендентальной сферы, Гуссерлю потребовалась еще более основательная, более глубинная редукция к гилетической перводанности Я, которое как фундирующий центр находится вне времени и оно непредметно. Однако данный тип редукции уже не связан напрямую с проблемой intersубъективности и возникает в связи с другими темами.

Литература:

1. Савин А. Э. Эпоха и трансцендентальная редукция в лекционном курсе Гуссерля первая философия //Топос №2-3(22), 2009. С. 7-32.
2. Черняков А.Г. Феноменология как строгая наука? //Историко-философский ежегодник'2004. М.: Наука, 2005. С. 360–400.
3. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Cartesian meditations and the Paris lectures. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
4. Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–35. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Светлана Кускова, Московский Психолого-Социальный Университет, г. Электросталь.

РОЛЬ НАГЛЯДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В РАССУДОЧНОМ ПОЗНАНИИ (тезисы)

Наглядные представления позволяют получить новое знание об объектах за пределами опыта. Они не могут быть представлены пространственно-временными схемами адекватно, но частичное знание о них возможно при отвлечении от эмпирического содержания. Пространственные и временные схемы моделируют логические и математические структуры частично. Ту информацию о них, которая не может быть представлена наглядно, мы выводим логически. Внелогическая, но в то же время неэмпирическая информация зашифрована в схемах. Мы можем их интерпретировать верно или неверно. Трансцендентализм Канта не запрещает познание таких непредставимых вещей, как бесконечность или атом. Применение категорий к опытным данным иллюстрируется отношениями точек и областей, последовательностей, вертикальных и горизонтальных структурных связей. Рассудок выполняет переходы не только по логическим связям, но и по идеальным предметным связям, получая новое знание о предметах, не предусмотренное аксиомами. Избежать ошибок можно, разграничивая нелогические свойства предмета, независимые от формы представления, и свойства интерпретации, которые мы невольно приписываем самому предмету.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМА ПАССИВНОГО СИНТЕЗА (тезисы)

Аннотация. В этом докладе рассматриваются философские концепции XX в. (Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн) в их отношении к трансцендентальной философии Канта, которая обусловлена объединением чувственного разнообразия опыта и ориентаций сознания, основанным на структуре трансцендентальных познавательных способностей, на пассивном синтезе многообразного. Эффекты пассивного синтеза мы находим в его онтологическом оправдании экзистенции (Хайдеггер) мыслит человека, в трансцендентальном самоотношения эго (Гуссерль), во внутренней форме логического контекста (Витгенштейн).

Ключевые слова: Кант, Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн, трансцендентальный, пассивный синтез.

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

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

Гуссерль видит предшествующее чистому мыслительному опыту трансцендентального эго синтезирование предварительной данности в «многообразных апперцепциях», относящихся к некоторой хабитуальности образований, являющихся заранее данными интенциональному анализу предметами, эти предметы сформированы для активного эго, актуализируются для него, воздействуя на него и мотивируя его действия.

Витгенштейн доводит трансцендентальный метод до нищеты языковой аспектологии, где реактивное сознание, снимая и одновременно подражая трансценденталистской схеме, отчуждается во внутреннюю форму логического контекста, т.е. в мыслительно-поведенческую привычку, якобы управляющую восприятием, мышлением, желанием и действием субъекта исходя из простого события влияния рефлекса на его реактивное сознание.

Литература:

1. Кант И. Критика чистого разума. М., «Мысль», 1994.
2. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. / Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Издательство «Логос» 1997.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., Логос, 1998.
4. Витгенштейн Людвиг. Избранные работы (Логико-философский трактат, Голубая и Коричневая книги). М., Территория будущего, 2005.
5. Юм Д. О человеческой природе. СПб., Азбука, 2001.
6. Poulain J. De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage. P., Cerf, 2001.

Елена Счастливецва, Вятский Государственный Университет, г. Киров.

К ВОПРОСУ О «ТРАНСЦЕНДЕНТНОМ» В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ

Аннотация (abstract). Text of article touch of the problems of intencionalen and unintentionalen experience in Husserl's philosophy of. These problems extend in problems of object sphere of modern formal logic. So Husserl's ideas in sphere intencionalen experience correlative modern ideas of logical research.

Ключевые слова: предметная область, Гуссерль, интенциональный опыт.

В докладе будет раскрыта одна из проблем трансцендентальной феноменологии Гуссерля, связанная с постижением очевидности. В логической науке данная проблема принадлежит региону предмета. Это так называемая «предметная область». Она захватывает в свои пределы не только вещь в ее конкретном восприятии, но и субъективный, внутренний опыт человека, который при этом не понимается Гуссерлем как «мнимый», кажущийся опыт. Подобное понимание характерно также и для феноменологии Н.О. Лосского, отрицающего, однако, трансцендентальный метод Гуссерля, и сближает с философией Джоберти и Августина Блаженного.

Литература:

1. Бессонов А. В. Предметная область логической семантики. М., 2010.
2. Гогтишвили Л. А. Лосевская концепция предикативности //Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 393–494.
3. Ланц Г. Эдмунд Гуссерль и психологины наших дней //Вопросы философии и психологии. 1909. № 98. С. 393–494.
4. Попов И. Учение Блаженного Августина о познании //Вопросы философии и психологии. 1915 (130).
5. Шпигерльберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.
6. Эрн В. Философия Джоберти //Вопросы философии и психологии. 1915 (130).
7. Bouzid K. Die phänomenologische Methode und ihre ontologische Relevanz. Die Weiterführung der Phänomenologie E. Husserls durch M. Heidegger. Und das daraus entsprungene Ontologieverständnis. Münster, 1999.
8. Rang B. Kausalität und Motivation: unters zum Verhältnis von Perspektivität und Objectivität in der Phänomenologie Edmund Husserls. 1973.

Георгий Чернавин, Школа философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва.

«Зияние смысла»: неклассический трансцендентализм в работе А. Шнелля *La déhiscence du sens* [2015]

Ключевые слова (keywords): speculative transcendentalism, realistic phenomenology, speculative realism, German Idealism, self-building meaning, Edmund Husserl, Marc Richir.

Déhiscence, éclosion, Aufgehen — проблема перевода ключевой метафоры: разверзание, раскрытие смысла. От *Sinnbildung* к *sens se faisant* — смысл, созидающий себя. Генеративная феноменология: трансцендентальная философия спонтанного анонимного смыслопорождения.

В контексте какой полемики складывается шнеллевская версия трансцендентализма? Реалистическая феноменология (Ж.Бенуа, К.Романо) и спекулятивный реализм (К.Мейясу, Г.Харман и др.). Проект Шнелля как ответ на эти вызовы: конструктивная феноменология, спекулятивный трансцендентализм.

Трансцендентальное у Канта, Фихте, Гуссерля, Финка и в генеративной феноменологии. Семь глав монографии Шнелля и их ключевые проблемы: воображение, бессознательное, реальное, истина, время, пространство, человек.

Пять регистров трансцендентального и пять параллельных им регистров реального: а) неявленные условия возможности феноменальности, б) явленное трансцендентальное измерение феноменальности, в) трансцендентальный генезис, г) событийное трансцендентальное (трансцендентальные факты), д) пра-доксическое трансцендентальное. Наибольший интерес представляю последние два регистра трансцендентального. «Обрушение» смысла и его стабилизация.

Разные регистры трансцендентального как не взаимоисключающие. Взаимопроникновение немецкого идеализма, феноменологии и наследия структурализма.

Анна Шиян, доцент Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва.

ОСОБЕННОСТИ ГУССЕРЛЕВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА (тезисы)

Аннотация. В докладе феноменология Гуссерля будет представлена как трансцендентальная философия, в центре внимания которой стоит проблема обоснования познания. С этой целью, с одной стороны, будет рассмотрена специфика гуссерлевского подхода к критике познания, а, с другой стороны, будут обсуждаться варианты ответов на кантовский вопрос об условиях возможности познания с точки зрения трансцендентальной феноменологии.

Ключевые слова. Феноменология, трансцендентализм, познание, сознание

1. После так называемого поворота, который принято маркировать выходом в свет *первой* книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» в 1913 г., Гуссерль пытается вписать свою феноменологию в традицию трансцендентальной философии. Но при этом он нередко приписывает понятию «трансцендентальный» собственный смысл, так Гуссерль пишет о «трансцендентально-чистом сознании», «трансцендентальном Я» и т.д. В данном докладе мы отвлекаемся от новых смыслах трансцендентального у Гуссерля, и рассмотрим феноменологию Гуссерля как продолжение трансцендентальной философии Канта в смысле теории познания. Проблематика познания является одной из основных в творчестве Гуссерля, и нашей задачей является исследовать возможный Гуссерлевский ответ на кантовский вопрос: «Каковы условия возможности нашего познания?».

2. Можно выделить у Гуссерля два направления обоснования познания. К первому относится — решение общих и фундаментальных проблем познания: фиксация противоречий познания и современных теорий познания, обоснование принципиальной возможности познания и выявление его предпосылок, прояснение природы логических суждений. Ко второму направлению обоснования познания можно отнести разработку методологии подтверждения и прояснения знания: научного и обыденного.

3. Главная проблема познания по Гуссерлю заключается в ответе на вопрос, как возможно познания того, что является трансцендентным нашим познающим актам. Для решения этой проблемы Гуссерль вводит понятие очевидности (ясного и отчетливого познания), обоснование возможности достижения которой и является обоснованием принципиальной возможности познания.

4. Задача выявления предпосылок научного познания (науки) для Гуссерля — это, прежде всего, задача фиксации и оправдания сущностных закономерностей основных регионов действительности (регионов материальной вещи, живых существ и социальных личностей), в рамках которых функционируют все научные дисциплины.

5. Что касается обоснования логических суждений, в которых заключены все научные положения, то Гуссерль в поздней период творчества приходит к выводу, что мы имеем именно такие логические формы суждений, так как наше сознание функционирует строго таким определенным образом.

6. Метод прояснения научного знания основан на убеждении Гуссерля в том, что все научные понятия и законы являются некими идеализациями (конструктами), для оправдания которых необходимо свести их к положениям, которые можно проверить в повседневном опыте. Для этого Гуссерль использует рефлексивный метод анализа конкретного опыта с целью сопоставления его с уже существующим знанием. Именно здесь, мы считаем, демонстрируется одно из возможных раскрытий тезиса Гуссерля об обосновании всех наук в жизненном мире, то есть в нашем обыденном опыте.

7. Жизненный мир выступает в феноменологии Гуссерля не только почвой для обоснования наук, но и представляет самостоятельный интерес. В нашем контексте речь идет о том, что наше обыденное восприятие обладает возможностью обеспечить доступ к «самим вещам», к реально существующему миру. Восприятие, несмотря на его невербальный характер, Гуссерль также относит к познающим актом. В этом случае под обоснованием нашего познания и знания подразумевается выяснение условий возможности того, что в обыденном опыте нам дан «действительный» мир и его предметности.

8. Можно выделить в работах Гуссерля две, отчасти друг другу противоречащие, линии в обосновании достоверности обыденного знания, данного нам в восприятии. Согласно первой, условием достоверной данности вещей окружающего мира являются существование сущности предмета, которая является путеводной нитью при его восприятии, и интенциональность, как свойство сознания, которое позволяет нам схватить «сам предмет», исходя из этой сущности и определенной точки зрения. Согласно второй линии окружающие нас предметы — результат конститутивной деятельности трансцендентально-чистого сознания, которое содержательно конструируем их на основе нашего прошлого опыта. По сути дела, в феноменологии Гуссерля одновременно можно найти и реалистическую и неокантианскую позиции.

9. Возможность снятия этой дилеммы можно найти в творчестве Гуссерля «позднего» периода. Для этого необходимо провести различие, которое в явной форме Гуссерль не фиксировал, но без которого трудно удержать эти два толкования трансцендентальной феноменологии одновременно. Речь идет о различие между нашим актуальным опытом сознания и трансцендентальной субъективностью, имеющей культурно-историческую природу. Да, в конкретном опыте сознания мы можем воспринять предмет как действительный, в соответствие с его сущностью. Но сам процесс запуска той или иной цепочки ассоциаций определяется культурно-историческим контекстом. Наличие основных типовых различий данного контекста, сквозь которые мы видим мир, у нас уже есть в сознании, оно обуславливает любой возможный конкретный опыт. Можно сказать, что трансцендентальная субъективность конструирует мир, но мы застаем мир уже «готовым» (сделанным), поделенным на отдельные регионы и с уже с имеющимися базовыми различиями.

10. **Заключение.** С точки зрения феноменологии Гуссерля можно следующим образом сформулировать ответ на Кантовский вопрос об условиях возможности познания. К этим условиям относятся функционирование культурно-исторической трансцендентальной субъективности, в ходе которого формируются основные типовые различия повседневного опыта, основные регионы научного знания с их сущностными закономерностями и наш повседневный опыт сознания, который обеспечивает восприятие окружающей предметности, и из которого произрастают все базовые научные идеализации. Специфика же гуссерлевского варианта трансцендентализма заключается в том, что Гуссерль ищет, прежде всего, ответы на вопрос о возможности содержательного удостоверения нашего научного и повседневного знания и разрабатывает метод этого удостоверения.

Раздел 2.

С т а т ь и

ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КАНТОВСКОГО УЧЕНИЯ О ХАРАКТЕРЕ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ А. ШОПЕНГАУЭРОМ

А.А. Анисимова (Москва)

Аннотация. К рассмотрению предлагается кантовское учение о характере в соответствии с его этикой долга, а также в рамках интерпретации А.Шопенгауэром. Поставленная в докладе задача ориентирована на работу с источником (И.Кант) и с интерпретацией кантовского понятия (А.Шопенгауэр). Проведённая реконструкция кантовской аргументации в учении о характере позволяет выдвинуть гипотезу о его несоответствии с этикой долга. Выявленная преимущество учения о характере позволяет расценивать учение А.Шопенгауэра как альтернативу, открывающую возможность для выхода из возникающего круга противоречий, порождённого проблемой свободы в кантовском учении.

Ключевые слова: характер, эмпирический характер, интеллигибельный характер, свобода, воля.

Общее значение слова «характер» понимается Кантом как «eine individualisierende, typische oder besondere Eigenschaft» [4; s.317] («индивидуализирующее, типичное или особенное свойство»), «Merkmal» [3; s.3325] («особенность»), «Gesetzmäßigkeit» [4; s.318] («закономерность», и даже «привычка»). Не случайно уже греческое «ἦθος», выражает понимание характера как «постоянства привычки». Преимущество кантовского учения о «характере» в работах Шопенгауэра основывается на разделении эмпирического и интеллигибельного характера, представленном Кантом в первой «Критике...». В связи с этим под характером следует понимать способ человеческого существования, форму его поведения, но никак не темперамент и изменчивость человеческой природы.

Итак, согласно кантовскому учению, всякая вещь имеет *эмпирический характер*, который определяется тем, что эта вещь есть *явление* среди явлений, относящихся друг к другу как к причинам и следствиям: «*характер вещи в явлении*» [1; с.416]. Вместе с тем, вся сфера явлений должна иметь основание, которое уже не может быть явлением, но есть *вещь в себе*. Из этого следует, что каждая вещь, помимо эмпирического характера, обладает интеллигибельным, или «*характером вещи в себе*» [там же. С.416]. Это означает, что в отношении всякого явления можно утверждать, что оно одновременно есть результат действия некоторых причин и, вместе с тем, что оно свободно проистекает из некоторого интеллигибельного основания.

Будучи явлением, субъект обладает эмпирическим характером, строго определённым в своих проявлениях законом причинности. Вместе с тем, в его основе лежит вещь в себе, находящаяся вне пространства и времени, свободная от закона причинности, единая и неизменная. Природа в себе субъекта есть интеллигибельный характер, который нельзя познать непосредственно, поскольку он лишь *является* во всех поступках субъекта. Мы можем лишь «мыслить его *сообразно* с эмпирическим характером», как трансцендентальный предмет, лежащий в основе явлений, «хотя мы вовсе не знаем, что такое он сам по себе» [там же. с.416].

В этом и заключается трудность перехода: интеллигибельный характер должен быть основанием для единства проявлений эмпирического характера, но не наоборот. То есть, я не

могу из эмпирических проявлений получить данные о характере умонастроения. Это означает, что интеллигибельный характер никогда не будет полностью выражен в эмпирическом, поскольку последний представлен как индуктивная сумма поступков, эмпирический ряд. А интеллигибельный характер – вневременный, значит, в нём дано всё сразу. Но поскольку время всегда не закончено, то мы до конца не знаем, каким образом он ещё может проявиться.

Интеллигибельный характер никак непосредственно не дан, следовательно, индивид узнаёт про себя по мере последовательного принятия ряда решений. Это означает, что индивид не может направить на себя своё наблюдение и методом интроспекции познать свою внутреннюю сущность, углубиться в свой интеллигибельный характер. Он не может узнать это, минуя принятие решений в конкретных ситуациях, в каждой из которых он будет пытаться руководствоваться моральным законом и каждый раз из принятого решения будет пытаться узнать, что же лежит в глубине его совести.

Отсюда возникает проблема: с одной стороны, воля реализуется в некотором ряде поступков, следующих друг за другом во времени, и в каждой отдельной временной ситуации надо принимать отдельное решение. Но, с другой стороны, каждое из принимаемых решений ориентируется на моральный закон, что позволяет говорить о том, что *все эти решения восходят к какому-то одному* принципиальному решению. Решению, которое выстраивает все мотивы в некоторую иерархию: есть закон, а всё остальное располагается под ним, как соподчинённые друг другу цели и средства. Это и есть проявление характера.

В связи с этим Кант пишет, что существует интеллигибельное решение, согласно которому, каждый человек свой характер всегда уже заранее выбрал. То есть, условно говоря, он или уже сказал «да» моральному закону или где-то внутренне в конечном счёте выбрал себя, а не закон. Причём, выбор будет всегда воспроизводиться в самых разных формах, в каждом принятом решении и совершённом действии. Из чего следует, что эмпирический характер раскрывает некоторое свободное интеллигибельное решение, которое изначально всегда уже было сделано.

Именно здесь и обнаруживается искомая парадоксальность кантовского учения. С одной стороны, есть интеллигибельное решение, которое принимается свободно как единократный и вневременной акт, причем совершаемый выбор всегда будет впоследствии воспроизводиться в совершаемых деяниях. Из чего следует, что каждое принимаемое нами решение должно уже безусловно, *a priori* сопровождаться принятием/непринятием категорического императива. Однако это противоречит самому учению Канта о *свободно* совершаемом самим индивидом *рациональном* выборе в пользу долга следования категорическому императиву. Действительно, у Канта это выглядит несколько парадоксально: закон установлен мною, он исходит из меня самого, а не приходит готовым извне, иначе бы моё воление было бы гетерономно, но он устанавливается *мною*, как то, что ставится выше, чем я сам. В этом парадоксе и заключается своеобразие категорического императива: он представляет собой то, что я устанавливаю не только для себя, но и для других, но устанавливаю я сам.

В свою очередь, учение о характере А. Шопенгауэра, который, хоть и заимствует кантовское употребление понятий «эмпирический» и «интеллигибельный характер», вместе с тем, снимает вопрос об эмпирической ценности и свободе индивида, своим учением о воле, которая всё собой обнимает и всё себе подчиняет. Под интеллигибельным характером А. Шопенгауэр также понимает «волю как вещь в себе, проявляющуюся в определённом индивиде» [2; с.231]. Под эмпирическим характером он понимает «само это проявление, как оно выражается в поведении (если иметь в виду время) и даже строение тела (если иметь в виду пространство)» [2; с.231]. В свою очередь, взаимоотношение этих характеров он видит в проявлении интеллигибельного характера в эмпирическом. Причём, интеллигибельный характер каждого человека А. Шопенгауэр рассматривает как вневременный, неделимый и неизменный акт воли, а эмпирический характер, как проявление интеллигибельного, он рассматривает как развёртываемый во времени и обнаруживаемый во всём поведении и жизненном складе человека.

Таким образом, все поступки человека представляют собой только бесконечно повторяемое выражение интеллигибельного характера, а индуктивно складываемая сумма этих поступков составляет его эмпирический характер. Отсюда вытекает учение А. Шопенгауэра о

неизменности человеческого характера. А именно: если бы человек при одинаковых обстоятельствах мог поступить один раз – так, а в другой раз – уже иначе, то измениться должна была бы сама его воля, а значит, и лежать она должна во времени, поскольку только в нём и возможно изменение. Но воля, проявление которой есть всё бытие и жизнь человека, как известно, не может быть изменчивой в зависимости от случая, и «чего хочет человек вообще, того он всегда будет хотеть в частности» [2; с.233].

* * *

Подводя итог сопоставлению кантовского учения о характере и его интерпретации А.Шопенгауэром, можно сказать, что оба философа исходят из единых оснований, но приходят к разным и в чём-то даже противоположным умозаключениям, что подтверждает искомую преемственность в их взглядах. Выдвигаемая гипотеза о противоречии кантовского учения о характере с его этикой долга находит своё подтверждение. Как только принимается положение о том, что эмпирический характер раскрывает некоторое свободное интеллигибельное решение, которое изначально всегда уже было сделано, — с необходимостью возникает круг самоопределений, которым ставится под сомнение кантовское учение о долге, а пессимистичная система А.Шопенгауэра, в свою очередь, напротив, открывает возможность для примирения свободы воли и внешней необходимости, выражающейся в постоянстве человеческого характера.

Литература:

1. *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; прим. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Эксмо, 2008.
2. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: Мир как воля и представление; О четвероюм корне достаточного основания / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем.]. М.: Престиж Бук, 2011.
3. Pongratz L.J. Historisches Wörterbuch der Philosophie: Charakter. HWPPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 3325 (vgl. HWPPh Bd. 1, S. 984 ff.).
4. Willaschek, M., Mohr, G. and Stolzenberg, J. Kant-Lexikon. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2015. S.317.

О ДВУСМЫСЛЕННОСТИ ПОНЯТИЯ ЖИЗЕННОГО МИРА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ОБОСНОВАНИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

М.А. Белоусов (Москва)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос, означает ли введение понятия жизненного мира у позднего Гуссерля отказ от «сильного» трансцендентализма. Проводя различие между жизненным миром в качестве предпосылки и жизненным миром в качестве проблемы, автор даёт негативный ответ.

Ключевые слова: *жизненный мир, феноменология, трансцендентализм, очевидность, проблема, предпосылка*

Тематизация феномена «жизненного мира» в поздних работах Гуссерля, на первый взгляд, маркирует окончательный разрыв феноменологии с «сильной» версией трансцендентализма, получившей свое классическое выражение в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии». Если жизненный мир есть «царство изначальных очевидностей» и смысловой фундамент науки [1; 175; 3, 130], то он сам превращается в «трансцендентальное» основание (характеризующееся, в отличие кантовских априорных структур или всеобщих структур чистого сознания в смысле «Идей», культурно-исторической подвижностью), которое не поддается «заклучению в скобки». Очевидности жизненного мира в этом случае становятся последними основаниями любых утверждений, а феноменология должна принять в качестве предпосылки историческую ситуацию субъекта в мире.

Тем не менее, понятие жизненного мира в том виде, в каком оно было введено в основной работе позднего Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», содержит в себе двусмысленность, позволяющую рассматривать его, вопреки первоначальной видимости, не как «ослабление», а как попытку удержания и даже «усиления» трансцендентальной позиции в рамках феноменологии. Обоснованию этого тезиса посвящен настоящий доклад.

Доклад будет разделен на три части. В первой части обращение к жизненному миру рассмотрено как инструмент феноменологической критики гипостазирования «объективно-истинного» мира, вторая часть анализирует переход от жизненного мира к трансцендентальной позиции, в третьей части изложены некоторые соображения относительно перспектив и предпосылок тематизации жизненного мира в трансцендентальной феноменологии.

1. Первоначальный контекст введения понятия жизненного мира в феноменологии Гуссерля — критика определенной метафизической интерпретации естественнонаучных результатов, согласно которой естественные науки описывают мир как он есть, т.е. безотносительно к субъективности или «в себе». Напротив, конститутивной чертой жизненного мира является его донаучный характер и соотнесенность с субъектом [1, 40; 3, 20-21]. Соотнесенность с субъектом означает, прежде всего, отсутствие *абсолютной* интерсубъективной идентичности вещей, событий и т.п., доступных внутри жизненного мира. В плане эволюции мысли Гуссерля различие жизненного и «объективно-истинного» мира восходит к различию естественного окружающего мира и идеальных миров, проведенному уже в «Идеях» [2; 67-68; 4; 58-60]. Если доступ к естественному миру не требует принятия какой-либо искусственной теоретической установки (мы просто «живем» в нем), то идеальный мир (например, мир математических объектов), напротив, доступен только в установке такого рода. Но «объективно-истинный» мир в естественнонаучном смысле как раз и возникает в результате «вторжения» идеального мира математических предметностей (которым присуща «объективность» в смысле абсолютной интерсубъективной идентичности) в мир естественный, когда вследствие *математизации природы* последний истолковывается как «эпифеномен» объективной реальности, описываемой математически [1; 48; 3; 26-32]. Задача Гуссерля заключается здесь в демонстрации того, что, во-первых, жизненный мир составляет смысловой фундамент математических идеальностей (математика возникает из определенного практического контекста), и, во-вторых, если «внутренняя сущность» непосредственно данного мира истолковывается математически, то *как таковая* она становится *принципиально недоступной* в его пределах [1; 174-175; 3; 130]. «Объективно-истинный» мир оказывается доступен только косвенно, через очевидности *жизненного мира*, поскольку они *интерпретируются* определенным образом. Тем самым принципиально недоступный в опыте объективный мир «подкладывается» под непосредственно данный жизненный мир, т.е. является простой «логической субструкцией» [1; 174-175; 3; 130], создаваемой в определенных жизненных целях. *Апелляция* к очевидностям жизненного мира служит поэтому в феноменологии Гуссерля *инструментом* «расколдовывания» естественнонаучной объективности.

2. Двусмысленность понятия жизненного мира обнаруживает вопрос, применима ли в контексте рассуждений Гуссерля аргументация, которую он использует против абсолютизации «объективно-истинного мира», к самой феноменологии. На первый взгляд, она *должна* быть применима к работе феноменолога, поскольку доступ к структурам трансцендентальной субъективности *принципиально невозможен* в естественной «жизни мира» и требует принятия противоестественной исследовательской установки, основанной на процедурах эпохи и редукции. Не создает ли феноменология, критикуя «объективно-логическую» субструкцию мира «в-себе», параллельную ей «трансцендентально-субъективную» субструкцию чистого сознания? В гуссерлевской перспективе отрицательный ответ очевиден. Тезис о том, что жизненный мир является смысловым фундаментом науки, оказывается *безоговорочно справедливым* только для *объективных* наук (к числу которых относится и психология) [1; 169-171; 3; 179]. Но феноменология является наукой в ином смысле, чья задача — не исследование

тех или иных объектов *на почве* «предданного» мира, но тематизация самого мира *как почвы* в его смысловом генезисе [1; 199; 3; 150-151]. Таким образом феноменология должна стать единственной наукой, не *предполагающей* очевидности жизненного мира и этот мир в целом в качестве горизонта, но исследующей генезис самой «предпосылочности» естественного опыта мира. Поэтому феноменолог совершает эпоху не просто в отношении объективных наук (чтобы увидеть жизненный мир в его «чистоте») но (прежде всего) в отношении *жизненного мира* [1; 199; 3; 150-151].

Тем самым смысл гуссерлевской критики естественнонаучного «объективизма» неожиданно трансформируется. Если в начале «Кризиса» Гуссерль критикует физикалистский объективизм за отрыв «объективно-истинного» мира от почвы жизненного мира, то в дальнейшем выясняется, что превосходство феноменологии над объективными науками заключается как раз в ее способности *оторваться* от почвы жизненного мира и сделать ее темой исследования (в объективных науках эта способность, напротив, остается лишь мнимой, поскольку они *предполагают* очевидности жизненного мира, даже претендуя на выход за их пределы). Жизненный мир оказывается двусмысленным в качестве предпосылки (в объективных науках и естественной жизни) и проблемы (в феноменологии). Проблематизация жизненного мира, таким образом, обосновывает «сильный» трансцендентализм, раскрывающий корреляцию мира и субъективности, лежащей вне мирового горизонта [1; 239-250; 3; 182-190].

3. Предпосылкой перехода от жизненного мира к трансцендентальной позиции у Гуссерля является все же известная объективация мира. Мир предстает в облике «универсума предметных полюсов» [1; 241; 3; 183], т.е. горизонта объективности в феноменологическом смысле. Программа преодоления субъективизма посредством еще более радикального субъективизма имеет, фактически, свою параллель в попытке преодоления объективизма посредством еще более радикального объективизма, при котором *сам мир* отождествляется с объективным полюсом интенциональности, сущностно коррелирующим с ее субъективным полюсом. Одной из проблемных мотивировок введения трансцендентальной позиции «по ту сторону» мира является то, что смысловой генезис мира не может выступить в *готовом* мире в качестве темы. Но не содержит ли уже *исторический* характер мира возможность расшатывания его «предданности» без занятия абсолютной позиции «над» миром? Мир как окружающий мир «живой» субъективности, а не как объективный (в том числе и в феноменологическом смысле) и потому «статический» *имплицитно* обладает своеобразной исторической «интенциональностью», т.е. *сам* выходит за свои пределы. В развертывании этой интенциональности, поскольку оно «трансцендирует» мир *как «предданный»* посредством тематизации его смыслового генезиса, я усматриваю перспективу разработки проблемы жизненного мира в феноменологическом трансцендентализме.

Литература:

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб, 2004.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Том 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.
3. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
4. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1 Halbband. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 [Hua III].

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И.КАНТА КАК ВОЗМОЖНОСТЬ НОВОЙ ОНТОЛОГИИ

С.Г. Гладышева (Москва)

Аннотация. Трансцендентальная философия И.Канта рассматривается в контексте поворота понимания человека и соответствующего поворота в понимании бытия, происшедшего в эпоху Нового времени и Просвещения. С одной стороны, она предстает как этап на пути к отождествлению понятий «бытия» и «я–бытия». С другой, как предпосылка новой онтологии.

Ключевые слова: трансцендентальная философия, метафизика, бытие, созерцание, деятельность.

Главная философская дисциплина в античности и в Средневековье — учение о бытии, метафизика. Она рассматривает бытие как полноту, предел становления всех вещей, и их порождающую причину.

Сообразно этому главное назначение человека, как существа разумного — созерцание, θεωρία. В созерцании он уравнивался с богом, который характеризуется как созерцатель. В христианстве цель тоже — θεωρία, понимаемая уже как встреча, взаимная открытость внутренней жизни Божественной Личности и личности–человека. В том и в другом случае верно утверждение: истинно быть — значит, созерцать.

Именно потому, что и в античности, и в христианстве человеческое бытие понимается как вторичное, производное, участь человека в обоих случаях предполагала слушание бытия — то, что поистине есть; и послушание ему. В христианстве такое положение человека особенно подчеркнуто, поскольку здесь актуальна характеристика специфики божественного и человеческого бытия, как бытия личностного, т.е. не только разумного, но и волевого. Условием спасения (достижения уровня «теории») предстает полное подчинение человеческой воли Воле Божией, добровольное принятие статуса раба. Пожалуй, только человек — христианин смог впервые понять себя как субъект в изначальном смысле слова: «отданный во власть», «подверженный (действию)», «подчиненный», «покоренный».

Новое время — радикальное изменение этого естественного до тех пор человеческого самопонимания: сознание себя покорным рабом (пусть и Божьим) уже не является удовлетворительным, утверждается противоположное понимание вещей: человек — не раб, а могущественный господин. Не покорная, а покоряющая воля, в пределе — абсолютная. Это новое видение есть, по сути, стремление поместить человека на место Бога, «поднять до божественного уровня само человечество, вознести его на божий престол, укоренить Бога в бесконечно развивающемся человечестве» [3]. Но это означает: осознать себя, а не Его как первичную, наиболее фундаментальную реальность, то есть, означает переворот в метафизике. Открывается возможность понимания бытия исключительно как Я–бытия.

В начале указанного поворота — смещение акцента в характеристике божественного бытия (в связи с подчеркиванием в нем волевого начала): с первостепенной значимости созерцания, «теории» на первостепенную значимость практики, производящей мир активности: «Вначале было дело». Затем в практической деятельности, а не в созерцании — будет видеться и назначение человека, исполнение им божественного призвания. В этом сдвиге: от «быть значит — созерцать», к «быть — значит осуществлять себя в деятельности» в понимании Бога и человека, очевидна роль протестантизма.

Для того чтобы человеческое бытие могло быть воспринято как доминирующее, творческая активность человека должна быть понята как «перевешивающая» божественную, в конце концов, «я» должно было понять себя как единственный источник деятельности, порождающей вещи.

Начало пути к такому «перевешиванию» в Новое время — отказ от исторического христианства вообще, и, в частности, отказ рассматривать человека как существо, вызванное Богом из небытия, а значит, зависимое, как и весь мир, в своем существовании от Него. У Декарта — человеческое «я», а не божественное — наиболее очевидная реальность, и она сама по себе рассматривается как постоянный источник мыслительной активности, созидатель

внутри человеческого сознания мир. Бог у Декарта — пустая абстракция, нужная лишь для акта сотворения мира и человека, которой без этого можно было бы пренебречь.

Но у Декарта, как и у других новоевропейских философов — идеалистов, способ миропонимания во многом прежний, метафизический. Мир в сознании человека — это всего лишь образ реального мира (Бог — не обманщик). Не избегали метафизических предпосылок и эмпирики XVII в., склоняющиеся к материализму. Очевидно, что в рамках любой, как идеалистической, так и материалистической метафизики цель — утвердить доминантную роль человеческого бытия — не могла бы быть достигнута. Ведь зависимость последнего от фундаментального мирового бытия в этом случае всегда будет очевидной, а значит, будет удерживаться и представление о производности человека, о его предопределенности к пассивному восприятию: «...для человека нет различия, в чьих руках он является игрушкой, кто переставляет его, словно пешку, с одной клетки на другую — природа или Бог. В любом случае это зависимость, требующая смирения человеческой гордыни вместо достойного и ответственного могущества» [3].

И. Кант — это новый этап на пути преодоления статуса человека как существа зависимого и пассивного; благодаря ему человеческое бытие, реальность человеческого «я» выдвигается на первый план. Кант достигает этого как создатель трансцендентальной философии, которая переносит центр внимания с исследования предметов, данных в опыте, на исследование условий возможности самого опыта, имеющих в человеческом сознании. В результате этого исследования были выявлены априорные формы чувственности и рассудка, что и позволило рассматривать «я» как активное, формирующее начало, как некое демиурга. «Кант рассматривает человека как деятеля, поскольку формировать природный мир можно только в деятельности и деятельностью: как ремесленник, мастер создает ту или иную конкретную вещь из самого по себе существующего сырого материала, так и человечество создает мир природы из материала, даваемого в конечном счете из мира вещей в себе. Деятельность — это процесс преобразования (придания нужной формы) выделенного из объекта (вещей в себе) предмета в соответствии с наперед заданной, желаемой целью с помощью адекватного цели средства» [3]. В результате классическая метафизическая картина у Канта подверглась радикальной трансформации. Внутренняя реальность человеческого «я» закономерно оказалась гипертрофированно «раздувшейся», вместив в себя свое произведение — мир, «мой мир» мир феноменов, а мир ноуменов, соответственно, оказывался невероятно «умаленным»; сущность вещей, как ранее божественная сущность мира, объявляется недоступной опытному восприятию, а значит, становится пустой абстракцией. Само по себе существование «вещей-самых-по-себе» Кантом признается. Но они необходимы ему лишь как источник чувственных данных, содержательного наполнения сознания, еще подлежащего оформляющему воздействию «я». Значение мира ноуменов поэтому аналогично значению платоновской или аристотелевской материи, которая почти ничто до внесения в нее формы.

Феномен у Канта представляет собой единство содержания и акта его оформления. Но для Канта, выразителя позиции Просвещения, важно подчеркнуть второе. Он вполне разделяет свойственный эпохе пафос подчинения мира человеческой воле. Именно акцентирование первенства формирующей активности «я», в результате которого «вещи в себе» радикально, до неузнаваемости им переформируются, имело результатом полагание «пропасти» между миром «вещей в себе» и миром «вещей для нас»: «объект должно было разделить на части: на природу, или ту часть объекта, которая так или иначе освоена человеком, выделена из объекта и организована в определенной мере им (Кант использует для названия этой части еще термин «явление», «вещь для нас»), и собственно объект, или ту часть объекта в прежнем понимании, которая действует на нас, аффицируя нашу чувственность, но о которой сами мы ничего не знаем, которая бесконечна и неопределенна (эту часть Кант называет «вещью в себе»). Действие «вещи в себе» на нас не столько непосредственно, сколько опосредовано природой (т.е. вещью для нас.— С.Г.)» [3].

Парадоксальность кантианства подобна парадоксальности номинализма, где мир единичных индивидов, не связанных общим смыслом, оказывается противопоставленным миру предметностей, имеющих смысл, но не имеющих существования нигде, кроме человеческого разума.

Вопрос о том, является ли кантовское понимание трансцендентализма единственно возможным, должен был с неизбежностью возникнуть. Новый подход к нему предложил Э. Гуссерль.

Он полностью исключает «вещи в себе» из рассмотрения: «...если я собираюсь мою жизнь сознания в ее чистой собственной сущности сделать моей универсальной и последовательной темой и, прежде всего, сделать полем чисто феноменологического опыта, – то весь реальный мир, который в моем естественном существовании (Dahinleben) обладал и обладает для меня постоянной бытийной значимостью, я должен сбросить со счетов, тематически исключить его как внепсихическое бытие» [2]. Новизну подхода Гуссерля можно увидеть, таким образом, в утверждении превосходства внутреннего мира «я» над внешним, в принципиальном ограничении бытия Я-бытием. Гуссерль выделяет два полюса, два разных «вида» бытия внутри самого сознания. Он разделяет не бытие «я» и бытие «вещи в себе», а – бытие как сознание и бытие, «изъявляющее» себя в сознании [2, с.225].

Известен лозунг Гуссерля: «Назад, к самим вещам!». Гуссерль обращает внимание на то, что образование предметностей в человеческом сознании — процесс, во время которого «что», предметность (а не только «я», определяющее «как» она схвачена), получает «право голоса» являет сознанию себя, раскрывает все более полно свою сущность. Ноуменальность предметности, усматриваемой в сознании, оказывается не запредельной феномену, а явленной, приведенной к осознанию в нем.

«Бытие как сознание» предстает как направленность на предмет. Без этой направленности, без «выбегания» сознания из себя оно вообще было бы пустым, в нем ничего не могло бы быть усмотрено. Любой феномен поэтому всегда обнаруживается в интенциональном потоке какого-либо переживания и потому никогда не нейтрален, а наделен смыслом, ценностно «окрашен». Синтез многообразных интенциональных актов сообщает усматриваемой предметности смысловое богатство.

Но, с другой стороны, не менее важно «бытие, изъявляющее себя в сознании» — ведь итог множества интенциональных актов — выявление эйдоса, или сущего – «что» вещи.

Стоит отметить, что подход Гуссерля в значительной мере означал и возвращение к старому – в том смысле, что подчеркивается значимость пассивной созерцательности, а не только оформляющей активности «я». Но у Гуссерля, по причине исключения «вещей в себе» из рассмотрения, остается принципиально не проясненным онтологический вопрос: являются ли вещи, усмотренные в сознании «я», только данностями сознания, или они даны в сознании только «во-вторых», а «во-первых», они есть сами по себе, вне и независимо от него. Второе из предположений означало бы преодоление замкнутости бытия на бытии «я» и означало бы выход к новой онтологии.

Следует отметить, что позиции раннего и позднего Гуссерля намечают два разных пути возможного развития темы. Они разнятся тем, что для Гуссерля важнее в каждый период: «что» вещи, или «как» она задана. Для раннего Гуссерля важно то, что сознание обращено – к вещи. Для позднего важнее, как задается вещь, то есть, трансцендентальная эпистемология. Сообразно этому ученики Гуссерля разделились на онтологов и трансценденталистов.

Важно отметить, что в рамках первого направления оказалось возможным покинуть почву трансцендентализма. Так, Н. Гартман, создатель философии критического реализма, рассматривал феноменологию, как удачную методологическую установку, но при этом утверждал: предмет, который мы называем интенциональным, существует вне и независимо от интенционального акта. Познание объекта есть познание бытия, независимого от субъекта» [4].

Литература:

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологической философии и феноменологической философии Кн.1. М.: Академический проект 2009.
2. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Ч.1 //Интернет-ресурс: <http://di-mat.ru/gegel-255/amsterdamskie-doklady-gusserlya-dvuh-chastyah> (дата обращения 10.05.2016)
3. Калинин Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И.Канта, 2005 (<http://sci.house/filosofi-sochineniya/kant-russkoy-filosofskoy-kulture-monografiya.html>; дата 10.05.2016).
4. Мотрошилова Н.В. Феноменология //Новая философская энциклопедия. Т.4. М. Мысль, 2010.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА КАК ВАРИАНТ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ДИНАМИКИ В СЕМАНТИКЕ ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ

И.А. Гуцин (Екатеринбург)

Аннотация. Доклад посвящен семантике возможных миров как инструменту логики, используемому для анализа философских проблем, в частности связанных с онтологией и эпистемологией. Однако базируемые на семантике возможных миров модальные системы сталкиваются со своими собственными онтологическими затруднениями. В процессе поиска онтологического разрешения проблем через «Трактат» Витгенштейна исследователь может обратить внимание на связь между аналитической традицией и трансцендентальной философией, которая будет представлять прагматически интересным и как объект исследования, и как метод.

Ключевые слова: Витгенштейн, Кант, семантика возможных миров, аналитическая традиция.

Аналитическая традиция в философии представлена широким разнообразием концепций. Одной из хорошо известных черт аналитической философии может считаться разрыв с метафизикой. Однако этот разрыв не привел к отказу от метафизики вообще, в качестве примеров обратного можно указать на построения Б.Рассела и У.Куайна [3]. Но несмотря на то, что это были разработки метафизики, они имели характерные отличия от той метафизической традиции, с которой порывали. В их основе, если допустить предельное обобщение, лежало стремление через анализ языка избавиться от надуманных проблем, и, опять же, опираясь на анализ языка, прийти к пониманию того, какова структура реальности и её содержание.

Другой важной особенностью аналитической традиции, во многом следующей из обозначенного выше, является применение аппарата формальной логики для рассмотрения философских проблем. Если основной метод — анализ языка, то для этого нужны особые инструменты. Логические исследования уже названных Б.Рассела и У.Куайна оказали значительное влияние на развитие логики как области знания и не отделимы от их философских концепций.

Трансцендентальная философия И. Канта может рассматриваться как одна из наиболее повлиявших на аналитическую традицию. Речь, конечно, не идет о прямом заимствовании тех или иных положений или о том, что аналитическая традиция исключительно критиковала кантианские представления, скорее верным будет утверждать, что тот поворот, который совершил Кант в отношении представления о эпистемологическом соотношении познающего и познаваемого, оказался всплеском, развернувшим огромный потенциал для самых различных построений. И определенным откликом на него в значительной части своей и стала аналитическая традиция.

Если вернуться к тому, что обозначалось, как отличительная черта аналитической философии — а именно исследование структуры реальности через анализ языка — то здесь связь с идеей Канта видна напрямую: прямого выхода к реальности у познающего нет, поэтому задачей оказывается исследование того, как реальность мыслится познающим, в виде наиболее общих черт мышления и знания. При этом важно отметить еще раз, это очень серьезное обобщение неоднородной по составу и представлениям о языке, реальности, мышлении, аналитической традиции.

Но в том, что касается использования формальной логики, расхождения оказываются принципиальными. Кант считал современную ему логику законченной дисциплиной, при этом история развития логики показала, что завершенностью формальной логика не обладает [4]. При этом современная аналитическая философия для анализа философских проблем может применять значительный арсенал логических средств.

Одним из примеров таких инструментов может служить семантика возможных миров, представляющая собой способ формализации отношений между точками соотнесения, каждая из которых наполняется определенным содержанием. Существуют различные случаи применения семантики возможных миров для решения философских задач, ее создатель С. Крипке воспользовался ей для разработки понятий жесткого десигнатора, тождества, индивидуации.

Несмотря на то, что семантика возможных миров может считаться в первую очередь инструментом для анализа, т.е. у нее есть потенциал настройки под различные постановки проблем (эпистемическая логика, логика времени, динамическая логика, семантика задается по-разному в зависимости от специфики предмета), у этой настройки обнаруживаются границы [5]. Можно поставить вопрос о том, насколько данный способ формализации подходит для анализа алетических модальностей, что имеет тесную связь разработкой метафизики вообще. Возникает представление, что как способ анализа онтологических категорий, семантика возможных миров сама должна базироваться на некоей онтологии [1, 6].

Существуют различные версии онтологического базиса для семантики возможных миров, и эта проблема оказывается тесно связана с тем, какой функционал должен в итоге быть у системы. Одним из самых известных проектов онтологии, который можно использовать в данном контексте, является онтология Логико-философского трактата Л. Витгенштейна. Подробно останавливаться на рассмотрении этого варианта будем, в виду обширности проблематики. Будет достаточным отметить, что этот вариант не лишен трудностей, на многие из которых указал сам Витгенштейн.

Важным оказывается принцип, точки соотнесения, возможные миры, их наполнением оказываются атомарные факты языка, по каким-либо правилам (логическим, например использование модельного множества Хинтикки) занесенные туда и по правилам объединенные в события. Но подобную точку зрения можно расширить, добавляя, что всегда существует соответствующая этим процедурам индивидуальная область, объекты, со своими «мировыми линиями» [6]. Но это соответствие не обязательно должно быть полным. В зависимости от того, какие ответы мы дадим на возникающие здесь вопросы (как возможно такое соответствие, как происходит переход между точками соотнесения, как задан темпоральный характер, необходим ли внешний оценщик и другие), система будет работать или не работать соответствующим образом.

Но главное и наиболее важное следствие из такого методологического хода — обозначенный Хинтиккой в [5] выход на понятие трансцендентальности, т.е. в целом на проблематику, развернутую философией Канта. Это понятие сложное, имеющее множество значений и трактовок [2], но в итоге оказывается, что даже небольшой ход, от поиска онтологии для семантики возможных миров через не совпадающую во многом — но представимую в духе кантианства онтологию трактата — позволяет продемонстрировать, что трансцендентальная философия Канта может, хотя бы локально, стать предметом и основанием современных логических построений.

Литература:

1. Горбатова Ю.В. Онтологический аргумент Стивена Мейкина: понятие, обеспечивающее необходимое существование Бога// Кантовский сборник, 2015, №1(51). [Электронный ресурс]. URL: <http://http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2015/06/KSb52.pdf> (дата обращения: 7.04.2016 г.).
2. Катречко С. Л. О понимании термина «трансцендентальный» в кантовской философии (Ч.2) //Возможна ли современная трансцендентальная философия: Материалы круглого стола VIIРоссийского философского конгресса, г. Уфа, 9 октября 2015 г. Отв. ред. С. Л. Катречко. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kantiana.ru/upload/iblock/dbf/materialy-kr_st-po-transtsendentalizmu-dlya-ratsio1.pdf (дата обращения: 6.04.2016 г.).
3. Макеева Л.Б., Язык, онтология и реализм. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.
4. Родин А.В. Кант и новая математика сто лет спустя // Кантовский сборник, 2015, № 1(51). — [Электронный ресурс]. URL: <http://http://kant-online.ru/wp-content/uploads/2015/06/KSb52.pdf> (дата обращения: 7.04.2016 г.).
5. Хинтикка Я. Возможна ли алетическая модальная логика? //Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М., 1984. С. 31–49.
6. Хинтикка Я., Логико-эпистемологическое исследования. М.: Прогресс, 1980.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМ

Л.А. Калинин (Калининград)

Аннотация. Трансцендентальная философия Канта противостоит, с одной стороны, философскому трансцендентизму, а с другой, трансцендентальному идеализму. Философию Канта можно назвать трансцендентальным идеализмом или трансцендентальным материализмом. Трансцендентизм признает надприродный духовный мир, творящий мир природы, что достижимо только ценой иррационализма и мистики. Однако само понятие трансцендентального – необходимое понятие человеческого разума, без которого не может существовать трансцендентальная философия. Она при этом обязана различать «*conceptus ratiocinati* – правильно выведенные понятия» от «*conceptus ratiocinantes* – умствующих понятий» [B368], являющихся мистическими. Трансцендентальный идеализм – это трансцендентализм без объективного мира, без вещей в себе. Не признавая же вещей в себе, невозможно избежать солипсизма, не только в его эмпирическом, Берклианском виде, но и солипсизма как такового, универсального солипсизма. Трансцендентальный идеализм не может избежать «паралогизмов чистого разума».

Ключевые слова: трансцендентализм Канта, трансцендентизм, трансцендентальный идеализм, иррационализм, мистицизм, солипсизм.

Известно, что в философских текстах до появления критической философии Канта термин *трансцендентный* и *трансцендентальный* употреблялись в качестве синонимов. Но и после Канта, определенно разделившего их и противопоставившего друг другу как не только различных, но и прямо противоположных, долго еще сохранялось докантовское использование этих терминов. По сути дела, до конца оно не изжито до сих пор. Этому синонимичному употреблению очень способствовало распространение в англоязычной философии субъективно–идеалистического эмпиризма в форме позитивизма, эволюционирующего в том направлении, чтобы все более строго исключать объективную реальность в качестве аффицирующих нашу чувственность вещей в себе или в виде трансцендентной сущности Бога. Это и приводило к отождествлению разделенных Кантом терминов как ненаучного злоупотребления языком, поскольку трансцендентальное (в какой бы форме оно ни понималось) ни верифицировать, ни фальсифицировать эмпирическими процедурами нельзя, точно так же, как и трансцендентное. Философский рационализм, особенно в форме теологической философии в разных ее видах, по существу приводит к тому же результату. И в этом отношении революция в философии, совершенная Кантом более двух столетий назад, остается не усвоенной в должной мере.

Трансцендентализм versus трансцендентизм

Трансцендентальная философия Канта рождается в противостоянии двум крайностям в гносеологии: с одной стороны, догматизму объективно–идеалистического толка, а с другой, юмистскому скептицизму, то есть субъективно–идеалистическому эмпиризму. Догматическая метафизика (в форме томистской, катафатической) характеризуется чрезмерным познавательным оптимизмом, не признающим различия вещей в себе и явлений. Скептицизм, напротив, отличается абсолютным пессимизмом, поскольку познание заключается в субъекте и ограничивается самим субъектом, оставляя существование объективного мира под вопросом. Трансцендентализм же Канта, снимая крайности того и другого, исходит из синтеза как догматизма, так и скептицизма в относительности процесса познания, поскольку вещи в себе познаваемы лишь в качестве явлений (между вещами в себе и явлениями граница определяется только познавательными возможностями субъекта как опыт возможный и опыт действительный), но не познаваемы как абсолютное целое всего возможного опыта, поскольку это целое уже ни при каких условиях не может стать предметом опыта, то есть явлением.

Догматическая метафизика является трансцендентизмом, поскольку помимо мира природы (или мира явленного), признается ею объективное существование за– или над–природного, трансцендентного мира, порождающего чудесным образом природный мир из

своей нематериальной, духовной субстанции. Трансцендентизм противоречив: он и дуалистичен, представляя собою два абсолютно противоположных мира, и монистичен, если исходить из его прошлого божественного состояния и предполагать такое же идеальное состояние, в котором природный мир будет пресуществлен духом, избавлен от материальной инерции. Подводит трансцендентизм только идея вечного ада, как ржа разъедающая идеальность рая. А если предполагать *апокатастасис* и обещать вечное спасение любому злодею, человеку– и Бого–ненавистнику и Богомерзкому вешателю не только простых людей, но и священников, служителей Божьих, захотят ли люди пребывать в таком раю, к тому же вечно? Поэтому трансцендентистское мировоззрение принижено вечной тревогой и неизбежной неопределенностью, не дающими душевного покоя людям, совсем отказавшимся от руководства собственным разумом, «совершеннолетними» по терминологии Канта.

Именно эта вечная неудовлетворенность и тревога, терзающая душу, вызывает к жизни идею *теодицеи*. «Под теодицеей подразумевается обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно», — писал Кант в известной своей работе «О неудаче всех философских попыток теодицеи». — Это называется: ратовать за дело господне, — хотя, может статься, что в основе своей это дело не более как нашего разума, претенциозного и к тому же не сознающего своих пределов...»¹², — продолжал он свой критический анализ трансцендентизма.

Трансцендентализм же самого Канта опирается на принцип материального единства мира, служащего основой полного единства всего действительного и возможного опыта. Третья аналогия опыта как раз это и утверждает: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии»¹³ и, можно добавить, «непосредственно или опосредованно»¹⁴. С этой точки зрения нет в мире ничего такого, что с ним не взаимодействовало бы по законам этого мира, мысленное допущение такой абсолютной изоляции ото всего остального – пустая фантазия, не имеющая никакого смысла.

Отсюда совершенно ясно, что ни платонизм, ни аристотелизм, исходящие из удвоения мира и возможности не взаимодействовать абсолютно никак с миром реальных, чувственно данных «непосредственно или опосредствованно» вещей, не могут квалифицироваться в качестве *трансцендентализма*, а представляют собою трансцендентизм, у Платона и Аристотеля и берущий свое начало в качестве *philosophia perennis*. И хотя трансцендентализм – это детище философии Канта, появились, например, работы, в которых утверждается, что сущность трансцендентализма надо искать в философии Платона. Что в этом случае трансцендентальное никак не отличается от трансцендентного, на такие пустяки не обращается ни малейшего внимания.

В этом смысле важнейшую роль играет критика Платона, осуществленная самим Кантом, как всегда у Канта амбивалентная. Он отдает должное этому великому греку, введшему в философию понятие *идеи*. Вместе с этим понятием и вводится в философию трансцендентизм, чрезвычайно для нее значимый, хотя и неверно Платоном понятый. «Платон пользовался термином *идея*, — писал Кант, — так, что, очевидно, подразумевал под ним нечто не только никогда не заимствованное из чувств, но, поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже далеко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель. У Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории. По мнению Платона, идеи вытекают из *высшего разума* (курсив мой – Л.К.) и отсюда становятся достоянием человеческого разума, который, однако, утратил теперь свое первоначальное состояние и вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний (которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи»¹⁵

Что в этом фрагменте текста должно быть расценено как Платонов трансцендентизм? С чем основатель трансцендентализма не может согласиться? Кант это в первом разделе «Первой книги трансцендентальной диалектики» и разъясняет. Во-первых, это выход за пределы всякого

¹² Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи //Кант И. Трактаты и письма. М.: «Наука», 1980. с.60.

¹³ Кант И. Критика чистого разума //И. Кант. Соч. в 6-ти т. Т3. М.: «Мысль», 1964. С.274. [B256].

¹⁴ Там же. с.276, [B260].

¹⁵ Кант И. Критика чистого разума //Там же. С.349-350. [B370].

возможного опыта и отнесение идей к якобы существующему спекулятивному внеопытному знанию вместо того, чтобы ограничиться практическим, основанным на свободе знанием. Понятие практических идей, отличающихся от понятий спекулятивного разума, могло бы приблизить трансцендентизм Платона к трансцендентализму Канта. Во-вторых, Канту претит «мистическая дедукция идей»¹⁶, как вообще всякая мистика. «Высшего разума», нежели разум человеческий (или другой подобный, но непременно имманентный природе), Кант не признает. И в-третьих, для Канта неприемлемо трансцендентистское гипостазирование идей; другой материальной субстанции, кроме пространственной субстанции, нет и не может быть. «Мыслить — еще далеко не значит познавать» — вот великая философская сентенция Канта, признававшего критерием истины способность практического воспроизведения феноменов, соответствующих теоретическим понятиям, даже ноуменальным. Его синтетическое понимание истины покоится на фундаменте классического понимания истинного знания как соответствия знания объективной реальности.

Трансцендентизм как таковой и трансцендентизм в качестве элемента системы трансцендентализма Канта

Я начну этот раздел с цитирования довольно обширного фрагмента текста из «Критики чистого разума»: «Самый термин понятие разума уже указывает на то, что такие понятия не дают ограничивать себя сферой опыта, так как они относятся к такому знанию, в котором всякое эмпирическое знание составляет лишь часть (быть может, это знание есть возможный опыт или его эмпирический синтез, взятый в целом) и к которому не может подняться никакой действительный опыт, хотя он и входит всегда в него. Понятия разума служат для *концептуального познания* (zum Begreifen), подобно тому как рассудочные понятия — для *понимания* (zum Verstehen) (восприятий). Если понятия разума содержат в себе безусловное, то они касаются чего-то такого, чему подчинен весь опыт, но что само никогда не бывает предметом опыта; это есть нечто такое, к чему приводит разум в своих заключениях из опыта и соответственно чему он оценивает и измеряет степень своего эмпирического применения, но что само никогда не входит в эмпирических синтез как его составная часть. Если, несмотря на это, такие понятия имеют объективную значимость, то они могут называться *conceptus ratiocinati* (правильно выведенные понятия); если же они не имеют объективной значимости, то они возникают по крайней мере благодаря видимости выведения и могут называться *conceptus ratiocinantes* (умствующие понятия)».

Можно смело утверждать, что раздел «О трансцендентальных идеях» «Первой книги трансцендентальной диалектики» является ключом к трансцендентальной диалектике и тем самым к трансцендентализму Канта в целом. Если внимательно прочитать приведенный достаточно пространственный эпиграф, то уже из него можно сделать заключение, что трансцендентальное содержание идей разума имеет два вида, и хоть идеи эти выражены и названы одними и теми же словами, философское их содержание принципиально различно. В одном случае они имеют объективную значимость и имеют отношение к возможному опыту, будучи мысленным синтетическим результатом абсолютно полной совокупности всего возможного опыта, — «*conceptus ratiocinati* (правильно выведенные понятия) разума; в другом случае они не имеют объективного значения, не заключая в себе никакого отношения к возможному опыту, и возникают в разуме «благодаря видимости выведения» — *conceptus ratiocinantes* (умствующие понятия)» [B367–8].

Каков же философский смысл данного противоречия в отношении *объективной значимости* кажущихся, но *фактически не являющихся* одними и теми же понятий? Не надо быть семи пядей во лбу, чтобы понять, что в первом случае мы имеем дело с трансцендентными понятиями, находящимися на службе у *трансцендентальной философии* Канта и являющимися *необходимым элементом в его системе*: так именно понимаемый *трансцендентизм* оказывается составной частью *Кантова трансцендентализма*; ибо такова уж природа нашего разума: он, хочешь — не хочешь, а выходит за пределы всего возможного опыта, становясь трансценденцией, однако выход этот должен быть *поставлен на службу* возможному опыту.

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума // Там же.

Примером могут служить идеи свободы, бессмертия души и Бога, особенно в качестве постулатов практического разума, где эти идеи становятся даже конститутивными понятиями философии истории Канта, *имманентными* природному миру в его целом. Но в пределах разума теоретического они играют свою регулятивную роль. Согласно Канту, синтетическое единство опыта разум доводит до «абсолютно безусловного», которое он называет «*разумным единством явлений*»¹⁷ и которое служит «единству, выражаемому категориями», называемому «*рассудочным единством*».¹⁸ Если из смысла эпитафия надо догадываться о двойной природе трансцендентного в системе Канта, то раздел «О трансцендентальных идеях» ставит тут все точки над *i*. Разъясняя смысл понятия *трансцендентальная идея*, Кант пишет: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, — и я уже сам пересчитаю свойства трансцендентальных идей, расставив цифры от 1 до 3, — 1) чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть *трансцендентальные идеи*. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной целокупностью условий. 2) Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка. 3) Наконец, эти понятия *трансцендентны* (курсив мой – Л.К.) и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее».¹⁹ Трансцендентальные идеи *трансцендентны*, то есть, как и собственно трансцендентные, пусты, но в отличие от них выполняют, по крайней мере, регулятивную эвристическую функцию, участвуя в априорном синтезе гипотез, направленных на расширение, в конечном итоге, действительного опыта.

Во втором из случаев, когда мы имеем дело с умствующими понятиями (*conceptus ratiocinantes*), мы обращаемся к идеям трансцендентным, которые представляют трансцендентизм в его подлинной сути, будь то платонизм, томизм или любая другая его разновидность. Здесь идеи предстают в своей гипостазированной и реизированной сути духовной реальности, существующей до и даже обладающей способностью творить материальную субстанцию. Здесь идеи *свободы, бессмертной души и Бога* рассматриваются как некие реалии, способные даже к таким фантастическим вещам, как *бывшее сделать небывшим*.

Если этого различия между трансцендентизмом как таковым и трансцендентизмом в составе трансцендентализма не проводить то, например, решение антиномий чистого теоретического разума выходит за пределы трансцендентализма Канта, делая его систему непоследовательной. Не менее важно и то, что постоянно раздающиеся lamentации по поводу того, что Кант часто неуместно, неправильно употребляет понятия *трансцендентный* и *трансцендентальный*, путается в них и то и дело смешивает, беспочвенны: сами сетующие путаются и смешивают понятия, не учитывая различные смыслы не только слова *трансцендентный*, но и слова *трансцендентальный*, которое в некоторых случаях доведено до участия в нем трансцендентной ситуации, а в других — нет.

Трансцендентализм Канта и трансцендентальный идеализм.

...Я настоящим заявляю, что считаю наукоучение Фихте совершенно несостоятельной системой. Ибо честное наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд.

(И. Кант. Заявление по поводу наукоучения Фихте)

Трансцендентальный идеализм как способ философствования создан вовсе не Кантом, а подвергнувшим его систему ревизии Иоганном Готтлибом Фихте, хотя Кант иногда и называл свою систему трансцендентальным идеализмом. Он имел в виду при этом свою систему

¹⁷ Кант И. Критика чистого разума // Там же. С.353. [В383].

¹⁸ Там же. [В383].

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума // Там же. С.358-359. [В384].

трансцендентальной антропологии, согласно которой активно деятельное человечество, руководствующееся собственным сознанием, преобразует природу, используя предоставляемую ею объективную материальную среду. Без сознания деятельность невозможна, нужно весь процесс деятельности представить, а уже затем и действовать. Человеческое бытие – социально-природный процесс, вызываемый природными причинами, которые формируются при определенных обстоятельствах в тех или иных областях материально-физического мира. Для Канта существование разумного человечества вовсе не есть нечто исключительное для мира, в котором вполне возможны иные разумные цивилизации, что непременно и возникают, как только складываются подходящие для этого условия. Для XVIII-го века вера в инопланетные миры была явлением весьма распространенным; Кант же начал обдумывать эту идею еще в докритический период, и по мере вызревания системы трансцендентального критицизма она только крепла, роль ее возрастала. Если в работах докритических Канта могла заботить проблема *множественности актов творения*, если создано бесчисленное множество разумных миров, поскольку перед Богом вставляли неразрешимые загадки: творец не может быть штампующим автоматом, из которого вылетают совершенно одинаковые разумные существа, подобно монетам, изготавливаемым на монетном дворе, а творение несхожих разумных миров неминуемо ставило бы проблему лучших и худших таких миров, что не соответствовало бы абсолютному совершенству Творца, - то в критических трудах мыслитель приходит к выводу об *обязательной инвариантности моральных законов* для любого разумного сообщества при самых различных уровнях научного развития, что демонстрируют и земные народы с многообразием их культур. Среди аргументов, имеющихся против фиктеанства, присутствует солипсизм, поднятый Фихте на трансцендентальный уровень по отношению к эмпирическому берклианскому, что не избавляет субъективный идеализм от его смертельного недуга.

Последовавшие за Фихте варианты трансцендентального идеализма в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга и затем в системе абсолютного идеализма Гегеля во второй трети XIX века на время были оттеснены эмпиризмом позитивизма в разных его формах, но уже с последней трети этого века и в течение всего века XX-ого вместе с неокантианством и феноменологией в различных ее формах трансцендентальный идеализм завоевывает себе под солнцем самые выгодные места. Упреки, сделанные Кантом в адрес Фихте, в равной мере относятся и ко всем этим течениям в современной философии. Для всех такого рода направлений трансцендентальной философии характерно, что мысль о предмете мысли и есть единственная реальность, абсолютно замкнутая сама в себе. На языке Канта это *вещь вообще*, совершенно бессодержательное нечто, не могущее даже быть признанным *ничто*, поскольку ничто, помимо обозначения пустых понятий, имеет смысл «пустых данных для понятий»²⁰ — а это уже такая трансценденция, которая, как уже показано выше, служит Кантову трансцендентализму, подлинной философии реальности.

Трансцендентальный идеализм имеет своей причиной паралогизм чистого разума. Он, паралогизм, заключен в природе человеческого разума, считает Кант, и «содержит в себе неизбежную, хотя и не непреодолимую иллюзию».²¹ Широта распространения и устойчивость идеалистического трансцендентализма свидетельствует о естественности этого ложного умозаключения, с которым мирятся и не замечают даже весьма искушенные в логике мыслители. Можно предположить, что философам льстит то мыслительное могущество их профессии, уподобляющее, или почти уподобляющее, их могуществу Бога: открывать лишь благодаря силе своего разума новые *реальные* сущности, указывать человечеству путь к прогрессу... Тайна искушения, по мнению Канта, в суждении *Я мыслю*. «Не трудно заметить, - пишет он, - что оно служит связующим средством для *всех понятий вообще* (курсив мой – Л.К.), стало быть и для трансцендентальных (в данном случае среди трансцендентальных находятся и трансцендентные – Л.К.); следовательно, оно всегда входит в состав трансцендентальных понятий и потому также трансцендентально, но не может иметь особого обозначения, так как служит лишь указанием на то, что всякое мышление принадлежит сознанию».²² В том числе и

²⁰ Кант И. Критика чистого разума // Там же. С.335. [В348-349].

²¹ Там же. С.368. [В399].

²² Там же. [В399-400].

эмпирическое мышление, не ограничивающееся только внутренним опытом, поскольку он не возможен, показывает Кант в специально вставленном разделе «Опровержение идеализма», без внешнего. «Мышление принадлежит сознанию», но оно вместе с сознанием значительной своей частью выходит во *внешний* для сознания *мир*. Из мышления никак нельзя «выковырять» (вот уже на созерцании основанное понятие Канта) существования, ибо это далеко не обычный логический предикат.

Критически анализируя паралогизм чистого разума, Кант доводит дело до демонстрации той логической ошибки, которая и подводит трансцендентальный идеализм.

Все это означает, что кенигсбергский мудрец, имеющий дело с чувственно–эмпирическим солипсизмом Дж. Беркли и сам обвиненный в солипсизме, понял, что значительно более утончен солипсизм, основанный на принципах мышления, трансцендентальный солипсизм, убежденный в тождестве человеческого мышления и реальности. Он усмотрел возможность появления трансцендентального идеализма, подготовился к реализации этой возможности и был во всеоружии к моменту исторического воплощения в работах И.Г. Фихте.

Трансцендентальный идеализм, конечно, страдает без объекта, чувствует свою неполноту, отказавшись от вещи в себе, ибо угроза максимума энтропии приобретает реальные очертания, а это очень неприятно. Уже Фихте обнаружил эту язву, Гегель был вынужден смириться, признав конечность всех мировых процессов. Современные модернизированные формы трансцендентализма не обладают тем стремлением к логической строгости, что характеризовал классическую философию, и тенденцию к логическому кругу стремятся не афишировать. Однако исходный монизм заявляет сам о себе.

Трансцендентализм без мира вещей в себе обречен на солипсизм, как бы ни менялся его внешний вид.

КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И ЕГО КОНЦЕПТ ВЕЩИ–САМОЙ–ПО–СЕБЕ ²³

С.Л. Катречко (Москва)

Аннотация. В докладе (статье) дается концептуальный анализ трансцендентальной философии (трансцендентализма) Канта. С одной стороны (методологически), трансцендентализм предполагает трансцендентальный сдвиг (поворот) от изучения предметов к изучению условий познания предметов. С другой стороны (метафизически), кантовский идеализм зависит от различия вещь сама по себе и явление. Вещь сама по себе имеет два модуса: эмпирический и ноуменальный. Кантовский концепт вещь сама по себе вводится отрицательным образом и представляет собой понятие по типу «семейного сходства». Он содержит в своем составе три кантовских понятия: вещь вообще, трансцендентальный предмет и ноумен (иногда Кант употребляет их синонимично), — которые связаны между собой динамическим образом (Г. Бухдал). В статье также рассматриваются разные концептуализации (интерпретации) кантовской вещи самой по себе.

Ключевые слова: трансцендентальная философия (трансцендентализм) И.Канта, трансцендентальный сдвиг (поворот), кантовский концепт «вещь сама по себе».

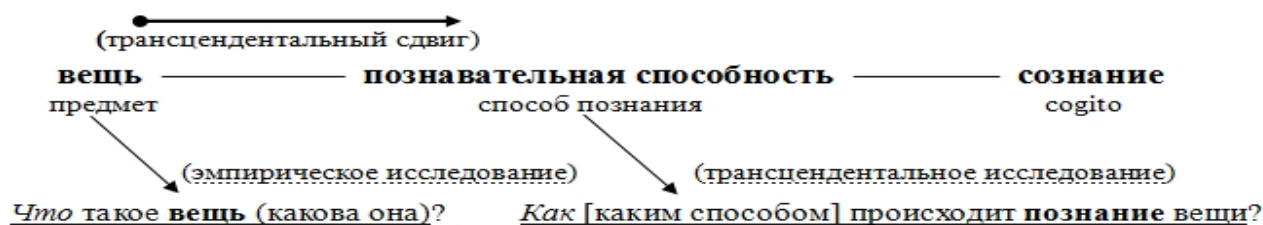
§1. Исторические модусы трансцендентальной философии. Кантовский трансцендентализм и трансцендентальный сдвиг (поворот) в философии

Можно говорить о трех исторических модуса трансцендентальной философии (ТФ): (1) Антично-средневековая трансцендентальная философия Фомы Аквинского и Дунса Скота (как учение о *трансценденталиях*; *scientia transcendens*); (2) Непосредственно предшествующая философии Канта [трансцендентальная] онтология [космология] Хр. Вольфа (Лейбница) как

²³ См. текст доклада (https://docs.google.com/document/d/1mrHqTFpCxZJ_jyvXf6EEF18WFJO56VRcKnOrxQM7Re8/), его презентацию (<https://docs.google.com/presentation/d/10DX7qz66jf8o6HHafizouLx0uXq4Zkj3y5enaV4Q-H0>) и видео (https://youtu.be/_3R2deqchsw) доклада.

учение о [возможной] *вещи вообще*²⁴. (3) Собственно трансцендентальная философия (в современном смысле) развита Кантом, прежде всего в его работе «Критика чистого разума»²⁵.

Новаторство в понимании трансцендентализма у Канта связано с развитием эпистемического вектора пост-вольфианской метафизики (Баумгартен — Тетенс). В дефиниции из 2-го изд. *Критики* осуществляется *трансцендентальный сдвиг*²⁶; и хотя этот сдвиг уже намечен в 1-м изд. *Критики*²⁷, но свое решающее развитие он получает именно во 2-м изд.: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori» [В 25]²⁸:



Этим полагается новая методологическая стратегия, которую Кант именует «измененным [трансцендентальным] методом мышления» [В XVIII], в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания а priori, то исходим не из предмета, а из [трансцендентальных] условий, которые делают его объектом [возможного] познания» (Гидеон). При этом кантовский *трансцендентальный сдвиг* задает специфику не только его трансцендентальной философии, но общего *трансцендентального поворота* в пост-кантовской философии, состоящего в переходе от натурализма (эмпиризма), связанного с изучением *предметов*, к трансцендентальному анализу *условий возможности их познания*.

Тем самым кантовскую характеристику ТФ как изучения возможности нашего «[априорного] способа познания» следует отличать от трактовки трансцендентальной философии у предшественников Канта и понимать ее не *субъективно-психологически* (субъективная дедукция) в качестве анализа наших познавательных способностей (И. Ламберт) и/или решения проблемы (эпи)генезиса априорных представлений (И Тетенс)²⁹, а *когнитивно-семантически* как решение проблемы *объективности* априорных представлений, т.е. возможности их использования в опыте. Об этом Кант пишет в своем знаменитом письме к Г. Герцу (21.02.1772), где он впервые излагает замысел «Критики чистого разума» и определяет главную задачу трансцендентальной философии как разрешение трансцендентальной *семантической проблемы соответствия*: «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что я... упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*» [2, с.487]³⁰.

²⁴ С некоторыми оговорками ко второму модусу трансцендентальной философии (Вольфа) можно отнести непосредственных предшественников кантовской трансцендентальной философии И.Ламберта (1728–1777) и И.Тетенса (1736–1807). Хотя в некоторых отношениях они уже превосходят вольфовский трансцендентализм.

²⁵ Следующим [пост-кантовским] модусом трансцендентальной философии выступает [трансцендентальная] феноменологию Э.Гуссерля, хотя она в некоторых отношениях отличается от кантовского модуса ТФ.

²⁶ Понятие *трансцендентального сдвига* как одной из важных характеристик ТФ Канта вводится мной в статье [3]. См. также мои тезисы «*On possible understanding of Kant's transcendentalism*» в этом сборнике.

²⁷ См.: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями а priori о предметах вообще» [A11–2].

²⁸ Здесь и далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» (далее — *Критики*) будем давать в стандартной международной пагинации [A (1-е изд.) // B (2-е изд.)].

²⁹ Ср.: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс (все действия, посредством которых создаются понятия, не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [Refl. 231] и «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я — объективно. Его анализ — эмпирический, мой — трансцендентальный» [Refl. 230].

³⁰ Заметим, что «главный трансцендентальный вопрос» (*Пролегомены*) о возможности синтетических суждений априори является синтаксическим модусом этой трансцендентальной [семантической] проблемы, где роль предмета выполняет субъект, а роль представления — предикат априорно-синтетического суждения.

Кант выделяет два альтернативных способа решения проблемы: *эмпиризм* (Локк), который постулирует вектор познания «от предмета к представлению», и *рационализм* (Декарт), который постулирует вектор познания «от представлением к предметам». Свое решение проблемы, которое является средним между эмпиризмом и рационализмом способом решения, Кант развивает в *Критике* и связывает его с «коперниканским переворотом» [ВXVIII; VXXII].

В основе кантовского решения, его «коперниканского переворота» лежит определяющее для трансцендентализма различие «*вещь–спс vs. явление*». В рамках противопоставления «предмет — представление» это различие выступает как переход к концептуальной триаде «*предмет (вещь–сама–по–себе; Ding an sich) — явление (Erscheinung) — представление (Vorstellung)*» и выступает как еще один *трансцендентальный сдвиг–2* от [эмпирических] предметов к средней между объектом и субъектом области, которую можно назвать опытом (*Erfahrung*), или опытным познанием (*Empirische Erkenntnis*)³¹. Собственно кантовское решение проблемы соответствия состоит в том, что априорным *представлениям* (принципам) подчиняются не *предметы* (как вещи–спс), а *явления* [предметов] как *предметы опыта* (вектор «от представления к предмету»)³², хотя в структуре кантовского «коперниканского переворота» сохраняется и реалистический вектор «от предмета к представлению», который связан с аффицированием нашей чувственности *вещью–спс*³³.

Правильная интерпретация кантовского трансцендентализма должна удерживать это двойное различие. С одной стороны, Кант отличает *явление* от *вещи–спс*, критикуя предшествующую «догматическую» метафизику за ее наивный реализм, не проводящего этого [основополагающего] трансцендентального различия. С другой стороны, принципиальным является различие между *явлением* и *представлением*, ибо только подобный «объективированный» статус *явления*³⁴, его отличие от ментального *представления* гарантирует *объективный* характер нашего (по)знания и ошибкой будет отождествление («склеивание» между собой) *явления* и *представления*, как это происходит в интерпретации «двух объектов/миров» (феноменалистское прочтение Канта)³⁵. Здесь следует помнить о том, что то, что Кант называет *явлениями* в трансцендентальном смысле, является в эмпирической смысле обычными *пространственными телами* (предметами), причем Кант не отвергает этот *эмпирический реализм* [A370; 371]. Тем самым трансцендентализм Канта представляет собой, скорее, не *теорию явлений*, но *теорию являющегося* [*theory of appearing*]³⁶.

Таким образом, специфика кантовского трансцендентализма может быть задана посредством двух *трансцендентальных сдвигов*. Описанный в [B25] *методологический* трансцендентальный сдвиг–1 изменяет интенцию метафизического исследования, смещает исследование с предметов на изучение [возможности] нашего априорного способа познания. Связанный с кантовским «коперниканским переворотом» *метафизический* трансцендентальный сдвиг–2 от предметов к явлениям позволяет Канту дать решение трансцендентальной проблемы соответствия (письмо к Герцу от 21.02.1772), которая является «ключом ко всей тайне [трансцендентальной] метафизики», а именно: обосновать *возможность*, или найти основания, для соответствия эмпирических предметов и априорных представлений, т.е. решить «основную апорию априоризма» (Н.Гартман).

³¹ Заметим, что в *Критике* Кант отождествляет *Erfahrung* и *Empirische Erkenntnis*: см. [B147–8].

³² Заметим, что подчинение представлениям не предметов, а *явлений (предметов опыта)* снимает парадоксальность кантовского решения, поскольку нелепо было бы утверждать, что наши представления, в отличие от *intellectus archetypici*, подчиняют себе реально существующие вещи (вещи–спс).

³³ Подробнее о структуре коперниканского переворота см. мою статью [4].

³⁴ Ибо бессмысленно было бы утверждать, «будто явление существует [само по себе] без того, что является [т.е. вещи–самой–по–себе]» ([BXXVI–VII]; вставки мои. — К.С.). Этот и другие фрагменты *Критики* и *Прологомен* свидетельствуют о том, что Кант развивал *теорию являющегося* [*theory of appearing*].

³⁵ Заметим, что для подобного «склеивания» есть определенные основания, поскольку в *Критике* Кант говорит о том, что явления есть [наши] представления или «представления в нас».

³⁶ О различии у Канта *теории явлений* (appearance theory) и *теории являющегося* (appearing theory) см. [6]. Так, если взять фотографию человека, то согласно appearance–теории, предметом нашего познания здесь выступает *фотография* (как представление), а согласно appearing–теории предметом познания здесь будет *человек* [являющийся] на фотографии, или *явление человека* (пример Р.Хауэлла). В этом смысле наш аргумент поддерживает appearing–theory.

§2. Кантовский концепт «вещи–самой–по–себе»: вещь–спс как «динамическое единство»; возможные трактовки вещи–спс.

Вместе с тем кантовский «коперниканский переворот» и лежащее в его основании различение–триада «вещь–спс vs. явление» («предмет — явление — представление») поднимают ряд концептуальных вопросов, без решения которых может быть поставлена под сомнение состоятельность кантовской концепции. Определяющим выступает кантовская *предпосылка* о постулировании *вещи–самой–по–себе*, без которой нельзя «войти в кантовскую философию» (Ф. Якоби³⁷). Кант не дает четкой дефиниции вещи–спс, поэтому он не до конца определен и возникает проблема понимания (интерпретации) и возможного до-определения вещи–спс³⁸.

Первой предпосылкой (пресуппозицией) нашего подхода выступает тезис о том, что концепт вещи–спс вводится Кантом негативным образом: вещь–сама–по–себе — это то, что отличается предмета опыта, или явления [вещи]. Поэтому возможно, что кантовская «вещь–сама–по–себе» — это понятие «семейного сходства» (Витгенштейн), которое объединяет в себе несколько сходных, но разных методологических концептов, используемых Кантом (иногда синонимично) при трансцендентальном анализе нашего способа познания. Среди них есть такие «предметные» концепты как *вещь/предмет вообще*, [собственно] *вещь–сама–по–себе*, *трансцендентальный предмет*, *ноумен в негативном смысле*, *ноумен в положительном смысле*, каждый из которых, в том или ином отношении, противостоит *явлению*³⁹. Соответственно, эти предметные понятия образуют между собой смысловую понятийную «конфигурацию» (или *концепт* в смысле Делеза), которую Кант и именует [неопределенно] как «вещь сама по себе».

Второй предпосылкой (основой нашего подхода) выступает интерпретационная концепция Г. Бухдала [8], который предлагает такую [динамическую] трактовку трансцендентализма, в рамках которой кантовские предметные концепты («предметы») образуют некое «динамическое единство» и которые, благодаря феноменологическим процедурам *редукции* и *реализации*, представляют собой различные, но связанные между собой, вариации предметности, «высшего понятия» ТФ — *предмета вообще* [В 346]. Соответственно, кантовские предметные концепты, используемые в качестве методологических инструментов трансцендентального анализа, образуют между собой связанную «топологию объектов/предметов⁴⁰» (Бухдал, [9]).

Третьей посылкой (исходным тезисом) выступает кантовское различение между *эмпирической* и *ноуменальной* вещью–спс, или между *вещью самой по себе* и [собственно] *ноуменом*. Текстологическим основанием для этого различения является фр. [В306] из 2–го изд. *Критики*:

«... когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам (1) или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, (2) или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (Noumena)» ([В306]; вставки мои. — К.С.).

³⁷ Точнее, Якоби говорит о «предпосылке», связанной с аффицированием нашей чувственности вещью–спс: «без этой предпосылки я не могу войти в кантовскую философию, но с ней я не могу оставаться в ней» [8, s.304].

³⁸ Классическими работами по проблематике кантовской вещи–спс являются: *Adickes E. Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924; *Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974. Из последних работ выделим статьи: *Adams R. Things in Themselves*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* Vol.57, №4 (Dec., 1997), pp. 801–825; *Allais L. Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things in Themselves*, in: *Kant Yearbook: Metaphysics*. 2010, pp.1–32.

³⁹ Хотя кантовское *явление* тоже является *предметом* [В34].

⁴⁰ Следует обратить внимание на то, что английский язык (resp. Бухдал) не различают кантовские (немецкие) термины «предмет» (*Gegenstand*) и «объект» (*Objekt*), которые на английском передаются одним и тем же словом «object». Хотя и сам Кант порой дает основания для такого отождествления (см. сноску 47 ниже).

— в котором Кант выделяет два разных антипода явлению (феномену), отличая при этом (1) «те же самые [т.е. чувственные — К.С.] объекты с их свойствами самим по себе [до нашего их созерцания]», т.е. *вещи-сами-по-себе* и (2) собственно рассудочные *ноумены*. Причем, как видно из контекста [B306], именно *первые* объекты — *эмпирические вещи-спс*, имеют чувственную природу и, соответственно, могут воздействовать на нас, являясь теми «предметами, которые затрагивают наши чувства и отчасти сами производят представления» [B1] и «некоторым образом воздействуют на нашу душу [нашу чувственность]» [B33], т.е. выступают причиной аффицирования нашей чувственности. В то время как *вторые* объекты, обратим на это внимание еще раз, являются чисто умопостигаемыми ноуменами, которые «порождаются» (мыслятся) нашим рассудком⁴¹.

С учетом приведенных предпосылок и опираясь на тексты Канта, с целью прояснения смысла концепта вещи-спс предложим реконструкцию процесса познания, который, по Канту, представляет собой последовательность актов синтеза⁴².

Исходной точкой процесса познания выступает (пред)данный нашей чувственности «сенсорный (пре-)предмет» **Пс**, который можно назвать также «чувственными данными» (Рассел) или «чувственным многообразием» (Кант⁴³). Этот пре-предмет «некоторым образом воздействует на нашу чувственность» [B33 и далее] и порождает — на эмпирическом уровне — *созерцание*, «неопределенный предметом» которого является *явление* [B34]. Выше мы этот «сенсорный (пре-)предмет» **Пс** соотнесли с эмпирической вещью-спс, хотя до начала познания его точнее определить как *многообразие*, поскольку для постулирования его в *единство (предмет)* у нас нет достаточных оснований. Первым познавательным актом будет *схватывание* (восприятие) этого «чувственного многообразия» посредством акта «синтеза схватывания» [A99–100], в результате чего оно конституируется в некоторый «чувственно воспринимаемый объект» [B306], или *явление* [предмета]. Как пишет Кант, мы «говорим, что познаем предмет, если [сами] внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания» [A105]⁴⁴.

При этом здесь — если перейти на трансцендентальный уровень — происходит *редукция*⁴⁵ этого «сенсорного (пре-)предмета» в *предмет вообще* **По**. Заметим, что подобная [метафизическая] редукция, или абстрагирование, осуществляется в любой метафизике, но разные типы метафизики предполагают разные типы подобных актов метафизического преодоления эмпирического. В классической метафизике такой процедурой выступает переход от *вещи* к *сущности*: в частности, именно так, как исследование сущности, определяет метафизику Аристотель⁴⁶. Новое время в лице Лейбница, Вольфа и их последователей постулирует принципиально другой акт метафизической редукции (для *новой* метафизики): это переход от [действительной] вещи, состоящей из *материи* и *формы*, к [возможной] *вещи вообще*, т.е. переход не к сущности вещи, а «горизонтальное» движение от действительной к *возможной* вещи. Тем самым лейбниц-вольфовская школа задает (развивает) новую *логическую метафизику*, где *вещь вообще* выступает результатом *логического* абстрагирования, т.е. чистой *формой* без [эмпирической] *материи*. Если воспользоваться аппаратом семантики

⁴¹ В этой связи обратим также внимание на фр. [A538/B566 и далее], где Кант сходным образом дифференцирует двойственную — чувственную и умопостигаемую — каузальность/причину явления.

⁴² Подробнее об этом мы говорим в [5]. Там мы выделяем: 1) первоначальный синтез схватывания (воображения); 2) синтез апперцепции; 3) фигурный (пространственный) синтез; 4) схематический (временной) синтез; 5) образно-понятийный синтез протосуждения « E_0 — A_1 » (способность суждения); 6) заключительный пропозициональный синтез « A_j — B_i » (рассудок), — благодаря деятельности которых и образуется собственно знание предмета, выраженное посредством априорно-синтетического суждения.

⁴³ См.: «многообразное в чувственности» [B102] (точнее: «многообразие чувственности» (*Mannigfaltiges der Sinnlichkeit*)); «многообразное, данное в чувственном созерцании (интуиции)» [B143].

⁴⁴ Заметим, что для *полного* конституирования чувственного многообразия в единый предмет необходимы другие познавательные акты, например дополняющий схватывание *синтез узнавания в понятии* [A103–110].

⁴⁵ В качестве технического термин «редукция» вводится в феноменологии, но Кант также его использует: см. Refl. 6286. Неявным образом, о редукции как «отвлечении от условий чувственности» Кант говорит неоднократно в *Критике*: см, например, приведенную выше цитату из [B306].

⁴⁶ Заметим, что платоновская процедура перехода к эйдосу обладает своей спецификой по сравнению с аристотелевским переходом к сущности, но для нас важно обозначить общий смысл метафизической редукции (абстракции) Античности.

возможных миров, то [возможная] *вещь вообще* может рассматриваться как переменная, которая принимает то или иное [конкретное] значение (до-определяется) в разных возможных мирах. И хотя Кант (докритического периода и даже на уровне определения ТФ из 1-го изд. *Критики*) во многом опирается на [логический] концепт *возможной вещи* Вольфа, отказываясь от аристотелевской сущности, однако в *Критике* он заменяет его своим [трансцендентальным] концептом *вещи вообще*. В отличие от чисто логической *вещи вообще* Вольфа (например, лейбницевской *монады*) трансцендентальная *вещь вообще* не чисто *формальна*, а мыслится Кантом как «субстрат чувственности», который «нельзя обособить от чувственных данных» [A250–1]. Тем самым *логическая возможность* заменяется Кантом на *реальную* [трансцендентальную] возможность, а *материя* не исключается совсем, а заменяется на *трансцендентальную материю*.

Вместе с тем кантовская *вещь вообще*, хотя и определяется как «высшее понятие трансцендентальной философии», однако она для Канта «не имеет особо важного значения» [B346] и, по сути, им не развивается. *Вещь вообще* выступает как лишь как первая, необходимая с методологической точки зрения, фаза кантовского движения к концепту *вещи-спс* и, поэтому, не случайно, что Кант для характеристики [трансцендентальной] деятельности рассудка использует ‘сдвоенное’ выражение «*вещи вообще и вещи самим по себе*» [B298 и др.], подчеркивая тем самым концептуальную [динамическую] близость понятий *вещи вообще* и *вещи-спс*.

Главная новизна (специфика) кантовского трансцендентализма проявляется на следующих — *реализационных* — фазах трансцендентальной «динамики», первой из которых выступает переход от [концепта] *вещи вообще* к [концепту] *трансцендентальному предмету/объекту*, а второй — переход от [концепта] *трансцендентального предмета* к концепту *ноумена*, играющих важную роль в философии Канта. Коротко остановимся на каждом из этих переходах (resp. концептах).

Важнейшая функция концепта *трансцендентального предмета/объекта*⁴⁷ (ТО) — *единение и опредмечивание* (объективация) воспринятого/схваченного чувственного многообразия, поскольку мы «вносим синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцаний» [A105] посредством «представления о *предмете* = *X*» [A104–5], вследствие чего нам *является* не просто чувственное многообразие, а схваченное [*v*] и синтезированное в единство *предмет* и «благодаря которому все данное в созерцании объединяется в понятие об объекте» [B139].

Тем самым на итоговой схеме ниже *ТО* должен располагаться правее *предмета вообще*, ближе к *ноумену*. При этом он коррелирует с *явлением* на эмпирическом уровне. Однако в ряде мест *Критики* Кант, фактически, отождествляет *трансцендентальный предмет* (как «нечто = *X*» [A250; см. A105, A109]) и *вещь вообще*⁴⁸. Поэтому характеристики из [A250–1] и были приписаны кантовской *вещи вообще* с учетом перехода кантовского концепта *вещи вообще* в *ТО*, их сходства.

Заключительным членом в кантовском ряду предметностей выступает *ноумен*. На диаграмме он соотносится с *феноменом* (на эмпирическом уровне), поскольку Кант вводит концепт *ноумена* в гл. «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» [A235–260/B294–B316]⁴⁹ контрарным по отношению к *феномену* образом. Важность этого концепта, в свете нашего обсуждения, состоит в том, что концепт *ноумена* в *Критике* напрямую соотносится с *вещью-спс* (во втором — ноуменальном — смысле): см., например, цитату из [B306] выше. Общий смысл концепта достаточно прозрачен, так как само название «*ноумен*» указывает на то, что это уже не *предмет* (вещь), а *понятие* о предмете. Конечно,

⁴⁷ Кант синонимично использует выражения «трансцендентальный предмет» и «трансцендентальный объект».

⁴⁸ См., например, [B126] и др. В [B236] Кант говорит о «трансцендентальном значении своего понятия о предмете» как еще одной кальке *трансцендентального предмета*. Здесь интересен [A250–1]: в [A250] Кант говорит о *трансцендентальном объекте* или «[некотором] нечто = *X*», а заканчивает свое рассуждение в [A251], говоря о *предмете вообще*: «Следовательно, этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о *предмете вообще*, определяемом посредством многообразного в явлении» (курсив мой. — К.С.).

⁴⁹ Заметим, что эта глава (прежде всего, ее средняя часть [A249–253/B306–B309]) подверглась существенной переработке во 2-м изд. *Критики*, причем как раз в части кантовского учения о *ноуменах*.

ноумен (например, идея красоты) может стать предметом мысли, если мы, например, будем думать о его содержании, т.е. предметом второго порядка (ср. с *интенциональным предметом* феноменологии), но ноумен не является предметом в обычном (эмпирическом) смысле⁵⁰, не существует в качестве пространственной (физической) вещи/тела; если угодно, то ноумен — это квази-предмет (чистой мысли, а не созерцания). Кант говорит об этом неоднократно в своих *Рефлексах*, *Критике*, *Пролегоменах* и *Opus postumum*. Ограничимся в этой связи здесь одним важным кантовским пассажем из Refl. 5554⁵¹:

Ноумен, по существу, означает всегда одно и то же, а именно, трансцендентальный объект чувственного созерцания [*Anschauung*] (Тем не менее это не реальный объект или данная вещь, а понятие, в отношении которого явления обладают единством), так как последнему все же должно что-нибудь соответствовать, при том, что мы не знаем ничего другого, кроме его [трансцендентального объекта или ноумена -?] явления (Refl, 5554, [AA18: 230]; вставка и подчеркивание мои. — К.С.).

Как видно из этого пассажа (см. также [A288/B344–5], [A358]) Кант концептуально отождествляет понятия «ноумена» и «трансцендентального объекта», хотя в других фрагментах *Критики* (из 1-го изд.) говорит о том, что *трансцендентальный предмет* как феноменальный «субстрат чувственности» он дополняет рассудочными ноуменами [A250–1] и даже то, что «[трансцендентальный объект] не может называться *ноуменом*, т.к. я не знаю, что но есть сам по себе...» [A253]. Тем не менее противоречия здесь не возникает, поскольку в [A288/B344–5] Кант говорит лишь *возможности* рассматривать *ТО* в качестве ноумена в силу его трансцендентального — не-эмпирического, не-чувственного — характера, хотя 100% достаточных оснований для помещения его в область «положительных» ноуменов у нас нет ([A253])⁵². Проясняет смысл кантовского понятия «трансцендентальный предмет» фр. [A494/B522], где Кант рассуждает о *не-чувственной (интеллигибельной) причине явлений* и говорит о том, что эту причину (единения чувственного многообразия в единство), по аналогии с феноменальным миром [чувственности], мы можем также мыслить в качестве *объекта* в трансцендентальном смысле, т.е. «назвать [ее] трансцендентальным объектом». Это показывает, что «трансцендентальный объект», как и «ноумен» не является объектом в точном (физическом) смысле слова, оба этих концепта являются абстракциями (от чувственности), или некоторыми абстрактными «(квази-)объектами», т.е. не «реальными объектами или данными вещами, а понятиями» [Refl. 5554]. При этом обратим внимание на то, что постулируемая в 1-м изд. «чувственная составляющая» кантовского *трансцендентального объекта* во 2-м изд. устраняются и *ТО* в большей степени сближается с кантовским *ноуменом*.

Вместе с тем во 2-м изд. Кант вносит существенные коррективы и в свой концепт *ноумена*. Главная из них состоит в том, что теперь (применительно к физическому миру) Кант говорит о *ноумене* [предмете самом по себе] в *негативном смысле* [B307–9], резервируя понятие *ноумена* в *положительном смысле* для области морали (практической философии). Тем самым *трансцендентальный идеализм* Канта в отличие от *трансцендентального реализма*, «не определяет более широкой области предметов» ([B309]), а его понятие *ноумена* (как *вещи самой по себе* [B310]) нужно мыслить '*проблематически*', т.е. *не-предметным* образом не как предмет, а как некоторый мысленный конструкт, или *понятие*. Соответственно, на итоговой диаграмме месторасположение *трансцендентального предмета* и *ноумена* в *негативном смысле* сближаются, а в концептуальном отношении можно говорить об их тождестве, или замене концепта *трансцендентального предмета* концептом *ноумена* в *негативном смысле* во 2-м изд. *Критики*.

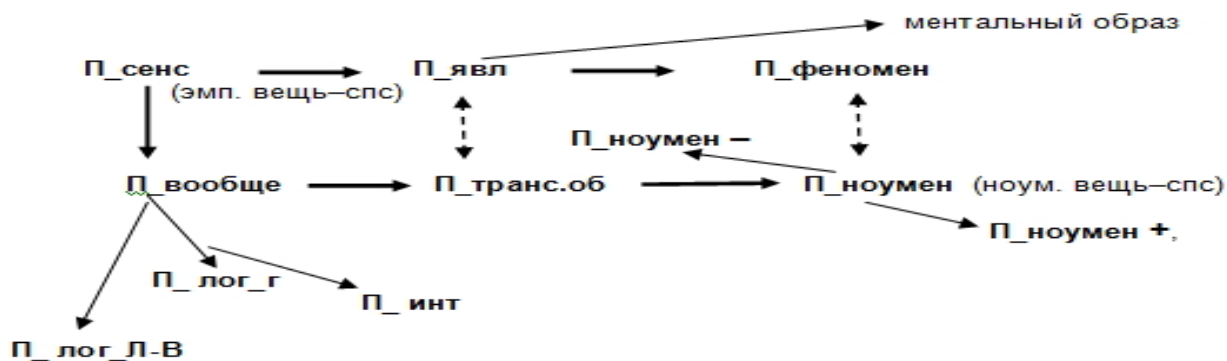
Представим результаты нашего методологического анализа на следующей диаграмме⁵³:

⁵⁰ По Канту, предметы даются посредством созерцания, а в случае человеческого ума — посредством *njkmrj* чувственного созерцания. Ноумены (в силу своей интеллигибельности) не могут быть чувственно созерцаемы (воспринимаемы), поэтому ноумены — не предметы (см. кантовское рассуждение Канта в [B306–312] и др.; ср. с: «понятие ноумена не есть понятие объекта» [B344].

⁵¹ Refl. 5554 написана в 1780–1 г. По смыслу она практически совпадает с [A288/B344] *Критики*.

⁵² Заметим, что в 1-м изд. Кант еще не дифференцирует общее понятие «ноумена» на ноумены в негативном и положительном смысле. Это сделано уже позже, во 2-м изд. *Критики* [B307–9].

⁵³ *Явление* мы трактуем здесь как *объективное* представление, отличая его от ментальных представлений.



Кантовская вещь–спс представлена здесь в двух своих модусах: *эмпирической* [трансцендентной] *вещью–спс*, соотносимой с «сенсорным (пре–)предметом» **Пс**, и *ноуменальной* [трансцендентальной] *вещью–спс*, представленной здесь тройкой концептов: *вещь вообще* — *трансцендентальный предмет* — *ноумен* (ноумен в негативном смысле). Эту тройку концептов мы, вслед за Бухдалом, трактуем не как набор из трех отдельных концептов, а как *динамически* связанную систему концептов: *вещь вообще*, *трансцендентальный предмет*, *ноумен*, — последние из которых являются последовательными *реализациями* концепта *вещи вообще*, полученного посредством трансцендентальной редукции (абстракции) из первоначальных эмпирических данных. Соответственно, кантовский концепт [ноуменальной] вещи–спс представляет собой понятие «семейного сходства», которое состоит из этой тройки концептов.

В завершении нашего анализа обсудим тему концептуализации кантовской вещи–спс. Кант вводит концепт вещи–спс негативным образом как *отрицание* эмпирической вещи, которая трактуется им как *явление* [вещи]: вещь–спс — не предмет в обычном/эмпирическом смысле. Поэтому смысл вещи–спс остается неопределенным и требует своего уточнения. Среди подходов к пониманию концепта вещи–спс выделим следующие:

- 1) Вещь–спс как *виртуальный объект* [10];
- 2) Понимание трансцендентального предмета в модальности *de dicto*, а не *de re* [11];
- 3) Вещь–спс как *qua–объект* (*qua–object*) [12];
- 4) Возможное понимание вещи–спс как *абстрактного* [*a la* математического] *объекта*⁵⁴;
- 5) Вещь–спс как *интенциональный объект* [15].

[Заметим, что данные подходы неравнозначны (по разным основаниям). Самым радикальным из них выступает №1, который, фактически, отрицает предметный характер вещи–спс, хотя и №2 из них также постулирует некоторый фиктивный характер предмета в модальности *de dicto*. Подходы 2, 3, 4 в той или иной степени используют технику логико-математических формализмов, подходы 1 и 5 сформулированы в более феноменологическом стиле. Некоторые из перечисленных подходов представлены одной концепцией (1, 2, 3), другие, например трактовка кантовских явлений — многочисленными вариациями. Некоторые из них разработаны в достаточной степени, а, например, подход 4, который кажется перспективным, здесь лишь обозначен, но пока не реализован.]

Заключение. Кантовское различие между *явлением* и *вещью самой по себе* является «ключом ко всей тайне [его] метафизики» и предопределяет средний между крайним эмпиризмом и рационализмом путь трансцендентального исследования. С одной стороны, оно задает конструктивистский характер кантовского решения проблемы соответствия, его «коперниканского переворота», или «измененного метод мышления» в метафизике: «мы а priori познаем о вещах [как явлениях] лишь то, что вложено в них нами самими» [ВXVIII]. С другой стороны, постулирование *вещи–самой–по–себе* не позволяет трактовать кантовскую концепцию ни феноменалистски, ни ноуменалистски: эта «предпосылка» выступает гарантом реалистического характера *трансцендентального идеализма* Канта, его совместимости с *эмпирическим реализмом* [A370–1].

⁵⁴ Эту линию коротко представим следующим рядом: Г.Фреге – Р.Ингарден – Э.Залта [13] – С.Катречко [14].

Литература:

1. *Кант И.* Критика чистого разума //Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т.3. М.: Чоро, 1994.
2. *Кант И.* Избранные письма //Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т.8. М.: Чоро, 1994. с.463–590.
3. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования //Кантовский сборник, 2014, №2(48) с.10–25; https://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/); [см. также: 1) Katrechko S. Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing //Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium, V.XXII, 2014, pp.147–149; 2) *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования //Философия. Язык. Культура. Вып. 4., с.73–89. СПб.: Алетейя, 2013].
4. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта/познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) //Философия и наука: проблемы соотношения. Алешинские чтения –2016 (7–9.12.2016). М.: РГГУ, 2016 (<https://www.academia.edu/30347748/>). [см. также: *Катречко С.Л.* Ведет ли коперниканский переворот Канта к идеализму? //Вопросы философии, 2017 (в печати)].
5. *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.
6. *Prichard H.A.* Kant's theory of knowledge. Oxford, 1909.
7. *Jacobi F.H.* Ueber den transzendentalen Idealismus, Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, in: Werke, vol.2, 1976, s.291-310 (см.: Якоби Ф.Г. Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора //Кантовский сборник, 2008, №2(28), с.99–118).
8. *Buchdahl G.* Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant 's Philosophy, Blackwell, 1992.
9. *Buchdahl G.* Science and God: The Topology of the Kantian World, In: Kant and Contemporary Epistemology (ed. Paolo Parrini), 1994, Springer, pp.1–25.
10. *Van Cleve J.* Problems From Kant, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.
11. *Howell R.* Kant's First-Critique Theory of the Transcendental Object //Dialectica, V.35, Issue 1, 1981, pp.85–125.
12. *Marshall C.* Kant's appearances and things in themselves as qua-objects, in: Philosophical Quarterly Vol.63 (252), 2013, pp.520–545 (see also: *Kit Fine's* theory of qua-object).
13. *Zalta Ed.* The Theory of Abstract Objects, 1999: <https://mally.stanford.edu/theory.html>.
14. *Катречко С.Л.* Математика как «работа» с абстрактными объектами: онтолого–трансцендентальный статус математических абстракций //Математика и реальность. Труды Московского семинара по философии мат–ки. М., Изд-во МГУ, 2014; (см. также: *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математики: конструктивный анализ математической деятельности //Кантовский сборник, 2016, №1(55), с.16–33; *Katrechko S.* Transcendental Analysis of Mathematics: the Transcendental Constructivism (Pragmatism) as the Foundation of Mathematics //Working papers by Basic Research Programme. Series «Humanities», №109, 2015).
15. *Aquila R.* Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge, Indiana University Press, 1983 (см. также: *Aquila R.* Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality, in Kant,» Archiv für Geschichte der Philosophie», Vol. 61 (1979), pp.293–308; *Aquila R.* Hans Vaihinger and Some Recent Intentionalist Readings of Kant, Journal of the History of Philosophy, Vol.41(2003), pp.231–250.

ОБ ОСНОВАНИЯХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЭМПИРИЗМА Ж. ДЕЛЕЗА В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

О.А. Козырева (Екатеринбург)

Аннотация. Статья посвящена демонстрации оснований французского постструктурализма в трансцендентальной философии И. Канта. В качестве иллюстрации выбрана система трансцендентального эмпиризма Ж. Делеза. Пытаясь обнаружить условия возможности функционирования эмпирических принципов, французский мыслитель предлагает рассматривать в качестве их трансцендентального принципа концепт Различия, который сам по себе является бесосновным. Такая тенденция к поиску нового измерения бытия, лежащего

по ту сторону бинарных оппозиций и делающего возможным их существование, в целом характерна для французских постструктуралистов.

Ключевые слова: трансцендентализм, постструктурализм, Ж.Делез, И.Кант, принцип Различия, безосновность.

Трансцендентальная философия И. Канта получила преимущественное развитие в двух направлениях современной философской мысли – феноменологической и аналитической традициях. Их представители подвергают кантовскую систему критическому анализу и, выбирая из нее, на их взгляд, лучшее, предоставляют обновленный взгляд на природу познания. Гносеологическая направленность этих традиций очевидна, ведь истоком их возникновения послужил замысел И. Канта изменить предмет исследования традиционной для того времени теории познания: вместо эмпирических объектов – условия возможности их существования и познания.

Однако развитие трансцендентализма представлено и в тех направлениях философии, которые относятся к континентальной традиции. Интересно обратиться в рамках последней к постструктуралистской философии Франции, нередко считающейся «позорным пятном» в истории западноевропейской мысли, так как являет собой стремление к разрушению ее методологических оснований. Если придерживаться такой точки зрения, то рассмотрение взаимоотношений трансцендентализма и постструктурализма будет представлять изложение критики французских бунтарей И. Канта и обоснование ее несостоятельности.

Тем не менее подобный подход не соответствует пафосу постструктуралистской философии. Дело в том, что рассматривать ее с позиции, обрисованной выше, непродуктивно: постструктурализм представляет собой не инфантильное разрушение западноевропейской философии, а демонстрацию логического развертывания ее основных положений до предельных оснований, что в первом приближении и принимается за якобы намеренное подрывание традиции. Тогда если и имеет смысл говорить о разрушении западноевропейской философии постструктуралистами, то только в аспекте того, что они намеревались указать на ее саморазрушение.

Осуществить последнее удастся только благодаря расположению в самой традиции, утверждение чьей безосновности и станет результатом исследования постструктурализма. Эта безосновность окажется для многих постструктуралистов (Ж. Деррида, Ю. Кристева, Ж.-Ф. Лиотар, поздний Р. Барт, М. Фуко) сознательным поиском выхода по ту сторону бинарных оппозиций западноевропейской метафизики: истина – ложь, присутствие – отсутствие, реальное – воображаемое и т.д. Другими словами, речь будет идти о стремлении обнаружить более глубокое измерение бытия, позволяющее высказывать о нем противоположные утверждения.

При таком подходе к постструктурализму анализ его отношения к трансцендентализму Канта будет выглядеть иначе: вместо прямого столкновения, заканчивающегося победой одного и оттеснением с философской сцены другого, сдержанная постановка вопроса о том, какое развитие трансцендентализм получает в этой традиции. Примером демонстрации одного из возможных ответов на этот вопрос может послужить система трансцендентального эмпиризма Ж. Делеза.

Основу такого проекта философии с необычным названием все же представляет эмпиризм. Его содержание видится Ж. Делезу в постулировании интенсивности как первичного опыта, с которым мы встречаемся в жизни. Это поле интенсивности оформляется в определенный регион сущего, понимаемый как «определенная частная пространственная система, управляемая таким образом, что создающее ее различие интенсивности стремится аннулировать в ней (закон природы)» [3; с.293]. Этот закон природы являет собой эмпирический принцип, которому подчиняются пространственные системы.

Но Ж.Делез указывает на то, что такому школярскому эмпиризму недостает обоснованности, связки: «Следует найти принцип иного рода, принцип второго порядка, который объяснил бы необходимость подчинения области эмпирическому принципу. Именно этот второй принцип и называют трансцендентальным» [1; с.292]. Таким образом, трансцендентальный эмпиризм — это эмпиризм, осознающий свою недостаточность и

поэтому обращающийся к поиску более глубоких онтологических оснований. Это уже не классический эмпиризм, который, по расхожему мнению, исходит из мифического понятия «данного», но эмпиризм обновленный, для которого сущностно необходимо проблематизировать само понятие «данного», прежде чем выстраивать на его основании теорию, определяющую границы мышления и познания.

По сути дела, Ж.Делез интересуется возможностью обнаружения метафизических оснований (или, быть может, только одного основания) закономерностей физической реальности, которые содержательно раскрываются как причинно-следственные связи, управляющие миром. Метафизическое основание не должно совпадать с причиной, так как это разные уровни бытия: основание должно принадлежать другому онтологическому порядку, дабы быть способным даровать причинно-следственным связям силу господствовать над вещами в мире, с которыми мы встречаемся в опыте.

Но почему в данном случае следует считать, что речь идет не о поиске достаточного основания в стиле Г.Лейбница, чью философскую систему Ж.Делез также использовал в своих собственных построениях, а о поиске основания, которое бы носило трансцендентальный характер в пику исследованиям И. Канта? Конечно, французский философ видит сходство между принципом достаточного основания и трансцендентальным принципом, заключающееся в том, что они оба нацелены на то, чтобы добраться до предельного онтологического уровня. Однако если в случае с принципом достаточного основания этот уровень действительно должен быть найден (так, у Г.Лейбница это место в системе отведено понятию Бога), то в случае с трансцендентальным принципом ничего подобного не происходит. Он, скорее, призван задать одну конкретную область или регион бытия, из которого впоследствии генетическим образом разовьется реальный эмпирический принцип соотношения причины и следствия или возникнет соответствующая этому региону познавательная способность (память, воображение, мышление и т.д.). По этой причине трансцендентальный принцип, которого не достает эмпиризму, должен заключать в себе условия последующего генезиса физического закона или ментальной способности. Принципу достаточного основания же генетической мощи как раз и не хватает.

Содержательно логику поиска трансцендентального принципа эмпиризма Ж.Делез разворачивает следующим образом. В опыте мы встречаемся с подобием и сходством, считая, что они покоятся на принципе тождества, но в наш опыт также входят и не-подобное, и не-схожее, для обоснования которых придется признать существование качественно иного принципа – принципа различия. Однако такой вариант дуализма Ж.Делеза не устраивает, и он сталкивается с необходимостью преодолеть разнонаправленные принципы, но не за счет выбора и полагания одного из них, но за счет выхода по ту сторону их противоположности. Этот выход осуществляется благодаря принципу Различия, мыслящегося уже не в паре с Тождественным как нечто, чему этого тождественного не хватает, но как самостоятельное обоснование наличия тождества в эмпирической реальности: «Достаточно оценить эту конститутивную разнородность саму по себе, не предполагая какого-то заранее данного тождества, и сделать разнородность единицей меры и коммуникации. Тогда сходство может мыслиться только как продукт внутреннего различия» [2; с.341].

Таким образом, функцию трансцендентального принципа в философской системе эмпиризма Ж.Делеза выполняет Различие. Оно полагается «по ту сторону» эмпирически данной нам реальности, имеющей различные качественные определения, но никогда открыто в ней не присутствует: «Интенсивный мир различий, в котором качества обретают основание, а чувственное — бытие, как раз и есть объект высшего эмпиризма. <...> различие – за каждой вещью, но за различием ничего нет» [3; с.79]. Именно Различие позволяет конструироваться и объекту, и субъекту в процессе их взаимного генезиса. Иначе, ни субъекта с его когнитивными способностями, ни объекта в его многообразии связей с другими объектами не может возникнуть без работы Различия, без того, что Ж.Делез в других контекстах описывает как дифференциальное отношение.

Исходя из некой нейтральности трансцендентального принципа по сравнению с эмпирическими принципами, и возникает идея того, что обоснование может покоиться только на онтологической безосновности: «По ту сторону основы – безосновность. По ту

сторону повторения–связи – повторение–ластик [gomme], которое стирает и убивает» [1; с.294]. Поиски основания для каждого из принципов, обосновывающего существование принципа предыдущего, впадают в бесконечный регресс, остановить который можно лишь искусственным полаганием прагматического предела. Однако онтологическая бесосновность сама по себе парадоксальна, и с ней невозможно «иметь дел» при построении каких-либо теорий. Поэтому, несмотря на то, что «судьба эмпирических принципов – оставлять вне себя элементы собственного основания» [3; 310], отказаться от непосредственного исследования и открытия подобных эмпирических принципов нельзя.

Указание на бесосновность проекта трансцендентализма и есть результат, полученный в ходе обращения Ж.Делеза к И.Канту. Используя последнего в качестве возможности помыслить выход по ту сторону бинарных оппозиций, французский мыслитель предоставляет обоснование эмпиризму, т. е. указывает на условия его возможности. И если кантовское «трансцендентальное, в отличие от эмпирического и трансцендентного, не обладает каким-то «позитивным» онтологическим статусом, оно онтологически нейтрально» [4; с.78], то и делезианское трансцендентальное тоже является таковым.

Безусловно, говорить о том, что Ж.Делез является продолжателем И. Канта, нельзя, и аутентичной трактовки трансцендентализма в его концепции не обнаружить. Однако для нас важнее было продемонстрировать, что сегодня возможно вести разговор о том, какое влияние оказал кантовский трансцендентализм на последующую философию и каковы его разнообразные интерпретации в пространстве западноевропейской традиции мышления. В этом отношении философия Ж. Делеза — трактуемая нами как радикальная история философии, создающая «симулякры, которые поглощают представления об оригинале и копии, о философе-первообразе и о его вторичном историко–философском двойнике» [5; с.150] — являет собой великолепный пример подобной интерпретации, открывающей возможности для новых прочтений И. Канта.

Литература:

1. Венера в мехах. Л. фон Захер–Мазох. Венера в мехах. Ж. Делез. Представление Захера Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. М.: РИК «Культура», 1992.
2. Делез Ж. Платон и симулякр //Ж.Делез Логика смысла. Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.
3. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
4. Катречко С. Л. О понимании термина «трансцендентальный» в кантовской философии (Ч.2) // Возможна ли современная трансцендентальная философия?: Материалы круглого стола VII Российского философского конгресса, г. Уфа, 9 октября 2015 г. Отв. ред. С. Л. Катречко. [Электронный ресурс]. URL: https://www.kantiana.ru/upload/iblock/dbf/materialy-kr_st-po-transtsendentalizmu-dlya-ratsio1.pdf (дата обращения: 8.04.2016 г.).
5. Козырева О.А. Проблема взаимоотношения истории философии и философии в работах Ж.Делеза //Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. – 2016. – Т. 149, №1. С. 138–151.

КАНТОВСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАК «ТОЧКА ОТСЧЕТА МЕТАФИЗИКИ»

С.А. Коначева (Москва)

Аннотация. Доклад посвящен интерпретации критической философии Канта в трансцендентальном томизме. На примере анализа работ Жозефа Марешаля и Карла Ранера исследуется возможность сопряжения трансцендентальной рефлексии и метафизики бытия. Мы показываем, что трансцендентальный томизм стремится разработать онто-теологию трансцендентальными методами, расширяя понятие трансцендентального субъекта и соотнося его с открывающимся Богом.

Ключевые слова: трансцендентальный томизм, бытие, суждение, Бог.

В XX веке метафизика радикально критиковалась, преодолевалась и обновлялась. В католической мысли возникает ряд попыток «прочитать заново» метафизическое наследие в

диалоге с ведущими направлениями современной философии. Одной из таких попыток стал трансцендентальный томизм (Жозеф Марешаль, Карл Ранер, Рихард Шеффлер), в рамках которого рассматривается возможность сопряжения трансцендентальной рефлексии с онтологической мыслью и разработки онто-теологии трансцендентальными методами. В центре внимания оказывается трансцендентальный анализ суждения, который приводит католических теологов к тезису о познаваемости бытия. Как показывает Марешаль, каждое определенное суждение об определенном предмете оказывается и суждением о бытии, которое находит свое выражение в связке «есть», хотя и определенным и ограниченным способом. Мы можем выражать в суждении подобную определенность и ограниченность, только если располагаем понятием, которое ни в коем случае не являясь неопределенным, является неограниченным. Это понятие бытия в неограниченном смысле, в соотнесении с которым мы только и можем тематизировать каждую конечную определенность как конечную. В каждой предикации и аффирмации со-предикация бесконечное бытие. В каждой сущности, выявляемой нами в суждении, со-присутствует бесконечное бытие. Тем самым трансцендентальный анализ суждений приводит нас назад к тезису Фомы Аквинского, изложенному в трактате «Об истине», согласно которому всякая познанная сущность выявляет в познаваемом предмете имплицитное присутствие Бога. Конечно, мы ничего не можем знать о Боге как о предмете среди других предметов, но «только в бесконечной перспективе наших стремлений» [1; 542]. Мы «знаем» Его как «знаем» конечный пункт, задающий направление всем шагам нашего пути познания.

Карл Ранер проблему возможности метафизики связывал с пониманием специфики человеческой природы и вопросом о познаваемости бытия вообще. Метафизика для него — это наука, которая служит основой для всех других наук и предоставляет им их априорные принципы — независимо от того, являются ли эти принципы самоочевидными. В работе «Слушатель слова» предлагается тезис о том, что бытие и познание объединены изначальным единством: «К сущности бытия принадлежит познающая соотнесенность с самим собой» [3;52], говорится о «самопредставлении», «при-себе-бытии» «освещенности» самого бытия. Подобный вывод, при котором бытию заранее приписывается некоторое внутреннее отношение к самому себе, более того, эта соотнесенность бытия с самим собой описывается как познавательная, представляется не вполне оправданным.

Преодоление проблем, возникающих при постулировании познаваемости бытия как такового в трансцендентальном томизме осуществляется в обращении к человеку, спрашивающему о бытии. Аналитика бытия является одновременно аналитикой человека, его способности априорно познавать бытие. Ранер утверждает, что человек обязательно спрашивает о бытии, поскольку бытие во всей его тотальности дано ему только как нечто, о чем вопрошают. Таким образом, отправной точкой метафизики становится вопрос о бытии как вопрос, поставленный человеком. Поскольку, по Ранеру, невозможно спрашивать об абсолютно неизвестном, тот факт, что человек ставит вопрос о бытии, подтверждает возможность априорного схватывания бытия вообще. Каким образом возможно такое предварительное знание бытия? Мы схватываем а priori, «человеческое мышление всегда сопровождается невыразимым знанием бытия как условием всего знания существующего индивида» [2; 36]. Но что же есть бытие как таковое, описанное Ранером как самоосвещенность и аналогически отнесенное ко всем сущим? Более того, что составляет отношение человека к бытию? Ранер, как и Жозеф Марешаль, предполагает, что ответы на эти вопросы могут быть получены из анализа акта суждения. В каждом суждении предикат утверждает нечто о субъекте. Кроме того, в той мере, в какой суждение верно, оно само утверждает нечто, независимое от процесса суждения. В этом процессе человек устанавливает объект своего суждения как нечто отличное и независимое от его суждения и тем самым отличное и независимое от него самого. Таким образом человек конституирует самого себя как субъект, противоположный объекту. Как субъект, он в состоянии возвратиться к себе, только отталкиваясь от объектов, с которыми он находится в первоначальном единстве. Только через познавательный процесс человек оказывается способным постигать себя как субъект, который существует в самом себе и свободен. Но здесь возникает вопрос: «Что является последней причиной возможности человека в его существовании-в-самом-себе занять позицию, отличную от вещей, которые он

абстрагирует в сознательном суждении мысли?» [3; 56]. Для Ранера этот вопрос оказывается всего лишь иной стороной знакомой проблемы схоластической философии. В каждом суждении вещь утверждается как «та» или «эта». Способность схватывать ту или иную единичную вещь предполагает способность подводить ее под общее понятие, то есть способность поднять чувственное восприятие до уровня понятия. В эпистемологии томизма это и называется «абстракцией». Тем самым, спрашивать об условии возможности человеческого «существования–в–самом–себе» означает спрашивать о возможности абстракции.

Ранер описывает абстракцию как способность отделить «чтойность» от любого конкретного «что». «Абстракция, таким образом, есть признание неограниченности чтойности, которая дана в единичной чувственной вещи» [3; 58]. Для того чтобы поднять чувственное восприятие единичного «этого» до признания неограниченного «этого», интеллект должен схватить единичное как «ограниченное». Но для того чтобы обнаружить этот «предел», разум должен схватывать единичные вещи в соотнесении с чем-то большим. Под «чем-то большим» Ранер подразумевает бытие вообще. Описанный выход за пределы единичного он назовет «предпостижением» (Vorgriff). В каждом акте познания единичного «интеллект всегда простирается за пределы единичного объекта и таким образом не просто схватывает застывшую чтойность» [3; 59], но познает объект в его ограниченности и соотнесенности с тотальностью всех возможных объектов. Предпостижение тем самым выступает как условие возможности универсального понятия, абстракции, которая, в свою очередь, является тем, что делает возможным объективацию данных чувственного восприятия и сознательного «существования–в–самом–себе».

Ранер утверждает, что непосредственный объект этого предпостижения не может быть объектом в таком же смысле, как те предметы, которые сделались познаваемыми через само предпостижение. В этом контексте сущее, которое обладает бытием в абсолютном смысле, несомненно должно быть самим Богом. Бог постулируется с той же самой необходимостью, как и само предпостижение. Он оказывается тем сущим, которое подтверждает абсолютное «обладание экзистенцией». Предпостижение никогда не представляет объект вообще, в его «одинокой» единичности. Напротив, в этом предпостижении (как необходимом и всегда уже актуализированном условии каждого акта человеческого познания и каждого человеческого действия) существование экзистентной вещи уже подтверждено абсолютным бытием (то есть Богом). В предпостижении непонятно утверждается причина существования сущего. Таким образом, Ранер утверждает, что из самого движения человеческого разума мы в состоянии установить существование Бога.

Тем самым проблематика трансцендентальной теологии по сути близка трансцендентальной философии, но при этом «трансцендентальное исследование в условия возможности знания включает не только субъект как таковой, но и объект откровения и веры» [3; 174]. Там, где трансцендентальная философия задает вопросы об условиях возможности опыта, предполагая, что эти условия не являются самоочевидными, но их можно назвать, анализируя акты человеческого созерцания и мышления, трансцендентальная теология стремится показать, что акты созерцания и мышления не получают обоснования в самих себе, не могут они его получить и из предметности мира, поскольку сама эта предметность становится возможной только посредством трансцендентальности. Эти акты не могут сами по себе организовать множество восприятий в какой-то упорядоченный контекст опыта и тем самым дать человеку доступ к «объективности». Трансцендентальная теология демонстрирует «случайность» человеческой трансцендентальности, ее несамодостаточность. Тогда единственным условием возможности человеческой трансцендентальности, «детерминирующим» трансценденцию человеческого знания и свободы, становится Бог.

Литература:

1. Maréchal J. Le point de départ de la métaphysique. 3. éd. – Bruges: Beyaert, 1944.
2. Rahner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München, 1957.
3. Rahner K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München, 1963.

РОЛЬ НАГЛЯДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В РАССУДОЧНОМ ПОЗНАНИИ

С.М. Кускова (Москва)

Аннотация. *Наглядные представления позволяют получить новое знание об объектах за пределами опыта. Пространственные и временные схемы моделируют логические и математические структуры частично. Ту информацию о них, которая не может быть представлена наглядно, мы выводим логически. Трансцендентализм Канта не запрещает познание таких непредставимых вещей, как бесконечность или атом.*

Ключевые слова: *наглядные представления, пространственные и временные свойства, перспективы и измерения вещи самой по себе.*

В работе [1] И. Кант анализирует условия познания неэмпирических предметов рассудочных понятий. К ним не применимы методы, пригодные для конструирования чувственных понятий, но возможно знание предметов, не могущих быть представленными.

Предметы понятий бесконечного, непрерывного, простого, целого не могут быть построены в конечное число шагов, но эти понятия не пусты. Так, нельзя, последовательно прибавляя одну единицу к другой, получить бесконечное число. Но ограниченность человеческого ума восполняется логическими процедурами. «Ведь одно дело — мыслить себе по данным частям сложение целого при помощи абстрактного понятия рассудка (*intellectus*), другое — установить это общее понятие словно некую проблему разума с помощью способности чувственного познания, т. е. конкретно представить себе это понятие путем отчетливого созерцания (*intuitu*). Первое происходит посредством общего понятия сложения, поскольку многое содержится в нем (во взаимном отношении друг к другу), значит, через идеи рассудка и общие идеи. Второе зависит от условий времени, поскольку путем последовательного присоединения одной части к другой понятие сложного возможно генетически, т.е. через синтез, и подчиняется законам созерцания»[1, с.383]. Поскольку дискретный процесс построения бесконечного или простого не составляет генезиса и сути самих таких вещей, а относится только к условиям чувственного созерцания, то они могут быть доступны рассудку только при замене операции с предметами операциями с понятиями. Но некоторые элементы должны быть даны. Наблюдение совокупности из 2-х, 3-х, 9 похожих тел необходимо для возникновения в уме человека представления ряда, достраиваемого до 1 и 0 влево и могущего сколь угодно далеко простираться вправо.

Настаивая на необходимости чистого созерцания для обоснования математической и естественнонаучной деятельности, Кант допускает познание, выходящее за пределы наглядной представимости. Оно не отвлекается от какой-то формы чувственности, а посредством символов оперирует с понятиями. Применение категорий к опытным данным иллюстрируется отношениями точек и областей, последовательностей, вертикальных и горизонтальных структурных связей. Информация о таких отношениях подразделяется на чисто логическую и предметную, которая выражается в постулатах недемонстративного рассуждения – синтетических а priori. Рассудок выполняет переходы не только по логическим связям, но и по идеальным предметным связям, получая новое знание о предметах, не предусмотренное аксиомами.

Моделирование эйдетических положений дел посредством пространственно-временных образов имеет эвристическую ценность в установлении новых типов объектов и связей между ними. Согласно Канту, знание предмета трансцендентально обосновано, если структуре субъекта а priori присуща форма правила построения предмета. Именно поэтому легитимность категорий субстанции, причинности и мира в естествознании объясняется их опосредованностью трансцендентальными схемами времени. Мы считаем их не входными элементами познания, а выходными результатами воздействия на нас объектов в себе. Если в качестве вещей в себе брать не обыденные предметы типа стола и чаши как они есть до нашего познания, а логические и математические положения дел до их символического представления, то можно обнаружить структурное подобие вещи в себе и явления. Например, факт « $a \in B$ » доступен нам в одной проекции, изображаемой как расположение [точки] a внутри круга B . Пропозиция « $A \& B$ » представлена в нескольких измерениях: пространственном (пересечение

областей А и В) и временном (одновременность событий А и В). Мы работаем не с самими по себе идеальными фактами, а с их проекциями и моделями.

В логике и теории множеств, исследуемые положения дел представляются наглядными схемами. Круговые диаграммы изображают отношения понятий по объёму, точка в круге – принадлежность элемента множеству, расположение записи формулы выше или ниже – её статус в доказательстве. Применение априорных форм чувственности ограничено средней зоной спектра объектов, доступных нашему восприятию. Схема не отражает адекватно граничные случаи (пустое, одноэлементное, бесконечное множества), а обучает операциям с конечными множествами средней величины. Для Канта познание предметов чистого созерцания истинно, потому что оно прибавляет к логической информации её интерпретацию, выделенную в соответствии с внутренней организацией субъекта. Однако доверие к недемонстративным выводам от одних свойств наглядной схемы к другим, за пределами человеческой видимости, может привести к ошибкам. Эмпирический аспект модели, с одной стороны, даёт избыточную информацию об идеальном прототипе, с другой стороны, этой информации недостаточно для познания всех свойств прототипа. Это показал Г.Фреге в критике исчисления областей Э.Шрёдера [2, с.76-93]. Для доказательства утверждений о свойствах областей приходится оставить объектную терминологию и использовать знания о понятиях и их объёмах. Сами области избыточны: если информация о них новая и нелогическая, то она ложна, а если информация о них истинна, то она ничего не добавляет к логическому исчислению понятий.

Истолкование модальностей «необходимо» и «возможно» в терминах «всегда» и «иногда», или «везде» и «где-то» приспособливает логическую функцию рассудка вообще к человеческому рассудку. Но есть риск экстраполяции пространственно-временных метафор на сферы действия конечного разумного субъекта. Следует различать модальности сами по себе и их проекции в нашем уме.

Можно ли а priori установить, подчиняется ли направление науки формам чувственного познания?

Есть операции, выполнимые в уме на основе априорных форм чувственности: $5 + 7$.

Есть операции, невыполнимые в уме, имеющие техническое назначение для обобщения выводов теории, например, $\sqrt{-1}$. Скептицизм Фреге насчёт комплексного числа вызван кантовскими мотивами: неизвестен тип объектов, обозначаемый « i », он не конструируется из действительных чисел [2, с.155].

И есть промежуточный класс операций, о которых неизвестно, выполняются ли они рассудком без наглядного представления, например, замыкание и внутренность множества.

Они познаваемы при допущении слабой версии трансцендентализма, которой придерживается Р.Ханна. Пространство и время не обусловлены фактом существования сознания, а «внутренне присущие объективно реальные объекты, актуально удовлетворяющие нашей формальной интуиции пространства и времени» [3, 302]. Идеальные объекты познаваемы как семантические сущности, соответствующие правилам чувственного познания. Они подобны по форме нашим познавательным способностям (как партитура и исполнение музыки). Знание понятий пространства и времени есть знание математики.

«Чем являются числа? Для Канта, как мы увидим, натуральные числа – ничто иное, как исполнители роли эмпирически применимых и доступных человеку априорных временных структур, подчинённых логическим понятиям, которые нам доставляются посредством чистой или формальной интуиции. Другими словами, для Канта арифметика – априорная когнитивная наука, базирующаяся на категорически нормативных основаниях, как и чистая общая логика» [3, с. 288-289].

Одной системе интеллектуальных процедур соответствует не единственная семантика. Кантовский слабый трансцендентализм позволяет считать реализованные человеком чувственность и рассудок с классическими априорными формами и категориями как одни из возможных. Иначе организованный рассудок сопоставлял бы своим формам неклассические пространственно-временные модели.

Полезно использовать результаты философской антропологии для разграничения двух уровней форм правилосообразной деятельности субъекта. Эта дисциплина определяет человека

через род и видовое отличие. Кант поясняет понятие трансцендентального субъекта как «конечное разумное существо». Конечность — родовое свойство человека, а эмпирические свойства субъекта — видовые. Разделение родовых и видовых свойств распространяется на априорные формы чувственности и рассудка. Так отделяются свойства теории объектов, заданных априорной формой, от свойств выбранной интерпретации этой теории. Топологические свойства пространства заданы родовыми характеристиками априорной формы трансцендентального субъекта, а специфические черты Евклидовой геометрии проецируются сквозь сетку чисто человеческих видовых характеристик априорной формы.

Сперва разрабатываются классические системы, затем они понимаются как частные случаи широких классов систем. Если человек создаёт многообразие неклассических теорий, то он может выйти за пределы опыта, сохраняя строго научную методологию. Рефлексии доступно не только познание человеком самого себя, но и познание возможных умов, альтернативных человеческому, но единых с ним в базовых принципах рациональности.

Литература:

1. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. Соч. в 6 тт. Т.2, М.: Мысль, 1964.
2. Фреге Г. Избранные работы. М., ДИК, 1997.
3. Hanna Robert. Kant, Science and Human Nature. Clarendon press, Oxford, 2006.

АБСОЛЮТНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЗНАНИЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА *

Н.В. Николина (Омск)

Аннотация. *Основная цель статьи – показать, что в истории философии, в данном случае в философии И. Канта, мы можем обнаружить абсолютные формы предпосылочного знания. Априорное знание – это лишь одна из форм абсолютных предпосылок познания среди множества других форм. Рассматривая абсолютные формы на разных этапах философской мысли, можно определить абсолютные предпосылки познания как важный элемент в структуре предпосылочного знания.*

Ключевые слова: *предпосылочное знание, априорное знание, синтетические основоположения, аналитические основоположения, познание.*

В современных научных работах Можно найти всевозможные интерпретации идей И. Канта (см., напр.: [1]). П.П. Гайденко описывает основы его философии, проводит анализ и сравнение с идеями Р. Декарта, Г. Галилея и др. [2]. Проведено немало диссертационных исследований по основным идеям философии И. Канта, например, вопросом генезиса априорного знания занималась О.В. Голованова [3]. Л.А. Микешина, рассматривая понятие и структуру предпосылочного знания в философии науки, отмечает, что «как самостоятельную и многоаспектную проблему предпосылочности познания сформулировал Кант, который не только открыл и исследовал феномен а priori, но ввел также понятие «предпосылочного знания» [4, 317]. Однако, в работе А.И. Николаева мы находим утверждение, что автором термина «предпосылочное знание» является Аристотель [5]. На самом деле, в идеях мыслителей разных эпох, которых интересовала проблема источника знания, можно выделить различные формы предпосылочного знания. На протяжении долгого периода времени философы пытались найти такой абсолют, который смог бы объяснить процесс познания в целом. Именно поиск и анализ таких идей, приводит нас к формированию абсолютных предпосылок познания. Покажем, как можно, основываясь на идеях Канта, выделить абсолютные формы предпосылочного знания.

В произведении «Критика чистого разума» И. Кант вводит понятие и систему априорных основоположений. Он пишет: «априорные основоположения называются так не только потому,

что они содержат в себе основания для других суждений, но еще и потому, что сами они не имеют своего основания в высших и более общих знаниях» [6; 183]. В самом общем смысле априорное знание – это знание доопытное, внеопытное. Априорные основоположения, таким образом, это такие суждения, которые являются основой всякого опыта, предшествуют ему. Априорные суждения И. Кант разделяет на аналитические априорные суждения и синтетические априорные суждения.

Истинность аналитического априорного суждения всегда должна быть установлена на основании закона противоречия. «Если аналитическое суждение должно быть утвердительным, то я приписываю понятию только то, что уже мыслилось в нем, если суждение должно быть отрицательным, то я исключаю из понятия только то, что противоположно ему» [6; 186]. В качестве примера аналитического суждения И. Кант приводит следующее: «ни один необразованный человек не образован». Такое отрицательное суждение выводится из закона противоречия и показывает, что из этого суждения действительно было исключено все то, что ему бы противоречило. Так, путем логического умозаключения можно образовывать аналитические суждения.

Аналитические суждения являются априорными, так как могут существовать до опыта. Но такие суждения лишь преобразуют уже известное знание. Априорные аналитические суждения важны для мыслительного процесса, они помогают выводить истинные суждения, развивать логическое мышление. Априорные аналитические суждения не расширяют область познания, то есть не создают нового знания, а только повторяют существующие суждения.

Синтетические суждения – это суждения, которые с необходимостью создают новое знание. «В синтетических суждениях я должен выйти из данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении к нему нечто совершенно новое в сравнении с тем, что мыслилось в нем; это отношение никогда, поэтому не может быть ни отношением тождества, ни отношением противоречия, и из такого суждения, самого по себе нельзя усмотреть ни истинности его, ни ошибочности» [6, 186]. Синтетические суждения в отличие от аналитических суждений не подчиняются законам тождества и противоречия, а существуют вне этих законов. Как же получаются синтетические суждения? И. Кант, отвечая на этот вопрос, пишет: «из одних лишь категорий не может быть выстроено ни одно синтетическое суждение. Поэтому также никогда не удавалось из одних лишь чистых понятий рассудка доказать синтетическое положение» [6; С. 244]. Синтетические суждения всегда образуют третье, новое знание, поэтому необходимы не только категории или чистые понятия рассудка, как для аналитических суждений, но и их взаимодействие. Что представляет собой это третье, новое знание? То, что образует синтетические суждения, есть совокупность, в которой находятся все представления, это внутреннее чувство и его априорная форма. Таким образом, следуя И. Канту, возникновение нового знания основывается на синтезе представлений, который определяется способностью воображения. Синтетические суждения, в отличие от аналитических суждений, расширяют возможности познания, создавая новые суждения, что способствует росту знания. Синтетические суждения, так же как и аналитические, существуют вне опыта, поэтому являются априорными. «В основе опыта лежат а priori принципы его формы, именно общие правила единства в синтезе явлений, и объективная реальность этих правил как необходимых условий всегда может быть указана в опыте. Но вне этого отношения к опыту априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как нет ничего третьего, именно нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы обнаружить свою объективную реальность» [6; 188]. Априорные синтетические суждения предполагают возможность опыта, и только через такое отношение к опыту они могут быть возможны.

Определение априорных синтетических суждений подводит нас к выявлению абсолютной формы предпосылочного знания:

- 1) априорные синтетические суждения создают новое, третье знание, в котором возникает синтез двух или более суждений;
- 2) новое, третье знание определяется как синтез представлений;
- 3) априорные синтетические суждения предполагают возможность какого-либо опыта.

Но, не все априорные формы могут создавать новое знание. Например, априорные аналитические суждения могут выявлять некую общую внеопытную форму, но не создавать новое знание.

Синтетические суждения не только обнаруживают в себе внеопытные формы, но и способны создавать новое знание, которое определяется как синтез представлений. Априорные синтетические суждения обладают необходимостью и всеобщностью, они определяют возможность всякого опыта. Возможность опыта дает объективную реальность априорным знаниям. Априорное знание является предпосылкой всякого знания, так как существует до опыта, до знания предмета.

И. Кант первым обозначил проблему априорных основоположений, задал вопрос о том, может ли быть нечто до опыта, и, если да, то, что именно. По мнению И. Канта, это могут быть либо аналитические априорные формы, либо синтетические априорные формы. Можно сказать, что априорные аналитические суждения являются предпосылкой уже известного знания, а априорные синтетические суждения – предпосылкой нового знания. Априорные аналитические суждения и априорные синтетические суждения являются абсолютными предпосылками знания, только на разных уровнях процесса познания. Таким образом, абсолютной формой предпосылочного знания являются априорные основоположения, то есть такие суждения, которые обладают всеобщностью, необходимостью, существуют вне опыта и до опыта, и предполагают возможность опыта.

Априорные основоположения только предполагают возможность опыта, и как доопытные условия возникновения знания находятся в самом знании, в категориях, представлениях. Субъект познания не оказывает никакого влияния на развитие знания, потому что если субъект будет вовлечен в процесс формирования знания, то основоположения знания нельзя назвать априорными. Таким образом, в знании существуют конструкты, которые обосновывают появление знания, но, как только их осмысливает субъект, они становятся апостериорными. И. Кант считал, что в познании всегда будут присутствовать априорные суждения, так как разум не сможет выйти за границы опыта.

Априорное знание — это лишь одна из форм абсолютных предпосылок познания среди множества других, например «врожденных» идей у Р. Декарта или «абсолютной идеи» у Г.В.Ф. Гегеля. Такая совокупность абсолютных форм предпосылочного знания позволит обосновать абсолютные предпосылки познания как важный, исторически сложившийся, элемент в структуре предпосылочного знания.

Литература:

- [1] Философия И. Канта (история и современность): Сб. науч. тр. /Под общ. ред. Б.Н. Бессонова и Н.К. Позднякова. Омск: Изд-во ОмГУ, 2006.
- [2] *Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.
- [3] *Голованова О. В.* Проблема априорного знания в философии И. Канта и в современной науке: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2002.
- [4] *Микешина Л.А.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учеб. пособие. М., 2005.
- [5] *Николаев А. И.* Место и роль предпосылочного знания в научном познании: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 1998.
- [6] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998.

* Материалы статьи частично опубликованы в журнале «Вестник Омского университета», 2014, № 3 (73).

Аннотация. В этом докладе рассматриваются философские концепции XX в. (Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн) в их отношении к трансцендентальной философии Канта, которая обусловлена объединением чувственного разнообразия опыта и ориентаций сознания, основанным на структуре трансцендентальных познавательных способностей, на пассивном синтезе многообразного. По Канту, синтез воображения - источник синтезов схватывания и понятия, всей деятельности синтезирования человеческого временного понимания. Хайдеггер в его онтологическом оправдании экзистенции мыслит человека (*Dasein*) как реактивное сознание, которое воспринимает себя только исходя из простого события мысли о конечности вне возможности судить об объективных условиях собственного существования. Гуссерль основывал всю конструкцию трансцендентального самоотношения эго на пассивном синтезе представления, который отражен в его трансцендентальном чистом эгологическом синтезировании. Витгенштейн пытается стереть метафизическую и феноменологическую иллюзию, фокусируя весь человеческий опыт на комплексе рефлексивных и поведенческих привычек, которые порождают внутреннюю форму логическую контекста.

Ключевые слова: Кант, Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн, трансцендентальный, пассивный синтез.

Как безрефлексивно трансцендентальный субъект [1; 100-104] связывает свои представления на основе простого события сопровождения каждого мыслительного акта отчужденным и объективированным образом постоянного и неизменного «я», так же рефлексивно человеческое здесь-бытие [2; 98] изолирует и объединяет свои подлинные состояния исходя из простого ожидания импульсивных разрядок в своем внутреннем чувстве с тем, чтобы в чистой спонтанной восприимчивости открыться сущим для бытия, понимаемого отныне как производство произвольных непредсказуемых влияний на реактивное сознание и превращение ожидания таких влияний в сам мыслительный стимул, а рефлексии об этом стимуле — в феноменологическое исследование бытия, в фундаментальную онтологию, цель которой соотнести любое воспринимаемое и переживаемое содержание с горизонтом слепо-интуитивных движений интуиции в ее удостоверяющем самообращении, позволяющем ей отвлечь саму форму сменяемых моментов от единственного ответственного незаместимого бытия.

Поэтому Хайдеггер говорит [2; 98-99] о расположенности здесь-бытия, об ужасе как основополагающем умонастроении на адекватное понимание ничто, о заботе как основе экзистенции как осознанной необходимости набрасывать бытийный смысл своих внутримирских возможностей исходя из непосредственного действия мыслительного стимула как побуждения собственной аффективной природы мыслить в каждом переживаемом содержании исходное время как производство пустого эффекта изменчивости существующего и неререфлексируемой инерции ожидания этого эффекта в реактивном сознании.

Хайдеггер пытается осмыслить трансцендентальную видимость («неистину бытия») как сущностное свойство человеческой вопрошающей экзистенции, как исходную возможность развертывания бытийного горизонта для человеческого понимания на основе простого события этой неистины внутри реактивного сознания, каким является экзистенция здесь-бытия.

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

Человеческое понимание в интуиции бесконечного создает регулятивные идеи чистого разума – психологическую, космологическую и теологическую — исходя из простой рефлексии результатов синтезирующей деятельности рассудка, определившей условия возможности самопредставления «я», представления о порядке внешней природы и представления о трансцендентном источнике организации внутреннего мира человека и феноменального мира наблюдаемой природы так же, как хайдеггеровское здесь-бытие трансформирует рефлексии

сознания, закрепившие эффекты интенсивных разрядок во внутреннем чувстве, в подлинные возможности бытия вне необходимости мыслить объективные контексты существования ответственного субъекта и его сосуществования с другими.

Синтез способности воображения как способности представлять предмет в его отсутствии есть соединения наиболее интенсивно-действенных для восприятия эффектов впечатления, а рассудок как трансцендентальная апперцепция является ничем иным, как простым единящим (подражающим исходному «естественному» тождеству акта аффицирования внутреннего чувства при восприятии стимула и содержания воспринимаемого) отражением в интеллектуальной интуиции единства эффектов самоотношения, удостоверенных сопредставлением мыслящего «я» в каждом акте отражения на основе простого сопровождения интеллектуальной интуицией актов сознания и совосприятия.

Превращение синтетических данных воображения в предмет созерцания и факт сознания так же слепо-безрефлексивно, как замена объективно существующего предмета единством отрефлексированных эффектов отфильтрованных импрессивных движений во внутреннем чувстве субъекта. Время как форма простой нерелексируемой собранности отчужденных интенсивных эффектов восприятия перцептивного или мыслительного стимула является основанием трансцендентальной апперцепции как синтетического единства интуиций, потому что оно предоставляет сам горизонт того, что может явиться предметной областью для синтезирующей собирающей деятельности представления и формирования перспектив понятийной объективации в рефлексирующем рассудке. Причем характер собирания отчужденных эффектов интенсивно-силовых разрядок при интуитивном соединении автоматически воспроизводимых импрессивных впечатлений, полученных при восприятии того или иного предмета, непосредственно имитируется в синтезирующей деятельности созерцания и рассудка.

В анализе трансцендентального схематизма Канта Хайдеггер постулирует [2; 40] пресуществование чувственным в наполнении временным содержанием чувственных понятий и чистых категорий как сущностную черту чистого рассудка, заменяя объективно существующий предмет результатом трансцендентальной объективации аффективных данных в рефлексы сознания: всякий раз, когда мы имеем дело вот с этим домом, мне будем уже воспринимать его как аспект объективированного единства представлений как дома вообще, уже отвлекаясь от познания реального в превращении его в воспринятую и упорядоченную воображением данность слепо сформированного, воспроизводимого, тождественно значимого во всех воспроизведениях во внутреннем чувства стереотипа и мыслительной привычки.

То, что предшествует единству представлений эмпирической апперцепции и единству представлений в созерцании и рефлексирующем рассудке, является слепо-интуитивным способом связывания аффективных данных на основе простого их отражения в чувственной интуиции, что позволяют Хайдеггеру повторить вслед за Кантом тезисе о «родстве явлений» как продукте синтезирующей деятельности воображения, впервые собравшей в целое наиболее интенсивные эффекты аффицируемого внутреннего чувства при восприятии предмета и последующей его замене на отрефлексированный комплекс безмысленно сформированных впечатлений–пролеписов, как это было уже в теории познания стоицизма, комплекс, отождествленный с результатом познания его объективной сущности в явлении по все той же модели тождества акта восприятия и его содержания. И в этом структурная взаимосвязь синтеза многообразного, поскольку созерцание и рефлексирующий рассудок воспринимают саму предвосхищаемую форму своей деятельности по соединению представлений из первичного синтеза воображения [2: 41–42], заменяющего реальный предмет в жизненно-культурном контексте его существования совокупностью интуитивно-безмысленно связанных впечатляющих следов, отфильтрованных по силе аффективно-силовых разрядок во внутреннем чувстве субъекта, вызванных одновременным восприятием предмета.

Гуссерль («Картезианские размышления», §38; [3; 66]) видит предшествующее чистому мыслительному опыту трансцендентального эго синтезирование предварительной данности в «многообразных апперцепциях», относящихся к некоторой хабиутальности образований, являющихся заранее данными интенциональному анализу предметами, эти предметы

сформированы для активного эго, актуализируются для него, воздействуя на него и мотивируя его действия.

Витгенштейн [4; 40] доводит трансцендентальный метод до нищеты языковой аспектологии, где реактивное сознание, снимая и одновременно подражая трансценденталистской схеме, отчуждается во внутреннюю форму логического контекста, т.е. в мыслительно-поведенческую привычку, якобы управляющую восприятием, мышлением, желанием и действием субъекта исходя из простого события влияния рефлекса на его реактивное сознание. Мир как совокупность всех существующих событий отождествлен с логикой, т.е. предустановленной гармонией мыслительных и поведенческих стимулов и реакций человеческого существа, гармонией, которая не может не мыслиться, не будучи истинной, чтобы быть мыслимой вообще [6; 256].

Литература:

1. Кант И. Критика чистого разума. М., «Мысль», 1994.
2. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. / Перевод, послесловие О. В. Никифорова. М.: Издательство «Логос» 1997.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., Логос, 1998.
4. Витгенштейн Людвиг. Избранные работы (Логико-философский трактат, Голубая и Коричневая книги). М., Территория будущего, 2005.
5. Юм Д. О человеческой природе. СПб., Азбука, 2001.
6. Poulain J. De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage. P., Cerf, 2001.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И СУБЪЕКТИВИЗМ

А.Б. Паткуль (Санкт-Петербург)

Аннотация. В докладе ставится вопрос о необходимости связи понятий трансцендентализма и субъективизма. Должно ли любое трансцендентальное мышление опираться на субъект как свое начало? Положительный ответ на этот вопрос ставится здесь под сомнение. В качестве примера в докладе приводится философия Платона, которая стала структурным образцом для последующей трансцендентальной мысли. Кроме того, в тексте доклада выдвигается тезис о том, что истинной противоположностью трансцендентализму является позитивизм, который выдает начало за нечто производное от того, что по природе своей является только последующим.

Ключевые слова: трансцендентализм, субъективизм, субъект, обращение начал, позитивизм, онтология.

Исходный вопрос доклада заключается в том, связан ли трансцендентализм необходимо с признанием онтологического и эпистемологического приоритета субъективности. Иными словами, является ли всякая трансцендентальная философия тем самым и субъективизмом?

В самом деле, такая связь кажется нам часто само собой разумеющейся. Любая попытка установить трансцендентальные структуры, составляющие условия возможности как бытия, так и знания чего бы то ни было, исходя из действительности того, условия возможности чего они составляют, приводит нас к представлению о субъективности как той границе, дальше которой в выявлении условий возможности мысль продвинуться не в состоянии. Собственно, здесь под трансцендентализмом и будет пониматься то, что усилиями неокантианцев, получило название трансцендентального метода, который, ссылаясь на Г.Когена, Э.Кассирер видит в том, чтобы «начинать с факта, чтобы затем спросить о возможности этого факта» [2, 134].

Таким образом, субъективность оказывается тем первым, из чего только и может быть вразумительно понято все прочее. Ведь субъект потому и оказывается субъектом, что все иное может быть осмыслено только как основывающееся на нем, но сам он при этом должен браться как в этом смысле уже ни на чем не основывающееся. Все сказывается о субъекте, но субъект

не сказывается уже ни о чем. Он остается предельным условием сказывания. Но такая характеристика субъекта всецело формальна. В рабочем порядке будем называть так понятию субъективность *субъективностью в самом общем смысле слова*.

Сложилось так, что благодаря определенному тропу из истории философии мы более определенно связываем сферу субъективного с Я и тем или иным способом принадлежащими ему структурами. В данном случае приходится апеллировать к фактическим обстоятельствам истории философии, хотя, разумеется, у них есть свои сущностные основания, в которые здесь просто нет возможности вдаваться. Субъективность, понятию уже не только формально, а как связанную именно с Я, можно тогда будет трактовать как *субъективность в узком смысле слова*.

Таким образом, когда ставится вопрос о необходимости связи между трансцендентализмом и субъективизмом, последний подразумевает в качестве исходного пункта субъективность именно во втором, узком смысле этого слова.

Такая редукция субъективности в общем смысле к субъективности в специальном смысле также кажется привычной. Она в таком качестве может даже подвергаться критике за то, что проведена недостаточно радикально. Но является ли эта стихийная редукция достаточно обоснованной?

В самом деле, почему в ходе поиска того, о чем сказывается все остальное, но что само уже ни о чем не сказывается, мы обнаруживаем именно Я, относительно которого «должно быть *возможно*», чтобы оно «сопровождало все мои представления» [1, 100]. Не потому ли мы имеем дело с такой находкой, что ведем поиск в уже подготовленном и размеченном пространстве представления? Соответственно, не в том ли дело, что субъект посредством этого оказывается заранее понятым из проблематики знания, субъектом которого только и может выступать Я, без которого знание просто не способно получать связанность, так, что Я «служит лишь указанием на то, что всякое мышление принадлежит сознанию» [1, 241]? Уже находясь в сфере знания, едва ли можно достигнуть чего бы то ни было в качестве его связующего источника, кроме как Я. Вместе с тем, именно ограниченность поиска субъекта сферой знания приводит к тому, что: «Посредством этого Я или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется 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; поэтому мы постоянно возвращаемся здесь в круг, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказывать какое-нибудь суждение о нем, — затруднение, связанное со всем этим, так как сознание само по себе есть не столько представление, отличающее отдельный объект, сколько форма представления вообще, поскольку оно должно называться знанием; ведь только о знании можно сказать, что при его помощи мы что-то мыслим» [1, 243].

Но возникает вопрос, является ли так понятый субъект единственно возможным *terminus ad quem* трансцендентального восхождения мысли от факта к условиям его возможности. Будет ли он таковым, если заранее не помещать трансцендентальную мысль в пространство представления и его возможной формы вообще? Помещение мысли в это пространство, в эту форму ведь также требует определенного обоснования, которое не ограничивалось бы указанием на историко-философские обстоятельства.

Из истории хорошо известно, что, например, Платон противопоставляет два пути души: с одной стороны, тот, в котором она «принуждаются предположенными началами и рассудком» (Rep. VI, 511c; ср.: [3, 294]), с другой стороны, обратный путь вспять от предположенных начал к началу, которому уже ничего не предположено. Этот второй путь или, как говорит Платон, раздел проходит «со своей стороны, <...> продвигаясь вне предположения и без его образов, пролагая путь благодаря эйдосам самим по себе» (Rep. VI, 6, 510 b. (ср.: [3, 292])). Первый из названных здесь путей — это путь наук или того, что принято принимать за науки (*τέχνην καλούμεναι*). Второй из них — это путь философии или, в терминах Платона, диалектической науки (*τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη*): прототип движения всякой философской мысли и, не в последнюю очередь, трансцендентальной. (Тут нелишним будет указать на особую любовь неокантианцев к наследию Платона, в отличие от аристотелевского). Диалектическое (в нашем смысле — трансцендентальное) мышление не *вы-водит* из уже данного то, что от него

производно, но все то, что заведомо производно *воз-водит* к такому началу, выше которого взойти уже не возможно. И этим началом оказывается отнюдь не Я, а, как хорошо известно, *идея блага*. Мы должны спросить, *имеет ли идея блага характер субъекта*; и если да, то в каком смысле? Почему вообще получается так, что путь установления предельного условия возможности, т.е. путь, формально соотносящийся с общим пониманием трансцендентального мышления, приводит не к Я, а к эйдосу блага?

Так или иначе, отсюда видно, что трансцендентализму (поскольку он не всегда должен быть понят как субъективизм) может противостоять отнюдь не объективизм, тем более в такой его более узкой формации, как натурализм. Скорее, ему противоположен *позитивизм*, исходящий из некоторого предположения (*positum*) как из начала того, что само на деле является их началом. (В этом смысле позитивизм может быть не только натуралистическим, он с равным, а то и с большим успехом, может опираться на т.н. гуманитарные науки, как и на любые другие, даже на вненаучные предположения). Можно сказать и так, что *позитивизм вообще – это такое обращение начал, при котором в качестве самоочевидного начала (аксиомы) берется то, что заведомо уже является производным от другого начала, каковое теперь рассматривается как должное быть полученным из первого*.

Таким образом, вопрос о соотношении трансцендентализма и субъективизма, стоящий перед трансцендентальным мышлением состоит в том, возможно ли в принципе обнаружить такое начало, выше которого мысль уже не сможет *возводить* все от него производное и которое далее не возможно будет *позитивизировать* – так, чтобы оно при этом уже не было *заведомо* загнанным в пространство представления «трансцендентальным субъектом = х». Может ли претендовать на этот трон субъективности, например, хайдеггеровское *Dasein*, мотивирующее создание трансцендентальной онтологии без трансцендентального субъекта, но при сохранении формального места такового, т.е. претендовать на звание «правильно понятого субъекта»? Мы должны подумать о том, действительно в этой связи свои претензии могут предъявить язык, дискурсивность, структуры, бессознательное, как они (и не только они), собственно, и сделали это в минувшем столетии, хотя, по видимости, роль их была в том, чтобы обанкротить всякое трансцендентальное мышление. Но являются ли они (и каждый из них) тем, что уже не подлежит далее позитивизации, т.е. выделению их в обращенное, но не истинное начало?

Литература:

1. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
2. *Кассирер Э., Хайдеггер М.* Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Марином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001.
3. *Платон.* Государство. Кн. VI // *Платон.* Собрание Сочинений в 4 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ EGO В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Д.С. Хомутова [Мальшева] (Пермь)

Аннотация. В статье представлены основные направления дискуссии между различными философскими школами о понятии трансцендентального ego и связанных с ним понятиях трансцендентного, имманентного и трансцендентального. Показано, что основные пункты несогласия между философскими концепциями обусловлены, во-первых, лингвистическим характером философских проблем, во-вторых, пределами способности воображения, в-третьих, проблемами интерпретации феноменологического метода. Установлено, что понятие трансцендентального ego может быть задействовано в философии, прежде всего, как удобный инструмент для анализа реальности.

Ключевые слова: трансцендентальное ego, трансцендентное, имманентное, редукция, интенциональность.

Понятие трансцендентального его изначально было проблемным и до сих пор вызывает споры в философских кругах. Дело в том, что в непосредственной связи с этим понятием находятся категории имманентного (внутреннего; того, что находится «в пределах») и трансцендентного (внешнего; того, что находится «за пределами»). В различных философских концептах «пределы» понимаются по-своему, но чаще всего как пределы сознания. Трансцендентное может означать, как, например, у Канта, то, что находится за пределами деятельности восприятия и рассудка, то есть вещи сами по себе, недоступные нашим системам схватывания. В феноменологии Гуссерля трансцендентное означает уже некую несводимость вещей (и идей) к деятельности разума, их своеобразную самостоятельность. Имманентным у Гуссерля являются те элементы трансцендентного, которые вошли во взаимодействие с сознанием и получили ноэватический статус. С другой стороны, можно отметить две важные в этом отношении позиции, выражающие обратный взгляд на понятия. Во-первых, позиция Сартра, который устраняет в своем проекте имманентное содержание его (и само имманентное), во-вторых, точка зрения Делеза, который оставляет реальность только за имманентным (и понятие трансцендентального, поэтому, должно быть нивелировано). Указанные позиции искажают (Сартр) или устраняют (Делез) феноменологическое понятие трансцендентального его. Проблема дискурса обостряется тем, что понятие трансцендентного и трансцендентального часто используются в разговоре о духовной, божественной и вечной реальности.

Отдельные исследователи считают, что в современной философии продолжает сохраняться различие между имманентной линией философии, к которой причисляют Канта, Гуссерля и Деррида, и трансцендентной линией [1, 15]. Как можно увидеть, феноменологическому проекту, с одной стороны, предъявляется обвинение в трансцендентализме (со стороны делезианцев), с другой стороны, его же относят к имманентной линии и упрекают в специфическом феноменологическом солипсизме (эта критика поставляется объектно-ориентированной онтологией Хармана). Речь идет о противоречиях самого процесса мышления и понятийных аппаратов, используемых философскими школами. Кроме того, согласно идеям Делеза, реальность, как она есть сама по себе, может быть представлена только в виде абсурдных понятий, разделяющих несовместимое («Различие и повторение»). Исходя из принципов философствования Делеза и Гваттари (и сформулированного ими концепта «полей философии») существует возможность перехода между позициями, обозначенными выше. Очевидно, что двунаправленная критика в адрес феноменологии говорит либо о том, что феноменологический проект внутренне противоречив, с какой бы стороны к нему не подойти, либо о том, что категории имманентного и трансцендентного используются в двух разных смыслах («в двух смыслах-направлениях сразу»).

«Разлом» между имманентной и трансцендентной линиями может быть связан с тем, что реальность, которой философия стремится достичь в любом анализе, сплетена из различий и противоречий, внутренне сложна и не всегда соотнобразуется со схемами нашего мышления. Представители имманентного направления стремятся опровергнуть представление о существовании трансцендентного: во-первых, как того, что лежит за границами эмпирического опыта (Делез), во-вторых, того, что лежит «по сю сторону сознания», то есть является собственным содержанием сознания (Сартр). Ясно, что понятие «трансцендентное», интересным образом, является внутренне противоречивым и, в некоторых дискурсах, употребляется как синоним реального мира, не зависящего от человеческого сознания (Гуссерль), в некоторых, как мир, который находится за границами чувственного опыта (Кант), в отдельных же — обозначает реальность, относящуюся к духовному миру (Бог, вечность и дух, то есть, соответственно, становится уже не «внешним», а сокровенно внутренним (религиозная философия)). Следовательно, всякий раз, когда говорится о критике трансцендентализма, нужно прояснять понятие трансцендентного и, соответственно, трансцендентального (в трех перечисленных выше случаях, понятие трансцендентального его будет обозначать различное, и, более того, эти три определения могут быть разделены так, что окажется, что не всякий последователь Гуссерля понимает его в том же самом смысле, как любой другой сторонник трансцендентальной феноменологии). Рассмотрим, в качестве примера, работу Сартра

«Трансцендентальное Его», в которой автор указывает, что его текст является прямым продолжением гуссерлианской феноменологии. Внимательное знакомство с работой показывает, что трансцендентальное *его* у Сартра совсем иное, нежели у Гуссерля, поскольку *его* представляет собой структуру, которая не обладает собственными границами и имманентным содержанием.

Между очерченными линиями лежат, в первую очередь, лингвистические преграды, во-вторых, пределы способности воображения (поскольку абсурдность понятий относится не столько к логике, сколько к системам представления), в-третьих, недостаточное понимание методологических основ трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Для того, чтобы прояснить феноменологический проект, достаточно проштудировать подробный и достаточно сжатый программный текст — «Картезианские размышления» Гуссерля. Выводы, полученные в ходе анализа текста, вступают в противоречие с феноменологическими позициям Сартра и Мерло-Понти. Кроме того, для полноты анализа задействованы некоторые идеи Деррида и использована делезианская методология (из «Логика смысла»). Также в ходе интерпретации критически проанализирована позиция Хармана [2].

Понятие трансцендентального *его* Гуссерль получает, последовательно осуществляя трансцендентально-феноменологическую редукцию. В «Картезианских размышлениях» изложен подробный отчет о ходе этой феноменологической процедуры с указаниями на то, на каком этапе и в каком пункте Декарт нарушил ход эксперимента. Несмотря на то, что именно Декарт впервые подробно очертил путь «сомнения», только Гуссерль следует по этому пути до конца, редуцируя все возможные объекты, он заключает в скобки все онтологические характеристики мира, затем — все «содержание» собственно сознания (представления, фантазмы). После этого, подступает к пункту, который стал «упущением Декарта» [3, 81], над которым тяготел предрассудок — «идеал математического естествознания» [3, 58] (Декарт заранее считал, что наука должна иметь вид дедуктивной системы, имеющий аксиоматический фундамент). Главная аксиома, которую находит Декарт — *абсолютная* самодоверность *его*. Аксиоматическое мышление становится «злокозненным демоном» Декарта. Самодоверность *его* не может быть поставлена под сомнение, как и все имманентные ей идеи, главной из которых является идея Бога. Позиция Гуссерля состоит в том, что необходимо критическое отношение к понятию *его*, тем более, к формированию *его* «субстанционального», абсолютного статуса. Несмотря на то, что Декарт установил, что и внутреннее может быть подвергнуто сомнению, но само ядро имманентного мира — *его cogito* — осталось для него неприкосновенным, самодоверным, очевидным.

Обратимся к процессу трансцендентально-феноменологической редукции. Он интересен отнюдь не тем, что внешний мир отделяется от внутреннего, но тем, что субъект погружается в центр собственного сознания специфическим образом, так, что начинает наблюдать не только результат познавательного процесса, но и *его* непосредственный генезис. Об этом ведет речь предтеча феноменологии Brentano, разрабатывая психологию с эмпирической точки зрения. В этом смысле внутренний мир подобен внешнему и также является *окружающим миром*. Этот тезис специфически трактовал Сартр, указывая, что трансцендентальное *его* не имеет собственного содержания, являясь, по сути, только интенциональной сетью взаимодействий.

В этом пункте Сартр торопится выстроить феноменологическую картину мира и придает *его* абсолютный статус (причем, понимание Сартра существенно соотносится с пониманием Декарта, потому что *его cogito* — также является пустой интенциональной сетью). Гуссерль указывал, что момент определения статуса *его* является «опасным пунктом» («Картезианские размышления»). Да, можно сказать, что *его* существует, но, как и другие объекты мышления, является конституированным. Кроме того, *его* не может быть субстанцией, поскольку имеет свою генетическую историю.

Кроме того, непротиворечивое определение *его* принципиально неосуществимо, как в естественной, так и в трансцендентально-феноменологической рефлексии. В первой мы разглядываем сознание в «обратном» взгляде, стремясь обозначить «самоприсутствие» [4, 82], схватив в интенциональном акте источник интенциональных актов. В трансцендентально-феноменологической рефлексии мы не оборачиваемся к *его*, но находим *его* встроенным в каждый интенциональный акт в качестве ноэзиса. Но это ещё не означает, что мы придали *его*

абсолютный статус, поскольку нам всегда дано лишь внешнее, включенное в интенциональные акты, проявление его, и никогда — его само по себе. В этом плане мы понимаем трансцендентально-феноменологическую редукцию, как заключение в скобки не только мира, но и трансцендентального статуса самого его. Именно такое его может видеть вещи «в свободном и диком состоянии», по ту сторону «антропологических предикатов» [5, 11].

Редуцированное его — есть интенциональная структура, «источник» интенциональных актов. Мы понимаем его как некую абстрактную точку, из которой исходят интенциональные линии, но не имеем возможности заглянуть за внутренний горизонт этой точки, если можем, то лишь отчасти, никогда не завершая описания пассивного генезиса его. Делез строит свою критику его на том, что его распадается в пассивных синтезах, но эти же генезисы можно обозначить как «историю загрузки» структуры его. Если у некоторого объекта есть история, это, естественно, не значит, что объекта нет. Это значит, что он не является абсолютным.

Для прояснения статуса трансцендентального его в современной философии, необходимо обозначить способы употребления понятий «трансцендентное» и «имманентное». Суть его в следующем: имманентное и трансцендентное из предельных категорий классической метафизики становятся инструментальными понятиями феноменологии. Имманентное означает просто — смысловое содержание сознания, трансцендентное — то, что не зависит от конкретного его, но может быть включено в интенциональное взаимодействие (и получить смысловой статус). Трансцендентальное его окружено имманентной областью присутствия, которая включает в себя как чисто имманентные объекты, так и трансцендентные в качестве «ноэм». Имманентный мир не расположен между интенциональным центром и трансцендентным миром, иначе он просто был бы частью трансцендентного пространства, к тому же, удваивал бы внешний мир за счет образов реальности (что, согласно Гуссерлю и Brentano, ложно: см. «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени»).

Феноменология меняет смысл соотношения сознания и бытия как независимых, отражающих друг друга сфер. Смысл трансцендентального его изменяется от спекулятивного к инструментальному. Это позволяет соотнести имманентную и трансцендентную линии философского развития в общем дискуссионном поле.

Литература:

1. Дьяков А. В. Жиль Делез. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2015.
2. Малышева Д.С. Объект в феноменологии: критика поверхностного анализа //Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. №4. 2015, Изд-во ПНИПУ (Пермь), С.46–52.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006.
4. Деррида Ж. Голос и феномен /пер. с фр. С.Г. Кашина, Н.В. Сулов. СПб.: Алетейя, 1999.
5. Делез Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ АЛЬТЕРНАТИВА КАНТОВСКОМУ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМУ В ЭТИКЕ

Н.А. Черняк (Омск)

Аннотация. *Рассматривается проблематика морали в кантовской философии. Анализируются важнейшие открытия Канта в области морали: доказательство возможности свободы, автономность моральной воли и универсальность (общезначимость) нравственного закона. Определяется состояние моральной проблематики в современной философской мысли, выявляются философско-мировоззренческие основания релятивизации морали, утраты ею статуса высшей оценивающей и социально-значимой инстанции. Таким основанием является интерпретация человека как продукта наличных эмпирических условий, отказ от признания нефеноменальной природы человека.*

Ключевые слова: *свобода, практический разум, моральный закон.*

Одним из величайших достижений кантовской мысли является обоснование возможности и необходимости свободы и доказательство ее реальности. Решение этой задачи предпринимается И. Кантом еще в первой *Критике* («Критике чистого разума»), представившей теоретическое оформление трансцендентальной идеи свободы, и получает свое конкретное разрешение в «Критике практического разума». Отрицательный смысл свободы — независимость от внешнего эмпирического мира — во второй *Критике* дополняется положительным содержанием. А именно, существование свободы обосновывается нравственностью.

В своем моральном поведении человек на деле утверждает, показывает реальность другого, неэмпирического, собственно человеческого мира. Подобное доказательство сам Кант называет доказательством «как бы через факт»: мораль невозможна без предположения свободы, а свобода невозможна вне морали. Мораль позволяет перешагнуть через непреодолимую для спекулятивного разума границу — заглянуть в царство сверхчувственного, ноуменального мира.

Следует обратить внимание на тот факт, что вопросы, поднимаемые Кантом во второй «Критике», аттестуются им самим как «чуждые трансцендентальной философии». Т.е., то, что говорил Кант о трансцендентальном познании, оборачивается здесь своей противоположностью. А именно, трансцендентальные идеи могут носить не только регулятивный, но и конститутивный характер и, тем самым, можно говорить о расширении наших знаний за пределы опыта. При этом осуществляется обратный ход аналитики практического разума по сравнению с аналитикой теоретического разума. Но это становится возможным потому, что здесь речь идет не о познании предметов, а об отношении нашей воли к этим предметам. Это означает, что предметы здесь не конструируются, не являются следствием теоретизации, знанием о них обладает по сути каждый человек в собственном опыте.

Итак, во *второй* критике свобода обосновывается моралью, а основным законом этого сверхчувственного, умопостигаемого мира является моральный закон. Возникает вопрос: что делает возможным существование этой особой неэмпирической или нефеноменальной формы детерминации? Кант рассуждает следующим образом: все в мире совершается по определенным законам. Но человек способен поступать «согласно представлению о законах». Эта способность делать для себя закон осознанным принципом поведения есть разумная воля или практический разум. Благодаря разуму, внешняя необходимость становится внутренней, субъективной необходимостью, самопонижением, т.е. свободой.

Тема специфичности нравственности как особой формы регуляции является стержнем всей этической проблематики Канта. В отличие от натуралистических, в т. ч. антропологических концепций морали, рассматривающих ее как естественно заложенное в человеке стремление или чувство, Кант впервые в этической мысли ставит проблему специфики нравственного мотива. Согласно Канту, мораль не дана человеку «по природе», в виде естественных побуждений. Мораль — это долженствование, обращенное к человеку, это не спонтанное стремление, а добровольное самоподчинение долгу.

Но здесь возникает проблема — как объяснить происхождение морального долженствования: что лежит в его основе — расчет, соображение полезности или общественной пользы, блага? Как указывает сам Кант, предшествовавшие теории были гетерономны, т.е. выводили мораль из внешних по отношению к ней причин. Кант категорически отвергал натуралистические, детерминистские обоснования морали, рассматривающие ее в русле космологических, антропологических и психологических представлений, потому что в этих подходах специфическая природа морали оставалась невыясненной.

Определяя специфичность и чистоту нравственного мотива, Кант отмечает, что добрая воля «добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т.е. сама по себе» [1]. Это значит, что воля сама подчиняет себя закону, сама формулирует этот закон, становится самозаконодательствующей, повинуетя только собственной максиме (принцип «автономии воли»). А это есть не что иное, как свобода выбора, добровольное следование раз принятых обязательств, источник которых находится в человеке.

Важным моментом так понимаемой разумной воли является здесь утверждение всеобщности моральных требований. Кант видел в формулировке этого пункта свою особую заслугу. Он пишет, что до него никто не догадывался, что в «морали человек подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству» [1].

Позднее именно этот пункт кантовской этики — универсальность моральных требований — стал объектом резкой критики Канта и обвинений в формализме, абстрактности и оправдании завуалированных форм угнетения. И, тем не менее, последующее развитие этики показало, что всеобщность моральных требований признана не только формальным критерием выбора, но специфическим признаком, отличающим нравственный императив от каких-либо других регулятивов.

Итак, в основе морального долженствования лежит разум, а не врожденное моральное чувство. Почему Кант настаивает именно на рациональной природе морального долженствования?

По мнению Канта, только разум может дать морали объективную необходимость и всеобщность. Из опыта невозможно вывести идею всеобщего и необходимого закона. Эмпирические принципы, как он полагает, вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы. Таким образом, если мы хотим найти объективное и универсальное основание для человеческого поведения, то такое основание нужно искать только в разуме как высшей способности, которая, является активной, конститутивной способностью, дающей нам понятия всеобщности и необходимости. В этике, таким образом, «речь идет об объективно практическом законе, стало быть, об отношении воли к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой; ведь если разум определяет поведение *только для самого себя*, то он должен делать это необходимо *a priori*» [1].

Итак, Кант сумел соединить автономность и объективность, общезначимость морального закона через причастность человека к умопостигаемому миру, и тем самым дал морали трансцендентальное обоснование.

Дальнейшее развитие философии показало, что идет процесс проблематизации морали («современное мышление никогда не было способно предложить какую-нибудь мораль, ... для современного мышления мораль невозможна...») [2; 120, 121]. Морали эпохи постмодерна отказывается в статусе высшей и, безусловно, значимой инстанции как формы выражения метафизической природы человека. Человек в таком контексте трактуется исключительно как продукт наличных эмпирических условий, а мораль всего лишь как одна из разновидностей социальных норм, регуляций или «частное» дело отдельного человека, тем самым, релятивизируется. И такая установка не является случайным «промахом» западноевропейской философской мысли. Критика кантовского трансцендентализма в сфере морали, обвинения его в формализме и абстрактности, устранение «практического разума» из дискурса современной постмодернистской мысли своим следствием имеет подмену или замену нравственных регулятивов юридическими или эстетическими нормами или «практиками» повседневного поведения.

Если же поставить вопрос о первопричине радикальной критики кантовского толкования морали, то ею окажется трансцендентальное понимание свободы или автономность моральной воли. Именно допущение нефеноменальной, трансцендентной природы человека, является тем пунктом, по которому сознательно или бессознательно происходит проблематизация морали и ее роли, которую впервые в этической мысли обосновал Кант. Отрицание «двумерной» природы человека, т.е. принадлежности его не только к эмпирическому, феноменальному, но также и к умопостигаемому, трансцендентному миру, своим закономерным следствием имеет упразднение морали. Таким образом, по существу, альтернативой кантовскому трансцендентализму в этике оказывается устранение морали как особой специфической формы регуляции человеческих отношений и как высшей оценивающей инстанции, определяющей меру человечности.

Литература:

1. Кант И. Основы метафизики нравственности (URL: http://modernlib.ru/books/kant_i/osnovi_metafiziki_nravstvennosti/read/; дата обращения 30.10.15).
2. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.

ПОНЯТИЕ «АНАЛОГИИ» В «КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ» КАНТА И ПОСЛЕДУЮЩЕЕ РАЗВИТИЕ НЕМЕЦКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Д.М. Чихачев (Москва)

Аннотация. Данный текст посвящён кантовскому понятию «Аналогии» и аналогическому суждению. Будучи тесно связанной с понятием рефлексивной способности суждения, кантовская разработка аналогического заключения, как кажется, оказывает существенное влияние на развитие немецкого идеализма после Канта. Главный тезис состоит в том, что переход или размышление по аналогии приводит к необходимости для рефлексивного суждения принимать статус конститутивности. Ключевой аналогией является связь человеческого разума и ума прообразов (*intellectus archetypus*), которая возникает из рассмотрения общей роли воображения в опыте прекрасного и ноуменальной каузации, и идеи об ограниченности механического объяснения.

Ключевые слова: конститутивность, регулятивность, телеология, аналитика прекрасного, механическое объяснение, Кант.

Предметом данной работы является понятие «аналогии» или аналогического способа рассуждения, строго введённого Кантом в «Критике способности суждения». Обращение к этому понятию кажется оправданным уже хотя бы в свете того, что именно *аналогия* между человеческим рассудком, *intellectus ectypus*, и некоторым рассудком прообразов, *intellectus archetypus*, (имеющая не конститутивный, но регулятивный статус) – есть одно из принципиальных достижений «Критики способности суждения», самым решающим образом повлиявшее на развитие немецкого идеализма. В частности, Шеллинг считал параграфы 76-78 «Критики способности суждения» одним из высочайших достижений мышления («Шеллинг сказал об этих положениях «Критики способности суждения», что, быть может, никогда на столь немногих страницах еще не высказывались столь глубокие мысли» [1; 315]). Именно на проблеме «интеллектуальной интуиции», особого философского созерцания, концентрируется Фихте и ранний Шеллинг. По сути, через различие взглядов на характер и статус этого созерцания можно задать различие между системами Фихте, Шеллинга и Гегеля. Итак, нашей *гипотезой* является утверждение о том, что аналогический способ рассуждения, обнаружение некоторых общих структур в различных сферах приложения человеческого рассудка (в широком смысле), составляет существенный элемент трансцендентального рассмотрения, обращаясь к условиям возможности этой сферы приложения, т.е. возможности той или иной способности («как возможно знание?», «как возможно свободное действие?»). Более того, именно этим обосновывается архитектурное сходство всех трёх «Критик». Понятие же аналогии или аналогического перехода прямо берётся нами из Канта: «аналогия (в качественном значении) есть тождество отношения между основаниями и следствиями (причинами и действиями), поскольку оно имеет место, несмотря на специфическое различие вещей или тех свойств самих по себе, которые содержат основание подобных следствий (т.е. рассматриваются вне этого отношения)» [2; 307].

Уже Фихте в «Ясном как Солнце сообщении» (написанном в 1801 г., ещё при жизни Канта) говорит о методе наукоучения как о заключении «от данного к неданному», т.е. переходе из конечных определений сознания, доступных нам в виде представления, к некоторому необусловленному пункту – самосознанию, предполагая это самое родство основания и следствия нашего заключения [3; 593]. На наш взгляд, здесь он прямо наследует

Канту, хотя и выстраивает свою систему принципиально иначе. Конечно, уже шеллинговское представление о положении, являющемся одновременно синтетическим и аналитическим, и таковым, в котором форма обуславливает содержание и наоборот (о положении «Я есть Я») [4; 249-254], преодолевает или игнорирует кантовскую идею о единстве апперцепции как о простой форме рассудка по отношению к пространству и времени. Итак, Фихте и Шеллинга от Канта здесь отличает именно представление о возможности некоей продуктивной дедукции из этого безусловленного положения других содержательных, предметных положений, которые для Канта же могли получить какую-то определённую только через наполнение чувственным созерцанием. Например, Кант приходит к мысли о том, что «красота есть символ нравственности» (символическое как вид интуитивного познания, согласно Канту, и есть «представленное по одной только аналогии») [2; 193-196], в то время как Шеллинг говорит о том, что в произведении искусства сознательная и бессознательная деятельность, свобода и природа, приходят к реальному тождеству, что было недостижимо в свободном действии (составляющем нравственность), которое именно в том и состоит, чтобы постоянно это тождество делать невозможным [5; 84]. Мы хотим показать, как этот способ заключения «по аналогии» приводит к тем выводам и заключениям, которые делает Шеллинг, как регулятивные положения устремляются к тому, чтобы получить конститутивный статус. Покажем вкратце, как мы пришли к этому выводу, обнаружив по пути принципиальные аналогии системы Канта.

а) Общим местом является то, что теоретическое знание есть только лишь сфера определений рассудка, и «объективное» научного познания максимально удалено от определения сверхчувственного субстрата, предоставляющего материал для теоретического знания.

б) Этот вывод демонстрируется тем, что *субъект* стремится под действием регулятивной идеи разума о систематическом единстве целого максимальным образом *определить* содержание опыта, обрести его максимальную полноту. В этом стремлении субъекту открывается факт его ноуменальности, в том, что выходит из-под рассудочной формализации в виде игры воображения с рассудком. Эта игра показывает ему принципиальные границы *схематизации* и, соответственно, *механизма*. Таким образом, субъект приходит к очертаниям систематической тотальности знания через то, что конститутивным знанием не является, что обнаруживается на его границе.

в) Эта граница открывается в опыте прекрасного. В этом опыте мы обнаруживаем связь способности свободы с понятием прекрасного в природе. Она заключается в том, что опыт прекрасного, побуждающий рефлексию действовать продуктивно, показывает разрыв воображения в его подчинённой рассудку функции и в его продуктивных возможностях (спонтанность и произвольность). Именно последние делают возможным в том числе связь ноуменальной каузальности и причинного действия, т.к. воображение как эмпирическая способность «опосредует», связывает ноуменальную свободу, выражающуюся в опыте в виде *автономии воли*, и данный *во времени* как априорной форме чувственности каузальный порядок опыта, но само это «опосредование» *необъяснимо* [6, 158; 7, 499-500]. В этом состоит *аналогия* между свободным действием и созерцанием прекрасного в природе.

г) Таким образом, притязания закономерности природы на статус «подлинно сущего» ограничиваются рефлексией над природой по поводу её сверхчувственного субстрата, который открывается в том, что не подводится под эту закономерную структуру, и открывает это субъект, сам являющийся ноуменом. С этим фактом *согласуется* (по аналогии) его свобода в своих представлениях и желаниях, способность не принимать в расчёт сложившееся положение дел, выступая как действующее существо, и даже иметь в воображении совершенно иные способы действия феноменов, иные их конфигурации.

д) Факт этого снятия обнаруживается также в другой *анalogии*: в рамках сообщества моральных индивидов (царства целей, которое одновременно и царство организмов) каждый из них также «узнаёт себя» в моральном действии других, также через рефлексивную способность суждения, обобщая из данного, из выражающейся в опыте воли, становящейся тем самым несвободной, некоторое «неданное», предполагая через рефлексию для каждого события наличие у него разумного творца. Эта рефлексивная сила разума, мысля *анalogию* между открывающейся в опыте прекрасного границей тотальности знания и наличием у

целесообразных событий разумного творца, приходит к *аналогии* между божественным и человеческим рассудком.

Иными словами, статус объективности положений науки ограничивается именно через само различие феномена и ноумена, это ограничение наглядно показывается в опыте прекрасного, который, как мы пытаемся показать, внутренне связан с возможностью свободного действия и ноуменальной каузальностью, объективность которых открывается субъекту в самом действии. Тем самым само различие конститутивного и регулятивного распадается, поскольку сферой «подлинно сущего» для субъекта становится именно то, о чём он может делать лишь регулятивные суждения. Мы видим, таким образом, как кантовское понятие рефлексивной способности суждения приводит к тому, что эта способность, чтобы вообще быть возможной, требует от разума конститутивности, а не регулятивности статуса собственных положений. На наш взгляд, последующее развитие немецкого идеализма состояло именно в попытке ответить на это требование.

Литература:

1. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта // Э. Кассирер. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997.
2. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.5 // И. Кант. Москва: Чоро, 1994.
3. Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. Т.1 // И.Г. Фихте. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993.
4. Шеллинг В.Ф.Й. Сочинения в двух томах. Т.1 // В.Ф.Й. Шеллинг. Москва: Мысль, 1987.
5. Шеллинг В.Ф.Й. Философия искусства // В.Ф.Й. Шеллинг. Москва: Мысль, 1966.
6. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.3 // И. Кант. Москва: Чоро, 1994.
7. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т.4 // И. Кант. Москва: Чоро, 1994.

Раздел 3.

П р и л о ж е н и я (Appendixes)

Аннотации (Annotations (abstracts); in English)	69 – 74
Наши авторы (Our authors)	75 – 76
Authors (in English)	77 – 78
Информационное письмо №1 семинара (Information Letter №1)	79
Information Letter №1 of the Workshop (in English)	80
Программа семинара (Schedule of the Workshop)	81 – 82
Schedule of the Workshop (in English)	83
Content (in English)	84

Annotations

Anisimova A.A. The Ethical Aspect of Kant's Theory of Character and Its Interpretation by A.Schopenhauer

Abstract. It is proposed to investigate Kant's theory of character in accordance with the ethics of duty and in the interpretation of A. Schopenhauer. The issue is focused on work with the study (I. Kant) and with the interpretation of Kant's notion (A. Schopenhauer). The performed reconstruction of Kant's argument in his theory of character allows to hypothesize about its contradiction with the ethics of duty. The revealed continuity of theory of character allows regarding the doctrine of Schopenhauer as an alternative, which offers the possibility to exit the circle of contradictions, engendered by the problem of freedom in the Kant's theory.

Keywords: character, empirical character, intelligible character, freedom, will.

Artemenko N.A. Heidegger's Fundamental Ontology as Project of Transcendental Philosophy

Abstract. The author sets as an object of this paper to demonstrate the rightfulness of the consideration of Heidegger's fundamental ontology as the version of the transcendental analysis. So, the research is built around the attempt to clarify the bounds of Heidegger's transcendentalism.

Keywords: ontology, Dasein, cognition, subject, thinking, epistemology, reflection, transcendentalism.

Belousov M.A. On the Ambiguity of the «Life–World» concept in the Context of Transcendental Grounding of Phenomenology

Abstract. The article deals with the question, if the introducing of the «life-world» concept in late Husserl means the departure from the «strong» transcendental position. Based on the distinction between the life-world as presupposition and the life-world as problem the negative answer is given.

Keywords: life-world, phenomenology, transcendentalism, evidence, problem, presupposition

Borchikov S.A. The Being as predicate and predicates of Being

Abstract. Postulated consideration is whether or not being the predicate?

Keywords: existence, being, essence, predicate.

Chernavin G.I. Self-building meaning ('sens se faisant'): nonclassical transcendentalism in work A. Schnell "La déhiscence du sens"

Abstract. The paper gives an overview of Alexander Schnell's «speculative transcendentalism» with special attention to the concept of «self-building meaning ('sens se faisant')». This philosophical

project is presented in the context of polemics with «realistic phenomenology» and "speculative realism", as well as in dialogue with German Idealism.

Keywords: speculative transcendentalism, realistic phenomenology, speculative realism, German Idealism, self-building meaning, Edmund Husserl, Marc Richir.

Chernyak N.A. Is there an alternative to Kant's transcendentalism in the ethics

Abstract. Examines issues of morality in the Kantian philosophy. Analyzes the most important discoveries of Kant in the field of morals: a proof of the possibility of freedom, autonomy of will and moral universality (obstacle) of the moral law. Determines the state of moral problems in contemporary philosophical thought, reveals the philosophical bases of relativization of morality, loss of its status of a higher evaluation, and socially significant instance. Such basis is the interpretation of man as a product of cash empirical conditions, the waiver of phenomenology of human nature.

Keywords: freedom, practical reason, moral law.

Chikhachev D.M. The notion of «analogy» in the «Critique of the power of judgement» and the succeeding development of German idealism

Abstract. The following text deals with Kantian notion of «Analogie». Closely connected with the notion of «die reflektierende Urteilskraft», the reflective power of judgement, it appears to be responsible for the direction that German idealism took after Kant. The main thesis is that analogical thinking created the demand for the reflective judgements to have constitutional status. The main analogy is the analogy of human «Vernunft» and 'intellectus archetypus', which emerges from the ideas of the general role of imagination both in the experience of beauty and noumenal causation and of the principal limitation of mechanism.

Keywords: constitutive and regulative principles, teleology, analytic of the beautiful, mechanical explanation, Kant.

Danilkina N.V. Active and Passive Transcendence in Nicolai Hartmann's Ontology

Abstract. In this talk, I consider two types of transcendent acts in the ontology of Nicolai Hartmann – cognitive and volitional. On the basis of analysis of Hartmann's concept of subjectivity, I argue that their contradistinction as «passive» and «active» transcendent activities of consciousness is conventional, since the former, «theoretical», does not manifest itself in reality apart from the latter, «practical».

Keywords. ontology, activity, transcendent act, knowledge, will, consciousness, theories of subjectivity

Gladysheva S.G. Kant's Transcendental philosophy as possibility of new ontology

Abstract. The transcendental philosophy of Kant is considered in the context of turn in understanding of human being and a corresponding turn in understanding of being, which took place in the era of the New Age and the Enlightenment. On the one hand, it appears as a step towards the identification of the concepts of «being» and «I – being.» On the other, as a precondition for a new ontology.

Keywords : transcendental philosophy, metaphysics, existence, contemplation, action.

Gushchin I.A. Kant's Transcendentalism as a variant of ontological substantiation of dynamics in the semantics of possible worlds

Abstract. Possible world's semantics is an instrument of logic that can be used to analyze philosophical problems related with ontology and epistemology. However, based on possible world's semantics modal systems have their own ontological difficulties. After searching for ontological base using the example of Tractatus Logico-Philosophicus researchers can reveal that connection between Analytic tradition in philosophy and Transcendental philosophy still can be interesting from the pragmatic point of view both for an object of research and as a method.

Keywords: Wittgenstein, Kant, Possible world's semantics, analytic tradition.

Haas A. Kant and the Problem of Lying

Abstract. Would it not be nice to prove that Kant is wrong? Who would not relish the chance to demonstrate that they were greater than the great thinker, and thereby demonstrate their own greatness? And would this pleasure not be even greater, if it were quite simple to make Kant's wrong right?

Hanna R. Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things in Themselves

Abstract. *Kantian Radical Agnosticism* (KRA) says that we can and do know a priori that we cannot know *either* the nature of things in themselves *or* whether things in themselves exist or do not exist. *Kantian Methodological Eliminativism* (KME) about things in themselves says that for the purposes of the theory of real (i.e., anthropocentric, «human-faced») transcendental idealism we can completely ignore things in themselves. In my talk I unpack and defend both KRA and KMA.

Howell R. Analytic Work on Kant–Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge

Abstract. I first sketch the development of Kant interpretation in analytic philosophy. Then I turn to Kant's transcendental idealism and the problems about things in themselves which that idealism generates. Building on my earlier work, I question how far Kant's idealism can be accepted and these problems resolved. I also comment briefly on ideas in R. Hanna's, M. Soboleva's, and S. Katrechko's contributions to the present symposium. And I suggest several avenues that Kant scholarship might take, given the concerns that I raise.

Heßbrüggen–Walter S. Life — Interest — Culture: Kantian Reason in Contemporary German Transcendentalism

Abstract. The presentation discussed contemporary German interpretations of Kant focusing on the role of life and interests in Kant's system (Hutter, Dörflinger). It then proposed an alternative approach to the problems at hand focusing on the nexus between metaphysics and culture in Kant's writings.

Homutova D.S. Transcendental Ego within the contemporary context

Abstract. In the article author reported complexity of discussion about transcendental ego in modern philosophy. The problem of this idea has predominantly linguistically character, then – the trouble of ideation, and finally – the problem of understanding the transcendental method. The author deduced that these problems are not fundamental, and proposed to use concept «transcendental ego» as easy-to-use tool.

Keywords: transcendental ego, transcendent, immanent, reduction, intentionality

Kalinnikov L.A. Transcendentalism of Kant, transcendental idealism, and transcendentism

Abstract. Transcendental philosophy of Kant is opposes to philosophical transcendentism on the one hand and transcendental idealism on the other hand. Kant's philosophy can be called the transcendental realism or the transcendental materialism. The transcendentalism recognizes as as necessary the existence of an overnatural spiritual world that creates the natural world and it is attainable only at the price of irrationalism and mysticism. But the notion transcendent is necessary notion of the mankind reason without which the transcendental philosophy can not exist. The last must distinguish «conceptus ratiocinati – correctly inferred concepts» and «conceptus ratiocinantes – sophisticated concepts» [B368]. The transcendental idealism is transcendentalism without the things in themselves it is not possible to deliver from solipsism (not only as Berkley's solipsism but also the universal solipsism). Transcendental idealism is unable to avoid «paralogisms of pure reason».

Keywords: transcendentalism of Kant, transcendentism, transcendental idealism, irrationalism, mysticism, solipsism.

Katrechko S.L. (1) On possible understanding of Kant's transcendentalism

Abstract. In my talk I have attempted to consider Kant's transcendental philosophy as the new transcendental paradigm, which differs from both the 'object' metaphysics of Antiquity and 'subject'

metaphysics of the Modern Age. For this purpose we shall introduce the methodological terms 'transcendental shift'. The basis for such representation of transcendentalism is the cognitive and semantic reading of the *Critique* and theory of 'two aspects'.

Katrechko S.L. (2) Kant's transcendentalism, transcendental shift (turn) and the thing in itself

Abstract. The paper is devoted to the analysis of Kant's transcendental philosophy (transcendentalism). On the one hand (methodologically), Kant's transcendental philosophy presupposes a transcendental shift (turn) from the study of objects to the study of the conditions for the cognition of objects. On the other hand (metaphysically), Kant's transcendental idealism hinges on a distinction (difference) between appearance and thing in itself. The thing in itself has two modes: empirical and noumenal. This concept is introduced by Kant by the negative way, it is the concept by type of 'family resemblance' and combines in its structure several similar but different concepts: *thing-in-general*, *transcendental object* and *noumen* (sometimes Kant uses them synonymously), which are linked together dynamically (Buchdahl). The paper also considers different conceptualizations (interpretations) of Kant's [concept] thing in itself.

Keywords: transcendental philosophy (Kant's transcendentalism), transcendental shift (turn), thing in itself.

Konacheva S.A. Kant's transcendentalism as the «starting point of metaphysics»

Abstract. The paper is devoted to the interpretation of Kant's critical philosophy in transcendental Thomism. We analyze the works by Joseph Marechal, Karl Rahner and consider the possibility of correlation the transcendental reflection with metaphysics of being. We argue that transcendental Thomism is an attempt to construct the onto-theology by the transcendental methods expanding the concept of the transcendental subject and correlating it with the revelation of God.

Keywords: transcendental Thomism, being, statement, God.

Kozyreva O.A. About the grounds of G. Deleuze's transcendental empiricism in the transcendental philosophy of Kant

Abstract: The article aims to show how French poststructuralism grows out of the transcendental philosophy of I. Kant. G. Deleuze's system of transcendental empiricism is chosen as an example. Trying to find the conditions of possibility of functioning of the empirical principles the French philosopher offers the concept of Difference which is understood as transcendental principle. The Difference is posed as unfounded; and in general such tendency to discover a new dimension of being beyond the binary oppositions characterizes the works of French poststructuralists.

Keywords: transcendentalism, poststructuralism, Deleuze, Kant, principle of Difference, groundless.

Krioukov A.N Is the primordial reduction the last one?

Abstract. Husserl uses along with the term «transcendental reduction» a new term «primordial reduction» when he discusses the intersubjectivity problem. One can reasonable asks about a status of this new ad-hoc reduction. In my talk I analyze a method specificity of this reduction and try to reply a question if the reduction is the last one for the execution of the phenomenological method.

Keywords: Husserl, phenomenology, transcendental reduction, primordial reduction, intersubjectivity, embodiment.

Kuskova S.M. The role of visual representation in intellectual cognition

Abstract. The limits of visual presentation are not equal to the limits of pure sensuous cognition generally. The concepts of infinity, continuity are allowed by Kant's epistemology despite their non-constructive nature. We need a visual representation of observable elements, but gain knowledge about other parts of the structure with logical reasoning. The human mind comprehends the mathematic objects beyond of the experience of empirical person.

Keywords: visual presentation, spatial and time properties, prospects, dimensions of thing in itself.

Molchanov V.I. Transcendentalism and Anti-transcendentalism in Phenomenology

Abstract. The term *transcendental* and the concept of transcendentalism I consider in the context of convergence and divergence of Kantianism and phenomenology. The compatibility and incompatibility of the problems and terms are discussed.

Nikolina N.V. Absolute premise knowledge at transcendental philosophy of Kant

Abstract. The main purpose of the article to show that the history of philosophy, in this case in the philosophy of Immanuel Kant, one can detect the absolute form of premise knowledge. A priori knowledge is only one form of the absolute preconditions of knowledge among many other forms. Considering the absolute form at different stages of philosophical thought, it is possible to determine the absolute preconditions of knowledge as an important element in the structure of premise knowledge.

Keywords: premise knowledge, a priori knowledge, basic principle of synthetic, basic principle of analytical, cognition.

Panov S.V. Transcendental philosophy and problem of passive synthesis

Abstract. In this report we consider the philosophical conceptions of XX century (Heidegger, Husserl, Wittgenstein) in the relation to the Kant's transcendental philosophy which is conditioned by the diversity and consciousness orientations unification based on the structure of transcendental cognitive capacities, on the passive synthesis of multiple. In the Kant's thought the synthesis of imagination is a source of synthesis of contemplation and of the reason, of all the synthesizing activity of human temporal understanding. Heidegger in his ontologic justification of existence builds the human being (Dasein) as a reactive consciousness which perceives itself proceeding only from a simple event of finitude thought out of an opportunity to judge about objective conditions of our own existence.

Keywords: Kant, Heidegger, Husserl, Wittgenstein, transcendental, passive synthesis.

Patkul A.B. Transcendentalism and subjectivism

Abstract. The question of the necessity of the connection between the notions of transcendentalism and subjectivism is posed in this paper. The affirmative answer of this question is prejudiced here. The Plato's philosophy, which one cannot characterize as the subjective one, is the prototype of the transcendental thinking in this regard. Moreover, the author of the paper advocates the point that the true opposition to transcendentalism is positivism understood as turn of the principle and what from it follows, what is only derivative from principle.

Keywords: transcendentalism, subjectivism, subject, transposition of principles, ontology.

Schastlivtseva E.A. To the question about «Transcendental» in Husserl's phenomenology

Abstract. Text of article touch of the problems of intencionalen and unintencionalen experience in Husserl's philosophy of. These problems extend in problems of object sphere of modern formal logic. So Husserl's ideas in sphere intencionalen experience correlative modern ideas of logical research.

Keywords: object sphere, Husserl, logical research, intencionalen experience, sense (meaning).

Shiyan A.A. Features of Husserl's transcendentalism

Abstract. In the report will be presented Phenomenology of Husserl as a transcendental philosophy, which deals with the problem of justification of knowledge. For this purpose, on the one hand, will consider the specifics Husserl's approach to the critique of cognition, and, on the other hand, will discuss the answers to the Kantian question about the conditions of possibility of knowledge from the standpoint of transcendental phenomenology.

Keywords: Phenomenology, transcendentalism, cognition, consciousness

Soboleva M. Kant's Things in Themselves in Contemporary Debates on the Structure of Human Knowledge

Abstract. In my paper, I am arguing that Kant's «transcendental idealism» in the field of the theoretical reason is nothing else than epistemological realism describing human cognition and implying that there are more than only one cognitive position is possible. The term «things in itself»

expresses, hence, neither an ontological no methodological dualism. Rather it is appointed to indicate the condition of possibility of other forms of cognition.

Vyazmin A.Yu. On Alexei Chernyakov's paper «The Transcendent and the Transcendental: the problem of synthesis in Kant's and Husserl's philosophy»

Abstract. This talk is devoted to ontological and epistemological significances of transcendentalism. In this context the similarities and differences of the terms «the transcendent» and «the transcendental» in Kant's classical transcendentalism and Husserl's phenomenological transcendentalism will be discussed. As an interpretation sample, which takes into account both ontological and epistemological facets of two systems of philosophy, will be analyzed the paper of remarkable St Petersburg philosopher Alexei Chernyakov «The Transcendent and the Transcendental: the Problem of Synthesis in Kant's and Husserl's philosophy.»

Keywords: transcendental philosophy; phenomenology; history of philosophy; ontology; epistemology; experience; synthesis.

Н А Ш И А В Т О Р Ы

Анисимова Александра Андреевна — бакалавр Школы философии, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ; Москва), anisimova.hero@gmail.com.

Артёменко Наталья Андреевна — канд. филос. наук, Институт Философии СПбГУ, доцент Европейского университета, г. Санкт–Петербург, главный редактор журнала «Horizon. Феноменологические исследования» (<http://horizon.spb.ru>), n.a.artemenko@gmail.com.

Белоусов Михаил Алексеевич — канд. филос. наук, доцент кафедры социологии управления философско-социологического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва), доцент учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ, mishabelous@gmail.com.

Борчиков Сергей Алексеевич — преподаватель философии Озёрского колледжа искусств, руководитель городского «Философского семинара» (Озёрск), borkwsm@gmail.com.

Вязьмин Алексей Юрьевич — канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича (Санкт–Петербург), isvaradesa@yandex.ru.

Гладышева Стелла Геннадьевна — канд. филос. наук, доцент Московского Технологического Университета (МИРЭА; Москва), svglad@mail.ru.

Гущин Илья Андреевич — магистрант 2 года обучения, Департамент философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (ИСПН УрФУ; Екатеринбург) cfuffy@mail.ru.

Данилкина Наталья Валерьевна — к.филос.н., Голландская исследовательская школа философии (OZSW), координатор исследовательской группы «Философия в Центральной и Восточной Европе», Гронинген, Голландия; natalia.danilkina@yahoo.com.

Калинников Леонард Александрович — д. филос. наук, профессор кафедры философии Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И.Канта (Калининград), leo.kalinnikov@gmail.com.

Катречко Сергей Леонидович — канд. филос. наук, доцент Школы философии, факультет гуманитарных наук, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ; Москва), skatrechko@gmail.com.

Козырева Ольга Александровна — магистрант 2 года обучения Департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (ИСПН УрФУ; Екатеринбург), olgakozyreva@mail.ru.

Коначева Светлана Александровна — д. филос. наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой современных проблем философии философского ф-та РГГУ (Москва), konacheva@mail.ru.

Крюков Алексей Николаевич — канд. филос. наук, эксперт Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), akrum@ya.ru.

Кускова Светлана Михайловна — канд. филос. наук, доцент, Московский Психолого-Социальный Университет (Электросталь), adiafora@tut.by.

Молчанов Виктор Игоревич — д. филос. наук, профессор философского ф-та РГГУ (Москва), victor.molchanov@googlemail.com.

Николина Надежда Валерьевна — аспирант, Омский государственный педагогический университет (Омск), nikolinanadya@gmail.com.

Панов Сергей Владимирович — канд. филос. наук, доцент кафедры социальных наук и технологий НИТУ «Московский институт стали и сплавов» (Москва), saint-denis@mail.ru.

Паткуль Андрей Борисович — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург), a.patkul@spbu.ru.

Соболева Майя (Soboleva Maja) — д. филос. наук, приват-доцент Марбургского университета (Марбург), Германия, soboleva@mail.uni-marburg.de.

Счастливецова Елена Анатольевна — д. филос. наук, профессор кафедры философии Вятского государственного гуманитарного университета (Киров), abcr@yandex.ru.

Хаас Эндрю (Haas Andrew) — доцент Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ; Москва), ahaas@hse.ru.

Ханна Роберт (Hanna Robert) — Visiting research professor, PUC – PR Brazil, Director, The Contemporary Kantian Philosophy Project: <http://www.cckp.space/>; bobhannahbob1@gmail.com.

Хауэлл Роберт (Howell Robert) — Department of Philosophy University at Albany SUNY (USA), Faculty of Philosophy Lomonosov Moscow State University (Russia), rhowell246@gmail.com.

Хесбрюгген Штефан (Heßbrüggen-Walter Stefan) — доцент Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ; Москва), early.modern.thought.online@gmail.com.

Хомутова [Мальшиева] Дарья Сергеевна — старший преподаватель кафедры философии и права, Пермский Национальный Исследовательский Политехнический Университет (ПНИПУ; Пермь), ohiko.dar@gmail.com.

Чернавин Георгий Иванович — PhD, доцент Школы философии, факультет гуманитарных наук, Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ; Москва), chernavin@yahoo.com.

Черняк Наталья Алексеевна — д. филос. наук, профессор кафедры философии, ФГБОУ ВО «Омский государственный университет им. Ф.М.Достоевского» (Омск), chernjaknat@rambler.ru.

Чихачев Дмитрий Михайлович — магистрант 2 года обучения Школы философии, факультет гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ; Москва), dmmchch@gmail.com.

Шиян Анна Александровна — канд. филос. наук, доцент учебно-научного центра феноменологической философии философского ф-та РГГУ (Москва), annasamoikina@yandex.ru.

A u t h o r s

Anisimova Alexandra A. — Bachelor of Philosophy, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE; Moscow), anisimova.hero@gmail.com.

Artemenko Natalia A. — PhD in Philosophy, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy; European University at St. Petersburg (EUSP); Editor-in-chief: «HORIZON. Studies in Phenomenology», St. Petersburg (<http://horizon.spb.ru>), n.a.artemenko@gmail.com.

Belousov Michael A. — PhD, Associate Professor of the chair of the sociology of management, department of philosophy and sociology, Institute of the social sciences, Russian Presidential academy of national economy and public administration (Moscow); associate professor, Center of phenomenological philosophy, department of philosophy, RSUH; , mishabelous@gmail.com.

Borchikov Sergey A. — Lecturer philosophy Ozersk College of Arts, head of the city «Philosophical seminar»; (Ozersk), borkwsm@gmail.com.

Chernavin Georgy I. — PhD, Associative Professor, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE; Moscow), chernavin@yahoo.com.

Chernyak Natalya A. — Full Professor, Department of philosophy, fsbei Omsk state University. F. M. Dostoevsky», chernjaknat@rambler.ru.

Chikhachev Dmitry M. — 2nd year Master's student, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE; Moscow), dmmchch@gmail.com.

Danilkina Natalia V. — PhD, Dutch Research School of Philosophy (OZSW), study group coordinator «Philosophy in Central and Eastern Europe», Groningen, The Netherlands; natalia.danilkina@yahoo.com.

Gladysheva Stella G. — the Candidate of philosophical sciences (PhD), Associate Professor, Department of philosophy, sociology and political science the Moscow Technological University (MIREA; Moscow), svglad@mail.ru.

Gushchin Ilya A. — 2nd year Master's student UrFU named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia, cfuffy@mail.ru.

Haas Andrew — PhD, Associative Professor, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE; Moscow), ahaas@hse.ru.

Hanna Robert — *Independent philosopher*: <http://colorado.academia.edu/RobertHanna>, Director, *The Contemporary Kantian Philosophy Project* <http://www.cckp.space/>; bobhannahbob1@gmail.com.

Heßbrüggen-Walter Stefan — PhD, Associative Professor (dozent), School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE; Moscow), early.modern.thought.online@gmail.com.

Homutova Daria S. — Assistant Professor, the Department of the Philosophy and Laws PNRPU (Perm), ohiko.dar@gmail.com.

Howell Robert — O'Leary Professor, Department of Philosophy University at Albany SUNY (USA); Full Professor, Faculty of Philosophy Lomonosov Moscow State University (Russia), rhowell246@gmail.com.

Kalinnikov Leonard A. — Dr. habil., Full Professor, Department of Philosophy, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, leo.kalinnikov@gmail.com.

Katrechko Sergey L. — PhD in Philosophy (Logic) [The Candidate of Philosophical Sciences], Associative Professor, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics (NRU HSE; Moscow), skatrechko@gmail.com.

Konacheva Svetlana A. — Dr. habil., Full Professor, chief of chair of modern problems of philosophy, department of philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow), konacheva@mail.ru.

Kozyreva Olga A. — 2nd year Master's student, Department of Philosophy, Institute of Social and Political Sciences, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, olgakozyreva@mail.ru.

Krioukov Alexei N. — PhD, Expert, Intellectual Property Rights & Technology Licensing Department St.-Petersburg State University (Saint-Petersburg), akrum@ya.ru.

Kuskova Svetlana M. — PhD, Associate Professor, Moscow Psychological Social University (Electrostal; Russia), adiafora@tut.by.

Molchanov Viktor I. — Dr. habil., Full Professor, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow), victor.molchanov@gmail.com

Nikolina Nadezhda V. — graduate student of Omsk state pedagogical university, nikolinanadya@gmail.com.

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

Patkul Andrei B. — PhD in Philosophy, Senior Lecturer, the Department of Ontology and Epistemology of St. Petersburg State University (Saint-Petersburg), a.patkul@spbu.ru.

Schastlivtseva Elena A. — Dr. habil., Full Professor of the chair of philosophy, Vyatka state university for humanities (Kirov), abcr@yandex.ru.

Shiyan Anna A. — PhD, Associate Professor, Center of phenomenological philosophy, the Department of philosophy, Russian State University for the Humanities (RSUH; Moscow), annasamoikina@yandex.ru.

Soboleva Maja — Dr. habil, PhD Institute of Philosophy, Philipps University of Marburg (Germany), soboleva@mail.uni-marburg.de.

Vyazmin Alexey Yu. — The Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Associate Professor, Bonch-Bruевич Saint-Petersburg state university of Telecommunications (Saint-Petersburg), isvaradesa@yandex.ru.

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ» (Школа философии)**

НОУ ВПО «Высшая религиозно-философская школа»

Фонд «Центр гуманитарных исследований»

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СЕМИНАР

**Трансцендентальный поворот в современной философии: метафизика,
теория опыта, теория сознания (?)**

Школа философии НИУ ВШЭ, Институт «Высшая религиозно-философская школа» и фонд «Центр гуманитарных исследований» приглашают к участию в международном научном семинаре.

Целью семинара является обсуждение «трансцендентального поворота» в современной философии, в лице трех главных «трансцендентальных» направлений: кантианства и неокантианства (континентальная традиция), трансцендентальной феноменологии и аналитического кантианства. Название задает общую проблематику обсуждения: что собой представляет трансцендентальный поворот: новую метафизику, теорию опыта/познания (философию науки) или теорию сознания?

Семинар является пилотным проектом в области трансцендентальной философии в современной России, его проведение приурочено ко дню рождения основателя трансцендентальной философии И. Канта (22.04.1724). Предтечей семинара выступил круглый стол «*Возможна ли современная трансцендентальная философия?*», проведенный в рамках VII Российского философского конгресса (г. Уфа; 9.10.2015; см.: <https://youtu.be/PK13HDntpZc>), а в будущем планируется проведение таких трансцендентальных семинаров на регулярной основе.

Основные темы (сессии) семинара:

- Трансцендентализм Канта как особая парадигма и стиль философствования;
- Трансцендентализм Канта и его развитие в современной аналитической традиции;
- Трансцендентализм Канта и его развитие в современной континентальной традиции (неокантианство, европейская метафизика и др.);
- Развитие трансцендентализма в современной феноменологической традиции.

В рамках семинара предполагается провести две тематических сессии, видеоконференции (совместно с ВФРШ) и заключительную общую дискуссию.

Время проведения: 22 – 23 апреля 2016 г.

Место проведения: ул. Трифоновская, д.57, стр.1 (ГАСИС), ауд.206. (НИУ ВШЭ)

Для участия в семинаре необходимо до **31 марта 2016 г.** на электронный адрес организационного комитета (transcendental2016@gmail.com) выслать тезисы, объемом до 1000 слов. Тезисы должны сопровождаться справочной информацией об авторе.

Формы участия:

- Тематический доклад (до 40 мин., вопросы – до 20 мин.)
- Выступление в рамках тематического обсуждения (до 10 – 12 мин.)

Справочная информация:

За дополнительной информацией обращаться к председателю орг. комитета *Катречко Сергею Леонидовичу* (skatrechko@hse.ru) и зам.председателю *Чернавину Георгию Игоревичу* (gchernavin@hse.ru). Свежая информация о семинаре будет размещаться также в группе трансцендентальной философии FB: <https://www.facebook.com/groups/832680423448942/>.

Адрес оргкомитета семинара: 109028, Москва, Старая Басманная ул., 21/4, ком. 424.

The international scientific workshop

**«Transcendental Turn in Contemporary Philosophy:
Metaphysics, Theory of Experience, Theory of Consciousness (?)»**

The workshop will be held at the Higher School of Economics (HSE), Moscow, **April 22 – 23, 2016**.

The working languages of the seminar will be **Russian, English**.

The workshop will take place at the **HSE Faculty of Humanities**.

International workshop on transcendentalism in 2016 is conceived as a Russian scientific project on transcendental philosophy. It is timed to Kant's birthday, the founder of transcendental philosophy.

Panel discussion *On the possibility of contemporary transcendental philosophy* held during [VII Russian Philosophical Congress](#) on October 9, 2015 (video of the discussion: <https://youtu.be/PKI3HDntpZc>) precedes the suggested seminar. The panel discussion allowed to unite those who consider themselves to be adheres of transcendentalism, although the meaning of the term is very broad. In future it is planned to carry out a full-fledged international conference on the basis of the seminar and establish a regular Russian scientific event dedicated to transcendentalism.

Program committee:

- PhD in logic, Cand. Sci.(Phil.), Assoc. Prof. S. L. Katrechko (skatrechko@gmail.com);
- PhD, G. I. Chernavin (gchernavin@hse.ru).

The aim of the seminar is to discuss contemporary problems of transcendental philosophy in its main three theoretical forms that are Kantianism in Analytic (Anglo-Saxon) and continental traditions, and transcendental phenomenology. Most prominent Russian scholars are invited to participate in the event. The list includes L.Kalinnikov, V.Molchanov and others. It is also planned to invite international scholars of this tradition like R.Howell (USA), R. Hanna (USA), etc.

Main topics:

- Kant's transcendentalism as a specific paradigm and style of philosophical consideration
- Kant's transcendentalism and its development in contemporary analytic Anglo-Saxon tradition
- Kant's transcendentalism and its development in contemporary philosophical tradition, in phenomenology in particular
- Kant and Husserl: two variants of modern/contemporary transcendentalism

Программа международного научного семинара [<https://phil.hse.ru/trans>]

«Трансцендентальный поворот в современной философии:
метафизика, теория опыта, теория сознания(?)» (2016 г.)

22 апреля (10.00 – 13.30)

Пленарное заседание — «Трансцендентализм и аналитическая традиция: проблема кантовской вещи самой по себе»

Модераторы: Катречко С.Л., Чернавин Г.И.

Пленарные доклады: 10.15 – 11.40

Keynote speaker — *Р. Хауэлл* (NY, University at Albany, USA / МГУ, Москва) «Analytic Work on Kant — Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge» (видео: <https://youtu.be/aRBptuOgQqw>).

Keynote speaker — *С.Л. Катречко* (Россия, Москва, НИУ ВШЭ) «Кантовский трансцендентализм, коперниканский переворот и вещь сама по себе» / «Kant's Transcendental Philosophy, Copernican revolution, and the Thing in Itself»⁵⁵ (видео: https://youtu.be/_3R2deqchsw).

- *Р. Ханна* (Brazil, Puc-Pr) «Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things in Themselves» (видео дискуссии с Р. Хауэллом: <https://youtu.be/K1FQ1uZUp4Q>).
- *М. Соболева* (Germany, Philipps University of Marburg) «Kant's Things in Themselves in Contemporary Debates on the Structure of Human Knowledge» (видео дискуссии с Р. Хауэллом: <https://youtu.be/K1FQ1uZUp4Q>).

Выступления: 11.40 – 12.40

- *С. Кускова* (Электросталь, МПСУ) «Роль наглядных представлений в рассудочном познании» (видео (1): <https://youtu.be/4S5AENKJWVQ>).
- *И. Гуцин* (Екатеринбург, ИСПН УрФУ) «Трансцендентализм Канта как вариант онтологического обоснования динамики в семантике возможных миров» (видео (2): <https://youtu.be/4S5AENKJWVQ>).
- *Н. Николина* (Омск, ОГПУ) «Абсолютные предпосылки познания в философии И.Канта» (видео (3): <https://youtu.be/4S5AENKJWVQ>).

22 апреля (14.30 – 18.00)

Пленарное заседание (видеоконференция «Москва – Санкт-Петербург»)

Модераторы: Печерская Н.А., Катречко С.Л.

- **Keynote speaker** — *В.И. Молчанов* (Москва, РГГУ) «Трансцендентализм и анти-трансцендентализм в феноменологии» (видео: <https://youtu.be/8cjjDGhdvF0>).
- *Вязьмин А.Ю.* (Санкт-Петербург, СПбГУ) О статье А.Г. Чернякова «Трансцендентное и трансцендентальное. Проблема синтеза у Канта и Гуссерля» (видео: <https://youtu.be/1stb6QawPpM>).
- *Паткуль А.Б.* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Трансцендентализм и субъективизм» (видео: <https://youtu.be/1stb6QawPpM>).
- *Савин А.Э.* (Москва, ИФРАН/РАНХиГС) «Трансцендентализм и историчность в феноменологии Гуссерля» (видео: <https://youtu.be/ZpoYooVBzRc>).
- *Белоусов М.А.* (Москва, РГГУ/РАНХиГС) «О двусмысленности понятия жизненного мира в контексте трансцендентального обоснования феноменологии» (видео: <https://youtu.be/1Laf0IwzRoY>).
- *Шиян А.А.* (Москва, РГГУ) «Особенности гуссерлевского трансцендентализма» (видео: <https://youtu.be/1Laf0IwzRoY>).
- *Артёменко Н.А.* (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Хайдеггеровская версия трансцендентализма».

⁵⁵ См. текст (https://docs.google.com/document/d/1mrHqTFpCxZJ_jyvXf6EEFI8WFJO56VRcKnOrxQM7Re8/) и презентацию (<https://docs.google.com/presentation/d/10DX7qz66jf8o6HHafizouLx0uXq4Zkj3y5enaV4Q-H0>) доклада.

- **Крюков А.Н.** (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Примордиальная редукция — последняя из редукций?» (видео: <https://youtu.be/5GjBMYhJjU4>).
- **Чернавин Г.И.** (Москва, НИУ ВШЭ) ««Зияние смысла»: неклассический трансцендентализм в работе А. Шнелля ‘*La déhiscence du sens*’» (видео: <https://youtu.be/nAQHRSWYyvw>).
- **Малышева [Хомутова] Д.С.** (Пермь, ПНИПУ) «Трансцендентальное его в контексте современной философии» (видео: <https://youtu.be/nAQHRSWYyvw>).

23 апреля (10.00 – 13.30)

Пленарное заседание — «Трансцендентализм Канта и европейская метафизика»

Модераторы: Катречко С.Л., Чернавин Г.И.

Пленарные доклады: 10.00 – 10.40

- **Keynote paper** — **Л. Калинин** (Калининград, БФУ им. Канта) «Трансцендентализм Канта и трансцендентальный идеализм».
- **Keynote speaker** — **Ш. Хесбрюгген** (Москва, НИУ ВШЭ) «Life — Interest — Culture: Kantian Reason in Contemporary German Transcendentalism» (видео: <https://youtu.be/oneUR9LcgV4>)

Выступления: 10.40 – 11.45

- **С. Коначева** (Москва, РГГУ) «Кантовский трансцендентализм как «точка отсчета метафизики» (видео: <https://youtu.be/umB7Ye2QSv4>).
- **Э. Хаас** (Москва, НИУ ВШЭ) «Kant and the Problem of Lying» (видео: <https://youtu.be/rLJtoYAUVzw>).
- **Н. Данилкина** (Россия, Калининград) «Passive and Active Transcendence in Ethics of Nicolai Hartmann» (видео: https://youtu.be/cDSeM4r_T5w).
- **С. Борчиков** (Россия, Озерск) «Бытие как предикат и предикаты бытия» (видео: <https://youtu.be/zw-iDAwUPsc>).
- **Н. Черняк** (Омск, ОГУ) «Существует ли альтернатива кантовскому трансцендентализму в этике».
- **С. Панов** (Москва, НИТУ «МИСиС») «Трансцендентальная философия и проблема пассивного синтеза».
- **С. Гладышева** (Москва, МГУ (МИРЭА)) «Трансцендентальная философия И. Канта как возможность новой онтологии» (видео: <https://youtu.be/eunmhFzD51w>).
- **О. Козырева** (Екатеринбург, ИСПН УрФУ) «Об основаниях трансцендентального эмпиризма Ж. Делеза в трансцендентальной философии И. Канта» (видео: <https://youtu.be/eunmhFzD51w>).
- **А. Анисимова** (Москва, НИУ ВШЭ) «Этический аспект кантовского учения о характере и его интерпретация А. Шопенгауэром» (видео: <https://youtu.be/Gr2vwc1M2bE>).
- **Д. Чихачев** (Москва, НИУ ВШЭ) «Понятие «аналогии» в «Критике способности суждения» Канта и последующее развитие немецкого трансцендентализма» (видео: <https://youtu.be/Gr2vwc1M2bE>).
- **Малышева [Хомутова] Д.С.** (Пермь, ПНИПУ) «Объект в феноменологии: критика поверхностного анализа» (видео: <https://youtu.be/kqjCJ2wsnAE>).

23 апреля (15.00 – 17.15)

Заключительное пленарное заседание

Модераторы: Катречко С.Л., Чернавин Г.И.

Круглый стол (15.00 – 16.15): «Трансцендентализм Канта как новая парадигма философии (философствования)» (видео дискуссии: <https://youtu.be/Zf9P8poNPIY>).

Заключительная дискуссия (16.15 – 17.00): «Трансцендентальный поворот в современной философии». **Закрытие семинара.**

The schedule of international scientific workshop
TRANSCENDENTAL TURN IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY:
METAPHYSICS, THEORY OF EXPERIENCE, THEORY OF CONSCIOUSNESS

April 22 (10.00 – 13.30)

Plenary session: — «Transcendentalism and analytic tradition: the problem of Kantian Things in Themselves»

Chair: Sergey Katrechko (HSE, Moscow), Georgy Chernavin (HSE, Moscow)

Plenary reports: 10.15 – 11.40

- **Keynote speaker** — **R. Howell** (*Moscow, MSU*) «Analytic Work on Kant—Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge»
- **Keynote speaker** — **S. Katrechko** (*Moscow, HSE*) «Kant's Transcendental Philosophy, Copernican revolution, and the Thing in Itself»
- **R. Hanna** (*Brazil, Puc-Pr*) «Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things in Themselves»
- **M. Soboleva** (*Germany, Philipps University of Marburg*) «Kant's Things in Themselves in Contemporary Debates on the Structure of Human Knowledge».
- **Talks:** **S.Kuskova, I.Gushchin, I.Nikolina, N.Danilkina, D.Malisheva**

April 22 (14.30 – 18.00)

Plenary session (videoconference «Moscow – Saint Petersburg»)

Chair: Sergey Katrechko (HSE, Moscow), Natalia Peecherskaya (SRP, Saint Petersburg)

- **Keynote speaker** — **V. Molchanov** (*Moscow, Russian State University for the Humanities*). «Transcendentalism and Anti-transcendentalism in Phenomenology».

Talks: A.Vjaz'min, A.Patkul, A.Savin, M.Belousov, A.Shijan, N.Artemenko, A.Krjukov, G.Chernavin

April 23 (10.00 – 13.30)

Plenary session — «Kant's transcendentalism and European metaphysics»

Chair: Sergey Katrechko (HSE, Moscow), Georgy Chernavin (HSE, Moscow)

Plenary reports: 10.00 – 10.40

- **Keynote speaker** — **S. Heßbrüggen-Walter** (*Москва, НИУ ВШЭ*) «Life — Interest — Culture: Kantian Reason in Contemporary German Transcendentalism»;
- **Keynote paper** — **L. Kalinnikov** (*Kaliningrad, Immanuel Kant Baltic Federal University*) «Kant's transcendentalism and transcendental idealism»;

Talks: S.Konacheva, A.Haas, S.Borchikov, S.Gladysheva. O. Kozyreva, A.Anisimova, D.Chihachev.

April 23 (15.00 – 17.15)

Final plenary session:

Chair: Sergey Katrechko (HSE, Moscow), Georgy Chernavin (HSE, Moscow)

Round Table (15.00 – 16.15): «Kant's transcendentalism as the new paradigm of philosophy».

Final discussion (16.15 – 17.00): «Transcendental turn in contemporary philosophy».

CONTENT

Table of contents	3 – 4
On the Transcendental Workshop	5

Section 1. Theses

<i>Haas A.</i> Kant and the Problem of Lying	6
<i>Hanna R.</i> Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things in Themselves	7 – 8
<i>Heßbrüggen-Walter S.</i> Life — Interest — Culture: Kantian Reason in Contemporary German Transcendentalism	8 – 9
<i>Howell R.</i> Analytic Work on Kant — Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge	9 – 10
<i>Katrechko S.</i> On possible understanding of Kant's transcendentalism	10 – 11
<i>Molchanov V.</i> Transcendentalism and Anti-transcendentalism in Phenomenology	11
<i>Soboleva M.</i> Kant's Things in Themselves in Contemporary Debates on the Structure of Human Knowledge	12
<i>Artemenko N.A.</i> Heidegger's Fundamental Ontology as Project of Transcendental Philosophy	12 – 13
<i>Borchikov S. A.</i> The Being as predicate and predicates of Being	13
<i>Vyazmin A.Yu.</i> On Alexei Chernyakov's paper «the Transcendent and the Transcendental: the problem of synthesis in Kant's and Husserl's philosophy»	14
<i>Gladysheva S.G.</i> Kant's Transcendental philosophy as possibility of new ontology	15
<i>Danilkina N. V.</i> Active and Passive Transcendence in Nicolai Hartmann's Ontology	15 – 16
<i>Krioukov A.N.</i> Is the primordial reduction the last one?	16 – 17
<i>Kuskova S. M.</i> The role of visual representation in intellectual cognition	17
<i>Panov S.V.</i> Transcendental philosophy and problem of passive synthesis	18 – 19
<i>Schastlivtseva E.A.</i> To the question about «Transcendental» in Husserl's phenomenology	19
<i>Chernavin G.I.</i> Self-building meaning (' <i>sens se faisant</i> '): nonclassical transcendentalism in work A. Schnell « <i>La déhiscence du sens</i> »	19 – 20
<i>Shiyan A.A.</i> Features of Husserl's transcendentalism	20 – 21

Section 2. Papers (texts of representation)

<i>Anisimova A.A.</i> The Ethical Aspect of Kant's Theory of Character and Its Interpretation by A. Schopenhauer	22 – 24
<i>Belousov M.A.</i> On the ambiguity of the "life-world" concept in the context of transcendental grounding of phenomenology	24 – 26
<i>Gladysheva S.G.</i> Kant's Transcendental philosophy as possibility of new ontology	27 – 29
<i>Gushchin I.A.</i> Kant's Transcendentalism as a variant of ontological substantiation of dynamics in the semantics of possible worlds	30 – 31
<i>Kalinnikov L.A.</i> Transcendentalism of Kant, transcendental idealism, and transcendentism	32 – 37
<i>Katrechko S. L.</i> Kant's transcendentalism, transcendental shift (turn) and the thing in itself	37 – 45
<i>Kozyreva O.A.</i> About the grounds of G. Deleuze's transcendental empiricism in the transcendental philosophy of Kant	45 – 48
<i>Konacheva S.A.</i> Kant's transcendentalism as the «starting point of metaphysics»	48 – 50
<i>Kuskova S.M.</i> The role of visual representation in intellectual cognition	51 – 53
<i>Nikolina N.V.</i> Absolute premise knowledge at transcendental philosophy of Kant	53 – 55
<i>Panov S.V.</i> Transcendental philosophy and problem of passive synthesis	56 – 58
<i>Patkul A.B.</i> Transcendentalism and subjectivism	58 – 60
<i>Homutova D.S.</i> [Malysheva] Transcendental Ego within the contemporary context	60 – 63
<i>Chernyak N.A.</i> Is there an alternative to Kant's transcendentalism in the ethics	63 – 66
<i>Chikhachev D.M.</i> The notion of «analogy» in the «Critique of the power of judgement» and the succeeding development of German idealism	66 – 68

Section 3. Appendices

Annotations (Abstracts)	69 – 74
Authors (in Russian)	75 – 76
Authors (in English)	77 – 78
Information Letter №1 (in Russian)	79
Information Letter №1 of the Workshop (in English)	80
Schedule of the Workshop (in Russian)	81 – 82
Schedule of the Workshop (in English)	83