

От трансцендентализма к философии духа

Кремень Р.Л.,
независимый исследователь
kremen-roman@rambler.ru

Аннотация: В русле кантовской максими — «мы a priori познаем о вещах лишь вложенное в них нами самими» — актуализируется проблема генезиса математизированной науки, предваряемая констатацией, что введением ноумена «вещь в себе» утверждается не ограничение возможности познания, как принято считать, а невозможность познания вообще. Ставится вопрос о генезисе отношения, существующего между объектом природы и представлением о нём. В контексте шопенгауэрского критического нарратива в отношении Канта проводится разграничение ментальной сферы на диалектически противополагаемые друг другу рассудок и разум, характеризуемые предикатами, соответственно, имманентности и трансцендентности. Доказывается, что об a priori имеет смысл говорить только в связи с синтетической деятельностью рассудка, в котором с помощью имманентных ему априорных форм, не обусловленных никаким опытом, аккумулируются созерцательные образы вещей и становится возможной предметная реальность как таковая. Показывается, что априорные формы являются собой не что иное, как синтезируемые рассудком математические конструкты, представленные, в случае пространственной спецификации, геометрическими формализмами, а в случае временной — алгебраическими; последовательностями, соотносимыми с натуральным рядом чисел. В целом математика есть тот универсум, который обуславливает возможность всех видов апперцепций, формирующих созерцательно-репрезентативные образы вещей, сохраняющихся в рассудочной памяти в невербальной форме. Прояснён генезис логики, призванной представлять предметные отношения и имеющей сугубо эмпирические корни. Разъясняется, что начала логики воспроизводят «логично» организованную рассудочную память. На основе осуществлённого ранее анализа времённости утверждаются действительность Мирового Логоса и присущность мируteleologичности, содержательно раскрываются обусловленность причинной каузальности целевой. Указывается на единое метафизическое основание, обозначенное как духовная эссенция, и единый принцип, предопределяющие как репрезентацию природных объектов, так и их существование самих по себе. Устранение дуализма в определениях материи делает ничтожными всяческие рассуждения о форме и содержании, поскольку они становятся неразделимы, а ноумен «вещь в себе» теряет всяческий смысл. В заключении делается вывод, что трансцендентализм был необходимым этапом, — который надо было пройти, — позволившим конституировать дух как онтологическую основу действительности и открывающим возможность целенаправленного выбора духовной эссенции в качестве главного предмета приложения усилий философов, в первую очередь квинтэссенции духа — разума. На сегодня вопрос заключается не в том, правомерно или нет конституирование Мирового Логоса как действительности, а в возможности постановки проблемы содержательного раскрытия человеческой способности коммуникации с Мировым Логосом.

Ключевые слова: трансцендентализм, a priori, вещь в себе, генезис науки, математика, рассудок, разум, генезис логики, Мировой Логос, телеология, духовная эссенция, знак.

«Коперниканский переворот» Канта

В справочном пособии А.Н. Шумана «Трансцендентальная философия» отмечается: «Философия Нового времени представлена двумя культурами философствования: механицистской и трансцендентальной. В рамках первой акцентировалась позиция каузального детерминизма, в рамках второй — телеологического детерминизма. Суть последней позиции состоит в том, что закономерности, которым подчиняются природа и мышление, рассматриваются в качестве содержательного наполнения единых понятийных схем. Данные схемы вместе с их содержательной аппликацией Кант, основоположник трансцендентализма, называл синтетическим a priori. Соответственно выявление различных форм синтетического a priori и составляет теоретическую задачу трансцендентальной философии. Вместе с тем различия в трактовке синтетического a priori происходят из различий в понимании природы нетавтологического мышления, т. е. такого мышления, которое, приобретая новое содержание, строит принципиально новые синтетические выводы и тем самым оказывается развивающимся. Именно это мышление, называемое чаще всего трансцендентальным субъектом, и определяет формообразование синтетического a priori» [14, с. 21]. А физик и философ науки Томас Кун в вызвавшей в своё время широкий резонанс в научных кругах книге «Структура научных революций» заметил: «Формирование парадигмы и появление на её основе более эзотерического типа исследования является признаком зрелости развития любой научной дисциплины» [8, с. 36]. Несмотря на то что замечание Куна относится к естественным наукам, оно справедливо и для философии. Именно в философских исследованиях, придерживающихся принципов трансцендентализма, наиболее контрастно проявляется — используя лексику Куна — «эзотерический тип исследования». И хотя всё больше и больше мыслителей начинают разделять трансцендентальные принципы, что позволяет говорить о «трансцендентальном повороте»¹ в философии, тем не менее механицизм в философии под вывесками позитивизма, неопозитивизма и пр., несмотря на их — если позволительно будет так выражаться — онтологическую импотенцию, продолжает сохранять свои позиции. Примером может служить неопозитивистская философия науки Рудольфа Карнапа. То, что Карнап именует философией науки, философией назвать трудно, так как его философия — не более чем обобщение опыта науки, в частности физики. В представленном им нарративе, по существу, нет собственного предмета исследования. Фактически он переизлагает выработанные в той же физике методологические приёмы, которые сложились исторически в процессе эволюции науки, но философского оправдания науки — почему дело обстоит так, а не иначе — Карнап дать не состоянии. Изредка он отваживается на некоторые догматичные, не имеющие

¹ Трансцендентальный поворот в современной философии (5): трансцендентальный метод и современная наука (естествознание, математика, когнитивные науки, теология, этика) // Тезисы 5-го международного научного семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» (Москва, 23–25 апреля 2020 г.). М.: Изд-во ГАУГН-Пресс, 2020. 208 с.

должного обоснования, мировоззренческие утверждения, причём последние при ином взгляде, опирающемся на более содержательный дискурс, эксплицируются в конце концов как ошибочные. Так, в одном месте он пишет: «Законы логики и чистой математики благодаря самой их природе не могут быть использованы в качестве основы для научного объяснения, потому что они ничего не говорят нам о том, что отличало бы действительный мир от некоторого другого возможного мира.

Когда мы требуем объяснения факта, частного наблюдения в действительном мире, мы должны использовать эмпирические законы. Они не обладают достоверностью логических и математических законов, но они говорят нам нечто о структуре мира» [4, с. 50]. В том же духе философствует и Г. Рейхенбах², акцентирующий внимание на пространстве и времени. Из приведённой выдержки следует, что факт математизированного естествознания неопозитивисты воспринимают как нечто случайное, а феномен чистой математики рассматривается ими не более как вспомогательный инструментарий, возможно, удобный, но не конституируемый как необходимый, что в корне неверно. Ниже будет показано, что генезис онтической реальности, природы, обусловлен онтологически именно математическим аспектом действительности. Даже более того, можно утверждать, что природный мир «задуман» таковым. К такому выводу нас подводит трансцендентализм.

Механицизму, в разных его вариантах, удавалось и удается удерживать свои позиции в философии не потому, что он в своих основаниях убедителен, а потому, что противостоящий ему трансцендентализм в своих базисных аспектах не был додуман до конца и, как следствие, в своей содержательной части повторял догматические заблуждения, доставшиеся ему «по наследству» от прежней, докантовской, философии. Основное положение гносеологии трансцендентального метода, как оно было сформулировано Кантом, в лаконичном виде гласит: «мы a priori познаем о вещах лишь вложенное в них нами самими». Одной этой максимы достаточно, чтобы имя Канта навсегда было вписано в анналы философии. Тем не менее обоснованность конкретных кантовских априоризмов как нередуцируемых условий познавательных способностей изначально выглядела сомнительной и вызывала много вопросов, ответы на которые не выглядели уловительными. И, как будет показано ниже, упомянутые априоризмы действительно таковыми не являются. Но пенять за это Канту мы не вправе. Парадигмальной новацией, которую справедливо называют «коперниканским переворотом», Кант разбудил философское сообщество от догматического сна и указал конструктивное направление в теории познания, а на неожженых путях никто не застрахован от ошибок. При этом насколько кантовская максима революционна, настолько же она и проблематична. И не только потому, что, на первый взгляд, представляется субъективистской, на что Канту пеняли его оппоненты, но и потому, что кажется внутренне противоречивой. В самом деле, в кантовской парадигме процесс познания является, по существу, процессом абстрагирования, а то или иное конкретное знание, суть, абстракция, по-другому — представление, отождествляемое с определённым материальным предметом. Но что есть абстракция? Это синтезируемый ментальными структурами познающего субъекта конструкт, имеющий сугубо идеальные предикации, при том что материальный объект, существующий сам по себе, независимо от познающего субъекта, является собой нечто отличное от

² Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Пер. с англ. Ю.Б. Молчанова. М.: Прогресс, 1986. 344 с.

абстракции, и непосредственно проникнуть в его действительную сущность, на первый взгляд, не представляется возможным. Этим и обусловлены появление кантовской «вещи в себе» и гносеологический скептицизм философа. С другой стороны, опыт науки показывает, что представление предмета, точнее, развитие его математической модели, имеет тенденцию достигать в конце концов определённой согласованности с фактами, посредством которых предмет является в эмпирике. Закономерен вопрос, каков генезис математизированной науки, демонстрирующей феномен сообразности предметов и их математических моделей, представляющих собой абстракции. Артикуляцией «вещи в себе» Кант, желая того или нет, сам же и обозначил пределы трансцендентализма, у истоков которого он стоял. Считается, что введением ноумена «вещь в себе» утверждаются ограниченные возможности познания — «что я могу знать». Но означенная герменевтика представляется неверной в принципе. На самом деле посредством «вещи в себе», если последовательно придерживаться семантики ноумена, устанавливается сомнительность познания вообще, поскольку в такой онтологической картине действительность изначально рассечена на две непересекающиеся части — мир вещей и мир представлений. Уже неокантианцам, имеется в виду глава марбургской школы Коген, стало понятно, что «вещь в себе» завершает трансцендентализм как таковой и предваряет нечто иное. «Вещь в себе, безусловное, пограничное понятие, идея, регулятивный принцип, все они получают свою трансцендентальную значимость от своего значения, как цель, от своего использования в телеологическом способе исследования природы. Целевая мысль является регулятивным принципом описания природы, она, таким образом, является пограничным понятием, которое описание природы систематически связывает с теорией природы. Целевой принцип является также единственно допустимым выражением безусловного, которое возникает ввиду случайности математического опыта. И наконец, мы должны будем, если указанные отношения должны быть объяснены, также обдумать: каким же образом все специальности идеи не означают ничего иного, как только обороты и выражения целевого принципа. Но начать мы должны с отношения целевой идеи к вещи в себе» [5, с. 521].

Величие Канта проявилось и в таком неоднозначном явлении, как то, что, с одной стороны, многие философы, например Фихте или Шопенгауэр, стремились к нему «прислониться», развивая его идеи, но на свой манер, так что исходный посыл порой уже невозможно было разглядеть, а с другой стороны — подвергали его жесточайшей критике, как это мы видим у того же Шопенгауэра. Последний разбору кантовского критицизма посвятил специальное приложение к своему главному труду «Мир как воля и представление». Шопенгауэрская герменевтика кантовской идеи априорности в лаконичном виде такова: «И только тогда, когда начинает свою деятельность рассудок, — эта функция не отдельных нежных нервных окончаний, а столь искусно и загадочно построенного мозга, весящего три и в виде исключения даже около пяти фунтов, — когда он приводит в действие свою единственную и всеединую форму, закон причинности, только тогда происходит могучий переворот и субъективное ощущение становится объективным созерцанием. Посредством своей прирожденной формы, значит, a priori, т. е. до всякого опыта (так как последний доселе еще невозможен), он постигает данное физическое ощущение как действие (слово, только ему одному понятное), которое, как таковое, непременно должно иметь причину. Вместе с тем он призывает на помощь тоже предрасположенную в интеллекте, т. е. в мозгу, форму внешнего чувства — пространство,

для того чтобы переместить эту причину вне организма, ибо только благодаря этому возникает для него внешнее, возможностью которого и является пространство; таким образом, чистое априорное созерцание должно от себя доставлять эмпирическому основу. В этом процессе рассудок, как я сейчас яснее покажу, зовёт на помощь все, даже самые крошечные показания данного ощущения, для того чтобы в соответствии с ними конструировать в пространстве их причину. Эта операция рассудка, впрочем, решительно отвергаемая Шеллингом в первом томе его "Философских произведений" (1809 г., с. 273, 38), а равно и Фризом в его "Критике разума" (т. 1, с. 52–56 и с. 290 1-го изд.), эта операция рассудка вовсе, однако, не совершается дискурсивно, рефлексивно, *in abstracto*, посредством понятий и слов: нет, она интуитивна и совсем непосредственна. Ибо только благодаря ей в рассудке и для рассудка созидается объективный, реальный, наполняющий пространство в трёх измерениях физический мир, который затем, согласно тому же закону причинности, изменяется дальше во времени и движется в пространстве. Вот почему рассудок должен сперва сам создать объективный мир, и последний вовсе не может, уже заранее готовый, спокойно проследовать в голову через чувства и отверстия их органов. Чувства не доставляют ничего больше, кроме сырого материала, который лишь рассудок, посредством указанных простых форм пространства, времени и причинности, перерабатывает в объективное познание закономерно построенного физического мира. Поэтому наше повседневное, эмпирическое созерцание — созерцание интеллектуальное, и ему подобает этот предикат, который философские пустозвоны в Германии придали мнимому созерцанию измышлённых миров, где их возлюбленный абсолют совершает будто бы свои эволюции» [12, с. 42–43]. Кантовские так называемые категории Шопенгауэр не принимает, а во главу угла проблемы априорных условий познания с догматической неприменимостью ставит закон причинности, причём критического обоснования — чем и отличается кантовская манера философствования — своего тезиса он не даёт. Шопенгауэр не замечает, что закон причинности как принцип науки выкристаллизовался на основании обобщения опыта науки и является, по сути, индукционным законом (следовательно, принадлежащим к сфере *a posteriori*), который он произвольно квалифицирует как априорный. Известно, что индукцию завершить невозможно, и, соответственно, принцип причинности никоим образом невозможно квалифицировать как чистое знание, которое только и может, по представлению Канта, внести в познание, безусловное начало. Инвектива, содержащаяся в последних строках приведённой выдержки, направлена, по-видимому, в адрес Гегеля. Но она же свидетельствует и о том, что действительность для Шопенгауэра сводится исключительно к онтической реальности, а всяческие метафизические концепции и ноумenalные сущности для него не более чем пустой звук.

Причисля закон причинности, наряду с пространством и временем, к априорным формам познания, Шопенгауэр следует догматической традиции, от которой и Кант не сумел полностью освободиться, поскольку также рассматривал пространство и время как «данность», что шло вразрез с его же критицизмом. Это было отмечено неокантианцами Германом Когеном и Паулем Наторпом. Догматизм, кроме интерпретации «созерцательного» знания, неразрывно связанного с чувственным восприятием, причём весьма произвольной интерпретации, не способен получить (синтезировать) новое знание на кончике пера и, соответственно, расширить имеющийся объём знания. Кроме того, в силу произвольности ему не дано достичь полной связности и в содержательной экспликации той

же онтической реальности, в результате чего он внутренне противоречив. Это мы видим и у Шопенгауэра. Например, в следующем пассаже: «Хотя чисто формальная часть эмпирического созерцания, т. е. закон причинности вместе с пространством и временем, *a priori* находится в интеллекте, последнему не дано, однако, применение этого закона к эмпирическим данным, его достигает он только упражнением и опытом. Вот почему новорождённые дети, хотя и получают впечатления света и красок, но ещё не воспринимают объектов и не видят в собственном смысле; в течение первых недель они находятся в каком-то оцепенении, которое проходит лишь тогда, когда их рассудок начинает применять свою функцию к данным чувств, — одновременно и осязания, и зрения, и, таким образом, постепенно входит в их сознание объективный мир» [12, с. 56]. С одной стороны, закон причинности, пространство и время утверждаются априорными условиями опыта, при этом выясняется, с другой стороны, что их применение требует упражнения и опыта. Оксюморон! При этом наблюдение о необходимости опыта для адекватного восприятия предметной реальности по существу верно, что свидетельствует в пользу апостериорного генезиса трёх указанных различий. В гносеологической проблематике у Шопенгауэра обращает на себя внимание другое — чёткое разграничение когнитивных структур человека на рассудок и разум и ясная дефиниция последних, что представляется чрезвычайно важным, но чему он сам не придаёт должного значения и о чём говорит как бы между прочим. Замечательной представляется его эвристика о том, что познавательная деятельность рассудка хотя и интеллектуальная, но не дискурсивная, не вербальная и, соответственно, осуществляется не понятийно. Но что это значит? Как можно эксплицировать подобное утверждение? Ведь интеллект в привычном понимании обычно связывается именно со способностью оперировать понятиями в языковой форме. Но содержательного раскрытия собственной эвристики Шопенгауэр не даёт, для этого у него попросту нет никаких предпосылок, а в качестве доказательства верности своей мысли он проводит сравнение человека и животных. Имеются в виду в первую очередь высшие животные, которые умеют координировать своё поведение и в пространстве, и во времени, а также научаются брать в расчёт причинно-следственные связи. Тем не менее фактическая сторона, касаемо рассудка и разума, подмечена верно. Так что можно говорить о наличии у животных рассудка, или, что то же самое, ума, что, очевидно, не равнозначно разуму. При этом приоритет в познавательной деятельности Шопенгауэр отводит рассудку, дающему, по его мнению, безусловно достоверное знание, в то время как разуму отводится роль небесполезного, но довеска. Это следует, в частности, из следующей его догматической сентенции. «Как из непосредственного солнечного света в заимствованное отражение луны, переходим мы от наглядного, непосредственного, самодовлеющего, служащего само за себя порукой представления к рефлексии, к абстрактным, дискурсивным понятиям разума, которые получают все своё содержание только от наглядного познания и по отношению к нему. До тех пор, пока мы остаёмся при чистом созерцании, всё ясно, твёрдо и несомненно. Здесь нет ни вопросов, ни сомнений, ни заблуждений: мы большего не желаем, большего не можем, успокаиваемся на созерцании, удовлетворяемся настоящим. Созерцание довольствуется самим собой; поэтому всё, что ведёт своё чистое происхождение от него и осталось ему верным, подобно истинному произведению искусства, никогда не может быть ложно или опровергнуто каким-либо временем, ибо оно даёт не мнение, а самую вещь» [13, с. 94].

Знание, продуцируемое разумом, в силу опосредованной его связи с внешним миром, в отличие от рассудка, связанного с предметной реальностью через чувственное восприятие непосредственными отношениями, по Шопенгауэру, не только сомнительно, в отличие от рассудочного созерцания, но оно мало что добавляет к тому, о чём рассудку уже известно. Так он пишет: «Знание, в качестве контрадикторной противоположности которого я только что представил понятие чувства, это, как уже сказано, всякое абстрактное познание, т. е. познание разумом. Но так как разум всегда возвращает познанию лишь нечто уже воспринятое иным путём, то он, собственно, не расширяет нашего знания, а только придаёт ему другую форму» [13, с. 119]. Ставя рассудочное созерцание выше синтезируемых разумом понятийных представлений, как наглядное и непосредственное и потому якобы безусловно истинное, декларации Шопенгауэра можно понять в том смысле, что созерцаемые предметы чуть ли не «входят» в сознание во всей своей первозданности или отпечатываются там как неотличимая копия. При этом содержательной экспликации означенного умозрения Шопенгауэр не даёт. В любом случае, познаваемая вещь всё же остаётся представлением, от этой кантовской установки Шопенгауэр не отказывается. Но вещь и обусловленное эмпирикой представление о ней — не одно и то же. Очевидно, что вещь и представление о ней находятся в определённом отношении. Поэтому актуален вопрос о генезисе этого отношения. Если бы указанный генезис был установлен, то проблема раскрылась бы в более ясном свете. В настоящей работе мы намерены раскрыть генезис отношения, существующего между вещью и представлением о ней. Следует констатировать, что ни Кантом, ни Шопенгауэром в таком ракурсе вопрос не ставился. Но Кант, введя пространство, время и четыре типа логических категорий в качестве априорных форм познания, конечно же, гораздо ближе к такой постановке вопроса, чем Шопенгауэр, который, произвольно и ошибочно квалифицировав закон причинности как априорный, вообще закрывает для себя возможность продолжить редукцию, позволяющую обнаружить действительно априорные формы, при помощи которых синтезируются представления о вещах. Шопенгауэр считает своё философствование лежащим в русле кантовского, хотя фактически оно его отвергает в самих своих основаниях. Действительно, из двух последних выдержек из его центральной работы «Мир как воля и представление» следует, что его гносеологическая философема — не более чем банальный сенсуализм, основной принцип которого — «нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах», что явно противоположно кантовскому «мы a priori познаем о вещах лишь вложенное в них нами самими». Что касается скепсиса Шопенгауэра в отношении разума, который видится ему не более как средством для сохранения и упорядочения знания, но качественно ничего не добавляющего к тому, что уже и так известно бессловесному рассудку, то история развития науки показывает ошибочность такого, никоим образом не отрефлексированного, умозрения. Разум действительно не связан напрямую с чувственным восприятием и действительно на начальных этапах воспроизводит в понятийной форме рассудочные образы, обусловленные эмпирикой, но в своём дальнейшем гносеологическом движении он приумножает доставшееся ему небогатое рассудочное «наследство» уже самостоятельно, синтезируя новые, более сложные понятия, многим из которых в реальности находятся материальные корреляты, которые рассудку даже не снились. Деятельность рассудка Шопенгауэр характеризует как непосредственную и интуитивную, хотя более точными в отношении рассудка являются предикаты «спонтанный» и «имманентный». В противоположность

спонтанной реакции рассудка деятельность разума обуславливается и сопровождается волевым целеполагающим усилием, и в этом его коренное отличие от рассудка. Кроме того, объём присущих и имманентных рассудку форм, из которых онный синтезирует созерцательные образы, ограничен, пределы же разума в его синтетической деятельности необозримы. В определённом смысле рассудок и разум противоположны диалектически. Но противоположностью имманентности является трансцендентность. Из чего мы вынуждены заключить, что отправления разума в виде суждений и новых синтетических понятий есть некая ретрансляция получаемого извне, как бы фантастически это ни звучало.

Рассудок и разум

Если спросить, например, того или иного именитого учёного-физика, представившего новую, кардинально отличную от прежних, физическую модель, откуда он подчерпнул идею, положенную в основание его теории, то, скорее всего, услышим в ответ по-детски наивное: родилась в голове. В таком ответе косвенно подразумевается, что отправления разума в виде новых понятийных схем имманентны разуму. А поскольку мы не видим никаких ограничений в потенциях разума генерировать всё новую и новую семантику, вплоть до бесконечности, то получается, что приписываемая разуму имманентность сочетается с бесконечностью. Но это противоречит всей известной эмпирике, которая показывает, что конечные структуры — а человеческий мозг хотя и сложная, но всё-таки конечная структура — являются собой конечным же числом состояний. Единственным выводом, отсюда следующим, является умозрение, конституирующее трансцендентность разума, что и было сделано чуть выше в связи с его диалектическим противоположением рассудку. Забегая вперёд отметим, что имманентные рассудку априорные синтетические формы представляют собой не что иное, как сугубо математические формализмы. При рассмотрении рассудочных априоризмов мы увидим, что называется, воочию, как эксплицируется имманентность в синтетической деятельности рассудка. Синтетическая деятельность разума качественно иная, а её дефиниция — это отдельная тема. Мы утверждаем, таким образом, что разум, конституированный выше как обладающий предикацией трансцендентности, или — если использовать кантовское смысловое уточнение — трансцендентальности, должен находиться в отношении с «извне» необходимо. Хотя рассудок диалектически противоположен разуму, в структуре последнего наблюдаются некое подобие (фрактальность) рассудочным структурам и определённая преемственность. Это касается и сохранения отношения с «извне» как такового. Но если связь рассудка с внешним миром осуществляется посредством чувств и это отношение проявлено эксплицитно, то отношение разума с «извне» имеет совершенно иной существенный порядок — метафизический и, соответственно, проявлено имплицитно. Эксплицитность рассудка и имплицитность разума — ещё один аспект не просто их различия, а их диалектической противоположности. Но если трансцендентальное отношение разума с «извне» мы конституируем как действительное, то мы вправе ожидать, что феномену разума должно быть присуще нечто, некий эпифеномен, который недвусмысленно указывает на трансцендентальную предикацию отношения с «извне», присущее разуму. При этом в силу имплицитности отношения разума с «извне» упомянутый эпифеномен перманентно должен находиться под знаком проблематичности. Нетрудно догадаться, что таким эпифеноменом является религиозное чувство, присущее

исключительно Homo sapiens. То, что религиозное чувство связано именно с разумом, не вызывает сомнения, так как, например, у животных, которые, очевидно, не обладают разумом, мы не наблюдаем фактов, указывающих на наличие у них религиозного чувства, при том, что животные, как мы уже отмечали, обладают рассудком-умом, зачастую более изощрённым, чем у человека, что помогает им в борьбе за существование: добыванию пищи и защите от хищников. Именно эпифеноменом религиозного чувства обусловлен генезис религий, сопутствовавших человеку во все времена. Из разграничения человеческих ментальных способностей на разум и рассудок, где последний в противоположность разуму характеризуется непосредственной связью с чувственным восприятием и количественно ограниченным набором форм, используемых в его синтетической деятельности для образного представления предметов, следует, что кантовские априоризмы, отвлекаясь пока от вопроса их верности, имеют отношение лишь к рассудку. И хотя формы, используемые рассудком, на самом деле обуславливают онтический опыт, семантике трансцендентальности они удовлетворяют минимально, а если смысл трансцендентальности мыслить более широко, не только как возможность опыта, но и как, в буквальном смысле, отношение с «извне», то и вовсе не удовлетворяют. Вопреки исторически сложившемуся номинативу, метод, который Кант обозначил как трансцендентальный, в отношении рассудка корректней было бы именовать имманентным.

Уже неокантианцами было осознано, что кантовский трансцендентализм ещё не полностью освободился от догматизма, не до конца последователен в своём критицизме, и не все различия ментальной сферы им обнаружены, из-за чего он во многом не согласуется с опытом науки. Достаточно исчерпывающее резюме ревизии кантовского наследия неокантианцами марбургской школы дал В.А. Куренной, составитель работ П. Наторпа, вошедших в том его русскоязычных переводов. «С другой стороны, Наторп, также следя в этом Когену, отрицает ряд принципиальных для самого Канта положений. Согласно марбуржцам, трансцендентальный метод является "критическим", поскольку противопоставляет себя любой форме "догматизма", под которым понимается допущение о существовании какого бы то ни было инициирующего познание предмета помимо самого процесса познания. Отсюда в марбургском неокантианстве разворачивается критика любого рода "данности", существующей помимо творческой работы познания. Представители марбургской школы отрицают тем самым важнейшее для Канта допущение "вещи самой по себе" как источника "многообразия ощущений" или "чувственной данности". Любой предмет или объект познания конституируется лишь в рамках самого познания, а потому не может предшествовать ему даже в форме непознаваемой "вещи самой по себе". Допуская последнюю, Кант сам был не свободен от догматизма и шел вразрез с собственными принципами критического трансцендентального метода. Свою позицию Коген и Наторп нередко характеризуют как "чистый идеализм". Это и означает, что в данном случае исключается "вещь сама по себе", а трансцендентальное конституирование познания должно исследоваться и обосновываться без ссылки на материал ощущений, доставляемый нашему познанию "извне". Эта проблема в той формулировке, которую ей дал Коген, известна также как проблема обоснования познания из принципа "первоначала" (Ursprung): "принцип этот означает следующее: ничто не должно быть принято как "данное", а должно быть сведено или по крайней мере доступно вообще сведению к последней единой основе творческого познания. "Быть данным" значит только иметь характер неразрешенной еще задачи, именно:

задачи доказать происхождение из единой основы познания". Вторая важнейшая ревизия Канта у марбургских неокантианцев заключается в том, что они отказываются от трактовки пространства и времени как "априорных форм чувственности". Пространство и время являются такими же конструктами познающего мышления, как все другие формы "рассудочных" познавательных определений, вкладываемых в познаваемый предмет. Этот вывод последовательно вытекает из отрицания "вещи самой по себе" и позволяет представителям марбургской школы справляться с релятивизацией пространства в неевклидовских геометриях, а также пространства и времени в теории относительности. Наконец, в марбургской школе отрицается также замкнутый и завершённый перечень чистых форм мышления ("категорий рассудка" и "форм суждений"). Такой подход к основным средствам трансцендентального обоснования является исторически случайным и не соответствует, согласно Наторпу, бесконечному и открытому характеру процесса научного познания. В этом пункте неокантианство расходится также с Гегелем в его претензии на создание завершённой философской системы, включающей в себя все достижения частных наук. Это уточнение не является маловажным, поскольку отрицание "вещи самой по себе" и вытекающие отсюда философско-спекулятивные возможности были реализованы уже в немецком абсолютном идеализме. Однако построение окончательной философской системы относится Наторпом — в противоположность Гегелю — в область бесконечно удалённой и недостижимой цели, средства её построения понимаются как открытые и варьируемые, а сама философия при этом исходит из факта науки, а вовсе не стремится конкурировать с ней» [10, с. 11–13]. В отношении разума говорить о каких-либо априорных формах, понимаемых как некая врождённая способность, предваряющая познание предметной реальности, вообще бессмысленно. Семантика априорности, как мы помним, подразумевает саму возможность эмпирики как таковой. Но разум не входит в отношения с конкретным. Он имеет дело уже с обобщениями, то есть с сугубо идеальными объектами.

Итак, говорить об априорных формах, чтобы под этим ни подразумевалось, имеет смысл только в связи с синтетической деятельностью рассудка. Именно имманентные рассудку формы обуславливают конкретное предметное познание в виде опыта, аккумулируемого в созерцательных образах, причём сами формы не обусловлены никаким опытом, а даны изначально как некое извечное знание, которое и делает возможным предметную реальность как таковую. При этом надо иметь в виду, что данная непосредственно выше в некотором роде пропедевтика априоризма без развёрнутой экспликации и возможности верификации выглядит не более чем гипотезой. Кант, по-видимому, это осознавал, и в «Критике чистого разума» им была предпринята попытка дать содержательное наполнение своей идеи *a priori*. Но, как теперь становится понятным, без разграничения ментальной сферы на две части — рассудок и разум и ясной definicijii обеих как диалектически противоположных, чего не было сделано ни Кантом, ни его последователями, дать непротиворечивую аналитику *a priori*, не впав в то или иное заблуждение, вызванное смешением разнородных структур, весьма затруднительно, если вообще возможно. Априорными предпосылками возможности опыта и познания, как известно, Кант полагал четыре типа так называемых категорий — количества, качества, отношения и модальности, каждое из которых, в свою очередь, может принимать три значения, а также пространство и время. Означенные логические категории явились результатом анализа продуцирования рациональных суждений, иначе говоря, результатом

рефлексии мыслительной деятельности разума. Но рассудок, как уже было сказано, не мыслит, рассудок созерцает. По факту получается, что являющиеся исключительной прерогативой разума логические конструкты ошибочно приписываются рассудку. Таким образом, кантовскую экспликацию априорных форм, именуемых категориями, следует признать не соответствующей действительности. Что касается пространства и времени, то к возражениям в отношении этих понятий, сформулированных марбургцами, можно добавить ещё следующее. Хотя пространство и время — это особые различия онтической реальности, которые, что называется, не пощупаешь и без которых невозможно мыслить ни одно явление, но которые, тем не менее, принадлежат эмпирической сфере. Но максима априоризма гласит, что априорные формы есть нечто, предшествующее абсолютно любому опыту и обуславливающее саму возможность опыта. Кант называет пространство и время соответственно внешним и внутренним чувством, то есть различиями, проявляющимися в чувственном опыте. Здесь мы видим очевидное внутреннее противоречие, что в итоге не позволяет согласиться с Кантом и в этой части. Короткая ремарка. В связи с успехами науки в области искусственного интеллекта зачастую можно слышать опасения, что, мол, скоро роботы вытеснят человека, а то и подчинят его себе, что будет означать, в конце концов, закат человеческой цивилизации. В свете осуществлённого выше разграничения ментальной сферы на рассудок и разум, где последний атрибутирован безусловной предикацией трансцендентности, такие предположения представляются безосновательными. Какими бы беспрецедентными характеристиками не обладали системы искусственного интеллекта по быстродействию и памяти, какими бы совершенными ни были алгоритмы по упорядочиванию информации и по способности к обучаемости на основе баз данных и формальных процедур и как бы эффектно ни выглядели результаты подражательного компилятивного синтеза «творческих» отправлений, никакого касательства к трансцендентности они не имеют. Это означает, что вырабатывать действительно новую семантику, новые идеи и новые понятия, причём большей частью отвлечённого характера, в чем и состоит качественное отличие человеческого разума и его несомненное преимущество, открывающее перед человеком необозримые горизонты, системы искусственного интеллекта не в состоянии в принципе. То, что принято называть искусственным интеллектом, является, по существу, искусственным рассудком. Искусственный рассудок, конечно, можно совершенствовать сколь угодно, но так же как жизнь животного раз и навсегда очерчена кругом инстинктов, так и «жизнь» робота с искусственным интеллектом есть не более чем подобие животного.

Математика — царица наук

На основании разграничения ментальной сферы на разум и рассудок и их сравнительного анализа в контексте их диалектической оппозиции мы пришли к выводу, что об априорных формах, делающих возможным познание, причём имеется в виду познание эмпирическое, а не теоретическое, то есть предметное, «вещное», получаемое через ощущения посредством органов чувств в результате практической деятельности и обозначаемое обычно понятием *опыт*, имеет смысл говорить лишь в отношении рассудка, где означенные формы были определены нами как имманентные и спонтанные. Спрашивается, к чему сводится суть этих форм, точнее, в каком аспекте человеческой

экзистенции представлена множественная конкретика, составляющая существо априорных форм? Для начала хотелось бы обратить внимание на одну психологическую особенность, недвусмысленно и наглядно иллюстрирующую формулируемый далее тезис и служащую одним из верифицирующих фактов представленного утверждения. Речь идёт о явлениях оптических иллюзий, в которых статические изображения воспринимаются как динамические. К слову, до сих пор никто почему-то не удосужился взглянуть на оптические иллюзии с гносеологической точки зрения, по крайней мере автору такие случаи неизвестны. Хотя, в общем-то, понятно, почему. Такой взгляд является в некотором роде деконструктивным, а метод деконструкции пока ещё относительно молод. Среди оптических иллюзий есть, например, немалое количество «картинок», воспринимаемых как спиралевидное вращение, то есть акцентирующим моментом в них является такая геометрическая дифференциация, как окружность с увеличивающимся или уменьшающимся радиусом. Рассматривая указанный феномен в ключе априоризма заключаем, что геометрический объект, специфицируемый как окружность, является одним из элементов синтетического пространственного представления предметов. Из данной частной экспликации видно, что ответственный за зрительное восприятие орган — это не некий датчик, пассивно регистрирующий воздействие извне и снимающий, в некотором роде, слепок с предмета. Указанный орган перманентно и спонтанно активен, генерируя (синтезируя), в частности, окружности и путём определённой процедуры наложения на проекцию предмета и сравнения выявляет присутствие в предмете округлых форм, аппроксимируемых суперпозицией окружностей определённых размеров. Означенную активность можно дефинировать как интеллектуальную, так как окружность, как мы знаем, — это не некая неопределенная кривая, а суть геометрический (математический) объект, все части которого связаны формальным отношением. Как тут не вспомнить известную сентенцию о гениальности того древнего человека, который придумал колесо. На поверку получается, что «гениальные» задатки, позволяющие стать изобретателем в частности колеса, присущи каждому человеку. Понятие, вернее, созерцательный образ «окружности-колеса» имманентно присутствует в рассудке любого человека как одно из априорных условий опытного познания предметной реальности, являясь элементом синтеза пространственной формы вещей. То же самое относится к линиям и их совокупности, образующим геометрические фигуры, например, треугольники определённой величины и с определённым взаимным расположением сторон. Другой класс оптических иллюзий с очевидностью указывает на это. Вся плоская евклидова геометрия, как представляется, уже присутствует в рассудке, но не в понятийных определениях, а в геометрических образах, спонтанно схватываемых рассудком в своей целостности. Это уже позднее разум вербализовал эти образы понятийно и соединил в определённые ментальные конструкты, отображаемые с помощью формальных правил, которые абсорбированы разумом из тех же образов. Ну а от плоских геометрических дефиниций до трёхмерных пространственных различий, что называется, один шаг. Но этот шаг, который становится возможным благодаря имманентной рассудку геометрии, познающий субъект осуществляет уже *a posteriori*. Известные ныне неевклидовы геометрии являются уже результатом синтетической деятельности исключительно разума, освоившего опыт рассудка и поднявшегося на более высокую ступень обобщения в своих геометрических различиях. Последние рассудку не имманентны и наглядность в таких дифференциациях невозможна.

В выводах о генезисе трёхмерных пространственных представлений феномен оптических иллюзий послужил верифицирующим фактом наших умозрений в отношении априорных условий, делающих указанные представления возможными. Что касается времени, то факты, позволяющие верифицировать спекуляции в раскрытии генезиса временности, к сожалению, не обладают подобной степенью наглядности. Тем не менее нестандартный взгляд на некоторые стороны человеческой деятельности в контексте семантики деконструкции позволяет увидеть мало рефлексируемое до сих пор явление, опять же, психологического порядка, герменевтика которого в заданном ключе позволяет сделать определённые заключения. Конкретно имеется в виду приём, практикуемый в музыкальном исполнительстве, где темпоральность, как известно, — основополагающая дифференциация. Многие, наверное, замечали такое, когда музыкант, играющий на ударных, непосредственно перед началом исполнения произведения начинает отсчитывать временные интервалы, равномерно постукивая барабанными палочками друг о друга, что позволяет синхронизовать игру всех инструментов и выстроить исполнение музыкального произведения в целом. Таким постукиванием задаются такты, что является в некотором роде процедурой счёта, причём означенная процедура не эксплицитная, как в случае упорядочивающего числового счёта, осуществляемого разумом в соответствии с формальными правилами арифметики, а имплицитная, осуществляемая спонтанно рассудочными структурами. Рассудочное чувство времени обусловлено латентным счётом. Следует подчеркнуть, что не счёт вторичен по отношению ко времени — тем более что в этом случае генезис временности становится весьма неопределенным, — а наоборот, интеллектуальная активность, результатом которой является элементарная счётная последовательность, определяемая посредством формализмов как числовая, обуславливает субъективное по своей природе временное ощущение. Указанный процесс составляет существо того, что Кант обозначал внутренним чувством, и то, что нынче именуется психологическим временем. На факт связанности чувства времени с рассудочным механизмом счёта и производности от него указывает и закрепившееся в языке выражение «потерять счёт времени». Именно спонтанный синтез числовой последовательности, производимый рассудком без обращения к алгебраическим формализмам, и даёт нам ощущение времени. Это уже позднее разумом были сформулированы понятие числа и формальные правила, объединяющие совокупность чисел натурального ряда в определенную целокупность, — аналогично, как и в случае с пространством, — составляющие базовые различия арифметики. Фиксация рассудком внешних изменений и их спецификация осуществляются соотнесением внешней динамики с динамикой «внутренних часов», имплицитно формирующих счётную последовательность. Изменчивое схватывается подобным — другим изменчивым, а не сравнением с некотором неподвижным фоном, тем более что ничего определенного сказать о таком фоне не представляется возможным. В естествознании, в той же физике, учёные мало рефлексируют по поводу времени как сущности, чему способствует психологический модус времени, а рассматривают его с сугубо прагматической позиции. Для них проблема времени сводится фактически к задаче его измерения, понятия времени и часов стали для них почти что синонимами. А что мы называем часами? Не что иное, как прибор, фиксирующий количество тактов-колебаний некоторого объективного физического процесса, что является, как нетрудно заметить, подобием рассудочного счёта тактов, но свободным от тех недостатков, что свойственны

рассудку. Произошло так, что в ходе исторического процесса субъективный генезис временности был затемнён его объективным суррогатом, а возникшее в результате представление об объективном времени, связанном с наблюдаемыми внешними изменениями, как о якобы некоторой самостоятельной сущности, обуславливающей эти изменения, явилось переносом внутреннего на внешнее, своеобразным гипостазированием. Следует заметить, однако, что субъективная герменевтика временности в гносеологическом аспекте не отменяет её объективного содержания, представленного автором ранее³ и связанного с репрезентирующей онтологический аспект времени трансцендентальной субъективностью.

На поверку получается, что пространство и время, эксплицированные Кантом как особые формы чувственности, которые, по его мнению, предваряют саму возможность восприятия предметной реальности и эмпирического познания вещей, то есть опыта, сами, в свою очередь, обусловлены рассудочными априорными формами, соединяющими множественность ощущений в определённые единства, суперпозиция которых специфицируется рассудком в конце концов как та или иная вещь. Означенные априорные формы являются собой не что иное, как синтезируемые рассудком математические конструкты, репрезентируемые, в случае пространственной спецификации, геометрическими формализмами, а в случае временной — алгебраическими: последовательностями, соотносимыми с натуральным рядом чисел. Формы эти даны человеку от рождения, что полностью соответствует семантике понятия *a priori*, чего не скажешь о кантовских спецификациях априори. Получаемое таким образом знание можно квалифицировать как «чистое», так как оно очищено от случайности ощущений, на основании которых вещи манифестируются как объекты познания. В отношении такого знания появляется возможность осмыслиенного дискурса, связанного с проблемой достоверности, в отличие от сенсуалистских нарративов знания, где сама постановка вопроса о достоверности, как и об объективности, в конструктивном плане попросту невозможна. При этом надо понимать, что факт математической «чистоты» сам по себе проблему достоверности не снимает, а лишь намечает подходы к её решению. Созерцательное представление вещей, по крайней мере в пространственном и временном аспектах, сводится, таким образом, к их ментальному конструированию из идеальных элементов, содержательная экспликация которых задаётся математической наукой. Идея, заключающаяся в том, что восприятие вещей обусловлено математическими конструктами, которые онтологически укоренены в ментальной сфере, не нова. Уже у Декарта мы обнаруживаем артикуляцию подобных мыслей. Вот как об этом пишет Коген, исследовавший влияние предшественников Канта на его критическую позицию: «Декарт начинал свой писательский путь как математик: *Discours de la methode* ["Рассуждения о методе"] появляется в 1637 г. в одном томе с *Geometrie*, *Dioptrique* и *Meteores* ["Геометрией", "Диоптрикой" и "Метеорами"]. Согласно этому, в первом проекте своего метода Декарт исходит из достоверности математики, как и в "Медитациях". Именно он и отличает в отношении достоверности математики родственные ей дисциплины. Только геометрию и арифметику выделяет он в качестве образца достоверности, в отличие не только от медицины, но и от физики и астрономии. Эта мысль проводится как ведущая через все его произведения и комментарии; даже в тех местах, которые культивируют теологическое

³ Кремень Р.Л. Пространство и время // Vox. Философский журнал. 2022. Вып. 39. С. 90–125.

изложение, неожиданно прорывается превалирующая мысль. Если необходима достоверность в философских вопросах, то исходить следует из достоверности геометрии и арифметики. Так Декарт вновь, как когда-то Платон, связывает философию с математикой и делает достоверность этой науки собственной проблемой философского исследования» [5, с. 104]. То есть уже тогда гением Декарта была отмечена особая роль геометрии и арифметики — разделов математики, которые, как мы установили, предопределяют такие основополагающие различия, как пространство и время. В отношении декартовской философии Коген делает следующий вывод: «Так, исходя из общего его науке и его философии метода, Декарт приходит к иным философски-основополагающим мыслям: вещи могут быть основаны и открыты в самом духе, в его законах. В самом духе дана математика; каждое новое положение кажется давно знакомым, только вновь извлеченным из *tresor de mon esprit* [сокровищницы моего духа]. Настолько сильно оно относится к сущности духа; настолько сильно, кажется, оно составляет то, что называют духом. Как Платон со своими мыслями об анамнезисе, так и Декарт аргументирует *moi-même des Cogito* [мыслящее Я]: дух самости есть совокупность понятий и познаний. И в выведении всех образов мышления из этой сущности духа становится познаваема теперь и достоверность математики; а также её производительная сила в отношении вещей состоит в том, чтобы она могла не беспокоиться об их абсолютном наличии в своём творческом мышлении» [5, с. 106–107].

Надо отдать должное Герману Когену, проработавшему внимательнейшим образом всё, что вышло из-под пера Канта; не только то, что было опубликовано, но записи и письма, где он разъясняет то или иное положение своей философии. Многим кантовским тезам в развёрнутом когеновском изложении придана более ясная и однозначная артикуляция, получаемая отсечением неверных трактовок в результате сравнения разных контекстов одной и той мысли. Но это свидетельствует и об определённой правоте Шопенгауэра в его критике Канта по поводу смутности его стиля, поскольку многие кантовские формулировки зачастую действительно невнятны. Коген, будучи восторженным поклонником Канта, настойчиво пытается убедить своего читателя, что истина методического значения математики как метафизической предпосылки гносеологии была Кантом осознана в последней инстанции и, выражаясь кьеркегоровским языком, присвоена полностью: «Напротив, тем, что Кант направляет философский вопрос на математическое естествознание, он уточняет его, прежде всего, как вопрос не просто о познании, под которым каждый может понимать что-то своё, но о естественнонаучно-математическом познании. В этом уточнении не только не осталась существовать возможность распространить философский вопрос на другие способы и области познания, но из него впервые возникает возможность сделать уточнение вопроса с переводом на те другие способы и области. И путём сравнения способов познания и оценки их достоверности само философское познание получает свой метод и свою систему» [5, с. 130]. Однако если обратиться к доводам, которые Кант счёл возможным представить на суд публики в своих «критиках», то мы увидим, что он очень осторожен в своих суждениях, и сделать определённый вывод — как это делает Коген, — какой он видит значимость математики в познании, из кантовского нарратива невозможно. Как представляется, квинтэссенцию своего собственного размышления, направление которого было предопределено влиянием Канта, Коген счёл принадлежащей Канту, хотя на самом деле это его собственная заслуга. Недостатком когеновского дискурса о метафизической значимости математики как

источника априорных форм эмпирического познавательного синтеза является слабая верифицирующая экспликация, вследствие чего его изложение имеет по большей части спекулятивно-догматический характер, что не добавляет убедительности его аргументации, хотя вывод его по существу верен. Об обусловленности пространственного и временного восприятия конкретными математическими конструктами, являющимся априорными формами соответствующих синтетических репрезентирующих различий, вокруг которых после Канта в основном и разворачивались споры, мы высказались вполне определённо. Но возможность предметного познания, апеллирующего к ощущениям, не исчерпывается пространственным и временным аспектами. Другие чувственные спецификации вносят свой вклад в репрезентативную палитру опыта. В связи с этим закономерен вопрос, распространяется ли конструктивная роль математики на всю чувственную сферу. Руководствуясь критерием экономии, формулируемым как «принцип Оккама», мы вправе ожидать, что математика есть тот универсум, который обуславливает возможность всех видов перцепции, формирующих созерцательно-репрезентативный образ вещей. Предварительный беглый взгляд на проблему определённо свидетельствует об этом. Так, например, способность цветовой дифференциации соотносится с математической процедурой разложения в ряд Фурье. Или факт, когда человеку после внушения, что некий предмет раскалён, предлагается коснуться его, и реакция на прикосновение проявляется в виде ожога, хотя в действительности температура предмета не превышает экстремальных значений, способных вызвать ожог в обычных условиях. Означенный феномен свидетельствует в пользу того, что механизм защиты от термических воздействий нельзя уподоблять простому физиологическому датчику. Упомянутый механизм представляет собой интеллектуальную структуру, соотносящую величину внешнего теплового воздействия с определённой аппроксимирующей шкалой и включающую гибкую систему «принятия решений», аккумулирующую предыдущий опыт, который может корректироваться со стороны разума.

Генезис логики

Уместно ещё раз подчеркнуть, что обусловленную априорными математическими конструктами способность чувственно-рассудочного созерцания не следует уподоблять регистратору, пребывающему в пассивности до появления какого-либо предмета, о котором заранее ничего не известно. Реакция на абсолютную неизвестность может быть только одна — никакая. Существо предметной репрезентации, осуществляемой посредством подготовленных форм, заключается в проведении ограничительных линий в пределах определённых диапазонов вариативности всех чувственных каналов, где величины ограничений обусловлены репрезентируемым предметом, действующим на чувственность. Контигуум всех возможных ограничительных величин предопределяет континуум возможных предметов. В определённом смысле рассудок уже знаком со всеми предметами, которые ему могут встретиться. Любому сочетанию ограничительных линий соответствует некий предмет, который, даже если он не представлен эмпирически, может быть вызван к жизни в виде воображения. В свете математической спецификации *a priori* предельно ясно проявляется генезис «царицы наук», означаемой как математика. Именно имманентность рассудку различий, относимых к указанному означению, является тем

базисом, на котором разум, оперирующий обобщениями и сугубыми абстракциями, соорудил надстройку математических формализмов, конституировав сперва «рассудочную математику», которая, в свою очередь, зажила собственной жизнью, конституировавшись в самостоятельную сущность и показывая неограниченные потенции развития. Интуиция пифагорейцев, полагавших, что «числа и гармония играют фундаментальную роль в понимании природы и мира», похоже, их не обманывала. Однако одной способности представления вещей недостаточно для рассудочной экзистенции. Оказывается, что предметы связаны отношениями, причём сама способность репрезентировать имеет лишь относительную ценность, только как условие познания предметных отношений. Понимая это, Кант, не проводивший чёткого разграничения ментальной сферы на рассудок и разум, в свою систему логических категорий ввёл и категории отношения, которые, как и остальные, дефинированы как априорные. Но категории отношения — это суть логические конструкции, входящие в компетенцию разума, а разум, как было показано выше, не связан с чувственной предметной конкретикой, которая является исключительной прерогативой рассудка, в связи с которым только и имеет смысл проблема *a priori*. Логические категории конституируются разумом посредством мышления, рассудок же не мыслит, рассудок созерцает, поэтому связывание логики как таковой с априоризмом неправомерно. Каким же образом предметные отношения занимают надлежащее место в рассудочном пантеоне знания? Если на констатируемую диспозицию взглянуть критически, то мы увидим, что предметные отношения открываются исключительно эмпирически, в то время как существование априорных форм имеет сугубо интеллектуальный характер. Мы имеем, таким образом, два несовместных и исключающих друг друга познавательных ракурса. Умозрительное знание и эмпирическое — не просто разнородные, они являются собой диалектическое противоположение и, согласно диалектическому принципу, такое противопоставление снимается установлением синтетического различия, в котором обе оппозиции имеют возможность сосуществования. Обнаружить упомянутое синтетическое различие не составляет большого труда. Предметные отношения, открываемые в опыте, могут приобрести статус знания, только если этот опыт сохранён. Откуда с очевидностью следует, что необходимой предпосылкой возможности опыта как знания является способность, означаемая как память. Память, если вдуматься, это и есть квинтэссенция познания вообще, включая *a priori*, как способа рассудочного познания, обеспечивающая известное кантовское трансцендентальное единство апперцепции — понятие, семантику которого мы соотносим здесь лишь с рассудком, не касаясь его экспликации в контексте разума. Действительно, поскольку априорные математические конструкты, обуславливающие созерцание, сами являются отправлениями соответствующей структуры памяти, причём не подверженными забыванию, то память в целом, как различие онтологического порядка, и есть та безусловная основа, создающая необходимое единство.

Короткая ремарка. Если мыслить в ключе деконструкции, то оказывается, что под семантику понятия «память» подпадает вся онтическая реальность. На самом деле, что означает констатация, что вещь существует? За этим утверждением кроется имплицитный посыл, что вещь, в силу собственной субстанциональной сущности, перманентно воспроизводится во времени. Существование есть продление себя во времени, то есть сохранение в себе памяти о себе. Память, таким образом, проявляется не как некая акциденция или модус существования, а как его атрибутивная характеристика. В связи

с этим критическая мысль должна, казалось бы, выделять память как одну из приоритетных тем в философском дискурсе. Каково же реальное состояние исследований в означенном направлении? Как можно судить, например, на основании обзора⁴, размещённого в Стэнфордской энциклопедии философии, нынешнее положение изысканий, связанных с памятью, является собой взаимоисключающую эклектику разнородных данных, где даже проблема таксономии памяти не находит удовлетворительного решения. Но вернёмся к нашей хрии. Рассудочному опыту предметных отношений, зафиксированных памятью, коллективным разумом впоследствии был придан статус логических законов, обобщением которых является пресловутый закон причинности, ставший на долгие годы философским кредо естествознания, хотя это не более чем индукционное заключение, не имеющее объёма универсума и по значимости равное суждению, что все лебеди белые. Та же квантовая механика, где привычные законы логики недейственны, наглядно демонстрирует справедливость этой оценки. Лишь отсутствие должной рефлексии позволило утвердиться логике чуть ли не в качестве онтологической предпосылки законов природы. При этом проясняется генезис самой логики. «Логично» организована память, конкретно, рассудочная память. Это уже разум впоследствии конституировал логику в виде формальных процедур, которые в символической форме воспроизводят структуру рассудочной памяти, складившуюся в результате опыта, имеющего всегда ограниченный характер, и меняющуюся в соответствии с новым опытом. Вариативность структуры памяти обуславливает возможность и способность научаемости, имеется в виду рассудочная научаемость, которую в чистом виде мы можем наблюдать на примере животных, не обладающих разумом. Эмпирическое происхождение логических формализмов, с помощью которых представляются предметные отношения, однако, не свидетельствует об их гносеологической ущербности, а означает лишь, что их значимость не абсолютна, а имеет локальный характер, обусловленный конкретными ограничениями, что в теоретических построениях выражается аксиоматическими предпосылками. Сама логическая репрезентируемость опыта предметных отношений возможна лишь постольку, поскольку математически рационализировано представление предметов (объектов) в их внутреннем существе. Внутренняя рациональность влечёт внешнюю, только в ином виде — форме логических отношений, устанавливаемых эмпирическим путём. Логика является в некотором роде продолжением математики, но в ином качестве. Если бы представление объекта находилось бы как некий отпечаток с него, суть конгломерат элементов, — не собранных в единство рассудочными априорными формами, — каковым, по существу, и является чувственное ощущение, то конституирование предметных отношений как таковых было бы попросту невозможно. Представления об объектах, обусловленные априорными математическими формами, основанием которых является число, можно квалифицировать как количественные, предметные же отношения — как качественные, что соотносится с кантовскими категориями количества и качества. Однако в отличие от кантовского гносеологического нарратива, но придерживаясь его терминологии, констатируем, что категории количества и качества не рядорасположенные, а диалектически противоположные. Категория качества не априорна, а апостериорна. В свете выявленной диалектики становится понятной известная контрверза рационализма и эмпиризма. Претензии обоих методов на окончательную гносеологическую истину следует

⁴ Memory. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/memory/#toc> (дата обращения: 01.02.2025).

признать несостоятельными. Достоверность определённого знания выкристаллизовывается в процессеialectического синтеза взаимообуславливающих друг друга рацио и практики.

Наглядное представление, позволяющее, что называется, почувствовать, каково оно, обходиться одним рассудком, соединяющим в синтетическое единство априорные формы и некоторый ограниченный набор логических правил, составленных на основании опыта, можно получить из наблюдения за поведением животных, не наделённых способностью абстрагирования и мышления посредством понятий, присущих разуму. Особенно контрастно существо исключительно рассудочной экзистенции, не затемнённой наслоениями разума, проявлено в реакциях хищника в особых случаях, связанных с охотой, когда потенциальная добыча прибегает к хитрости, усвоенной из опыта, в результате чего поведение хищника, с точки зрения человека, использующего, кроме рассудка, возможности разума, представляется нерелевантным. Например, известен феномен из жизни морских обитателей, когда рыбы сбиваются в шар, заметив преследующего их хищника, после чего последний, как по мановению волшебной палочки, теряет интерес к своей добыче. Исследователи морской фауны обычно сводят всё к рассеянному вниманию хищника, вызванному множеством целей, в результате чего он, мол, дезориентируется и не может сосредоточиться на определённом объекте. Или что-то в таком же духе. Однако такое объяснение весьма произвольно и неубедительно. На самом деле всё гораздо проще. Усвоенный из научения и запомненный созерцательный образ добычи имеет конкретный по форме, размеру и динамике движения вид. Именно этот образ антиципируется хищником на охоте и ничего более. На какие-либо умозаключения наподобие того, что если добыча только что была здесь, то она должна быть где-то поблизости, животное не способно, так как умозрение относится к прерогативе разума. Реальным для животного является только то, что здесь и сейчас. Слияние отдельных рыбин в шар равносильно для хищника их полной элиминации. Подобное можно наблюдать и с другими животными, в частности, некоторыми видами птиц. Аналогичных примеров в живой природе можно найти множество. Обман хищника путём притворства мёртвым из той же серии. Из представленного выше изложения может показаться, что чувственно-эмоциональная сторона вовсе не причастна к познанию. Однако это не так. Позитивные и негативные эмоции имплицитно обуславливают объём и существо рассудочной логики. Чувства приятного-болезненного, удовольствия-неудовлетворённости и прочие непосредственным образом задействованы в формировании и закреплении логико-рационального поведения. На рассудочном уровне логичным и, соответственно, руководством к действию становится всё то, что вызывает позитивные эмоции, и алогичным, что вызывает эмоции негативные. Конституируемая имплицитно и действующая спонтанно рассудочная логика имеет чувственные истоки. В сенсуализме, таким образом, есть своя доля правоты, однако доля эта невелика. Чувственные предпосылки рациональности действенны лишь в отношении рассудка, но никоим образом не касаются разума, являющегося основным движителем науки. Рассудочная логика, предопределяемая тривидальной аксиоматикой, сугубо эгоистична, что наглядно демонстрирует нам мир животных. Впрочем, и человеческие индивидуумы в своём социальном самоопределении, как известно, далеко не всегда внедряют голосу разума. Из противопоставления эгоистичной логики рассудка логике разума не следует принятие в качестве «разумной» логики практики альтруизма. Утверждение последнего в качестве этической максимы равносильно потере собственной индивидуальности. Практика разумного общежития нарабатывается по мере

накопления социального опыта и обусловлена историей. В целом же логика разума, перманентно расширяющаяся и структурно усложняющаяся, то есть развивающаяся, несоизмеримо богаче логики рассудочной. Мы уже констатировали, что рассудок и разум отмечены диалектически противоположными предикатами. Соответственно, и логики рассудка и разума находятся в диалектической оппозиции, которая снимается в синтетическом различении, имя которому этика. Рефлексия этических императивов могла возникнуть только в сообществе людей, наделённых, в отличие от животных, разумом. Но заключать из этого, как это сделал Кант, что этические категории представляют собой исключительно ноуменальные различия, будет опрометчиво. Это не согласуется с феноменами эмпатии.

Вещь в себе

Из предыдущего анализа следует, что познание окружающего мира, как в обыденной жизни, так и научное — физико-математическое, — представляет собой сугубо формализованное умозрение об объектах как явлениях, ничего не говорящее об их сущности. Это справедливо как для теоретического исследования, так и для эмпирики, в которой в неявном виде также присутствует отвлечённый момент, посредством которого интерпретируется наблюдение. Знание о том или ином природном объекте формируется в результате ментальной активности субъекта, продуцирующего посредством математических конструктов в себе и для себя образ объекта, факт существования которого представляется случайным, не имеющим основания необходимости. При этом сам объект, образ которого составлен субъектом, существует независимо от субъекта, сам по себе, причём предпосылки и движущие силы, обуславливающие существование объекта, остаются для субъекта неведомыми. Представление носит сугубо идеальный характер, сам же объект имеет материальные предикаты. Получается, что природный объект и представление о нём, составленное субъектом, относятся к разным мирам, не имеющем ничего общего между собой. Осознание указанного положения вещей и послужило причиной кантовского гносеологического скепсиса, сформулированного как вещь в себе. Последняя мыслится как протяжённая субстанция материального порядка, что и объекты, но не касающаяся мира явлений. В противном случае это нечто, как и прочее являющееся, дало бы о себе знать в виде пространственно-временного представления. Но пространство и время конституируются исключительно в мире объектов как явлений, причём, как мы выяснили, *a posteriori*. Вещь в себе выступает, таким образом, как допространственный и довременной ноумен, что противоречит презумпции материальности вещи в себе, обозначая проблему как парадокс. Кантовская вещь в себе, с одной стороны, намечает новую философскую высоту, а с другой — обозначает пределы собственно трансцендентализма как концепта, оставаясь в рамках которого, преодолеть указанную высоту невозможно. Тот же Коген пишет об этом вполне определённо: «Конечно, исходя из сравнительной точки зрения, вещь в себе можно превратить в высшее понятие мышления, специализациями которого явились бы все без исключения основные понятия научного мышления. Вещь в себе могла бы, соответственно, мыслиться в качестве всеобщей задачи, толкование которой для специальных проблем составляет содержание критики познания. И наконец, исходя из подобного взгляния, философию вообще, как учение о «границах чистого разума» можно было бы назвать

учением о вещи в себе, так как характеристика значений вещи в себе как механического закона и синтетического основоположения или как регулятивной идеи цели есть лаконичное содержание критической философии. В охране границ этого понятия, как позитивного, так и негативного, показывает себя система трансцендентального идеализма, которая своё единство находит в связи обоих направлений, включающих в себя задачу вещи в себе: защита науки и оправдание нравственного учения» [5, с. 603]. Школьное толкование кантовской вещи в себе сводится к незамысловатому выводу о наличии предела человеческому познанию. Однако если сложившуюся диспозицию, связанную с вещью в себе, охватить полностью, будучи последовательным в герменевтике означенного ноумена и не допускать внутреннего противоречия, то мы вынуждены будем заключить о невозможности познания вообще. Сущность, признаваемая непознаваемой, не может чудесным образом в какой-то своей части, пусть и дифференцируемой как явление, открыться познанию. Тогда проблемным становится факт науки, которая и поныне остаётся под вопросом. Феномен математизированной науки и в самом научном сообществе, и в философском действительно остаётся не изъяснённым. Остающиеся популярными позитивистские подходы а-ля Карнап и Райхенбах, исходящие из случайности математики и отдающие предпочтение эмпирике, не имеют под собой достаточного основания, и назвать их удовлетворительными не представляется возможным. Если бы математика имела сугубо акцидентный характер в отношении науки, то и история математизированной науки не приняла бы вид устойчивого поступательного движения, каковым мы его наблюдаем, а представлялась бы хаотической.

Проблема вещи в себе обозначилась в гносеологической тематике, но её разрешение следует искать на пересечении с другими философскими дисциплинами, то есть требуется, как принято говорить, комплексный подход. Разрубить гордиев узел кантовской вещи в себе на прямолинейных тропах очевидности не представляется возможным. Но именно таковой является попытка Шопенгауэра разрешить проблему в работе «Мир как воля и представление». Вот выдержка из его сочинения, в которой концентрированно выражена идея его философемы, где вещь в себе трактуется как воля. «Согласно сказанному, воля как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах, и она поэтому совершенно безосновна, хотя каждое из её проявлений непременно подчинено закону основания. Далее, она свободна от всякой множественности, хотя проявления её во времени и пространстве бесчисленны; она сама едина, но не так, как один объект, единство которого познаётся лишь из контраста возможной множественности, не так, как едино понятие, которое возникает лишь через абстрагирование от множества: нет, воля едина, как то, что лежит вне времени и пространства, вне *principium individuationis*, т. е. возможности множественного. Только когда все это станет совершенно ясным для нас из дальнейшего обзора проявлений и различных манифестаций воли, лишь тогда мы вполне поймём смысл кантовского учения, что время, пространство и причинность не принадлежат вещи в себе, а представляют собой только формы познания.

Безосновность воли действительно познали там, где она проявляется наиболее очевидно, как воля человека, которую и называли свободной, независимой. Но при этом из-за безосновности самой воли проглядели ту необходимость, которой всюду подчинены её явления, и провозгласили свободными поступки, чего на самом деле нет, так как всякое отдельное действие со строгой необходимостью вытекает из влияния мотива на характер.

Всякая необходимость — это, как уже сказано, отношение следствия к основанию и более решительно ничего. Закон основания — общая форма всех явлений, и в своей деятельности человек, как и всякое другое явление, должен ему подчиняться. Но так как в самосознании воля познаётся непосредственно и в себе, то в этом сознании заложено и сознание свободы. Однако при этом упускается из вида, что индивид, личность — это не воля как вещь в себе, но уже явление воли, и как таковое личность уже детерминирована и приняла форму явления — закон основания. Отсюда вытекает тот удивительный факт, что каждый *a priori* считает себя совершенно свободным, даже в своих отдельных поступках, и думает, будто он в любой момент может избрать другой жизненный путь, т. е. сделаться другим» [13, с. 202–203]. Кантовская вещь в себе — это нечто противоположное тому, что Шопенгауэр определил как таковую. У Канта — это исключительно умопостигаемая сущность, ноумен. У Шопенгауэра же воля, как вещь в себе, вполне ощущаемая, в некотором роде чувственная, что содержит в себе внутренне противоречие. Действительно, если воля, как утверждает Шопенгауэр, вне времени и пространства, а время и пространство самые общие условия чувственных ощущений, то её перцептивное восприятие должно быть попросту невозможным. Но понятие воли сформировалось именно посредством чувственных переживаний, а не каким-либо иным способом, следовательно, воля никак не может идентифицироваться как вещь в себе. Шопенгауровской философии воли изначально присущ дуализм, который автором вообще не рефлексируется. Воля у Шопенгауэра представлена некой неинтеллектуальной интенцией, к которой интеллект присоединяется позднее. Но каков генезис этого соединения, совершенно неясно. Можно заметить, что онтология воли у Шопенгауэра представляет собой нечто противоположное гегелевскому абсолютному бытию как мышлению. И так же как у Гегеля наиболее уязвимым пунктом является отсутствие экспликации отношения с материальным субстратом, как и в целом генезис материальности. Противоположности, что называется, сошлись. Что же касается рассуждений Шопенгауэра о безосновности воли, но подчинённости закону основания любого человеческого поступка и, соответственно, детерминированности всей его жизни, то это не более чем софистика. Что это за свобода, законопаченная в самой себе и никоим образом не проявляемая в мире? Тогда на основании чего вообще возникла идея свободы?

Мировой Логос

Слова английского писателя Гилберта Честертона «Дело не в том, что они не способны увидеть решение. Дело в том, что они не могут увидеть проблему» очень точно характеризуют докантовскую гносеологию. Поставив вопрос об условиях, предшествующих опыту, Кант сумел прозреть проблему, что нашло отражение в его работах критического периода, классифицируемых как трансцендентальный идеализм. А как говорят умные люди, правильно поставить проблему — значит наполовину решить её. Так оно и есть. Артикулировав вопрошение о вещи в себе половину проблемы, причём самую трудную, Кант решил. В меру своих сил мы намерены если не завершить, то продвинуть начатое им. И то, что наши выводы во многом противоположны кантовским, ничуть не умаляет его достижений. Его агностицизм лишь свидетельствует о том, что дело не доведено до конца, не более того, что не даёт нам права на упрёки. Просто задача оказалась несоразмерной

с одной человеческой жизнью. Ранее, в публикации «Пространство и время»⁵, нами была осуществлена критика (используем кантовский термин) времённости и констатировалось, что первичным образом время определяется как атрибут субъективного сознания, хотя оно и рефлексируется как нечто внешнее, и было показано, что герменевтика объективного аспекта времени, оно же абсолютное время, которое проявляется в изменчивости мира, независимой от человека-субъекта, возможна не иначе, как отправление сознания трансцендентальной субъективности. Хотелось бы обратить внимание, во избежание недопонимания, что, говоря здесь о трансцендентальном субъекте, имеется в виду такое значение, семантика которого находится в ряду таких понятий, как мировая душа, высший разум, Бог, а не субъект-человек. Последнее уточнение существенно, поскольку в обширнейшей литературе по трансцендентальной философии главная коннотация трансцендентальной субъективности связана именно с человеком. В работе, на которую мы сослались, трансцендентальный субъект в означенной дефиниции, во избежание разнотечения именуемый далее Мировым Логосом, конституируется не как некая эвристика, а как необходимость, поскольку при выявленной обусловленности времённости сознанием объективный аспект времени, фактичность которого неоспорима, не может быть определён никак иначе. Несмотря на то что словосочетание Мировой Логос является собой определённого рода тавтологию, тем не менее, его использование полагаем целесообразным, поскольку оно ясно и недвусмысленно определяет введённый в рассмотрение ноумен. Другой причиной, вынуждающей нас прибегнуть к указанному терминологическому обозначению, является желание более точно дефинировать ноумен, исключив по возможности его расширительное толкование, предпосылки к чему возникли бы, если бы мы обратились, например, к понятию Бога, семантика которого чрезвычайно многогранна, тем более что особые права на это понятие имеет теология, на территорию которой мы не намерены вторгаться. Объём же понятия Мирового Логоса, или просто Логоса, как представляется, существенно уже и как нельзя лучше соответствует рассматриваемой проблематике, включающей вопросы гносеологии и, как будет видно из последующего, натурфилософии. Конечно, мы понимаем, что какие бы эквивоки мы ни делали, чтобы дистанцироваться от теологии, соприкосновение и пересечение с последней налицо, и от этого никуда не деться, так как понятие Логоса широко представлено и в теологическом нарративе, причём имеются различные экспликации, как мы это видим, например, в сочинении богослова М.Д. Муретова⁶, поскольку сама теология в существенной своей части опирается на философию, в частности древнегреческую. Важно подчеркнуть, что мы не собираемся использовать понятие Мирового Логоса как некую спасательную палочку-выручалочку для оправдания всего и вся, не находящего рационального онтологического истолкования в привычных категориях, как это делал, например, Декарт, когда для объяснения согласованности дуалистических начал протяжённой и духовной субстанций он обращался к божественному посредничеству. Мировой Логос в нашем случае является некой презумпцией, наподобие прожектора, в свете которого смутно просматриваемые тенденции и разрозненные феномены, генезис которых доселе оставался неясным, получают своё обоснование и смысл в своём единстве.

⁵ Кремень Р.Л. Пространство и время // Vox. Философский журнал. 2022. Вып. 39. С. 90–125.

⁶ Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2012. 448 с.

Телеология

Никого, наверное, не надо убеждать в фундаментальной значимости конституированного выше ноумена, само название Мировой Логос говорит само за себя. Значимость его настолько велика, что по сравнению с ней проблема вещи в себе, которая до этого казалась недостижимой вершиной философской мысли, становится частной задачей, находящей своё решение в дискурсивной канве Мирового Логоса. Но если сказано А, то надо говорить и Б. Невозможно ограничиться означенным умозрением и поставить на этом точку, считая дело сделанным. Это почти равносильно отсутствию вообще какого-либо результата. При этом надо понимать, что сделанное утверждение настолько основательно, что открывающиеся онтологические горизонты могут вскружить голову любому, не имеющему должной критической и диалектической прививки, и, как следствие, увести на кривые дорожки всяческих мистических и оккультных спекуляций и произвольных заключений, чего, как надеется автор, с ним не случится. Одним из первых естественных выводов, непосредственно следующих из конституирования Мирового Логоса, является заключение о телеологичности мира. Интуиция о целесообразности мира стара, как и сам мир. Но найти необходимые и достаточные доводы в пользу целевой каузальности, как выяснилось, не так просто. Это оказалось не по силам даже великому Канту. Проблеме телеологии посвящена значительная часть одной из его «kritик», сочинение «Критика способности суждения». Целесообразность природы, особенно живых организмов, не заметить невозможно. Она, что называется, бросается в глаза. По этому поводу Кант пишет: «Но также не вызывает сомнения, что один только механизм природы не может дать нашей познавательной способности основание для объяснения происхождения организмов. Таким образом, для рефлектирующей способности суждения совершенно правильно основоположение, что для столь очевидной связи вещей по конечным причинам должна мыслиться каузальность, отличающаяся от механизма природы, а именно каузальность по целям (разумной) причины мира, каким бы опрометчивым и недоказуемым это основоположение ни было для определяющей способности суждения» [2, с. 262]. Это с одной стороны. С другой стороны, он замечает: «Но считать, что вещи природы служат друг другу средствами к достижению целей и что сама их возможность достаточно понятна лишь при допущении каузальности такого рода, — для этого мы не находим основания в общей идее природы как совокупности предметов чувств. Ибо в приведённом выше случае представление о вещах, поскольку оно есть нечто в нас, вполне можно было бы априорно мыслить, как пригодное и приспособленное к созданию внутренне целесообразной настроенности наших познавательных способностей; однако каким образом цели, которые не суть наши и не присущи природе (её мы не считаем мыслящей сущностью), тем не менее могут или должны составлять особый вид каузальности или по крайней мере совершенно особую её закономерность, утверждать априорно у нас нет достаточного основания. Более того, даже опыт не может доказать нам её действительность; разве что ему должно предшествовать некое умствование, которое привносит понятие цели в природу вещей, но берёт его не из объектов и их познания в опыте, следовательно, пользуется этим понятием скорее для того, чтобы сделать природу понятной по аналогии с субъективным основанием связи представлений в нас, чем для того, чтобы познать её из объективных оснований» [2, с. 232–

233]. Согласиться с Кантом о невозможности считать, что «вещи природы служат друг другу средствами к достижению целей», так как «мы не находим основания в общей идее природы как совокупности предметов чувств» нельзя. Вполне находим, а «предметом» чувств, с помощью которого мы имеем возможность узреть основаниеteleologичности природы, является время. Никто ведь не будет спорить, что время — неотъемлемый атрибут природы. Но Кант не был бы Кантом, если бы в любой проблеме, даже покрытой абсолютным мраком неизвестности, не предугадывал бы интуитивно, где может приоткрыться щёлочка, через которую свет знания пробьёт себе дорогу. Вот это «разве что» о некоем «умствовании» и есть та «щёлочка», не исключённая Кантом. Наше «умствование» о природе времённости, с необходимостью приведшее к конституированию Мирового Логоса, и позволило нам заключить о teleologичности мира.

Колеблясь между двумя крайними позициями, одна из которых заключается в понимании недостаточности механицизма для объяснения, в частности, живых организмов, и невозможности принять другую — целевой каузальности как недоказуемой, Кант, в конце концов, «вымучивает» промежуточный вариант, рассматривая teleologию как некую познавательную регулятивную функцию. В этом случае процесс познания, и без того выглядящий субъективным отправлением, субъективируется ещё больше, настолько, что можно заключить, что мы живём в своём собственном иллюзорном мире, не имеющем ничего общего с объективной реальностью, если таковая вообще имеется. И непонятно, благодаря какому чуду последняя до сих не поглотила нас, погрязших в своих фантазиях. Во вступительной статье к русскому переводу работы Канта, на которую мы ссылались, А.В. Гулыга следующим образом резюмирует кантовскую teleologическую линию. «В ходе работы над "Критикой способности суждения" Кант все более сужал сферу teleологии, лишал её самостоятельной роли, её функции как центрального звена системы переходили к эстетике. Teleология у Канта фиксирует специфику предмета и границы его познания: объективная целесообразность налицо, но суть её непостижима, незачем строить здесь иллюзорные гипотезы. Teleология в этом плане аналогична теоретическому разуму, который с неизбежностью наталкивается на противоречия, пытаясь проникнуть в сущность вещей самих по себе. И teleология, и теоретический разум несут регулятивную функцию. Конститутивную (то есть конструктивную) роль разум играет в области поведения человека, нравственности. В области познания конститутивную функцию осуществляет рассудок. В сфере "способности суждения" конститутивна эстетическая оценка, родственная teleologической и в то же время противоположная ей» [2, с. 19]. Хотя проблема teleологии у Канта не нашла своего конструктивного развития, её будущим разработчикам он с гениальной прозорливостью обозначил тему, не осветив которую с достаточной убедительностью, нельзя будет признать то или иное решение удовлетворительным. Суть его мысли можно понять из следующего: «Подобно тому как, согласно предыдущему параграфу, одного механизма природы недостаточно, чтобы мыслить возможность организма, и он должен быть исконно подчинён (по крайней мере в связи со свойством нашей познавательной способности) преднамеренно действующей причине, точно так же одного teleologического основания организма недостаточно, чтобы рассматривать организм как продукт природы и судить о нём как о продукте природы, если его механизм не присоединяется к teleологическому принципу как бы в качестве орудия преднамеренно действующей причины, целям которой природа подчинена в своих механических законах.

Возможность подобного соединения двух совершенно различных видов каузальности — природы в её всеобщей закономерности и идеи, которую природа ограничивает особенной формой, основания для чего она сама не имеет, — нашему разуму непонятна; эта возможность заключена в сверхчувственном субстрате природы, о котором утвердительно определить мы можем только то, что он есть сущность сама по себе, известная нам только в явлении. Но принцип, согласно которому всё, что мы считаем принадлежащим этой природе (*rhaenomenon*) и её продуктом, связанным с ней, мы должны мыслить и по механическим законам, тем не менее остаётся в силе, так как без этого вида каузальности организмы как цели природы не были бы продуктами природы» [2, с. 295–296]. Иными словами, для решения вопроса о действительности целевой каузальности, необходимость которой обоснована определёнными рассуждениями, то есть теоретически, последние требуется дополнить верифицирующей фактологией, которая демонстрировала бы физические структуры, посредством которых целевые установки могли бы быть реализованы в мире феноменологическом. Таким образом, нам нужно подтверждение эмпирического естествознания, демонстрирующего материальную конкретику, в которой предустановлена возможностьteleologического влияния, причём следует ожидать, что для самого естествознания свойства этих материальных структур, при начальном столкновении с ними, должны выглядеть как нечто выходящее за рамки привычного, что естественно, поскольку целевая обусловленность природы естествознанием никак не может быть учтена.

Такие материальные структуры обнаружены в экспериментах с атомными и субатомными частицами, изучаемыми ныне квантовой физикой. Известно, что до возникновения квантовой механики все природные процессы считались сугубо детерминированными. На расстояниях же, соотносимых с так называемой планковской длиной, как оказалось, действуют исключительно вероятностные законы. Детерминизму был нанесён сокрушительный удар. Поначалу приемлемым выходом из затруднительного положения, в котором оказалась физика с двумя взаимоисключающими началами, и, как казалось, примиряющим детерминизм и стохастичность, виделось принятие статистического детерминизма, согласно которому случайности микромира, подчиняясь закону больших чисел, в макромире обретают статистическую устойчивость, что на больших масштабах равносильно чистому детерминизму. Однако вскоре стало понятно, что подобное решение удовлетворительным назвать нельзя, поскольку из несложных логических построений, использующих в качестве исходных данных концептуальные установки, принятые в физике, следуют очевидно абсурдные выводы. Особенно наглядно это проявилось в мысленном эксперименте с так называемым «котом Шрёдингера», условно помещённом в стальной сейф вместе с адской машиной, содержащей герметичную колбу с синильной кислотой и молоточком, соединённым с реле и разбивающим колбу или нет в зависимости от того, распадётся или нет атом радиоактивного вещества, расположенный там же, что случается с равной вероятностью. Ответ на вопрос, жив кот или отравлен, который может дать квантовая физика, выглядит так. Кот с равной вероятностью одновременно и жив, и мёртв, что противоречит здравому смыслу. Спор физиков вокруг того, полна ли квантовая теория, оперирующая вероятностями, продолжается и поныне, и конца ему не видно. Если же взглянуть на ситуацию, сложившуюся в физике, с сугубо философской точки зрения, то можно заметить, что понятия детерминизма и вероятности противостоят друг другу, одно исключает другое, то есть они противоположны диалектически. Но в реальности они как-то

существуют. Мы уже не раз убеждались, что диалектическое противоположение указывает на то, что противополагаемые категории не являются независимыми, а их оппозиция снимается различием более высокого порядка, объединяющим их синтетически и составляющим с означенными категориями диалектическую триаду. И таким различием в данном случае является телеология. «Чистого» детерминизма как такового не существует, впрочем, как и чистой стохастичности. Наличествует целевая детерминация, реализация которой подразумевает вероятностные механизмы, посредством которых реализуются целевые установки. В вероятностный закон всегда можно вмешаться, не нарушая вероятностного формализма. Что касается «кота Шрёдингера», то жить ему или умереть, решается в инстанции Мирового Логоса согласно цели. Но чтобы целевая каузальность, будучи идеальной дифференциацией, могла воздействовать на природу, являющуюся материальным субстратом, они должны быть едины в своём существенном основании. Гению Канта это было ясно, и он указал на это: «Хотя между областью понятия природы в качестве чувственного и областью понятия свободы в качестве сверхчувственного лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен, будто это два настолько различных мира, что первый не может влиять на второй, тем не менее второй должен влиять на первый, а именно, понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, природу должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность её формы соответствовала по крайне мере возможности целей, заданных ей законами свободы. Следовательно, должно быть все-таки основание для единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, даже если такое понятие не достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства, а значит, не имеет своей области, оно всё-таки делает возможным переход от мышления по принципам природы к мышлению по принципам свободы» [2, с. 46]. Но далее констатации необходимости обозначенной сущности Кант не пошёл.

Духовная эссенция

Ранее в своих рассуждениях мы пришли к пониманию, что, несмотря на кажущееся существенное отличие материального объекта — самого по себе — от его представления, существующего в нашем сознании и имеющего сугубо идеальные предикации, в том числе приписываемые ему целевые каузальные дефиниции, объект и его представление находятся, по-видимому, в определённом отношении друг с другом, поскольку иначе невозможно объяснить, почему знание об объекте, предписывающее ему определённое поведение и вытекающие отсюда следствия, так или иначе коррелирует с действительным положением вещей. Спрашивается, каков генезис этого отношения? И каковы истоки сложившегося мнения, что между объектом и представлением о нём, по выражению Канта, «лежит необозримая пропасть»? Начнём со второго вопроса. Из начальными предпосылками указанного мнения служат известное разделение на объект и субъект, а также допущение, утверждающее два различных начала сущего. У Декарта это протяжённая и духовная субстанции, у последующих мыслителей — материальное и идеальное. Поскольку между фактом сознания, в котором только и может пребывать идеальное, осознаваемое как идеальное, и фактом материи не видно ни единой точки соприкосновения, в любом случае

остаётся неразрешимая проблема, каким образом независимые сущности объединяются воедино. Наша очередная задача, таким образом, выявить такие точки. Их обнаружение и позволит нам судить о генезисе отношения, существующего между объектом и его представлением. Но для этого гносеологические вопросы должны рассматриваться во взаимосвязи с определённым натурфилософским концептом, который недвусмысленно выражает зависимость материального от предлежащей ему сущности и осуществляемого в соответствии с некоторым идеальным планом, то есть означенная сущность обладает способностью фиксировать внутри себя идеальные различия, которые, в свою очередь, могут быть восприняты субъектами, обладающими способностями отображения идеального. Такой натурфилософский концепт предложен нами ранее в другом месте⁷, где простейшим элементом онтической реальности эксплицирована так называемая протомонада, которая в не агрегированном модусе определяет материальную конкретику трёхмерной пространственности, а различные модусы возможного агрегирования задают множественное разнообразие видов материи, как вещественные её формы, так и полевые. Там же в качестве метафизического преддверия протомонады указана искомая нами ноумenalная сущность, обозначенная нами как *духовная эссенция*. Термин *эссенция* подразумевает возможность материального аспекта, который реализуется, как показано в упомянутой работе, исключительно благодаря энергийным и определённо понимаемым вращательно-динамическим свойствам духовной эссенции. Прилагательное же *духовная* заключает в себе семантику, состоящую в том, что означенная сущность одновременно содержит в себе возможность фиксации идеальных различий. Само существование протомонады как физического элемента становится возможным только потому, что она экзистирует благодаря заложенному в ней математическому формализму, что она «помнит» себя как протомонаду. Без этой памяти было бы невозможно сохранение ею себя во времени и, соответственно, невозможно материальное вообще. Протомонада неразрывно соединяет в себе в единое целое идеальное и материальное, экзистенция которых по отдельности попросту невозможна. Нетрудно видеть, что протомонада, являя себя не только в материальном аспекте, но и в идеальном, выступает неким проторассудком и заключает в себе возможность рассудка как такого, а тот, в свою очередь, через качественную метаморфозу является ступенькой к принципиальной возможности разума и сознания. Мы выяснили в первом приближении, что между материей как объектом познания и сознающим разумом, направляющим свой взор на природу, нет сущностного различия, они едины в своём основании. Одно подразумевает другое и наоборот. Природа, принципиально характеризуемая идеальными предикациями, открывается естественным образом до самых своих конечных пределов познающему и сознающему разуму своей неотъемлемой идеальной стороной, служащей каркасом любой материальности, а сам разум неотрывен от своего материального аспекта.

Мы проделали необходимую подготовительную работу, чтобы расставить, что называется, все точки над i в кантовской проблеме вещи в себе. Напомним прежде, как мы эксплицировали материальный аспект протомонады в работе, на которую ранее ссылались. Мы утверждаем, что экзистенция протомонады как простейшего элемента онтической (физической) реальности обусловлена исключительно вращательным движением некоторого

⁷ Кремень Р.Л. Вращательно-монадная метафизика // Vox. Философский журнал. 2021. Вып. 33. С. 104–134.

количества так называемых «эссенциальных точек». К термину *точка* мы прибегли не случайно. В означенном термине для нас важна дефиниция понятия точки как геометрической абстракции, соотносящейся с понятием пространства и имеющей нулевое пространственное измерение. Используя понятие *эссенциальная точка*, мы стремимся подчеркнуть, что эта локализующая пространственная дифференциация, осуществляемая в различии пространственности, на самом деле имеет нулевую величину, но в отличие от геометрии, где мы имеем дело с отвлечённостями, здесь это не условность, а действительность, имеющая метафизический порядок. Прекращение вращательного движения эссенциальных точек равносильно элиминации и протомонады, и материи как таковой. Термин *точка*, использованный нами в экспликации духовной эссенции, имеет и гносеологическую семантику, в плане понимания генезиса отношения, существующего между природным объектом и его представлением. Как у геометра, или инженера-механика, точка — это элементарный графический элемент, с помощью которого на чертежах вычерчиваются сложные объёмные объекты и связи между ними, точно так же с помощью бесчисленного числа эссенциальных точек в природе «чертятся» реальные объекты согласно целевой каузальности, обусловленной Мировым Логосом. Именно единый принцип, лежащий в основе репрезентации природных объектов и экзистенции этих объектов самих по себе, определяет сообразность между объектом и его представлением. При этом саму духовную эссенцию не следует мыслить как протоматерию, как некий первоначальный субстрат, уже хотя бы потому, что эссенциальные точки не имеют пространственного измерения, чем отличается дефиниция материи. После устранения дуализма в определениях материи рассуждения о форме и содержании в отношении материи теряют всяческий смысл, форма и содержание становятся неразделимы. Так как никакого первоначального субстрата не существует в принципе, то и говорить о вещи в себе как некой субстанции, якобы открывающей себя лишь в явлениях, но самой по себе недоступной для познания, не приходится. Конечно, вещью в себе можно именовать и то, что мы обозначили духовной эссенцией, однако дефиниции кантовской вещи в себе и духовной эссенции никоим образом не пересекаются, более того, противоположны. Никакой преемственности здесь нет. У Канта вещь в себе не поддаётся никаким определениям, по смыслу это не вещь, а граница познания. Наша же духовная эссенция является себя в том числе как формализуемое знание, она суть носитель знания в виде формализмов, зашифрованных в объектах природы и открывающихся познающему разуму, так как «разговаривает» с ним на одном языке. Поскольку природа и материя, как выясняется, вещи сущностно не самостоятельные, производные, фактически «творимые», то философему материализма, в том числе в одёжках позитивизма и неопозитивизма, очевидно, следует признать несостоятельной. Но это не означает торжество идеализма, в частности, в гегелевской трактовке Абсолюта, представляющего чистое мышление как некое безусловное бытие. Опыт даёт нам мир, который невозможен и немыслим, во всех смыслах, без идеального момента, причём последний, как мы уже отмечали, не произведен от материи, конкретика воплощения идеального необходимо влечёт материальный аспект. Чтобы идея «ожила», она должна рядиться в материальные одеяды. Противопоставляя идеальное и материальное, мы в очередной раз имеем дело ни с чем иным, как с диалектическим противоположением, которое снимается, как известно, различием более высокого порядка, которым является духовная эссенция. Острие философской мысли, таким образом, должно быть направлено на

исследование оной, являющейся стекой в руках Логоса. Вопрошания человека — единственного, обладающего даром разума, — не остаются без ответа, «ибо всякий просящий получает и ищущий находит».

Знак — эпифеномен разума

Может показаться, что обращением к библейскому сказанию, которым завершился предыдущий раздел, автора потянуло на метафоры. Отнюдь. Ранее, установив диалектическую противоположность рассудка и разума, последний мы конституировали обладающим предикацией трансцендентальности, но не в кантовском смысле априорности, а как способности мыслительной коммуникации с «извне», подразумевая под «извне» Мировой Логос. Предвижу скепсис критического читателя, которому подобные утверждения могут показаться чрезмерными, если не сказать больше. В качестве фактологических предпосылок нашего тезиса можно сослаться на случаи так называемого озарения, приводимые учёными, когда решение мучившей долгое время задачи складывается одномоментно и спонтанно, что является не такой уж редкостью для людей, перманентно занимающихся творчеством. Однако одной сугубой эмпиричностью с субъективистским уклоном мы, конечно, удовлетвориться не можем, хотя и игнорировать эти факты мы не вправе, так же как, например, библейские сказания о диалогах Бога с Авраамом, с поправкой на то, что слово *диалог* не следует трактовать буквально. Вообще, необходимо помнить, что Библия — кладезь многовекового духовного опыта. Трансцендентализм, как представляется, был необходимым этапом, который надо было пройти, позволившим конституировать дух как онтологическую основу действительности и открывающий возможность целенаправленного выбора духовной эссенции в качестве главного предмета приложения усилий философов, в первую очередь квинтэссенции духа — разума. Так что же такое разум и можно ли его редуцировать? На протяжении всего нашего исследования, на поворотных пунктах, когда мы упирались в парадоксальность взаимоисключающих дефиниций, нас всегда выручал диалектический принцип: тезис, антитезис, синтез. Обычно ситуация складывалась так, что мы констатировали наличие двух несовместных качеств, свойственных тому или иному феномену и указывающих на диалектическое противоположение, которое снималось в рамках различия более высокого порядка, что не только устранило парадоксальность двух взаимно уничтожающих оппозиций, но легитимизировало при этом само различие, которое в изолированном виде пребывало под знаком сомнения. Так было, например, с телеологией, снявшей оппозицию детерминизма и случайности. В случае же с разумом мы вынуждены идти от обратного. Нам необходимо установить диалектические оппозиции, которые, как атланты, поддерживают здание разума, что позволило бы усмотреть его основополагающие дефиниции. Одной из оппозиций является кантовское открытие, так называемое *трансцендентальное единство апперцепции*. Схватывание единства, синтез единства и, в конце концов, единство сознания, как Я, — вот одна из сторон, свойственных разуму. Следует, однако, заметить, что в отношении разума

термин *апперцепция* представляется не очень корректным, поскольку, так или иначе, отсылает к перцепции — ощущениям. Но разум имеет дело исключительно с обобщениями, обозначающими определённый вид, абстракциями и отвлечёнными понятиями, а не конкретными вещами. Обозначение *трансцендентальное единство апперцепции* уместно в отношении рассудка, который разнообразие ощущений сводит к тому или иному созерцательному образу. Как мы уже отмечали, Кант не проводил чёткого разграничения между разумом и рассудком, поэтому, по-видимому, чтобы не вычеркнуть из сферы познавательных способностей ощущения, он остановился на указанном обозначении. В отношении разума, как представляется, правильней говорить о единстве смысла, правда, это словосочетание есть плеоназм, так как слово *смысл* подразумевает, как само собой разумеющееся, и единство. Единству смысла, с другой стороны, диалектически противополагается некоторая множественность, которую разум и соединяет в единство. Что же это за множественность? Это множество разнородных иерархичных понятий-значений, представляющих собой не что иное, как знаки. Это множественность знаков! И в основании этой знаковой пирамиды на определённом этапе утверждалась множественность знаков-букв, известная как алфавит, где каждая отдельная буква уже не означает ничего, а служит составным элементом в знаковых последовательностях, призванных служить в конце концов референциями вещей.

В контексте вышеизложенного интересна работа Ж. Деррида «О грамматологии», в которой автор проводит и отстаивает непривычную на первый взгляд мысль, что устная речь не первична по отношению к письму (письменности), а наоборот, письмо, точнее, прототип письма, как некоторая способность членораздельной ментальной интенции, предшествует речи и является априорной по своему существу. Разбирая работу Ж.-Ж. Руссо «Опыт о происхождении языков» Деррида в одном месте пишет: «Первое высказывание. “Речь отличает человека от животных”. Таковы самые первые слова в “Опыте”. Речь — это также “первое социальное установление”. Следовательно, речь не является природным явлением. Она естественна для человека, она принадлежит его природе, его сущности, которая, в отличие от сущности животных, не является природной» [1, с. 403]. Но если это так, если способность речи не природного происхождения, то каков генезис этого феномена? Ответа на этот вопрос у родоначальника деконструкции мы не найдём. Более того, он покрыт у него флюром тайны, не поддающейся никакому истолкованию. Деррида как будто бы стремится внушить читателю определённую мысль, но артикулировать её не решается. То же самое мы наблюдаем у Канта в отношении телеологии. И тот и другой как будто бы дали клятву не произносить запретное слово, значение которого аналогично нашему Мировому Логосу. Что касается Канта, то его диспозиция в этом вопросе прямым текстом озвучена неокантианцем Когеном: «И наконец, теизм также не может догматически обосновать возможность целей природы как ключ к телеологии, хотя его преимущество по сравнению со всеми остальными основаниями ее объяснения состоит в том, что посредством рассудка, приписываемого им первосущности, он наиболее убедительно отрывает от идеализма целесообразность природы и вводит для объяснения ее возникновения преднамеренную каузальность. Ибо чтобы быть вправе определённым образом полагать основу единства целей за пределы природы, следовало бы прежде всего достаточно убедительно доказать для определяющей способности суждения невозможность единства целей в материи посредством одного только её механизма. Но мы можем лишь установить, что в соответствии

с устройством и границами наших познавательных способностей (ибо мы не постигаем даже первую внутреннюю основу этого механизма) нам никоим образом не следует искать в материи принцип определённых отношений цели и что нам не остаётся другого способа судить о порождении её продуктов как целей природы, кроме объяснения их действием высшего рассудка в качестве причины мира. Но это — основа только для рефлектирующей, не для определяющей способности суждения и не даёт нам никакого права на объективное утверждение» [5, с. 46]. Наша точка зрения противоположна кантовско-когеновской. Именно натурфилософский анализ природы и, в частности, категории времени, объективный аспект которого напрямую связан с природой, позволил нам конституировать Мировой Логос как необходимую действительность, а духовную эссенцию — как существенную основу природы. На сегодня вопрос заключается не в том, правомерно или нет конституирование Мирового Логоса как действительности, а в возможности постановки проблемы содержательного раскрытия человеческой способности коммуникации с Мировым Логосом. И отправным пунктом здесь, по-видимому, являются факты языка и письма, которые с деконструктивной подачи Деррида представляются чем-то большим, чем природные феномены. С осмысления указанных фактов и надо, по-видимому, начинать, беря в расчёт соображение, высказанное во вступительной статье к русскому переводу «О грамматологии» Н. Автономовой: «Как уже отмечалось, не философия с метафизикой определяют место письма, а письмо определяет место философии и метафизики. Ведь и сама идея науки родилась в определённую эпоху развития письменности — когда фонетическое письмо стало восприниматься как образец для других типов письма. Современная философия подчёркивает важную роль письма в построении идеальных объектов (Гуссерль), а также в осмыслении истории, требующей письменной фиксации опыта. Таким образом, наука о письме неразрывно связана с истоками, корнями научности, с началом истории как опыта и как знания. Но как построить такое знание о письме, которое не было бы подчинено ни истории философии, ни философии истории?» [1, с. 35]

Литература

1. Деррида Ж. О грамматологии/ Пер. с фр. Н. Автономовой. М.: Издательство Ad Marginem, 2000. 513 с.
2. Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем. М.: Искусство, 1994. 367 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. М.: Наука, 1999. 655 с.
4. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. 392 с.
5. Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический Проект, 2012. 618 с.
6. Кремень Р.Л. Вращательно-монадная метафизика // Vox. Философский журнал. 2021. Вып. 33. С. 104–134.

7. Кремень Р.Л. Пространство и время // Vox. Философский журнал. 2022. Вып. 39. С. 90–125.
8. Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство ACT», 2003. 605с. С. 36.
9. Муретов М.Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2012. 448 с.
10. Наторп П. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 384 с.
11. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Пер. с англ. Ю.Б. Молчанова. М.: Прогресс, 1986. 344 с.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. с нем. Ю. Айхенвальда. М.: РИПОЛ классик, 2020. 616 с.
13. Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Философское рассуждение. // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3: Малые философские сочинения / Пер. с нем.; общ. ред. и сост. А. Чанышева. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. 528 с.
14. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. Мн.: Экономпресс, 2002. 416 с. С. 21.

References

1. Derrida Zh. O grammatologii/ Per. s fr. N. Avtonomovoj. M.: Izdatel'stvo "Ad Marginem", 2000. 513 s.
2. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya. Per. s nem. M.: Iskusstvo, 1994. 367 s.
3. Kant I. Kritika chistogo razuma / Per. s nem. N.O. Losskogo s variantami per. na rus. i evrop. yazyki. M.: Nauka, 1999. 655 s.
4. Karnap R. Filosofskie osnovaniya fiziki. Vvedenie v filosofiyu nauki. M.: Progress, 1971. 392 s.
5. Kogen G. Teoriya opyta Kanta / Per. s nem. V.N. Belova. M.: Akademicheskij Proekt, 2012. 618 s.
6. Kremen' R.L. Vrashchatel'no-monadnaya metafizika // Vox. Filosofskij zhurnal. 2021. Vyp. 33. S. 104–134.
7. Kremen' R.L. Prostranstvo i vremya // Vox. Filosofskij zhurnal. 2022. Vyp. 39. S. 90–125.
8. Kun T. Struktura nauchnyh revolyucij / Per. s angl. M.: ООО «Издательство ACT», 2003. 605 s. S. 36.
9. Muretov M.D. Uchenie o Logose u Filona Aleksandrijskogo i Ioanna Bogoslova. SPb.: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2012. 448 s.
10. Natorp P. Izbrannye raboty / Sost. V.A. Kurennoj. M.: Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego», 2006. 384 s.
11. Rejhenbah G. Filosofiya prostranstva i vremeni / Per. s angl. Yu.B. Molchanova. M.: Progress, 1986. 344 s.

12. Shopengauer A. O chetveroyakom korne zakona dostatochnogo osnovaniya. Filosofskoe russuzhdenie. // Sobranie sochinenij: V 6 t. T. 3: Malye filosofskie sochineniya / Per. s nem.; obshch. red. i sost. A. Chanyshova. M: TERRA-Knizhnyj klub; Respublika, 2001. 528 s.
13. Shopengauer A. Mir kak volya i predstavlenie / per. s nem. Yu. Ajenval'da. M.: RIPOL klassik, 2020. 616 s.
14. Shuman A.N. Transcendental'naya filosofiya. Mn.: Ekonompress, 2002. 416 s. S. 21.

From Transcendentalism to the philosophy of the Spirit

Kremen' Roman,
independent researcher, Tomsk
kremen-roman@rambler.ru

Abstract: In line with the Kantian maxim, "we know about things a priori only what we put into them ourselves," the problem of the genesis of mathematized science is actualized, preceded by the statement that the introduction of the noumenon "thing-in-itself" asserts not the limitation of the possibility of cognition, as is commonly believed, but the impossibility of cognition in general. The question is raised about the genesis of the relationship existing between the object of nature and the idea of it. In the context of Schopenhauer's critical narrative, Kant distinguishes the mental sphere into dialectically opposed mind and the mind, characterized by predicates of immanence and transcendence, respectively. It is proved that it makes sense to speak about a priori only in connection with the synthetic activity of the mind, in which, with the help of a priori forms immanent to it, which are not conditioned by any experience, contemplative images of things accumulate and objective reality as such becomes possible. It is shown that a priori forms are nothing more than mathematical constructs synthesized by reason, represented, in the case of spatial specification, by geometric formalisms, and in the case of temporal ones, by algebraic sequences correlated with a natural series of numbers. In general, mathematics is the universe that determines the possibility of all types of apperception, forming contemplatively representative images of things that are preserved in the intellectual memory in a non-verbal form. The genesis of logic, designed to represent subject relations and having purely empirical roots, is clarified. It is explained that the principles of logic reproduce a "logically" organized rational memory. Based on the analysis of temporality carried out earlier, the validity of the World Logos and the inherent teleology of the world are confirmed, the conditionality of the causal causality of the target is revealed in a meaningful way. It points to a single metaphysical foundation, designated as a spiritual essence, and a single principle that determines both the representation of natural objects and their existence in themselves. The elimination of dualism in the definitions of matter makes all arguments about form and content null and void, since they become inseparable, and the noumenon "thing-in-itself" loses all meaning. In conclusion, it is concluded that transcendentalism was a necessary stage that had to be passed through, which made it possible to establish spirit as the ontological basis of reality, and opened up the possibility of purposefully choosing spiritual essence as the main subject of philosophers' efforts, primarily the quintessence of spirit — reason. Today, the question is not whether the constitution of the World Logos as reality is legitimate or not, but the possibility of

posing the problem of meaningful disclosure of the human ability to communicate with the World Logos.

Keywords: transcendentalism, a priori, the thing in itself, the genesis of science, mathematics, mind, the mind, the genesis of logic, World Logos, teleology, spiritual essence, sign.