научный электронный журнал
Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования
https://stnb.petrsu.ru **http://petrsu.ru**

УДК 165.12.

И. Кант как поворотная фигура в истории западно-европейской философии

ВОЛКОВ АЛЕКСЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

доктор философских наук,
заведующий кафедрой философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
институт истории, политических и социальных наук,
Петрозаводск, Российская Федерация,
philos@petrsu.ru

Ключевые слова:
Кант
субъект
трансцендентальный
сознание
рефлексия
Хайдеггер
экзистенциальный
Dasein

Аннотация:
Статья посвящена анализу концептуального поворота в истории западноевропейской философии, связанного со спецификой кантовского трансцендентализма. Автор показывает как кантовская проблематизация возможности применения к трансцендентальному Я категории субстанции, оказалась предпосылкой для выработки М. Хайдеггером представления об экзистенциалах как бытийных характеристиках Dasein. Демонстрируется, что если в рамках кантовской трансцендентальной философии, сущее раскрывается через акт пред-ставления, то есть через превращения всего в предмет, то в экзистенциальной аналитики через настроение. Обосновывается, что в кантовской трансцендентальной философии тождество человека с собой первично, тогда как в хайдеггеровской экзистенциальной аналитике, наоборот, изначальным является модус «не по себе».

© 2024 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 ноября 2024 года Опубликована: 27 декабря 2024 года

Как явствует из названия статьи, с именем И. Канта связан значимый поворот в истории развития западно-европейской философии. Речь идет о повороте, имеющем, прежде всего, отношение к специфике трансцендентальной философии. Считая свою философию трансцендентальной, Кант пояснял, что «трансцендентальным называется всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [5:121]. В настоящей статье мы и хотели бы привлечь внимание к кантовскому трансцендентализму и прежде всего к тому, *что* в нем сыграло роль той поворотной точки, после которой европейская философия уже не могла оставаться прежней и оказалась перед необходимостью переопределить свои основания, что в свою очередь произошло в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера.

Решение поставленной выше задачи, мы считаем, невозможным без обращения к отцу новоевропейской философии - Р. Декарту. Дело в том, что в историко-философских трудах убедительно показано, что И. Кант наследует картезианскую идею cogito и в отталкивании от нее разворачивает свой трансцендентализм [2; 7]. В этой связи обращение к Декарту вполне уместно и закономерно.

Как известно, исходным пунктом философии Р. Декарта стал поиск предельно достоверного основания для всего корпуса человеческого знания, поиск, в процессе которого французский философ пришел к выводу о том, что таковым основанием является положение Ego cogito, ergo sum. Надо сказать,

что, как показывали историко-философские исследования, современники не сразу поняли суть картезианского решения, о чем, например, свидетельствует переписка Декарта с П. Гассенди [6; 8]. Гассенди, в частности, полагал, что к заключению о существовании Ego можно прийти, отталкиваясь не только от акта мышления (cogito), но и от любого другого акта. Он говорил, почему бы, например, не утверждать: «Я хожу, следовательно, существую», или «Я смотрю, следовательно, существую»? Что касается Декарта, то тот справедливо замечал, что бывают ситуации, в которых человеку только кажется, что он передвигается или видит нечто, тогда как в действительности ничего этого не происходит, ибо человек спит. Поэтому Картезий заключил, что он мог бы согласиться с Гассенди только в том случае, если выражение «Я смотрю», «Я хожу» понимать не как зрение или ходьбу, а как осознание этих актов. В конце концов, даже находясь в состоянии сна, человек может полагать, что он куда-то идет или на что-то смотрит, и поэтому вполне можно прийти к заключению о существовании мыслящего так ума [4: 276]. Из этих разъяснений следовало, что под cogito Декарт понимает не противопоставляемую чувственному восприятию рационально-логическую деятельность, а *все*, что совершается в нас осознаваемым образом. В этом смысле Cogito - это рефлексия, т.е. сознающие себя мысль, чувство, желание, действие.

Теперь, что касается Канта. С одной стороны, можно сказать, что немецкий философ присоединяется к картезианской идее cogito. Как мы знаем, в «Критике чистого разума» появляется понятие «трансцендентального единства апперцепции», которое воспроизводит картезианский мотив, связанный с рефлексивностью. В самом деле, речь идет об апперцепции в смысле акта осознания себя в своих мыслях, чувствах, действиях. При этом, называя апперцепцию трансцендентальной, Кант подчеркивает, что хотя этот акт и сопровождает все наши представления, делая их осознанными, но не сливается с ними, оставаясь внешним любому содержанию наших представлений, выступая их формой. Наконец, трансцендентальное единство апперцепции – это синтетический акт, т.е. акт, который присоединяет одно представление к другому, третьему и т.д., в противном случае, во мне не осознавалось бы никакой устойчивости, а имела бы место голая изменчивость, текучая смена представлений.

Вместе с тем именно понятие трансцендентального единства апперцепции и выводит, на наш взгляд, И. Канта за пределы картезианской системы мысли, приводя европейскую философию, в конечном итоге, к той точке, которая проблематизирует ее дальнейшее развитие, оказываясь, как отмечено выше, ее поворотным пунктом. Поясним сказанное. Дело в том, что Декарт, исходит, как из само собой разумеющегося обстоятельства, что cogito субстанциально. То есть оно, как совокупность рефлексивных актов, принадлежит некой основе, носителю. В понимании Декарта cogito есть res cogitans – вещь мыслящая. Что касается Канта, то в его философии именно эта предпосылка оказывается проблематичной. Действительно, как спрашивается, можно было бы решить вопрос о бытийном, и, в частности, субстанциальном статусе cogito, или того, что Кант называет трансцендентальной апперцепцией? В кантовской философии никакого иного способа ответить на этот вопрос, кроме рефлексии нет. Но, что же показывает рефлексия? В рефлексии мне открывается, что мои состоянии, представления и т.д. связаны в некое упорядоченное единство, называемое, немецким философом «субъективным, или эмпирическим Я», «Я аппрегензии». Что же касается, источника этой синтетической деятельности, этого связующего центра, именуемого трансцендентальным единством, то он для внутреннего чувства не явлен. Здесь имеет место парадоксальная ситуация: всякий раз, когда в рефлексии я обнаруживаю некую сцепленность многообразия моей психической жизни, мое внутренне чувство как бы опаздывает, в том смысле, что синтез УЖЕ произошел и мое эмпирическое Я имеет дело с его следствием, само выступая продуктом этого синтеза.

Пожалуй, единственное, что можно сказать о трансцендентальной апперцепции, и что говорит и сам Кант, это следующее: «Должно быть возможно, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления..» [5: 191]. И это так, поскольку вне этого сопровождения все мои представления лишаются осознанности (перестают быть моими) и остаются между собой не связанными и раздробленными. Разговор же о том, что в основе этого сопровождающего, связующего акта лежит некая субстанция, лишен для Канта рационально-объективного смысла. В конце концов, любая категория, с точки зрения Канта, и в том числе категория субстанции, нуждается для своего применения в некоем эмпирическом материале, но поскольку трансцендентальная апперцепция не дана эмпирическому созерцанию через внутренне чувство (сама являясь условием их возможности), то и говорить о ее субстанциальном статусе не приходится.

Данный вывод, вытекающий из кантовского трансцендентализма и связанный с критикой субстанциалистского представления cogito, и есть то, что мы назвали поворотным пунктом в истории западно-европейской философии. Драматизм этого вывода можно выразить словами современного

исследователя А. Г. Чернякова. После Канта: «Из ego cogito больше не вытекает ego sum, ego existo» [11: 283].

Надо сказать, что обращение к дальнейшей истории европейской философии показывает, что мыслители еще не раз возвращались к вопросу о бытийном статусе трансцендентального субъекта. И всякий раз это обращение приводило к неким парадоксам и апориям. Безусловно, самое яркое тому свидетельство - это феноменология Э. Гуссерля [3]. Называя свою философию трансцендентальной феноменологией, Гуссерль подобно Канту говорит о том, что в своем сознании субъект отражает мир предварительно уже конституированный в актах трансцендентального синтеза, но, когда это сознание обращается на самое себя, то попадает в уже знакомую проблемную ситуацию. С одной стороны, факт, что в рефлексии сознание обнаруживает себя как устойчивое, связное единство, называемое эмпирическим субъектом, указывает на сознание как конституирующую это связное единство деятельность, именуемое Гуссерлем «чистым» Я, трансцендентальным субъектом. С другой стороны, если представить, что трансцендентальный субъект оказывается таки явлен в акте рефлексии как объект, то возникает вполне резонный вопрос: а *чему* или *кому* присуща та конституирующая деятельность, в результате которой он положен как объект? Мы оказываемся перед лицом необходимости введения еще одного трансцендентального субъекта, о впоследствии еще одного и так далее до бесконечности.

В связи со сказанным заслуживает внимание и ещё одно парадоксальное обстоятельство. Несмотря на то, что обнаруживаемое в рефлексии сознание в виде связного единства есть продукт конституирующей деятельности со стороны себя же, но как трансцендентальной инстанции, тем не менее, для сознания вполне естественно рассматривать своё связное единство как якобы изначальную данность, такую же готовую данность, как и любой предмет материального мира. Это обстоятельство вынуждает спросить, как получается так, что субъект приходит к ложному пониманию относительно себя самого, своего сознания? Судя по всему, оставаясь в рамках трансцендентальной феноменологии, трудно найти иной ответ, кроме следующего: превратное понимание эмпирическим сознанием себя (истолкование себя не как продукта конституирующей деятельности, а готовой данности) есть результат все той же конституирующий активности трансцендентального сознания. В этой связи получается, что трансцендентальный субъект имеет естественную склонность к искажению рефлексивной самоданности и сталкивается с парадоксальной задачей, а именно: собственными силами осмыслить собственную же склонность к заблуждению [1: 67-68].

Надо сказать, что эта фундаментальная для всей европейской философии апория трансцендентального субъекта, навеянная Кантом, в высшей степени примечательна. И примечательна она тем, что послужила стимулом для обновления философии и, в частности, появления экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера. Обратимся к данному обстоятельству. С одной стороны, как мы знаем, Хайдеггер считал чрезвычайно важным вопрос о бытии трансцендентального субъекта. С другой стороны, он, разумеется, понимал и парадоксальность, связанную с обсуждением данного вопроса. Рефлексия снова и снова показывает, что трансцендентальный субъект избегает опредмечивания, остается, как бы, за спиной у субъекта эмпирического. Реакция Хайдеггера на этот парадокс, как мы понимаем, заключалась в попытке подойти к нему со стороны иной, не трансцендентальной перспективы. В рамках этой перспективы на передний план вышел вопрос о том, а что вообще заставляет сознание вновь и вновь полагать себя предметом для себя самого, не прекращать этих попыток познать самое себя? Является ли данная обращенность чем-то естественным и само собой разумеющимся? По сути, ответ, данный Хайдеггером, лег в основу его знаменитого трактата - «Бытие и время», и сводился он к следующему: сам факт обращенности сознания на самое себя становится возможным в силу того, что в этой обращенности сказывается то сущее, которое небезразлично себе самому, сущее, которое не просто себе теоретически любопытно, как некий предмет, а сущее, которое не имеет, но ищет смысл своего бытия. Для обозначения этого сущего Хайдеггер, как известно, ввел термин Dasein [9].

В нашу задачу не входит разбор экзистенциальной аналитики Dasein. В то же время, следует заметить, что кантовская проблематизация бытийного статуса трансцендентального субъекта, в частности, проблематизация возможности применения к нему категории субстанции, оказалась предпосылкой для выработки М. Хайдеггером представления об экзистенциалах, как бытийных характеристиках Dasein, способах его бытия. Этот переход от трансцендентального субъекта, атрибуты которого описываются реестром кантовских категорий к Dasein с его экзистенциалами, разителен. Если в рамках кантовской, да и вообще трансцендентальной философии, сущее раскрывается через акт пред-ставления, то есть через превращения всего в предмет, то в экзистенциальной аналитики через

настроение.

Ощутить всю глубину хайдеггеровского отхода от трансцендентализма, возможно, позволяет следующий знаменитый отрывок из его лекции «Что такое метафизика?»: «Сколь бы расколотой, однако, ни казалась повседневность, она всё-таки, пусть лишь в виде тени, еще содержит в себе сущее как единство «целого». Даже тогда, и именно тогда, когда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это «в целом», например при настоящей скуке. До нее еще далеко, когда нам просто скучна эта книга или тот спектакль, та профессия или это безделье. Она врывается, когда «берет тоска». Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом» [10: 20]. Если задаться вопросом, о том, что же собственно за ситуация описывается в этом отрывке, то едва ли мы сможем ответить на него в духе кантовской философии - что вещи «аффицируют нашу чувственность», становятся передо нами как субъектами, «предметами». Речь идет о чем-то более первичном и изначальном - о встрече с сущим не в его предметной определённости, «чтойности». Также как и встреча с собой здесь дана не как с субъектом, но именно с Dasein, с присутствием. В этом смысле про Dasein, или присутствие нельзя сказать, что ему как субстанции присущи некие акциденции, например, скука. Мы будем ближе к истине, сказав, что Dasein и есть сама скука.

И, наконец, последнее обстоятельство, на которое мы обратим внимание в связи с переходом трансцендентализма к экзистенциальной аналитике. Во многом, именно благодаря Канту рефлексия, стала главным и ведущим инструментом (методом) трансцендентальной философии. В тоже время, отталкиваясь от кантовской философии и двигаясь к феноменологии Гуссерля, мы видели, как этот метод обнаруживает проблематичность понимания субъектом своего бытия. В рефлексии субъект дан себе уже как продукт конституирующей деятельности, но не как сама эта конституирующая деятельность и, однако же, этот субъект всё-таки каким-то парадоксальным образом знает себя как единство конституирующего и конституированного. Знает до всякого знания. Хайдеггер, как мы видели, отказывается от трансцендентальной философии субъекта, но и в его экзистенциальной аналитике рефлексия выявляет глубокую парадоксальность Dasein. О Dasein Хайдеггер говорит так: «В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию» [9: 41-42]. Из этого определения следует, что сущность Dasein полагается как отношение между этим сущим и его бытием. Парадокс, однако, в том, что речь идёт об отношении, предшествующем субстанции. Ведь Dasein - это то сущее, которому его бытие препоручено как задача. В этом смысле отношение заботы (о собственном бытии), предшествует, вступающему в это отношение «кто». Не случайно, сама забота определяется Хайдеггером как «бытие-впереди-себя». Отсюда ещё одно глубокое различие между кантовской трансцендентальной философией и хайдеггеровской экзистенциальной аналитикой. В рамках первой тождество человека с собой первично, во второй, наоборот, изначальным является модус «не по себе».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Борисов Е. В. К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 65-77.

2. Гайденко П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. с нем. М.: ДИК, 1999.

4. Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 2.

5. Кант И., Соч., Т. 3, М., 1964.

6. Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998.

7. Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С.5-146.

8. Слинин Я. А. От Платона до Сартра: поиски аподиктической истины. СПб., 2012.

9. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

10. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика. 1993.

11. Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Санкт-Петербур : Высш. религиоз.-филос. шк. (ВРФШ), 2001.

REFERENCES

1. Borisov E. V. On the issue of the phenomenological method in the existential analytics of M. Heidegger // Martin Heidegger and the philosophy of the 20th century. Minsk, 1997. P. 65-77. (in Russ).

2. Gaidenko P.P. History of modern European philosophy in its connection with science. Moscow: PER SE; St. Petersburg: University Book, 2000. (in Russ).

3. Husserl E. Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. 1: A General Introduction to Pure Phenomenology. Moscow: DIK, 1999. (in Russ).

4. Descartes R. Meditations on First Philosophy // Works: in 2 volumes. Moscow, 1994. Vol. 2. (in Russ).

5. Kant I. Works in 6 volumes. Vol.1. Moscow, Mysl. 1963. (in Russ).

6. Pogonyailo A. G. Philosophy of the wind-up toy, or Apology of mechanism. St. Petersburg, 1999. (in Russ).

7. Sergeev K.A. Kant’s Philosophy and the New European Metaphysical Position // Kant I. Tractates. St. Petersburg: Nauka, 1996. Pp.5-146. (in Russ).

8. Slinin Ya. A. From Plato to Sartre: the search for apodictic truth. St. Petersburg, 2012. (in Russ).

9. Heidegger M. Being and Time. Moscow: Ad Marginem, 1997. (in Russ).

10. Heidegger M. Time and Being: Articles and Speeches. M.: Republic. 1993. (in Russ).

11. Chernyakov A.G. Ontology of Time: Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl, and Heidegger. St. Petersburg: Higher Religious-Philosophical School (VRPS), 2001. (in Russ).

Volkov A. I. Kant as a turning point in the history of Western European philosophy // Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования. 2024. № 4. P. 3–7.

I. Kant as a turning point in the history of Western European philosophy

VOLKOV Alexey

PhD in Philosophy,
Head of Philosophy and Culture studies Department,
Petrozavodsk State University, Institute of History, Political and Social Sciences,
Petrozavodsk, Russian Federation, philos@petrsu.ru

Keywords:
Kant
subject
transcendental
consciousness
reflection
Heidegger
existential
Dasein

Summary:
The article is devoted to the analysis of the conceptual turn in the history of Western European philosophy associated with the specifics of Kantian transcendentalism. The author shows how Kant's problematization of the possibility of applying the category of substance to the transcendental Ego turned out to be a prerequisite for M. Heidegger's development of the idea of existentials as existential characteristics of Dasein. It is demonstrated that if within the framework of Kantian transcendental philosophy, the being is revealed through the act of representation, that is, through the transformation of everything into an object, then in existential analytics through mood. It is substantiated that in Kantian transcendental philosophy, the identity of man with himself is primary, whereas in Heideggerian existential analytics, on the contrary, the original mode is "not by itself".