

УДК 165.22

ПРОБЛЕМА КАТЕГОРИЙ В СВЕТЕ НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ***В.Н. Железняк, С.В. Пономарева, Я.Э. Цырлина**

Пермский государственный университет, 614990, Пермь, ул. Букирева, 15

e-mail: shlezo@newmail.ru

В статье прослеживается судьба одной из самых фундаментальных проблем теории познания — проблемы категорий. В качестве герменевтических инструментов используются подходы К. Ясперса, Э. Кассирера и Ж. Делеза. Ясперс исходил из невозможности категориальной характеристики экзистенции, тем не менее именно система категорий является формальной матрицей для негативного определения экзистенции, в которой основным моментом является наличное мгновение. Кассирер, объективно занимая промежуточную позицию между неокантианством и феноменологией, исходил из общего темпорального условия абстрагирования — «теперь-точки». Делез также придерживается сугубо критического подхода к мышлению, заменяя тождество различием и перенося категориальные маркеры в стихию языка.

Ключевые слова: гносеология; рассудок; категории; экзистенция; «теперь-точка»; различие

Категории как особого рода феномен, объясняющий функционирование рассудка и мышления в целом, были впервые систематически описаны Аристотелем. Введение категорий мышления (и связанной с ними бытийной проблематики) в философскую логику было осуществлено в классической философии (нового времени), прежде всего, Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем. В новейшей философии таблица и «дедукция» категорий Канта (и ее спекулятивные «розыгрыши» в последующих немецких идеалистических системах) подвергались жесткой критике, в которой так или иначе отражались исторические перемены в логической структуре человеческого интеллекта. Обобщенная критика классических представ-

лений о категориальных основаниях мышления была дана Ясперсом во втором томе его «Философии». Это в высшей степени важный и счастливый для исследователя текст [7], в котором цельно и концентрированно выражена современная (антиспекулятивная) рецепция одной из центральных проблем философской гносеологии и метафизики.

1. Экзистенциальный «взлом» категориальной структуры рассудка

Ясперс утверждал, что мышление бытия парит на двух крыльях: экзистенции («я сам») и всеобщем. Всеобщее целиком принадлежит наличному бытию в мире; описывая его свойства и признаки, оно вполне понятно и не заключает в себе никакой тайны. «Я сам», напротив, есть

© Железняк В.Н., Пономарева С.В., Цырлина Я.Э., 2010.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке ЕЗН Минобрнауки «Категориальная структура рассудка» (грант № 1.4.10)

нечто, принадлежащее экзистенции и составляющее сплошную тайну. Каким образом при этом экзистенция может быть выражена в общих понятиях и суждениях, постичь сложно. Значение проблемы мышления бытия, таким образом, состоит в том, чтобы актуализировать вопрос о пересмотре старой метафизики на новых экзистенциальных основаниях.

Известно, какое большое значение для понимания онтологии Хайдеггера имеет его интерпретация главы о схематизме из «Критики чистого разума». Аналогичное значение имеет дедукция Ясперсом основных характеристик экзистенции путем зеркального обращения кантовских категорий и их временных схем. Ясперс сравнивает две реальности: «объективную», о которой, якобы, речь идет у Канта (и во всей классической традиции), и экзистенциальную. Но если появление на свет второй более или менее ясно излагается самим Ясперсом, то, что такое первая, остается непонятным. Объективная реальность подчиняется правилам — экзистенциальная вне всяких правил (она абсолютно исторична, событийна и представляет собой чистую спонтанность явления). Объективная действительность, благодаря правилам, каузальна и осуществляется во временной последовательности причин и действий, экзистенциальная действительность, благодаря свободе, проявляется во времени из собственного истока. Из этих констатаций становятся понятными некоторые характеристики экзистенции, но не понятно, что такое «объективная действительность», которая приписывается Канту. Ведь и категории, и их временные схемы суть трансцендентальные формы, и в этом смысле они совершенно идеальны. Движение к действительности может быть понято только как долгая и сложная процедура проекции этих трансцендентальных форм «на» явление здесь-

бытия (никакое другое явление, кроме явления здесь-бытия, вообще немислимо). Ясперс приписал свою экзистенцию сугубо человеческому существованию, следовательно, он должен сослаться на ту часть учения Канта о категориях и схемах, которая выражает фундаментальную основу *человеческого* существования, а именно ситуацию свободы, где разум и подчиненный ему рассудок используются в качестве активных причин, реализующих себя в феноменальном мире и представляющих собой не просто временные схемы, а само время, посредством воли входящее в медиальное поле совершаемого поступка. Совершенно очевидно, что все эти многосложные звенья кантовской системы не принимаются Ясперсом во внимание. Грубая зеркальная схема, которую он выстраивает, упрощает кантовскую систему до искусственного препарата. Ясперс не видит экзистенциально-волевой природы кантовского учения о схематизме. Но если бы человеческий интеллект был лишен воли к бытию, то он не мог бы и мыслить бытие. И если сам Ясперс все-таки способен размышлять над «прорывом к экзистенции», то возникает вопрос, каким образом в таком случае устроен его собственный рассудок. Ясперс вряд ли бы возражал относительно того, что его рассудок устроен вполне по-кантовски (он мог бы сказать, что просто использует его иначе, чем Кант). Освобождая место для «высвечивания экзистенции», Ясперс отодвигает интеллект в сторону (хоть и не очень решительно, и не очень далеко). Но если некая экзистенциальная «самость» приписывается не интеллекту, а воле, то кто же тогда мыслит? Если зеркальная противоположность мыслящего рассудка и экзистенции, на которой настаивает Ясперс, действительно имеет место, то никакая встреча генерализирующего интеллекта и структуры «Я сам» решительно невоз-

можно (кстати, сводить интеллект, или даже только категории, к общим понятиям является чудовищным упрощением). Во времена возникновения и расцвета экзистенциальной философии подобного рода парадоксы не замечались. Увлечение первооткрывателей заставляло противопоставлять выдвигаемые принципы «укоренившимся предрассудкам» традиции, заставляло на каждом шагу демонстрировать революционность нового метода. Тогда как современность выдвинула противоположную задачу — восстановить традицию на базе открывшегося нам экзистенциального опыта.

Субстанция, рассуждает далее Ясперс, существует во времени, не увеличиваясь и не уменьшаясь. Экзистенция же пребывает и убывает во времени. Здесь опять-таки вполне понятна характеристика экзистенции и непонятна имплицитная ссылка на Канта и традицию. Прежде всего придется учесть, что упомянутая устойчивость во времени представляет собой трансцендентальную схему. О действительности речь может идти только тогда, когда эта схема будет объективирована в материале явления. Если такая онтологическая проекция возможна, то устойчивая субстанция окажется бытием, которое непосредственно явлено в нашем наличном существовании и ничем не отличается (ни по смыслу, ни терминологически) от явления ясперсовской экзистенции.

Следующая констатация, относящаяся к заключительным категориям третьей рубрики, столь же показательна: взаимодействие (общение) субстанций противоположно коммуникации экзистенций. Но экзистенциальная коммуникация есть человеческое отношение, а упомянутые категории описывают взаимодействие абстрактных тел, поскольку речь идет о чисто априорных конструкциях. Здесь не может быть противоречия, так как отсутствует какая-либо

связь. Экзистенциальную коммуникацию, если проводить аналогию с Кантом, следовало бы поискать в соответствующей рубрике категорий свободы (личностная коммуникация), а также в единстве и единственности закона свободы, действующего в людях и восстанавливающего в их повседневном существовании подлинно бытийную волю. Вне выбора для Канта не существует никакой заслуги, никакой вины и никакой вменяемости. Следовательно, то, что Ясперс называет экзистенцией, действительно никак не связано с априорно-рассудочной категорией субстанции. Такая связь может быть осуществлена только по отношению к закону свободы, в котором зашифрована императивность существования. Получается, что дедуцируемые Ясперсом характеристики экзистенции — только тонкие срезы многосложного мира человеческой духовности. Экзистенциальный опыт описывается и осмысливается за счет потери всех других горизонтов человеческого духа.

Объективная реальность соответствует чувству и ощущению, а экзистенциальная — *безусловности решающего мгновения*. Но то, что можно было бы назвать объективной реальностью, появляется у Канта после того, как останется позади решающее мгновение выбора и будет решена проблема интеллекта, состоящая в его антиномичной раздвоенности (а решена она будет лишь в процессе выхода за пределы трансцендентального медиума — к самому феномену мира). Эффект мгновенности выбора, а также особый эффект *наполнения* временем ситуации выбора также присутствуют в классической традиции, другое дело, что они не выявлены и не развиты. И пока они остаются таковыми, мы не можем использовать мощь традиции. Но открытие мгновенности выбора и феноменальности времени, которые предполагают, что

время «втекает» в здесь-бытие, а не течет «мимо», не должно совершаться за счет отрицания логики рассудка.

Величина количественного отношения прямо противоположна уровню и рангу экзистенции (величина — определима, экзистенция — нет). Но и здесь Ясперс должен был иметь в виду модификацию этих категорий в кантовском учении о свободе (равно как и в его учении о прекрасном). Если мы сравним первую и вторую рубрики категорий свободы, то увидим, что ни в коем случае нельзя сказать: «величина свободы», но вполне можно говорить об уровне или, если угодно, «ранге» свободы. Нельзя, конечно, сказать, что Ясперс «ломится» в открытую дверь, ибо тот опыт, который он пытается осмыслить, у Канта не представлен. Однако дедукция экзистенциального схематизма, предпринятая Ясперсом, не может опереться на Канта даже в чисто отрицательном смысле, поскольку имеет дело не с живой традицией, но с искусственным препаратом. Она является следствием и одновременно причиной рокового разлома между мышлением и волей. Эта ложная дедукция показывает и доказывает отхождение новой онтологии от классической традиции, причем именно тогда, когда она пытается сформулировать свое отношение к ней.

Далее Ясперс переходит к четвертой рубрике категорий. Объективная возможность, представляющая собой согласование представления с условиями времени, контрастирует с возможностью выбора, укорененной в неопределенности нашего будущего (такой возможностью и является, по Ясперсу, экзистенция). Но согласование представлений со следованием во времени никак не может быть объективной возможностью (если только под объективностью не понимать априорность, что часто бывает у

Канта). Если же, говоря о категориях и схемах модальности, не забывать о соответствующих основоположениях, а также о тех сложнейших процедурах, которые мы называем экзистенциальными проекциями (благодаря им трансцендентальная форма соединяется с явлением здесь-бытия), то в результате мы откроем бытийное отношение, ориентированное на трансцендентные границы явления. Такое отношение мы называем экзистенциальной модальностью, потому что у Канта (и во всем догегелевском рационализме) в этой универсальной форме явления совмещаются горизонты *Dasein* и *Existenz*.

Категория необходимости, толкуемая как здесь-бытие предмета в отношении ко всему времени, противопоставляется Ясперсом «сбывшемуся времени мгновения» (*erfüllte Zeit des Augenblicks*). Но понятие экзистенциальной модальности, являющееся сквозной темой для всего старого рационализма, наиболее полно сформулировано у Канта в последней рубрике категорий свободы: необходимость есть исполненный долг (а это значит, что интеллигибельное бытие в известном смысле восстановлено в явлении здесь-бытия). «Все время» заключено в бытии, которое открыто нам в форме должностования, бесконечного будущего, из которого «временится» время каждой конкретной бытийной ситуации (например, время нашего поступка).

Констатации Ясперса, таким образом, некорректны, они демонстрируют и доказывают, что *высвечивание бытия* не может быть «мыслящим», хотя и пытается быть таковым. Мышление в процессе экзистенциального «просветления» оказывается столь же необъяснимым и фатальным, как и прорывы экзистенциальных переживаний в старой метафизике.

2. Переосмысление проблемы основания

Начиная с Декарта — его процедуры сомнения (ориентированной на субъект) и правил метода (основанных на возможности чистого восприятия) — непосредственное, свободное от предрассудков восприятие лежало в основе дерева познания, которое логично увязывало в единое целое метафизику, физику и этику. В основе всей системы научного знания лежала очевидность, доступная автономному субъекту, обосновывающая эту систему, но отличающаяся от неё в своей близости к непосредственному, объективному и даже физическому бытию вещей. Вопрос о достоверности познания, таким образом, можно рассмотреть в двух разных аспектах: во-первых, это вопрос о подлинности и непредвзятости изначальной позиции, из которой исходит мышление, во-вторых, — проблема перехода от непосредственного всегда личного восприятия субъекта к понятийной интерсубъективной картине мира.

В такой постановке эта проблема сохраняется до начала XX в. Вопрос о непосредственном основании логического ряда фактически в той же постановке, что и у классических эмпириков (Локка и Юма), при всех возможных оговорках, повторяет, например, Кассирер. Кассирер тем значим для нашего исследования, что, будучи, с одной стороны, неокантианцем, а с другой, обратившись к разработанной и известной на тот момент феноменологии Гуссерля, он пытается установить некий средний, промежуточный вариант между старыми схемами познания и новым, входившим в общественное сознание и в моду феноменологическим способом мысли.

Естественно, что такой же промежуточный вариант он ищет и в отношении физического мира и психической реальности, с одной стороны, и текучести психической жизни, связанной

с непосредственно воспринимаемой реальностью, которая в своей текучести непосредственных переживаний мало соотносится с выделенными из них абстракциями, — с другой. «Ни один содержательный момент сознания не возвращается в строго определённой тождественности после того, как однажды ему на смену пришёл другой. Он остаётся тем, чем он был, одним и тем же раз и навсегда, — лишь в том случае, если покидает сознание» [6].

Очевидно, что Кассирер согласен с классической теорией абстрагирования, по которой в основе восприятия лежит всё та же очевидность, которая характеризуется понятиями «здесь» и «сейчас». Это выражается в акцентировании неповторимости моментов сознания, что близко юмовскому *impression*. А с этим различием между восприятием и анализом этого восприятия возникает и вся классическая проблематика основания системы наук, которая, как очевидно из этого примера с Кассирером, оставалась актуальной для многих исследователей.

Эта теперь-точка лежит в основе нескольких классических идей, находясь с ними в дедуктивной связи. И потому для Кассирера, как и для большинства его современников, наука так и остаётся связью дедуктивных положений, выводимых из одного начала.

3. «Различие» Ж. Делёза между событием и представлением

В 26-й серии парадоксов «Логика смысла» Жиль Делёз вводит различие между порядком языка и порядком речи. Событие — это то, что делает язык возможным, говорит Делёз. Но язык не начинается с события. Фактически ничто не начинается в порядке языка, все начинается в порядке речи, «всегда есть кто-то, кто начинает речь» [2]. Здесь Делёз отсылает нас к известному изречению из «Критики чистого ра-

зума», где Кант говорит, что наше познание может начаться с опыта, но «отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» [5].

Однако еще большее значение для Делёза имеет то, как Бергсон критикует методологические различия Канта (между тем, что *de-facto* дано эмпирически, тем, на что *de-jure* претендует трансцендентное суждение): «что здесь перед нами — законодательная власть судьи, выносящего приговоры, или же способность суждения, юриспруденция судьи рефлексивного?» [4]

Делёз маркирует то, как Бергсон вносит изменения в философскую терминологию, когда тот противопоставляет не трансцендентное эмпирическому, а виртуальное актуализируемому. Делёз ссылается на этот сдвиг, когда он объясняет невозможность начинать с языка. Он пишет: «Мы всегда начинаем в порядке речи, а не в порядке языка, где все должно быть дано одновременно» [2].

Делёз интерпретирует «чистое прошлое», которое было представлено Бергсоном в «Материи и времени» как трансцендентно-виртуальный синтез времени, которое включает в себе априори как настоящее (не имеющее психологического существования), так и представление [3. С.109].

В «Различии и повторении» Делёз маркирует «оппозицию» виртуального порядка события и реального порядка репрезентации (представления). Это предполагает (в том числе) различие между смыслом и значением. Делёз отходит от догматического «постулата о предположении» (шестой постулат в главе «образ мышления»: постулат предположения как место истины, а смысл — как нейтрализованный двойник). Он пишет, что «возможно, *Cogito* — имя, не имеющее смысла и другого объекта, кроме

неопределённой регрессии как силы представления (я мыслю, что я мыслю, что я мыслю...). Любое предположение сознания включает бессознательное “чистого мышления” [...]» [3. С.194].

Философская традиция, как пишет Делёз, наделяла представление правом бесконечного ограничения *различия*. В системе репрезентации *различия* могло быть представлено только как *отсутствие*: 1) тождества понятия, 2) сходства в восприятии, 3) аналогии суждения; или могло быть опосредовано *присутствием*, 4) оппозиции предиката. Эти четыре аспекта представления являются режимами подчинения *различия* «недостатку» или ошибочным понятиям репрезентации.

Различие и *повторение* являются объектами представления, когда они выступают «негативом» понятия тождества. *Повторение*, как пишет Делёз, предстает «голым», механическим повторением, а не «комплексом» интенсивности повторений, включающим в себя разницу, несходство, маскировку, перемещение и изменчивость; *различие* не может быть представлено или утверждено в понятии, которое по своей природе: 1) идентично, 2) подобно, 3) аналогично, 4) отлично от другого концепта или качества.

«Комплекс» (напротив) включает в себя повторение элементов (или сингулярностей), которые мультиплицируют друг друга. *Повторение* может быть переменной, следовательно, может содержать различие в себе самом, тогда как персеверация является неизменной формой выражения, которая (в режиме презентации) имеет тождество, а не *различие*.

Как пишет Делёз, *различие* состоит в самой интенсивности различения. *Различие* (как интенсивность) эксплицируется в режиме расследования его экстенсивности. Интенсивность

эксплицируется с помощью экстенсивностей, которые были различены.

Различие может быть внешним или внутренним, реальным или виртуальными. Делёз использует термин «дифференциация» для определения виртуального содержания идеи, в то время как он использует термин «дифференциация» по отношению к актуализации содержания идеи (в дивергентных частях и видах). Чтобы реализовать что-то, надо его дифференцировать. Именно с этой процедурой Делёз связывает *различие* между значением и смыслом. *Значение* обозначает отношения между понятиями и объектами в данной области представления, в то время как термин *смысл* обозначает план выражения концептуального объекта, который не обязательно находится в поле репрезентации. Таким образом, концептуальный объект, который является внутренне противоречивым, может иметь смысл «без смысла и значения».

Ален Бадью находит предпосылку мысли Делёза в «однозначности бытия», которое открывается лишь «молчаливой надкогнитивной или мистической интуицией» [1], о котором

можно сказать не более чем: «Бытие — едино». О чем остается возможным говорить, так это о формах или «симулякрах» Единого и импликации модальных сущностей. Событие — это то, что делает различие возможным.

Критика, которую предпринимает Делёз, связана с «упразднением мира сущностей и мира видимости». Как пишет Делёз, главное заключается в том, чтобы увидеть само различие, открыть систему, в которой «различное соотносится с различным посредством самого различия» [3. С.334], выйти от представления к событию симулякра.

Список литературы

1. Бадью А. Делёз. Шум Бытия. М., 2007. С. 30.
2. Делёз Ж. Логика смысла. М., 1998. Т.4. С. 240.
3. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. Т.8. С. 109, 334.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. СПб., 1998. С. 95.
5. Кант И. Критика чистого разума. Минск, 1998. С. 100.
6. Кассирер Э. Философия символических форм // Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. Т.1. С. 30.
7. Jaspers K. Philosophie. Berlin: Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1973. P. 17–18.

THE PROBLEM OF CATEGORIES IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

V.N. Zhelezniak, S.V. Ponomareva, Y.E. Tsyrlina

Perm State University, 614990, Perm, Bukirev st., 15

This article focuses on one of the most fundamental problems of epistemology — the problem of categories. The hermeneutical tools used in the article are approaches of K. Jaspers, E. Cassirer and G. Deleuze. 1) Jaspers came from the impossibility of the categorical characteristics of existence, though he used the category system for the negative definition of existence which basis is a “present moment”. 2) Cassirer occupies the intermediate position between the Neo-Kantianism and phenomenology and proceeds from the total condition of temporal abstraction — “point of the now”. 3) Deleuze also hold the critical approach to the thought, he replaced the identity by the difference and translated the categorical markers to the elements of language. Keywords: epistemology, mind, categories, existence, point of the now, difference.