

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

В.И. Молчанов

Различия и тавтологии. Проблемы и термины кантовского трансцендентализма*

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, главный научный сотрудник, профессор. Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье ставится вопрос о структурно-эмпирических истоках трансцендентализма и проводится различие между кантовским и гуссерлевским пониманием задач философии. Рассматривается отношение терминов и проблем в историко-философском исследовании. Подробно анализируется отрывок из первого издания *Критики чистого разума* о различии радуги и дождя в эмпирическом и трансцендентальном измерениях. Выявляется неоднозначность основных понятий Канта, тавтологичность и противоречивость его аргументации. Анализируются переводы на русский язык основных терминов, связанных с указанным различием.

Ключевые слова: Кант, трансцендентализм, тавтология, философия, вещь в себе, опыт, явление, объект

Солнце светит днем, когда и без того светло.

Козьма Прутков

И со мной не однажды случалось, что ученые, которым я высказывал свое суждение о Канте, восклицали: «Ах, как я рад слышать это от Вас! Это также в точности и мое убеждение. Но его нельзя оглашать». Я не ведаю подобного человеческого страха. Напротив, я считаю это научным долгом, открыто заявлять в столь важном для современников вопросе свое настоящее мнение.

Франц Brentano

I. Эмпирические истоки трансцендентализма

Опыт – необходимое условие жизни, ее первый и постоянно обновляющийся продукт. Можно ли отстраниться от опыта, чтобы исследовать и навязывать ему определенную ритмику, определенный схематизм? Попытки выйти за пределы опыта и тем самым посмотреть на опыт «со стороны» предпринимаются уже в рамках обычного опыта, или здравого рассудка, фиксирующего многообразие точек зрения,

* Исследование поддержано грантом РФФИ, проект №17-03-00-845.

или «мнений». В метафизике попытки определить внеопытные основы опыта, при всем отличии от обыденного опыта и основывающегося на нем эмпиризма, также ориентируются на наличествующие формы опыта. Трансцендентализм возникает в философии Канта как попытка определения уже не столько наличного, сколько любого возможного опыта. Сами наличные формы опыта, прежде всего опыта научного, определяются через структуры опыта возможного. Трансцендентализм ставит вопрос не только о структуре любого возможного опыта, но и об условиях его возможности. При этом возникает вопрос об оправданности такого вопроса. Можно ли вообще отстраниться от опыта, не равнозначно ли это попытке выйти из пространства? Если «все наше познание начинается с опыта», как утверждает Кант во введении во второе издание *Критики чистого разума*, то относится ли это утверждение к трансцендентальному познанию?

Каковы содержательные истоки трансцендентализма? Является ли трансцендентализм учением или рядом учений, которые имеют лишь историко-философский интерес, или же это философское течение выражает и отражает определенные значимые тенденции за пределами чисто философских теорий, если, конечно, предположить наличие таковой «чистоты»?

По меньшей мере три «метафизических факта» создают подпочву трансцендентализма: 1) неизбежный переход каждого человека и групп людей от одного вида деятельности к другой и в этом смысле – от одного опыта к другому; 2) необходимость контроля и координации различных видов деятельности; 3) констатация изменения и имманентного развития познания и социальной жизни.

Сами переходы от опыта к опыту, существование которых присуще любому человеческому сообществу, вряд ли могут обуславливать попытки выхода за пределы опыта вообще для исследования и определения его структуры. Основным побудительным стимулом к этому служит, на наш взгляд, контроль и координация деятельности в эпоху осознания прогресса знания и «прогресса» истории. Трансцендентализм возникает на рубеже эпох – эпохи, в которой философия сохраняет еще свой статус «всеобщей науки», призванной если не дать ключ ко всем тайнам вселенной, то, по крайней мере, определить метод познания ее основных законов, и эпохи, в которой возникает и осознается существенный прогресс в научном познании на фоне существенных социальных преобразований. При столкновении этих двух миров – раз и навсегда структурно определенного (метафизика, эмпиризм и скепсис XVIII в. здесь мало чем отличаются друг от друга) и интенсивно изменяющегося и развивающегося – возникают попытки выявить общую и окончательную структуру, лежащую в основе прогресса познания (синтетическое априори, противоречие) и изменяющихся форм человеческой деятельности. Основная претензия трансцендентализма – стать пролегоменами к исследованию структуры любой будущей деятельности, любой формы теоретического знания, любой будущей философии. Изменение и развитие становится темой философии, но сама философия остается системосозидающей и заявляющей о своей действительной или возможной завершенности. Так называемое противоречие между методом и системой Гегеля есть не что иное, как несоответствие, если угодно, противоречие, между попыткой построить завершенную систему и разрабатываемой темой истории и развития. Первое такое противоречие обнаруживается именно у Канта: философия требует своей завершенности, однако мир признается при этом принципиально незавершенным.

В этом пункте как раз уместно сравнить кантовское и гуссерлевское понимание целей и задач философии: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией. Однако и этого для начала было бы слишком много» [Кант, 1964, с. 121]. Отмечая, что речь пока идет только о трансцендентальной критике, которая является подготовкой к совершенной системе фило-

софии чистого разума, Кант указывает тем не менее на ее возможность: «Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, – пишет Кант, – так что можно надеяться вполне завершить ее, – на это можно рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorgat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку» [там же, с. 121–122]. Из этого пассажа следует ограниченность объема философских исследований, и это можно считать первым провозглашением конца философии – возможного конца, ибо трансцендентализм движется исключительно в сфере возможностей.

Напротив, высказанная Brentano и подхваченная Husserl идея корреляции акта и содержания сознания не предусматривает какого-либо окончательного предела философских исследований: «Если теория познания хочет, тем не менее, исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду бытие только как коррелят сознания, как то, что нами “осмысливается” сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, вспомненное, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т. д. <...> Всякий род предметов, которому предстоит быть объектом разумной речи, донаучного, а потом и научного познания, должен сам проявиться в познании, т. е. в сознании и, сообразно смыслу всякого познания, сделаться данностью. <...> При этом мы наталкиваемся на одну науку, о колоссальном объеме которой современники не имеют еще никакого представления, которая есть, правда, наука о сознании и все-таки не психология, – на феноменологию сознания, противоположную естествознанию сознания» [Husserl, 2005, с. 198, 199, 200].

Таким образом, бесконечности природы соответствует у Husserl, вопреки Канту, бесконечность модусов и позиций сознания. Философское исследование как таковое принципиально не может завершиться, любой предмет или его свойство «вовлекается» в сознание, делается предметом сознания, а рефлексия определяет модусы сознания, коррелятивные свойства предмета. Принципиальная незавершенность философии как исследовательского процесса становится принципом феноменологии.

«Философами мы становимся, – утверждает Husserl, – не благодаря философии <...> Не от философий, но от вещей (Sachen) и проблем должен исходить импульс к исследованию» [там же, с. 239]. В беседе с Д. Кэрнсом Husserl выразил эту же мысль в личном плане: «Я никогда не иду вперед, оставляя нерешенной какую-либо проблему. Поэтому я никогда не буду сочинять философию. Моя работа не в том, чтобы возводить, но в том, чтобы копать, копать там, где наиболее темно, и открывать проблемы, которых не видели, а если и видели, то не решились» [Cairns, 1973, p. 10]¹.

На первый взгляд, Кант – предшественник Husserl в этом отношении, так как он отказывается от «критики книг и систем» и выдвигает вопросы, относящиеся прежде всего к наукам – математике и естествознанию. Однако такой отказ подразумевает у Канта критику «способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта» [Кант, 1964, с. 76]. Речь идет опять-таки об установлении границ, о разграничении спекулятивного и научного, об определении источников, объема и границ метафизики, но не о расшире-

¹ “I never go on and leave a problem unsolved and that is why I shall never write a philosophy. My work is not that of building but of digging, of digging in that which is most obscure and of uncovering problems that have not been seen or if seen have not been solved”. Эти слова Husserl могут вызывать возражение: разве *Идеи I* и *Картезианские медитации* не являются попытками построить систему? В какой-то степени это так, однако цели, которые ставил перед собой Husserl, были иными, и если использовать метафору Husserl, то цели были в определении контуров полей, которые можно было бы вспахать, чтобы выращивать различные культуры.

нии сферы сознания и познания в связи с расширением тематического и проблемного поля. В отношении «вещей и проблем» как исходного пункта философии возникает вопрос, какого рода философскими проблемами являются кантовские вопросы: «как возможна чистая математика» и «как возможно чистое естествознание»? Может ли возможность быть исходным и конечным пунктом в постановке философской проблемы? Здесь уместно вспомнить замечание Гуссерля о том, что «даже самый смысл философской проблемы еще не приобрел научной ясности» [Гуссерль, 2005, с. 187]. Стало ли это яснее с 1911 г.?

Существование математики и физики – это факт, из которого исходит Кант. При этом он ставит вопрос о том, как этот факт возможен: «Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование (Dasein) доказывает, что они должны быть возможны» [Kant В 21; Кант, 1964, с. 118]. Иначе говоря, ставится вопрос о том, как возможна действительность. Такого рода вопросы явились исходным пунктом немецкого идеализма, кульминацией которого стало «саморазвитие мирового разума», содержащего в себе все возможности любой действительности. Возможность становится основной категорией метода и выходит при этом за рамки положенного ей соответствия той действительности, возможностью которой она является. Возможность становится возможностью всего и всего, чего угодно. У Канта, и, видимо, впервые у Канта, это находит свое выражение в том, что вопрос о возможности науки не относится собственно к науке. Кант рассматривает не вопрос о возможности математики, но вопрос о возможности определенных утверждений, которые возможны также и вне математики как науки. Речь идет не о возможности арифметики, но о «возможности» счета ($7 + 5 = 12$), «реализуя» которую человечество обходилось без математических доказательств тысячи лет. Точно так же утверждение, что прямая – это кратчайшее расстояние между двумя точками, становится геометрическим утверждением только при определенных условиях. Без этих условий – это эмпирическое обобщение обыденного опыта. «По прямой быстрее» – такое знание не предусматривает знакомства с «чистой математикой». Таким образом, ответы Канта на поставленные им вопросы касаются скорее возможности утверждений обыденного опыта, а не чистой науки. Однако возможность обыденного опыта – это явная «телега впереди лошади» – у опыта нет иных возможностей, кроме опыта. Это означает, что и в обыденном опыте есть свое априори как первичная действительность, а не возможность. Другой вопрос, синтетическое ли это априори или различающее.

Даже если принять все сказанное в «трансцендентальной эстетике» за истинное, по крайней мере, то, что касается пространства, то все же априорные формы чувственности не специфицированы в отношении науки. Они относятся скорее к обыденному опыту, чем к научному знанию. Иными словами, когда Кант пытается доказать, что «все математические суждения синтетические», то доказывает он, если это, конечно, можно назвать доказательством, лишь то, что некоторые суждения обыденного опыта, в данном случае – счета, являются синтетическими. (Я отвлекаюсь здесь от спора о том, являются ли на самом деле математические суждения синтетическими, и тем более от обсуждения соотношения синтетического и аналитического.) Во всяком случае, сам Кант, когда приводит примеры действительно математических суждений: $a = a$ и $(a+b) > a$, признает их аналитический характер [см. Кант, 1964, с. 115]. Дело здесь даже не в смешении обыденного опыта и научного исследования, а скорее в замене обоснования научного исследования руководством по педагогике: как научить ребенка считать.

Обыденный опыт зачастую высказывает себя в отдельных утверждениях, хотя их фоном всегда является гипотетическая целостность опыта. Научное исследование всегда выражается в теориях, а не в суждениях, какими бы значимыми они ни были. В целом ресурс *Критики чистого разума* явно недостаточен, чтобы обсуждать условия возможности математических теорий, а не отдельных утверждений.

II. Термины и проблемы

Напряжение между проблемой и термином, сочетание и взаимоотношение содержательных и терминологических проблем – одна из важнейших черт философии и одна из важнейших тем истории философии. Чем ближе наука к гуманитарной проблематике, тем настоятельней предпосылка различия терминов, концепций и проблем. Философия, в отличие от конкретных наук и от обыденного опыта, вообще не может существовать без этого различия, разве что в своих догматических вариантах.

История термина не совпадает с историей предмета или положения дел, обозначаемого термином. Как правило, термины, введенные тем или иным мыслителем, используются последователями и историками для институционализации школы или направления; вместо определенного употребления термина в рамках определенной проблемы и определенного учения термины получают расширительное значение. Термины претерпевают, с одной стороны, своего рода субстантивацию, т. е. обретают дефинитивное, «предметное» значение: термин соответствует уже не контексту, но некой дефиниции, под которую подводится ряд философских учений. С другой стороны, термины историзируются и соответствуют опять-таки не контексту, но некой истории учений и истории понятий. При этом предполагается, что существует трансцендентализм «на все времена», диалектика «на все времена», а также материализм, идеализм и т. д., претерпевающие определенные модификации у различных мыслителей и в различных школах. Философские школы и направления начинают при этом напоминать треугольник, пригодный во всех отношениях, – общий треугольник Локка. Конечно, легко отказаться от той вульгарной мысли, что борьба материализма и идеализма составляет стержень историко-философского процесса, однако в плане субстантивации терминов, т. е. превращения того или иного термина во внеконтекстуальную характеристику «всемирно-исторического значения», высказывания о том, что трансцендентализм Гуссерля отличается от трансцендентализма Канта (на первый взгляд, вполне respectable тезис) или что Гегель понимал под диалектикой совсем иное, чем Кант, мало чем отличаются от первого тезиса. Можно возразить, конечно: разве не отличаются эти виды трансцендентализма, разве не иное понимал Гегель под диалектикой? Этот вопрос подразумевает, однако, «родовую сущность» как трансцендентализма, так и диалектики, материализма и т. д. Между тем здесь релевантны не отношения рода и вида, но отношения обозначения, проблемы и концепции: термином «трансцендентализм» у Гуссерля обозначается нечто иное, чем у Канта, термином «диалектика» у Гегеля – иное, чем у Канта. При такой формулировке не теряется различие между термином и тем, что он обозначает.

Очевидно, что язык исследования не должен совпадать с языком исследуемых текстов. Однако множество работ, которые описывают учение Канта на кантовском, Гуссерля – на гуссерлевском и особенно Хайдеггера – на хайдеггеровском языке и т. д., нарушают это правило. В данном случае, если представить одну из основных задач исследования как выявление существенных черт кантовского трансцендентализма, то это уже будет уступкой указанному смешению. При такой постановке вопроса предполагается, что существует некий трансцендентализм вообще и задача состоит в том, чтобы определить специфические признаки трансцендентализма Канта. Далее, если поставить задачу сравнить кантовский и гуссерлевский, а также любой другой трансцендентализм, то предпосылки будут теми же. Более аккуратное обращение с языком исследования указывает на то, что «сначала была проблема», постановка которой закрепляется введением определенного термина. (Разумеется, если исходить из уже готового текста, а не из творческой биографии автора.) Причем выбор термина является более или менее случайным, зависит от «воли» автора, от его литературных предпочтений и т. д. Так, появление термина «трансцендентальный» в *Критике чистого разума* не было предопределено средневековой философией, где этот термин появился.

Вряд ли, однако, можно рассуждать об истории в сослагательном наклонении и предполагать, что Кант вполне мог бы обойтись без этого термина, так же как Гуссерль – без «эпохе» и проч. Дело и трудность этого дела в том, что невозможно принимать в расчет только содержание поставленных проблем как таковое, ибо они всегда выражены с помощью определенной терминологии и определенных языковых средств, причем первая и вторые не совпадают, несмотря на все усилия Гегеля сделать философию сугубо терминологической: движение категорий должно было бы не просто соответствовать, но и выразить движение мысли.

Выбранные термины служат не только для фиксации проблем, но и для указания на новизну учения, на отличие учения, в котором используется определенный термин, от учений и концепций предшественников и современников, а также для последователей и испытавших влияние; в дальнейшем – для эпигонов и для институционализации этого учения и направления в целом. Любая институционализация, в том числе и философская, реализуется терминологически. Так появляются «эмпиризм», «рационализм», «трансцендентализм», «позитивизм», «феноменология», «экзистенциализм» и «персонализм», а также многие другие измы, наряду с «номинативными определениями» направлений: кантианство, гегельянство и т. д. Институционализация течений и направлений и закрепление соответствующих терминов в учебниках, словарях и т. п. идут рука об руку. В этих рамках вполне оправдан вопрос о том, каковы существенные свойства кантовского трансцендентализма. Вопрос другого рода, учитывающий различие термина, проблемы и концепции, формулируется следующим образом: какие вопросы и какой способ их решения можно было бы назвать, в той или иной степени следуя терминологии и учению Канта, трансцендентальными?

Соотнесение истории учения и истории термина, причем не столько внешней истории, сколько внутренней истории термина – его устойчивости или изменчивости внутри определенного учения – необходимое условие соотнесения терминологии и контекста, в котором она возникает и функционирует. Фактичность термина состоит в том, что он вводится для обозначения определенной проблемы в рамках определенного учения и в рамках определенного «живого языка».

Таким образом, речь идет не о том, чтобы исследовать трансцендентализм вообще, сравнивая затем разных его «представителей». В этом случае мы опять попадаем в пустоту дефиниций вне контекста. Речь идет о том, чтобы указать исходный пункт устойчивой тенденции, по крайней мере, терминологически устойчивой, которую можно обозначить как «трансцендентализм». В этом смысле трансцендентализм начинается с Канта и существует в виде устойчивой тенденции в послекантовской философии.

В историко-философском плане, отвлекаясь от исследования значений этого термина в докантовской и в кантовской философии докритического периода, мы должны обратиться к *Критике чистого разума*. Здесь термин «трансцендентальный» употребляется не только для обозначения определенных понятий, но и для обозначения философии в целом, которая претендует на статус философии нового типа – трансцендентальной философии. Сам Кант, как известно, предпочитал говорить не о трансцендентальном повороте, но о коперниканском перевороте, и это, видимо, послужило образцом для всех дальнейших переворотов, поворотов и возвратов в послекантовской философии. Коперниканский переворот коперниканского переворота попытался осуществить Гуссерль. Насколько этот переворот был антитрансценденталистским? При этом речь идет не столько об известном тексте Гуссерля «Первоковчег Земля», сколько об общих трансценденталистских, антитрансценденталистских и квазитрансценденталистских тенденциях феноменологии. Этот вопрос, который мы в данной статье не обсуждаем, опять-таки потребовал бы различия терминов, проблем и концепций.

Как известно, основной вопрос *Критики чистого разума* – как возможно приращение знания без непосредственной опоры на опыт, т. е. на кантовском языке: «как возможны синтетические суждения a priori?». Ответ на этот вопрос должен дать

ключ к вопросам: как возможна чистая математика и как возможно чистое естествознание? Как возможна вообще метафизика? К числу своего рода вспомогательных вопросов относятся вопросы о том, как возможны пространство и время, как возможен внешний и внутренний опыт, как возможно соединение чувственности и рассудка в познании? Если опыт понимать достаточно широко, то обобщающим вопросом является вопрос «как возможен опыт?». И наконец, вопрос в *Пролегоменах*, который выглядит весьма странно, с точки зрения наивного реализма и, можно сказать, «наиболее трансцендентально»: «как возможна сама природа?». Очевидна общая форма всех этих вопросов: как возможно? Эти вопросы выходят за пределы того, что дано в опыте (в широком смысле слова), здесь не спрашивается, что такое математика, что такое физика или метафизика, но спрашивается об их возможности! Кантовские вопросы в самом деле заслуживают названия «трансцендентальных», так как они нацелены на нечто такое, что не поддается описанию с помощью традиционных категорий. Вполне вероятно, что именно по этой причине Кант выбрал термин средневековой философии: трансцендентальное есть не что иное, как транскатегориальное. Но возникает другой вопрос: не является ли это транскатегориальное метафизическим? Если мы выходим за пределы опыта, чтобы исследовать опыт, где гарантия, что мы не возвращаемся к традиционной метафизике? Во всяком случае, известно неоднозначное понимание метафизики у Канта. Этот вопрос приводит нас к вопросу об условиях самого трансцендентального познания. Кажется, что это уводит нас в бесконечность, однако мы спрашиваем не вообще о каком-то трансцендентальном познании, но о том, каким образом это понятие вводится в *Критике чистого разума*. При этом различие явлений и вещей в себе (или самих по себе) составляет, как известно, необходимый элемент такого введения.

III. Эмпирические и трансцендентальные различия²

Посмотрим теперь, какие же вопросы сам Кант называет трансцендентальными и сводится ли философия Канта, представленная в *Критике чистого разума*, к трансцендентализму.

Вместо традиционного различия эмпирического и идеального Кант вводит два различия: 1) между эмпирическим и категориальным (чувственностью и рассудком) и 2) между эмпирическим и трансцендентальным. Последнее различие разъясняется через различие между эмпирическим различием явления и самого по себе предмета и трансцендентальным различием между ними на примере различия между радугой и дождем. Проследить и проанализировать то, каким образом Кант проводит это различие, одно из основных различий его философии, составляет нелегкую задачу. На первый план выходит здесь проблема соотношения реального и фиктивного: описания реального различия и в этом смысле реального опыта и фиктивного, невозможного различия и тем самым фиктивного, невозможного опыта. Кроме того, мы сталкиваемся с проблемой перевода основных кантовских терминов на русский язык. Основным предметом анализа нам послужит известный отрывок из *Критики чистого разума*, в котором, как в капле (дождевой) воды, отразилось все многообразие терминологических и содержательных проблем: «Обычно мы различаем среди явлений (*unter Erscheinungen*) то, что принадлежит созерцанию их существенно и имеет силу для

² Литература о Канте и трансцендентализме огромна, и часть ее известна автору. Однако в данной статье я отвлекаюсь от массива литературы, ибо предлагаю, во-первых, терминологический анализ параллельно содержательному (такие исследования мне неизвестны, и видимо, их просто нет); во-вторых, я выбираю для анализа определенный отрывок из *Критики чистого разума*, практикуя так называемый экземпляризм – на малом отрезке текста представить сочетание терминов и концепций (такой метод исследования кантовской философии мне также неизвестен); в-третьих, в отдельной статье, посвященной понятию вещи в себе, я анализирую комментарии к переводам и переводы терминов Канта на русский язык.

всякого человеческого чувства вообще, и то, что ему (созерцанию! – *В.М.*) (derselben) принадлежит лишь случайно, так как имеет силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или другого чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет сам (по себе) предмет (den Gegenstand an sich selbst), а о втором – что оно представляет только явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различие. Если остановиться на этом (как это обыкновенно делают) и не признать (как это следовало бы сделать) эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так, чтобы в нем не было ничего относящегося к *какой-либо* (курсив мой. – *В.М.*) вещи самой по себе (irgendeine Sache an sich selbst), то наше трансцендентальное различие утрачивается и мы начинаем воображать, будто познаем вещи в себе (Dinge an sich), хотя в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями. Так, радугоу мы будем называть только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь – вещью самой по себе (die Sache an sich selbst). И это совершенно правильно, если только мы понимаем это понятие лишь физически, как то, что определено в общем [для всех] опыте (allgemeine Erfahrung) при любом положении [данного предмета] в отношении чувств, однако в определенном созерцании только так, а не иначе. Но если мы возьмем это эмпирическое как таковое (dieses Empirische überhaupt) и спросим, отвлекаясь от его сопряженности (Einstimmung) с любыми человеческими чувствами, представляет ли оно некий предмет сам по себе (einen Gegenstand an sich selbst) (мы говорим не о каплях дождя, так как они как явления уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, сами по себе – ничто, но лишь модификации или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект (das transzendente Objekt) остается нам неизвестным» [Кант А 45–46 (пер. мой. – *В.М.*); ср.: Кант, 1964, с. 146–147].

Практикуя «медленное чтение», мы рассмотрим различие между двумя различиями – эмпирическим и трансцендентальным. Литературная основа перевода Н.О. Лосского в этом отрывке, как, впрочем, и во всем тексте, остается практически без изменений во всех современных русскоязычных изданиях *Критики чистого разума*. Изменения касаются в основном терминологии. Однако перевод терминов как таковых связан не только с концепцией автора текста и ее интерпретацией, но и с самим текстом, его стилистикой, с выбором и введением новых терминов и, что самое главное, с различием терминов и нетерминологических языковых выражений, которые по своей форме, проще говоря, написанию, могут совпадать с терминами. При анализе этого отрывка, а также других текстов Канта мы как раз сделаем акцент на различии между терминами и языковыми выражениями, «физическая сторона» которых совпадает. Различие термина и слова как не-термина – основа жизненности философского текста. Философское исследование, которое забывает об этом различии, превращается в догматическое учение. Истоки терминов – язык в его нетерминологическом функционировании. Когда-то Гейне рекомендовал показывать ночным духам для устрашения *Критику чистого разума*, теперь пытаются иногда запугать «простых людей» «трансцендентальной апперцепцией» и «схематизмом чистых рассудочных понятий»: при чтении или произнесении этих слов сознанию непрофессионала должно явиться нечто неизмеримо сложное, почти непостижимое, своего рода вещь в себе.

Приведенный выше отрывок условно можно разделить на четыре чередующиеся части – две «эмпирические» и две «трансцендентальные». Если выделить общую «логическую» структуру первой «эмпирической» части этого текста, то обнаружится, что среди явлений мы различаем сами по себе предметы, или предметы сами по себе, и явления. Аналогичным было бы такое высказывание: среди явлений деревьев

мы различаем (обычно!) сами деревья и их явления. Очевидно, что термин «явление» в первой части рассуждения Канта неоднозначен: он принимает то весьма широкое значение, то узкое. Двойствен и термин «созерцание»: не ясно, идет ли речь об акте созерцающего сознания или же о созерцаемом в явлении. Когда Кант пишет о созерцании явления и о том, что действительно для любого человеческого чувства (или же случайно по отношению к этим чувствам), то кажется, что речь идет об акте сознания. Когда же Кант предлагает признать «эмпирическое созерцание опять-таки только явлением», то речь здесь скорее идет о созерцаемом, но не об акте созерцания. Можно было бы предположить, что здесь имеются в виду внутренние состояния, но это предположение вряд ли состоятельно: ведь далее речь идет о радуге и дожде. Когда же Кант вводит термин «познание» и говорит о двух его видах, то здесь опять уже явно речь идет об актах познания, которые представляют то сам предмет, то явление.

Теперь обратим внимание на терминологию и употребляемые языковые выражения при проведении этого различия. «Среди явлений мы различаем обыкновенно то» (*Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was*) – само построение этой фразы вызывает недоумение, так как среди явлений, или между явлениями, обычно различают не «то», а «те», т. е. различают явления по их типу. Лосский передает *unter Erscheinungen* в единственном числе – «в явлении» [см. Кант, 1999, с. 93–94], как будто речь идет о разделении одного явления на две части. Однако очевидно, что речь идет о двух явлениях – одно мы называем «сам предмет», другое – «только его явление». Так, радуга – это одно явление, которое мы называем только явлением, а дождь – другое, которое мы называем вещью самой по себе (уже не предметом, но вещью (*die Sache*)). (Здесь уместно было бы спросить (в стиле Деррида): кто такие «мы»? Кто из нас отважился бы (в здравом рассудке) назвать дождь по отношению к радуге *die Sache an sich selbst* (а на русском языке – вещью самой по себе), тем более что речь идет не просто о «дожде самом по себе» – такого дождя никто не видел, но о том, что дождь – условие радуги, т. е. он стоит в каком-то отношении к радуге (назвать это отношение причинным или нет – другой вопрос; каким же образом дождь может быть самим по себе, если между ним и радугой определенные отношения?), пусть даже «мы» принадлежали бы ученому миру Германии XVIII в.?) Редакторы передают *unter Erscheinungen* – «в явлениях» [Кант, 1964, с. 146; Кант, 1994, с. 81; Кант, 2006 (2), с. 81, 83], т. е., как говорится, не нашим и не вашим. При этом не хотят замечать дательного падежа женского рода, который указывает на то, что речь идет о принадлежности случайности созерцанию, но не явлениям. Из-за перевода *unter Erscheinungen* в единственном числе в переводе Лосского не ясно, к чему относится случайность – то ли к явлению, то ли к созерцанию. Не исключено, что Лосский тоже относил случайность к явлению, и, может быть, именно поэтому он передал это слово в единственном числе. Этот перенос «случайности» с созерцания на явление не случаен, и дело здесь, видимо, не столько в невнимательности редакторов, сколько, во-первых, в неопределенности кантовского текста, из которого не ясно, отличается ли акт созерцания от его содержания и отличается ли вообще созерцание от явления, во-вторых, в желании редакторов (такова природа редактирования) сделать текст Канта более определенным, более понятным. Неприметный шаг к этому – приписать случайность явлениям, а не созерцанию, тем самым уравнивая созерцание и явление и элиминируя «созерцание» как термин вообще. Отнести «существенность» к явлениям, а не к созерцанию труднее – мешает все же достаточная определенность немецкого текста. Разумеется, кантовский текст становится понятнее, если *явление* отождествляется с *созерцанием*, так как при переходе к трансцендентальной позиции (во второй части текста) уже нет речи о созерцании, но только о явлениях и предметах.

Вторая часть рассуждения (первая «трансцендентальная») представляет собой скрытую тавтологию. По существу, Кант говорит следующее: явление, которое с эмпирической точки зрения мы называем самим предметом, с трансцендентальной

точки зрения нужно называть тоже явлением. Иначе говоря, явление на самом деле (Кант настаивает, что трансцендентальную точку зрения нужно признать) есть явление. То, что «на самом деле» мы имеем дело с явлениями, утверждается здесь именно с трансцендентальной точки зрения, которая как раз отрицает всякое «на самом деле»: в опыте не даны ни предметы в себе, ни предметы сами по себе, но всегда только явления. Различая среди созерцаемого в явлениях (примем вариант, что речь идет все же о созерцаемом, т. е. о содержании) существенное и случайное, Кант с самого начала приглашает нас в мир явлений, где различаются существенные явления (с эмпирической точки зрения называемые самими предметами) и случайные явления. Об этих вторых, случайных явлениях (или все же созерцаниях?) Кант как будто забывает, когда приглашает нас перейти на трансцендентальную позицию. Эти случайные явления оказываются тогда явлениями существенных явлений, при этом случайность и существенность различаются посредством чувств, и только «общий [для всех] опыт» косвенно указывает, что рассудок все же в этом участвует. «Случайные явления существенных явлений» – это явный абсурд, если при этом не подразумевается предмет и его случайное (ситуативное) явление. Но как раз «сам предмет», или «предмет в себе самом», или «предмет сам по себе» (все это вариации различных языковых выражений – ведь сначала речь идет об эмпирической сфере) ставится под вопрос в трансцендентальной позиции.

Переходя теперь к третьей, т. е. второй «эмпирической», части этого отрывка, можно поставить вопрос: куда же отнести радугу – к случайным явлениям или существенным? Радугу видят многие и с разных позиций, с разной остротой зрения и т. д. Скорее радуга – это то, что в эмпирическом мире тоже можно было бы назвать предметом самим по себе (если условятся, что это выражение приемлемо в обыденной речи). Если же речь идет о научном познании, которое допытывается, что же стоит за этой данностью, то мы действительно назовем радугу явлением. Но тогда с трансцендентальной точки зрения радуга – это явление дождя, т. е. явление явления, а дождь, капли, их округлая форма, пространство, в котором они падают, суть явления неизвестно чего.

Различие радуги и дождя не является, как это ни странно, иллюстрацией эмпирического различия, сделанного в первой, «эмпирической» части текста. В первой части речь идет о существенном и несущественном при созерцании явления, или, точнее, при созерцаемом явлении, но мы не можем назвать несущественным, а тем более случайным восприятие радуги. Радуга довольно частое явление – явление в смысле действительного физического процесса, восприятие которого не случайно, хотя и меняется в зависимости от положения наблюдателя. Однако меняется от положения наблюдателя и восприятие дождя, так же как и восприятие любого предмета.

Кант не мог бы начать рассуждение с предметов, т. е. следующим образом: в эмпирическом мире мы различаем сами предметы и их явления. В этом случае он рассуждал бы об эмпирическом мире с эмпирической точки зрения, и переход к трансцендентальной позиции потребовал бы особых процедур. (Гуссерль осознал необходимость таких процедур, переводящих эмпирическую позицию, которая также неоднородна и скорее иерархична, в феноменологическую. Другое дело, насколько убедительными были эти обоснования.) Кант начинает рассуждение уже с трансцендентальной точки зрения, которая оказывается тавтологичной, т. е. невозможной. Превратить предмет в явление посредством простого переименования, как это делает Кант, не представляется возможным. Если мы назовем предмет явлением, то второе, «случайное» явление будет, как мы уже отмечали, явлением явления. Поэтому Кант вынужден начать рассуждение не с предметов, но с явлений: всё есть явления, и среди них мы различаем то, что в эмпирическом мире называют предметом самим по себе (когда все чувства показывают одно и то же), и то, что называют явлением. Кант называет это различие эмпирическим, тем самым представляя это описание как описание эмпирического мира. Однако является ли само описание эмпирическим, а

не схематическим? Иначе говоря, исходит ли это описание из определенного опыта или же это квазиописание и само различие только квазиэмпирическое или, лучше сказать, наполовину эмпирическое. На половинчатый в этом смысле характер описания указывает уже термин «предмет в себе самом», или «предмет сам по себе». Какими бы оттенками смысла ни наделить термин *Gegenstand an sich selbst* при переводе на русский язык, так или иначе, таких выражений в обыденной речи и даже в научном лексиконе не существует. Этот полуэмпирический и полутрансцендентальный термин указывает на уже принятую предпосылку неэмпирического различия – явления и вещей в себе или самих по себе (значения основных «вещественных» терминов Канта – тема отдельного исследования).

В четвертой, второй «трансцендентальной» части текста Кант предлагает отвлечься от всякой согласованности с чувствами и спросить, показывает ли «это эмпирическое вообще» (не ясно, что имеется в виду, то ли дождь, то ли сам факт радуги при дожде – Лосский так и переводит – «эмпирический факт») предмет сам по себе. Возникает вопрос: каким образом можно отвлечься от «этого эмпирического вообще», и «вообще», что могло бы означать это словосочетание? Можно говорить об эмпирическом вообще, или эмпирическом как таковом, понимая под этим абстракцию от конкретно эмпирического. Однако мы имеем дело с весьма странным словосочетанием: «*это эмпирическое вообще* (курсив мой. – В.М.)». Не должны ли мы все-таки выбрать: или *это эмпирическое*, или *эмпирическое вообще*? Кант предлагает задать вопрос о том, может ли этот гибрид из *это* и *вообще* показать предмет в себе, или сам по себе, т. е. независимо о чувственности. Иначе говоря, отвлекаясь от чувственности, нужно ответить на вопрос, можно ли достичь самого по себе предмета независимо от чувственности, т. е. отвлекаясь от нее. Этот вопрос можно конкретизировать: если мы закроем глаза, то не перестанем ли мы что-либо видеть?

Тавтологичность трансцендентализма как в утверждениях, так и в вопрошаниях очевидна; как же обстоит дело с постановкой и разрешением определенных проблем с трансцендентальной точки зрения?

IV. Идентификация и «общий опыт»

Эмпирическое различие между самим предметом и его ситуативным явлением (случайным все же явление предмета назвать трудно, так же как и его созерцание) является основой идентификации предмета. Постановка проблемы идентификации в эмпирической сфере, хотя это уже тавтология, ибо ни в какой другой эта проблема не возникает, является безусловной заслугой Канта. Отказ от субстанций совершился уже в английском эмпиризме: существование и свойства вещи уже не нуждаются в особой подпорке. Однако сама проблема еще не была поставлена: восприятие как критерий существования у Беркли не дает еще возможности идентифицировать предмет; принцип первичности перцепции относительно идей у Юма – также. Первые подходы к ней наметил Кант с помощью «общего опыта» и эмпирического различия «самого предмета» и его «явления». В основе этого различия лежит, как мы видели, другое различие – между существенным и случайным в созерцании явленного. Если мы осознаем, что наша идентификация предмета действительна относительно всех наших чувств, мы говорим, не сомневаясь, что это сам предмет, а не то, чем он нам кажется. К примеру, мы воспринимаем предмет различными органами чувств и с различного расстояния, и при этом он дан нам как один и тот же предмет. Мы можем сказать: перед нами сам предмет, и определение его свойств не зависит от того или иного воспринимающего его органа чувств и положения. В плане постановки проблемы идентификации предмета Кант несомненно новатор: существование и свойства предмета определяются не через субстанцию, какого бы рода она ни была, но посредством согласованности воспринимающих предмет органов чувств.

Для Канта физическое понятие о самом предмете (или предмете самом по себе), т. е. о дожде как физическом явлении, предстает в общем [для всех] опыте (*allgemeine Erfahrung*). Этот термин встречается дважды в первом издании *Критики*, во втором остается только один раз – в рассматриваемом нами отрывке. Лосский передает этот термин в обоих случаях как «всеобщий опыт». Редакторы [Кант, 1964] переводят это выражение в данном месте как «обычный для всех опыт» [там же, с. 146], а в тексте первого издания (в приложении), где несколько проясняется, что же такое *allgemeine Erfahrung*, – как «всеобщий опыт» [там же, с. 708]. Такой перевод сохраняется и в издании [Кант, 1994]. В издании [Кант, 2006 (1)] в обоих случаях дан перевод Лосского. Формально перевод верен, ибо *allgemein* может означать как «общий», так и «всеобщий», но сомнение возникает уже в связи с тем, что, по Канту, как раз опыту не присуща всеобщность. Поэтому попытка редакторов издания [Кант, 1964] сделать перевод этого места более точным по смыслу оправданна, хотя и не вполне удовлетворительна. Обычный опыт может быть и обыденным.

Перевод термина предполагает не только сопоставление с концепцией, но и реконструкцию проблемы. Какова же проблема? Для Канта – это проблема единства опыта как необходимая предпосылка объективности познания. «Общий [для всех] опыт» (так я предлагаю переводить этот термин) у Канта – это не универсальный, или всеобщий, опыт; но это опыт, необходимый «для всех» и у всех. Тем не менее это все же опыт, и он противопоставляется Кантом априорному познанию: он не дает необходимости и всеобщности познанию. В *Прологоменах* этот термин вообще отсутствует, здесь мы имеем как раз дело не с общим, но именно с обыденным опытом (*gemeine Erfahrung*). «Общий опыт» – это как бы третий путь, соединяющий в себе опыт, понятый как восприятие и множественность восприятий (одно из значений опыта у Канта) и синтеза рассудка, из которых синтез рекогниции в понятии выходит в данном случае на передний план. Краткие, но емкие разъяснения того, что такое общий опыт, мы находим в *Opus postumum*: «Если рассматривать объективно, то существует только Один опыт, и если субъективно говорят об опытах, то они не что иное, как части и законосообразно связанные агрегаты одного синтетически // общего опыта (*allgemeine Erfahrung*)» [Kant, 1936, S. 247]. Аналогичное место мы находим в первом издании *Критики* сразу же за экспликацией синтеза рекогниции в понятии: «Существует только один опыт, в котором все восприятия представлены как непрерывно и закономерно связанные; точно так же существует только одно пространство и время, в котором (во времени. – *В.М.*) имеют место все формы явлений и все отношения бытия и небытия. Если говорят о различных опытах, то восприятий может быть много лишь в той мере, в какой они принадлежат одному и тому же общему опыту. Сплошное и синтетическое единство восприятий составляет как раз форму опыта, и она есть не что иное, как синтетическое единство явлений согласно понятиям» [Kant A 110; см. также: Кант, 1964, с. 707–708³]. Речь идет при этом об одном опыте не в нумерическом смысле: не об одном-единственном, но об одном как едином. Точно так же пространство одно не в том смысле, что второго вообще нет, а в том, что в любом созерцании пространство – единая его форма, а в едином времени (все же только во времени (*in welcher*), а не в пространстве и времени, как это во всех трех упомянутых русских изданиях) имеют место все отношения бытия и небытия.

Очевидно, что Кант как в первом, так и во втором случае говорит о языковой форме: не нужно говорить об опыте во множественном числе, потому что опыт – это всегда единство, и если мы скажем «много опытов», мы вынуждены будем искать для них какой-то один единый опыт. Так что речь идет не о различиях в опыте, как в двуязычном издании, и не о различном опыте, как у Лосского, а именно о слове «опыт» во множественном числе. Общий опыт у Канта – это по существу синтез, который дает, или, если употребить более современный термин, конституирует, предмет, от-

³ В переводе Лосского изменен акцент, и при этом не только основная мысль Канта отходит на задний план, но и допущена ошибка: только во времени, но не во времени и в пространстве.

крывая путь, так полагает Кант, к объективности познания: «Любой общий опыт доказуем, любой отдельный особенный недоказуем», – пишет Кант [Кант, 1966, с. 443]. Доказуемость общего опыта означает лишь то, что в нем может быть предъявлен синтезированный предмет, в отличие от отдельного опыта, который соответствует лишь одной позиции относительно чувственности и предмета предъявить не может.

Таким образом, общий опыт имеет непосредственное отношение к проблеме идентификации (рекогниции) предмета, и эта проблема отнюдь не является специфически кантовской, хотя Кант здесь, повторим еще раз, новатор в плане ее постановки, но одной из основных проблем философии и психологии. Однако общий опыт как опыт согласования чувств все же не является конечной инстанцией. Этот опыт основан, в свою очередь, на опыте различия и сопряженности частей и целого, который является фундаментальным опытом сознания в широком смысле слова: познания, эмоциональной жизни и практических действий.

Кант фактически зафиксировал этот опыт в качестве фундаментального, но догма изначального противопоставления чувственности и рассудка воспрепятствовала сделать это явным. У Канта этот опыт относится только к области эмпирии, и в этом смысле общий опыт противопоставляется трансцендентальной установке (вопрос о том, каким образом Кант пытается применить опыт идентификации за пределами эмпирии, т. е. к вещам в себе, в этой статье мы не рассматриваем).

Общий опыт является исходным пунктом рассуждений Канта о вещи в себе. В трансцендентальной установке как раз и должен, по замыслу Канта, совершиться выход за пределы опыта, следовательно, за пределы общего для всех опыта. Вряд ли, однако, можно миновать эмпирию при постановке трансцендентальных вопросов. Кроме того, вряд ли можно выйти за пределы фундаментального опыта различия частей и целого, не получив при этом тавтологии или абсурда.

Обращаясь к описанию общего опыта, Кант говорит, однако, не о воспринимаемых предметах, но о воспринимаемых, или созерцаемых, явлениях. Таким образом, сразу же предполагается, что мы имеем дело только с явлениями, из которых одни мы называем так, а другие иначе. Причем описанию опыта, или эмпирического мира, навязывается терминологическая форма, применяемая затем к трансцендентальному различению, или трансцендентальному миру. Идентифицированный предмет предлагается называть предметом самим по себе или предметом в себе (Лосский сразу же переводит *Gegenstand an sich selbst* как «вещь в себе», не замечая, что речь идет пока об эмпирическом различении, при котором «вещи в себе» пока еще не «проявляют себя»).

Движение терминологии сквозь учения и проблемы тематизируется не часто, хотя это чрезвычайно важный аспект историко-философского исследования. Особенно важным это исследование становится тогда, когда автор вводит новую терминологию или широко употребляет синонимические термины. Таков случай Канта. С помощью однотипных терминологических форм *an sich* и *an sich selbst*, к которым по очереди добавляются *Sache*, *Gegenstand*, *Ding*, *Objekt* и даже *Subjekt* (сколько всего «в себе» и «самого по себе!»), к описанию опыта (в данном случае опыта идентификации) примешивается, или лучше, сказать, подмешивается, трансцендентальная составляющая. Вопрос в том, случайна ли эта «очередь» или же Кант выстраивает термины (это касается прежде всего первых трех – *Sache*, *Gegenstand*, *Ding*) в определенном порядке, в соответствии с их функциями?

Поскольку речь идет об эмпирическом мире, в котором любой и каждый предмет дан в опыте, называть какой-либо предмет предметом самим по себе или предметом в себе было бы, по меньшей мере, странно. К примеру (пример Вл. Соловьева), если мы распознаем, что перед нами самовар, а не шахматная доска и это согласуется с любым и каждым нашим чувством, то вряд ли мы будем называть самовар предметом самим по себе. Если строго следовать Канту, то созерцание «предмета самого по себе» таково, что оно имеет силу для любого чувства и любого положения. Мы могли бы сказать, что в этом случае созерцание предмета не зависит от какого-либо чувства

или положения. Но у Канта это выражено, как мы видели, в позитивном модусе: «имеет силу для всякого человеческого чувства вообще». В таком случае о каком же предмете в себе или самом по себе может идти речь, если его идентификация прямо связана с человеческой чувственностью? Речь может идти только о том, что «на самом деле», а это «само дело» вовсе не требует, чтобы оно было само по себе – на то оно и «дело». Однако форма *an sich selbst* (язык, тем более терминологический, – это «страшная сила») подталкивает нас к тому, чтобы преодолеть «ошибку» эмпирического мировоззрения и объявить: на самом деле никакого предмета самого по себе в эмпирическом мире быть не может, этот предмет – только явление, и никакого «на самом деле» на самом деле не существует.

То, что невозможно в плане общего опыта – опыта сочетания частей и целого, опыта различения частей и целого, не обязательно невозможно практически. Деформация опыта осуществляется через насилие, иррациональность действий, желаний, целей. Как таковой трансцендентализм – это попытка выйти за пределы опыта, чтобы выявить условия его возможности. Мы видели, что такая попытка с логической точки зрения ведет к тавтологиям. Таким образом, трансцендентализм не основывается ни на опыте, ни на логике. Однако фактически и практически он не только возможен, но и действителен как схематизм действия и управления в сообществах самого различного типа в эпоху осознаваемых интенсивных изменений. Такого типа управление основывается не на опыте коммуникации между управляющими и управляемыми, но на варьировании структурных связей управляющих и внедрении в сознание управляемых формально-структурного элемента как парадигмы действий. Такой тип управления можно было бы назвать социальным трансцендентализмом. Своей кульминации социальный трансцендентализм достигает в тоталитарных государствах в эпоху их становления и «развития», где идеальным контролем над действиями и поведением является схематизм внутреннего опыта. Человеческое Я должно стать трансцендентальным, или чистым (как в теории), чтобы быть способным сопровождать все возникающие представления. Тем самым все представления подвергаются контролю на предмет их принадлежности своему, а не чужому сознанию.

Концепции, которые пытаются обосновать возможность исследования опыта «извне», можно назвать радикальным трансцендентализмом. Умеренный трансцендентализм не предполагает выхода за пределы опыта как такового, но сам переход от опыта к опыту рассматривает как особый, «сверхъестественный», или «противоестественный» (*widernatürlich* – термин Гуссерля), вид опыта или вообще не рассматривает его как определенный тип опыта. Такова феноменологическая редукция Гуссерля в *Идеях I*. Исследование опыта как опыта и переходов от опыта к опыту как определенный вид опыта (для этого необходимым понятием становится иерархия опыта) покидает почву трансцендентализма.

Список литературы

- Гуссерль, 2005 – *Гуссерль Э.* Избр. работы. М.: Территория будущего, 2005. 459 с.
 Кант, 1964 – *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
 Кант, 1994 – *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
 Кант, 1999 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С вариантами пер. на рус. и европ. яз. Отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В.А. Жучков. М.: Наука, 1999. 665 с.
 Кант, 2006 – *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. 935 с.
 Cairns, 1973 – *Cairns D.* My own life // F. Kersten, R. Zaner, ed. Phenomenology: Continuation and criticism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. XII, 267 p.
 Kant, 1936 – *Kant's Gesammelte Schriften.* Bd. XXI. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1936. 645 S.
 Kant, 1966 – *Kants Gesammelte Schriften.* Bd. XXIV. Berlin, 1966. 496 S.
 Kant, (A, B) – *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig & Reclam, 1979. 1022 S.

Differences and Tautologies. Problems and Terms in Kant's Transcendentalism

Victor Molchanov

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, Professor. Russian State University for the Humanities. 6 Miuskaya square, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

In this paper I raise a question of the structural and empirical origins of transcendentalism. The difference between the Kantian and Husserlian understanding of the tasks of philosophy as well as the relation of terms and problems in historical and philosophical research is considered. The passage from the first edition of the Critique of Pure Reason concerning the difference between rainbow and rain in empirical and transcendental dimensions is analyzed in detail. The ambiguity of Kant's basic concepts, the tautological and contradictory nature of his arguments are revealed. The translations into Russian of the main Kant's terms are analyzed.

Keywords: I. Kant, transcendentalism, tautology, philosophy, thing in itself, experience, appearance, object

References

- Cairns D. My own life. In: F. Kersten, R. Zaner, ed. *Phenomenology: Continuation and criticism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. XII, 267 p.
- Husserl E. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoria buduschhego Publ., 2005. 459 p. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniia v shesti tomah* [Works, 6 vols.], vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1964. 799 p. (In Russian)
- Kant I. *Sobranie sochineniy v vosmy tomah* [Works, 8 vols.], vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 p. (In Russian)
- Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure Reason], transl. by N.O. Lossky. S variantami perevoda na russkiy i evropeiskie iaziki. Otvetstvenniy redactor, sostavitel i avtor vstupitelnoi statii V.A. Schhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1999. 665 p. (In Russian)
- Kant I. *Sochineniia na nemetskom i russkom iazikah* [Works in German and Russian], vol. 2, part 2. Moskow: Nauka Publ., 2006. 935 p. (In Russian)
- Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XXI. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyer & Co, 1936. 645 S.
- Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XXIV. Berlin: Walter de Gruyer & Co, 1966. 496 S.
- Kant, (A, B) – Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam, 1979. 1022 S.