
КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА (В СВЕТЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ)?

С.Л. Катречко

МГУ им. М.В. Ломоносова

Основные модусы метафизики [1]

Аристотель начинает свою «Метафизику» с тезиса о том, что «все люди от природы стремятся к знанию», наиболее полным проявлением которого является метафизика («первая философия») как исследование первых причин бытия, или сущего самого по себе. А спустя более чем 2000 лет Кант, который исходил из других оснований, по существу, повторит тезис Аристотеля, определяя метафизику как природную склонность (*metaphysica naturalis*) достигшего зрелости человеческого разума, состоящую в его способности ставить и разрешать такие спекулятивные вопросы, которые выйдут за рамки возможного опыта с целью выявления его трансцендентальных условий (ср. с первопричинами Аристотеля). [«Метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнания, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно... будет какая-нибудь метафизика...»] [2, с. 42; В 21].

При этом следует обратить внимание на то, что и Аристотель, и Кант соотносили возможность метафизики с *природой* человеческого разума, что, в противовес широко растиражированному средствами массовой коммуникации тезису постмодернистов о «смерти метафизики», указывает на сущностную неизбежность метафизики для разума человека и ее глубинную укорененность в культуре, что, конечно, не исключает возможность «смерти» одних форм метафизического исследования и возникновение и развитие других новых форм. Для прояснения этой проблемы следует поставить вопрос о трансцендентальных условиях существования самой метафизики, то есть вопрос о том, *как возможна метафизика*.

Прежде чем переходить к обсуждению этого вопроса, скажем несколько слов об основных модусах метафизики. В истории философии можно выделить два исторических модуса метафизики. Европейская метафизика начинается с открытия Парменидом *мета-физической* реальности Единого в ее отличии от *физической реальности* Многого. Этим – фактом рождения ме-

тафизики – определяется и ее первая *граница*. Метафизика выступает здесь как исследование Сущего, нацеленное на поиск первоначал [первопричин] бытия. Тем самым Парменид задает *онтологический модус* метафизики, или *онтологическую мета-физику*, развиваемую далее Платоном, Аристотелем и другими крупнейшими мыслителями Античности и Средневековья. В свою очередь, в классической метафизике можно выделить *metaphysica generalis* (онтологию), предметом изучения которой является *сущее само по себе*, и *metaphysica specialis*, которая состоит из *психологии*, *космологии* и *естественной теологии* и предметом исследования которой выступают, соответственно, *человек* («Я»), *природа* («Космос»), *Бог*.

Следующий исторический модус метафизики связан с эпистемологическим переворотом Нового времени, которое занимает по отношению к вопрошанию античности («*ЧТО* такое метафизика?») *рефлексивную метапозицию*. Например, Канта интересует уже не столько *факт* наличия метафизики, сколько *основания* этого факта, *условия* ее возможности, то есть вопрос «*КАК* возможна метафизика?». И если Парменид (resp. Платон, Аристотель, etc.) рассматривает метафизику как деятельность *эмпирического субъекта*, то Кант ставит вопрос о *возможности* метафизики как деятельности *трансцендентного субъекта*. Тем самым метафизика из исследования *Сущего* преобразуется в исследование *Существова* (субъекта познания), исследующего это сущее. Здесь проходит *вторая граница* метафизики, которая из *онтологии* превращается в *гносеологию*, точнее в *гносеологическую метапсихологию*: в отличие от онтологии античности метафизика определяется в Новое время как *наука о первоначалах познания* (Баумгартен [3]), *трансцендентальных условиях* познания (Кант). При этом происходит уточнение *предмета* «старой» метафизики (как *metaphysica generalis*, так и *metaphysica specialis*), и вместе с тем, что важнее, *гносеологическая* метафизика определяется не через свой *предмет*, а через *метод*: *предметом* гносеологической метафизики выступает *метод* онтологической метафизики. Нововременная метафизика выступает как *критика* предшествующей метафизики. Так, например, кантовский трансцендентальный метод задает *критерий* метафизического, что позволяет очистить классическую метафизику от слишком смелых (и необоснованных) фантазийных спекуляций и превратить ее из «алхимии в [научную] химию», то есть сделать метафизику «строгой наукой». [Ср. с названием работы Э. Гуссерля «Философия как строгая наука».]

Современная философия проходит под знаком «поворота к языку». Это накладывает свой отпечаток на современную метафизику, которая изначально, в работах Платона и Аристотеля, была связана лингвистической проблематикой. Так, первая из развитых метафизических систем – «категориальная сетка» Аристотел – о многом связана с грамматической структурой греческого языка, а размышления греков о бытии (сущем) – с наличием в греческом языке глагола-связки «есть» [4]. И хотя этот поворот не приводит к выделению особого модуса метафизики, но учет языковой проблематики, с

одной стороны, и логико-лингвистический анализ метафизики [например, в рамках аналитической философии] – с другой существенно изменили стилистику современных метафизических штудий. Поэтому далее мы будем опираться не только на трансцендентальный, но и на аналитический подход.

Вместе с тем можно выделить и еще один как бы ее изначальный модус, соотносимый с кантовской *metaphysica naturalis* – **натуральную метафизику**, которая сейчас активно обсуждается в современной философии науки (resp. в постпозитивизме и аналитической философии) и которая связана с бурным развитием, начиная с конца XIX в., теоретического естествознания и математики. Речь идет о том, что в составе любого [теоретического] знания, помимо «физической» (опытной) есть еще и «метафизическая» (априорная) компонента, составляющая парадигмальное ядро науки, некоторый набор ее онтологических и гносеологических предпосылок (К. Поппер, Т. Кун, У. Куайн, etc). Более того, этот модус метафизики проявляется, например, даже в элементарных актах [зрительного] восприятия предметов как трехмерных тел, которые, очевидно, на чувственном уровне воспринимаются нашими органами чувств как двумерные. Причем понятно, что кантовская *metaphysica naturalis* является сокровенным истоком и глубинной основой всех развитых модусов метафизики. Поэтому вопрос о возможности метафизики нужно ставить и решать, прежде всего и в первую очередь, относительно *metaphysica naturalis*.

Metaphysica naturalis как метафизика языка

Одним из ключевых для нас выступает тезис в том, что *метафизическая способность* человека, его *metaphysica naturalis*, коренится в человеческом языке, по крайней мере, – в языках европейского типа стандарта SAE (Standard Average European, по Уорфу), само устройство которых склоняет людей к спекулятивной метафизике. В основе нашего тезиса лежит тот простой факт, что *вещь* и *слово* в общем случае не совпадают, между ними всегда есть известное напряжение: слово, предназначенное для «схватывания» (познания) вещи, никогда не схватывает ее полностью. Ведь вещь находится в постоянном изменении, а слово схватывает лишь оставленный ею «след», не успевая за очередным изменением вещи. В этом смысле *вещь всегда богаче слова*, которое никогда не может полностью описать конкретную вещь во всем богатстве ее содержания и многообразии ее изменений.

Но в другом отношении слово оказывается гораздо богаче вещи. Рассмотрим элементарный познавательный акт. Например, мы называем видимую невдалеке вещь домом. Соответственно, в языке мы даем описание типа «*Это – дом*», в котором фиксируется результат этого акта видения. Попробуем на этом примере выявить основные моменты метафизичности нашего языка.

Во-первых, следует обратить внимание на то, что, строго говоря, мы не имеем права называть воспринимаемое в опыте (одной) *вещью*. Скорее, находящееся передо мной выступает сейчас как некоторое «Это₁», а в следующий момент t_2 (в силу изменения как самой вещи, так и меня и/или моего местоположения) «Это₁» превращается в «Это₂» и т.д. Для фиксации же всех этих (множественных) временных модусов в качестве одной вещи (в нашем случае – *дома*) мы должны совершить, по Канту, синтетический акт схватывания, который превращает воспринимаемое чувственное *многообразие* в [единый] *образ* какого-то *одного* предмета (единое vs. многое). Причем при формировании образов осуществляется переход на другой, более крупный масштаб рассмотрения: из разных цветовых пятен, образуемых на сетчатке нашего глаза (или, например, на экране телевизора), мы синтезируем образы тех или иных предметов. И хотя наша познавательная способность формирования образов, то есть воображение, представляет собой, скорее, до-языковую деятельность, но это является необходимой предпосылкой для фиксации *метафизических* утверждений о том, что *дом существует* (Сущее) и существует как что-то *одно* (Единое) [5].

Во-вторых, слово, точнее, *понятие дома* «больше» воспринимаемого здесь и сейчас *вот-этого* дома. Понятие *дома* применимо не только к этой единичной вещи, но и к другим *таким же* вещам. В силу своей общности понятие подчиняет себе не только *сегодняшний* и находящийся *здесь*, но и *вчерашний* и/или *завтрашний* дом, а также дома, расположенные в других местах. Более того, *понятие* применимо не только к существующим в действительности, но и к *возможным* предметам этого типа. При этом наше описание фиксирует, скорее, факт восприятия не конкретного дома (*the house*), а *дома вообще* (или *схемы* дома, по Канту), что выражается, например, в английской грамматике при помощи неопределенного артикля «а» (*a house*) [6].

В-третьих, в нашем описании «дом» является словом определенного типа, а именно именем существительным. Это связано с тем, что наш язык, как обнаружили это уже Платон и, особенно, Аристотель, является *неоднородным* образованием и производит *категориальную разметку* действительности в ходе своей «работы», особо выделяя среди схваченного содержания то, что мы называем *сущностями* (вещами). В этой связи уместно привести витгенштейновскую метафору языка как ящика с различными инструментами, каждый из которых имеет свое функциональное предназначение: например, пила и линейка по своим функциям сильно отличаются друг от друга [7]. При этом, если быть точным, вещей как таковых мы не воспринимаем: органы чувств человека схватывают не сами вещи (*resp. сущности*), а лишь их *свойства* (существительное vs. прилагательное). Например, наш глаз воспринимает серый цвет, точным описанием которого было бы указание на восприятия *серого как такового*, но язык фиксирует это метафизически, говоря, что воспринимается «*что-то серое*», где *что-то* выступает в качестве субстанциальной «подкладки» (сущности) для воспринимаемых в опыте

свойств. В последующем же с помощью предложений типа «Этот дом серый, кирпичный...» (*качество*) или «Этот дом имеет высоту три метра...» (*количество*) мы конкретизируем первичный метафизический акт, выделяя и фиксируя различные типы категорий.

Еще одним проявлением метафизичности нашего языка, его несовпадения с реальностью является функционирование в нем (и даже в искусственных формализованных языках) так называемых «языковых фикций» (или *идеальных элементов*, по Гильберту), которые не имеют точного «физического» смысла (ср. с максимой Шалтая-Болтая о произвольном характере языковых выражений из кэрролловской «Алиса в стране чудес»). Понятно, что язык как некоторая автономная *система* нуждается для своего функционирования в некоторых служебных терминах. И хотя изначально они вводятся для вспомогательных функций, но сам факт их введения указывает на возможность существования в языке таких не-денотативных терминов, которые могут играть роль не только служебных, но и значимых элементов системы (проблема «номинализм vs. реализм»). В современной логике показано, что «языковые фикции» в общем случае неустранимы (не-элиминируемы) из логико-математических формализмов, а их введение в логические исчисления, например в *epsilon-calculus* (Д. Гильберт) или в рамках метода метапеременных (С. Кангер), существенно повышает их эффективность [8].

Развивая (и обобщая) тезис о понятийной и категориальной природе языка, необходимо выделить такую важнейшую характеристику языка, как *смысл*, экспликацией которого является семиотический треугольник Фреге/Ричардса – Огдена, постулирующий наличие у слов не только (физического) *значения* (денотата), но и (метафизического) *смысла* (коннотата). Имеющийся у слов *смысл* отсылает нас уже не к физической, а к некоторой интенциональной – *метафизической* – реальности, к некоторому «третьему миру» (Фреге, Поппер). Со смыслом связана и наша способность к *символическому схватыванию*, заключающаяся в том, что мы можем извлекать из предметов (слов) дополнительные – не-физические – смыслы, прежде всего социокультурного характера. Животный разум вряд ли увидит в деревянной или кирпичной конструкции то, что мы называем *домом*, в небольшом прямоугольном куске разрисованной бумаги – денежную *купюру*, а в палке – возможное *орудие труда*. Более того, смыслы имеют тенденцию порождать новые смыслы, превращаясь в смыслы более высоких порядков, а человек, соответственно, – опознавать (resp. порождать [9]) смыслы более высоких порядков, создавая при этом вторичные языковые системы (метаязыки), денотатами которых являются коннотаты предшествующего уровня [10]. Кроме того, смыслы в составе связанной системы, каковой является язык, могут определенным образом «взаимодействовать» друг с другом, что приводит к их видоизменению и/или даже появлению новых смыслов (целое vs. сумма частей; явление *смыслового резонанса* [11]): именно этот феномен лежит в

основе отмеченного выше повышения эффективности логических систем при введении в их состав идеальных элементов.

Наконец, метафизичность языка связана также с тем, что человеческий язык является *связанной структурой* и включает в себе некоторую *логическую структуру* (герср. *логическую форму*), имеющую априорный характер. Согласно Канту, присущая нашему языку (мышлению) связность привносится нами в окружающий мир. Например, все законы классической физики, которые выражают собой ту или иную причинную связь, предопределены существующей в языке логической импликацией («если... то...»). Конечно, без конкретного – опытного – содержания никакой закон сформулировать нельзя, но если бы в нашем языке не было бы соответствующей логической формы для выражения законов, то мы *в принципе* не смогли бы сформулировать ни одного закона, а если бы язык содержал другие логические формы, то законы имели бы совершенно другую логическую форму, которая для нас была бы невысказанной: например, если бы импликация (герср. причинная связь) была бы не двухместным, а трехместным (или более) отношением. Тем самым можно сказать, что структура физического мира является отражением логической (герср. метафизической) структуры нашего языка (герср. лежащими в его основании априорными формами нашего сознания (Кант)). Об этом же говорит и гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа, говорящая, что наше видение мира предопределяется «устройством» – *грамматической структурой* – используемого нами языка.

Таким образом, язык обладает собственной метафизикой, а *метафизика* в узком смысле этого слова («Метафизика» Аристотеля), скорее, лишь эксплицирует эту языковую метафизику, выступает как *метафизика метафизики*. Точнее, теоретическая метафизика представляет собой выявление и исследование не-опытной – *метафизической* – составляющей нашего знания, которая является следствием выявленной выше метафизичности нашего языка.

Правда, если говорить строго, в приведенном выше перечне, определяющем метафизичность нашего мышления, не все пункты напрямую соотносятся с метафизичностью именно языка, хотя и выражаются в нем. Метафизичность языка связана, прежде всего, с его *понятийной* и *категориальной* устроенностью. Однако язык нельзя рассматривать как автономную структуру, полностью оторванную от человеческого сознания, в «устройстве» которого он занимает центральное место. Во многом, как это было отмечено в первом пункте, метафизичность человеческого разума связана с деятельностью нашего *воображения*. [В нашем анализе мы опираемся на кантовскую концепцию *воображения* как некоторой срединной, между чувственностью и рассудком, познавательной способности, ответственной за создание *образов*. Концептуально это соответствует греческой *фантазии* и/или кантовскому *продуктивному воображению*.]

Именно воображение формирует (посредством синтеза схватывания) единый *образ* из воспринимаемого нами чувственного многообразия, сам

факт единства которого указывает на то, что уже *образ* выступает как метафизическая сущность. Более того, наше воображение (уже как *фантазия*) «домысливает» не только *форму*, но и *содержание* образа, как это, например, происходит при образовании трехмерных «картинок» при восприятии предметов: трехмерная «картинка» *синтезируется* нами из ряда двухмерных проекций, то есть мы как бы мысленно «обходим» предмет со всех сторон, получая его голографическое (трехмерное) изображение [12]. В этом смысле рассудок (и язык как результат рассудочной обработки информации), скорее, ограничивает деятельность воображения, критически отсекая слишком уж фантазийные его проявления. Причем это происходит не только на уровне *онтогенеза* отдельного сознания, но и на уровне *филогенеза* человеческого познания: в этой связи можно вспомнить закон *трех стадий* О. Конта, который фиксирует переход от слишком уж фантастической картины мира мифо-религиозного первобытного сознания к более трезвой (адекватной) современной научной картине мира, хотя и в последнем случае без «сумасшедших идей» (Н. Бор) воображения фантазии не обойтись. [Кант, например, определяет в «Критике способности суждения» творческий ум как гармоничное сочетание фантазийного воображения и критического рассудка. При недостатке первой мы превращаемся в скучных зануд, при недостатке второй – в прожектеров.]

С другой стороны, как это было отмечено уже в последнем пункте, сквозь язык «просвечивает» метафизическая деятельность нашего рассудка, который, по Канту, привносит в мир свои априорно-логические структуры [13]. На данном этапе для нас важен сам факт *структурной связности* языка и его метафизического характера, а развитие этой метафизической линии мы находим уже в более развитой (на этой основе) *metaphysica generalis*.

Метафизика-как-наука и трансцендентальный метод

Собственно к обсуждению *metaphysica generalis* мы и переходим, что связано с еще одним кантовским вопросом: «*Как возможна метафизика как наука?*» [14] – и предполагает построение некоей *системы* метафизики. И хотя метафизика не является наукой в смысле физики или математики, поскольку она конституирована другим образом, но метафизика-как-наука является *quasi рациональным исследованием*, направленным на поиск трансцендентальных первоначал.

Для решения проблемы возможности такой метафизики необходимо ответить на следующие вопросы:

- Каков предмет метафизического исследования?
- Каков метод метафизического исследования?
- Каково «месторасположение» самой метафизики, где она реализует свой метод и откуда она исследует свой предмет?

При этом понятно, что данные вопросы тесно связаны между собой, так как *предмет* метафизики предопределяет ее *метод*, *метод* задает ее «*местоположение*» (и наоборот), а, в свою очередь, можно сказать, что место и метод задают предмет метафизического исследования.

Истоком же развитых модусов метафизики как *metaphysica generalis*, так и *metaphysica specialis* выступает язык, в котором наличествуют особые метафизические термины, склоняющие нас к прояснению их смысла. Как замечает по этому поводу Л. Витгенштейн, причина существования метафизических проблем «*кроется в том, что наш язык... вновь и вновь склоняет нас к постановке тех же самых вопросов. Коль скоро сохраняется глагол «быть», казалось бы функционирующий подобно глаголам «есть» и «пить», коль скоро имеются прилагательные «тождественный», «истинный», «ложный», «возможный», до тех пор, покуда мы говорим о потоке времени и протяженности пространства и т.д. и т.п., – люди всегда будут сталкиваться с одними и теми же загадочными трудностями и всматриваться во что-то, что, по-видимому, не может быть устранено никакими разъяснениями... [Причем] это удовлетворяет потребность в трансцендентном [или метафизическом. – К.С.], ибо люди, полагая, будто видят “границы человеческого рассудка”, считают само собой разумеющимся, что они способны заглянуть и за них» [15, с. 74]. Поэтому вопрос о возможности метафизики может быть редуцирован к вопросу о *наличии, генезисе и правомерности использования* в опыте метафизических концептов.*

Выше мы выделили два исторических модуса метафизики: онтологическую *мета-физику* и гносеологическую *мета-психологию*. В обоих случаях мы использовали приставку «мета» как указание на то, что область собственно метафизического лежит как за пределами «физики», так и «психологии»: она не является ни *объективной*, ни *субъективной*, а сама метафизика не является [эмпирическим] исследованием объективной или субъективной реальности. Вслед за Кантом можно сказать, что метафизика занимает пограничную между трансцендентным (объективным) и имманентным *трансцендентальную* область, а, соответственно, ее предмет и метод являются трансцендентальными. [Хотя, по сути, данная характеристика метафизики восходит к средневековому мыслителю Дунсу Скоту, который определяет метафизику как *науку о трансценденталиях*.] Или, другими словами, метафизика занимается исследованием *трансцендентальных предметов* с помощью *трансцендентального метода*, хотя наиболее точным в концептуальном отношении является понятие *трансцендентального метода*, поскольку указание на *трансцендентальную область* исследования и наличие там *трансцендентальных предметов* выступают в данном случае, скорее, как метафоры (аналогии), взятые из области научного исследования. Точнее, область *трансцендентального* можно соотнести с областью *смысла* (из семиотического треугольника Фреге) или с понятием *интенционального* у Гуссерля, который вводит понятия *интенциональной реальности* и *интенционального предмета*.

Когда Кант дает свое определение трансцендентальной философии как исследования, занимающегося *«не столько предметами, сколько видами [способами] нашего познания предметов, поскольку они [эти способы познания. – С.К.] должны быть возможными a priori [2, с. 44], он специфицирует трансцендентальную метафизику как не-эмпирическое исследование, направленное на выявление трансцендентальных условий эмпирически данного [2, с. 504], предельных условий мыслимости того или иного феномена (предмета). В этом смысле никаких трансцендентальных предметов как некоторых объектов, находящихся в трансцендентальной реальности, нет. Трансцендентальный предмет – это некоторый мысленный (квази)предмет (как полный набор трансцендентальных условий), «просвечивающий» сквозь эмпирический предмет исследования, посредством которого обеспечивается универсальный, то есть всеобщий и необходимый (= априорный), характер нашего знания о данном эмпирическом предмете (феномене). И первоочередная задача трансцендентального анализа состоит в «переключении» нашего сознания с эмпирического на трансцендентальный регистр. Не случайно Кант называет свой трансцендентальный метод «измененным методом мышления» [2, с. 19] и соотносит его с методом «мысленного эксперимента» Галилея. Так, никакое тело никогда не падает на Землю в отсутствие воздушной среды, но закон падения тел формулируется Галилеем для идеального случая, то есть носит уже не эмпирический, а трансцендентальный характер. Вместе с тем (как это показывает тот же «мысленный эксперимент») трансцендентальное не тождественно субъективному, это не наше субъективное представление объективного, а знание, имеющее объективную значимость (Кант), то есть пригодное для использования в опыте.*

Как отмечает в этой связи А.Ф. Лосев [16, с. 189, 192, 215, 233; 17, с. 71–72], истоки кантовского трансцендентализма содержатся в работах Платона и Аристотеля, а свое решающее развитие он получает в работах Плотина, сумевшего синтезировать подходы своих великих предшественников в единый философский метод [18]. При этом трансцендентализм можно определить как метод идеального осмысления вещей, стремящегося выявить условия мыслимости тех или иных эмпирических данных [16, с. 192, 215]. Так, для того «чтобы мыслить пространственно-временную вещь, надо иметь представление о пространстве вообще и времени вообще» [16, с. 216]; а, например, условием мыслимости зеленого цвета является понятие о цвете вообще [16, с. 49]. Суть же трансцендентального метода состоит в том, что он выставляет некоторую гипотезу как чисто смысловую конструкцию, с точки зрения которой рассматривается тот или иной эмпирический [алогический] материал. Далее вдвинутая гипотеза подвергается новому осмыслению, и, если это необходимо, выдвигается альтернативная гипотеза или полагается новая гипотеза, являющаяся основанием первой гипотезы, и т.д. В результате такого осмысления и происходит выявление «первых причин» [16, с. 255, 218] [Поэтому можно говорить о концептуальном совпадении метафизики и трансцендентального метода.]

С логической точки зрения трансцендентальный метод представляет собой особую *трансцендентальную аргументацию* (от англ. *transcendental argument(s)* [19]), под которой понимают, прежде всего, тип рассуждений, используемый Кантом в трансцендентальной дедукции категорий из его «Критики чистого разума». Формально структура трансцендентального [метафизического] аргумента представима следующим образом:

- 1) (**E**) (где **E** – некоторый *опытный* факт);
- 2) **P** есть необходимое условие (**E**) (где **P** – *не-опытная* (априорная) «гипотеза»);
- 3) следовательно, (**P**).

Тем самым метафизика-как-наука представляет собой [трансцендентальный] набор предпосылок (**P**) той или иной совокупности опытных [«физических»] фактов (**E**). Выявление и исследование этого (**P**), образующего *метафизическую* компоненту нашего знания, и составляет общую задачу теоретической [трансцендентальной] метафизики.

Metaphysica generalis как [трансцендентальная] онтология

Как мы уже выяснили выше, трансцендентальный метод реализуется в некоторой системе метафизических *категорий*. Однако в истории философии было предложено огромное множество категориальных систем, подчас противоречащих друг другу, хотя, конечно, парадигмальной для всего этого многообразия выступает система категорий Аристотеля. Как выбрать из этого наследия наиболее адекватную для описания мира «категориальную сетку»? Для решения этой задачи обратимся еще раз к Канту. По сути дела, в своей «Критике чистого разума» он впервые ставит вопрос о *непротиворечивости* и *полноте* системы метафизических концептов, которые он также называет «онтологическими предикатами» [20, с. 21] [В этом смысле он предвосхищает подобные подходы в современной математике (логике), которые функционируют как формальные аксиоматические системы.] Как пишет Кант в своем письме к Г. Герцу (от 21.02.1772), для построения системы *научной метафизики* необходимо найти «ключ ко всей тайне метафизики, до сих пор остававшейся еще скрытой для себя самой» [21, с. 487–489], *принцип* построения ее категориальной сетки [22]. При этом Кант не только ставит задачу, но и решает ее, находя такой *принцип* «отыскания [чистых рассудочных] понятий» [21, с. 488], или тех «немногих основных законов рассудка» [21, с. 490], которые лежат в основании метафизики. Таковым для него выступают определенные «действия [чистого] рассудка», а именно его способность к образованию суждений, которая и «порождает» связанную и полную метафизическую *систему* (с чем, разумеется, можно не согласиться, предложив другой принцип построения метафизической системы). Искомую *трансцендентальную метафизику* Кант соотносит с *трансцендентальной*

логикой, которая выступает как «наука, определяющая (1) происхождение, (2) объем и (3) объективную значимость» [2, с. 73–74] метафизических концептов и основоположений. Глубинным ядром кантовской метафизики, ее «чисто аналитической частью...» [23, с. 87] является *учение о категориях*, или *аналитика понятий*, в составе которой можно выделить две взаимосвязанные и дополняющие друг друга *дедукции категорий* – *метафизическую* и *трансцендентальную*, первая из которых гарантирует *полноту* полученной системы, а вторая – ее *непротиворечивость*, что обосновывает *объективную значимость* категорий, их возможность использования в опыте.

При этом Кант в своей *трансцендентальной метафизике* (*metaphysica generalis*) существенно переосмысливает аристотелевский набор категорий, отнеся аристотелевские категории *места* (пространства) и *времени* к априорным формам чувственности, а предлагаемый им набор рассудочных (метафизических) категорий трактуя уже не как свойства (предикаты) вещей, а как характеристики *суждений* о вещах: так, например, кантовские категории *качества* и *количества* характеризуют не саму вещь, а являются [логическими] параметрами суждений. Тем самым кантовские категории мыслятся им уже не как *реальные*, а как *формальные* предикаты, являющиеся характеристиками нашего языкового описания действительности, аналогично тому, что пространство и время являются *формальными* характеристиками нашего способа восприятия/созерцания предметов (ср. с кантовским тезисом о том, что *бытие не есть реальный предикат* [24]).

Для прояснения специфики метафизического воспользуемся метафорой А. Эддингтона, в рамках которой субъект познания уподобляется рыбаку, забрасывающему в ходе исследования внешнего мира «познавательную сеть». Понятно, что результаты познания существенным образом зависят от характеристик этой сети, в частности, от размеров ее ячеек, который предопределяет размер извлекаемых из «мира» предметов. Тем самым метафизические предикаты выступают не характеристиками предметов-самих-по-себе, а характеристиками нашей «познавательной сети», которые в кантовской терминологии соответствуют характеристикам вещей-для-нас.

Таким образом, кантовская *трансцендентальная метафизика* (как впрочем, и аристотелевская) является *формальной онтологией* (в смысле Гуссерля), представляя собой *общую* [формальную] *теорию предмета* (опыта). [Ср. с определением *формальной онтологии* как «эйдетической науки о предмете вообще» или науки о «формальной сущности “предмета вообще” и принадлежащими к нему ”формальными категориями“» [25, с. 39, 40].

Положение об особом статусе метафизических концептов позволяет прояснить смысл приводимых выше цитат Л. Витгенштейна, в частности его метафору о языке как ящике с различными инструментами. Хотя впервые гетерогенная природа нашего языка была осознана Аристотелем, который эксплицировал/выразил это в своей категориальной сетке: аристотелевские категории и выступают в качестве основных типов языковых выражений

(предикатов), посредством которых конституируются различные типы высказываний о вещах.

Однако говоря о принципиальном отличии метафизических категорий (предикатов) от других языковых выражений и опираясь на кантовский трансцендентализм, можно понимать этот тезис в гораздо более сильном смысле.

Исходя из кантовского определения трансцендентальной философии как исследования нашего способа познания, можно поставить вопрос о том, какие *типы* [научного] познания можно выделить? Согласно Аристотелю (resp. Канту) можно выделить три типа «стремления к знанию», или *научных* практик: физика, математика и метафизика, с каждой из которой можно сопоставить свой тип предикации [26, с. 374]. К первому типу можно отнести *реальные*, или *феноменальные* предикаты, внутри которых, как показано в тех же аристотелевских «Категориях», есть свои «категориальные» различия.

Вторым типом предикации, как это уже обосновывает Г. Фреге, являются *математические* концепты. В своем исследовании «Основоположения арифметики», имеющим примечательный подзаголовок «*Логико-математическое исследование о понятии числа*» [27], он показывает, что *числа* (в общем: математические концепты) не могут быть [реальными] свойствами вещей, каковыми являются их *качественно-содержательные* (= физические) характеристики. Когда мы, например, говорим «пара лошадей», то присутствующая в этом языковом выражении *двойка* (число «два») характеризует не свойство отдельного предмета, а количественную (числовую) характеристику *совокупности* предметов, а именно тот факт, что в данной совокупности находятся два предмета. Соответственно, этот тип предикатов будет иметь свои (другие) правила функционирования. Например, от фраз «Сократ – *один*» и «Солон – *один*» нельзя логически перейти к «Сократ и Солон – *один*», хотя фразы «Сократ – *мудр*» и «Солон – *мудр*» допускают подобный переход к «Сократ и Солон – *мудры*», что указывает на отличие функционирования *количественного* (математического) предиката «один» от *реального* (качественного–содержательного) предиката «мудрый». Тем самым математические концепты выступают как предикаты не-физического типа. [Конечно, не-физическими являются также и *этические* («человек добр»), и *эстетические* («цветок прекрасен») (*квази*)предикаты. Но здесь ограничим область нашего анализа лишь высказываниями, которые оцениваются как *истинные* или *ложные*.]

Вместе с тем в §§ 52–53 той же работы Фреге содержатся еще два интересных мыслительных хода, релевантные теме нашего обсуждения. Во-первых, среди качественных (физических) предикатов он выделяет предикаты разного ранга: *предикаты* и *метапредикаты*, – которые могут быть соотнесены с разными уровнями физической реальности. Так, например, в выражении «дом прочен, вместителен и удобен» наличествуют метапредикаты, которые не могут использоваться «при его строительстве наряду с камнями,

строительным раствором и бревнами»: кирпичный дом, например, является *прочным*, но не «состоит» из *прочности* подобно тому, как *состоит* из кирпичей. Для отличения подобных метапредикатов от обычных *реальных* их можно назвать *мета-физическими*. Позже, в работе американского мыслителя Дж. Серля «Открывая сознание заново» [28], подобные предикаты (свойства) он называет *системными* (поскольку появляются на уровне функционирования систем, но отсутствуют на уровне их составных частей) и *эмерджентными* (из-за холистского эффекта новизны системы).

Во-вторых, Фреге вводит различие *свойств* [понятий] и *признаков* [вещей], говоря о том, что в общем случае они (resp. вещь и понятие по своим характеристикам) не совпадают, например: «прямоугольность» не является *свойством* понятия «прямоугольный треугольник», хотя является свойством самого прямоугольного треугольника. Поскольку *вещи* и *понятия* принадлежат разным уровням реальности, то *свойства* [понятий] уже в точном смысле этого слова являются не реальными (физическими), а *метафизическими* [предикатами]. [Заметим, что сам Фреге является *платоником* и вводит, предвосхищая концепцию три *царства*: объективный мир вещей, мир субъективных представлений и мир идеального смысла, к которому и принадлежат *понятия* (ср. с концепцией «трех миров» К. Поппера).]

Причем впервые выделил собственно метафизические предикаты в особый тип еще Аристотель. В своей «Метафизике», обсуждая статус Сущего (Единого), он говорит, что *Сущее* и *Единое* не являются наивысшими *родами*, полученными в результате видо-родового обобщения, и аргументирует следующим образом: «А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны быть видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть одним, а между тем о своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее – род, то ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым» [29, с. 108 (фр. 998b22–28)]. Суть аристотелевского аргумента – в том, что по принципу *nota notae* род сказывается о *предметах* вида (resp. свойствах вещей по Фреге), а не о самих *видовых отличиях* (resp. признаках понятий). [Тем самым Аристотель предвосхищает кантовский тезис о том, что «*бытие* не есть реальный предикат» и фрегевское различие *свойств* [вещей] и *признаков* [понятий]. Например, если род – «цвет», а вид – «белое», то цветным является любой белый предмет, но не признак «белое». Далее Аристотель (отождествляя *сущее* и *единое*) фиксирует непредикативный характер Сущего [30] с помощью различия между *общим* и *всеобщим* (resp. определенным общим [29, с. 256 (1045a); 31]). На уровне грамматики оно выражается посредством различения «*предсуппозиции vs. предикаты*», первые из которых можно разместить *перед*, а вторые – *после* субъекта предложения. Так, в предложении «Сократ – человек» предикатом является *человек*, в то время *сущее (единое)* является не предикатом, а *предсуппозицией*, поскольку никаких *новых* предикатов Сократу не приписы-

вает. То есть с учетом пресуппозиций это предложение может быть записано так: «[*Один, суций* (существующий)] Сократ – человек». А в современной логике (опять-таки, благодаря усилиям Фреге) *Сущее* выражается не *предикатом*, а *квантором* [существования], что, по сути, представляет собой логическую формализацию (реализацию) обсуждаемого здесь тезиса Аристотеля–Канта.

Таким образом, проведенный анализ позволяет говорить о **трех возможных модусах** *metaphysica generalis*. Во-первых, под *метафизикой* можно понимать математику в силу того, что математика работает не с конкретными, а с абстрактными объектами, что и предопределяет не-физический характер математических предикатов. Эту позицию в настоящее время активно отстаивает французский мыслитель А. Бадью, провозгласив тезис «математика – это онтология», который нашел свою экспликацию в работах А.Г. Чернякова [32, с. 414-439]. В каком-то смысле к такой трактовке метафизики примыкает и современный неологизм, один из лидеров которого Э. Залта основал в Стэнфорде «Лабораторию метафизических исследований» [33]. Во-вторых, под *метафизикой* можно понимать некоторый абстрактный уровень физического знания, связанный с тем, что его развитие существенным образом опирается на *мета-физические* [мета]предикаты, не имеющие феноменального (воспринимаемо-экспериментального) характера. Подобное понимание метафизики мы находим в работах Ю.С. Владимирова [34] и его последователей. В-третьих, это собственно *метафизика* (как она понимается в классической философии), каковую мы находим в работах Аристотеля и Канта.

Правда, в случае собственно метафизики мы сталкиваемся со следующей трудностью, а именно: метафизические категории (предикаты) применимы только к «языковому каркасу» (Р. Карнап) нашего описания мира, но не имеют никакого отношения к самому миру: «нереальность» метафизических предикатов можно понимать как указание на их *лингвистическую/синтаксическую* природу. Собственно, именно к такой трактовке можно свести и тезис Аристотеля о сущем, и тезис Канта о бытии, и метафору Эддингтона, и именно в этом состоит якобы «преодоление» метафизики со стороны логического позитивизма и последующей аналитической философии [35]. Понятно, что при такой трактовке метафизики предмет ее исследования ограничивается областью языка, а сама она превращается в *методологию* науки.

На наш взгляд, сведение метафизики к методологии науки и/или «языковой терапии» (Л. Витгенштейн) представляет собой ее достаточно «слабый» модус, связанный с узкой и, в силу этого, не совсем некорректной трактовкой аргумента Аристотеля–Канта, в то время как можно выделить более «сильный» модус метафизики, развиваемый в классической философии. Основанием для этого выступает тезис о том, что каждая вещь обладает не только материально-физической, но и *формально-логической структурой*, исследование которой составляет предмет собственно *онтологии*

(*metaphysica generalis*). Тогда метафизические предикаты (в свете различения «материя vs. форма») можно трактовать, в противовес реально-материальным, как *формальные*. [Заметим, что Э. Гуссерль в «Идеях-1» также выделяет *материальные* и *формальные* предикаты (категории), различая при этом операции *обобщения* и *формализации*] [25, с. 44–45 (§13)].

Так, например, помимо своего вещественно-полевого устройства вещь «состоит» также из *материи* и *формы* (Аристотель) и/или *сущности* и *существования* (Ф. Аквинский), а ее уникальность задается третьей, отличной от материи и формы, составляющей, которая эксплицируется Дунсом Скотом как «этость». Причем *материя* может мыслиться либо *континуально*, по типу фалесовской *воды* или анаксимандровского *апейрона*, то есть как некоторое энергетическое поле, либо *дискретно* (вещественно), как состоящая из демокритовских *атомов* или анаксагоровских *гомеомерий*.

Остановимся подробнее на трех возможных трактовках метафизического Сущего.

Во-первых, Сущее можно понимать как *субстанциальную* – фюзисную – основу существующих вещей, хотя при этом существует возможность ошибочной трактовки онтологической *субстанции*, которая выступает «подпоркой» для свойств вещей, в качестве физического вещества.

Во-вторых, Сущее можно понимать как особую *метафизическую среду*, в которой «находится» отдельная взятая вещь. В этом случае Сущее уже не является субстанциальной «внутренностью» вещей, а выступает как ясперовское «Объемлющее [Umgreifende]» для вещей (ср. с *абсолютным пространством* Ньютона). Так, в платоновской онтологии вещь определяется через свою причастность к идеям, то есть как бы находится в «пространстве» *свойств*, а в онтологии Витгенштейна вещь находится в «логическом пространстве» *фактов* [36].

Наконец, в-третьих, Сущее, вслед за Аристотелем, можно отождествить с Единым. Ведь с формальной точки зрения каждый предмет является «одним», то есть представляет собой *единство* своих *реальных предикатов*, а единство (resp. Единое) является важнейшим *метафизическим* (онтологическим) метапредикатом: этот тип онтологии получил блестящее развитие в неоплатонизме [37]. В отличие от первой трактовки Сущего как quasi-материального единства вещи, в данном случае речь идет, скорее, о *формальном* единстве. Хотя возможна и более субстанциальная трактовка Единого, когда его функцией является препятствовать распаду целого (многого) на части. В этом смысле оно будет выступать аналогом *сил* современной физики (материя vs. сила), которые и обеспечивают подобное *единство* существующего. Например, для ядра – это *сильные взаимодействия*, атома – *слабые взаимодействия*, тел – *электромагнитные силы*, астрофизических систем – *гравитационные силы*.

Завершим наш экскурс в классическую метафизику следующим примером. Если обратиться к физике Ньютона, то ее тринитарную онтологию

можно соотнести с выделенными выше тремя трактовками Сущего: ньютоновские тела можно соотнести с метафизической субстанцией (материей), ньютоновское пространство/время – с метафизической объемлющей средой, а ньютоновские силы притяжения – с метафизическим Единым неоплатоников.

Последующее развитие метафизики в Новое время вносит в понимание Сущего два принципиально новых момента. Первый из них связан с тем, что *существование* вещи предполагает не только наличие у нее некоторой субстанциальной основы, но и ее способность воздействовать на наши органы чувств, ее способность быть воспринимаемой (тезис Дж. Беркли). Собственно, осознание этого и составляет важнейший результат интеллектуального прорыва Парменида, которого по праву считают отцом европейской метафизики. Именно он впервые сформулировал тезис о тождестве Бытия и Мышления, в рамках которого преодолевается «фюзисное» понимание Сущего, характерное для милетских «физиков». Бытие – это то, что делает вещи *открытыми* для нас, а «существовать» означает не просто из чего-то «состоять», но *быть способным к взаимодействию* с другими вещами, и прежде всего к *взаимодействию* с человеком в акте познания. В рамках данной интуиции бытие – это не какая-то особая *материя*, а скорее *способ существования* или *состояние* субстанции: существующие вещи находятся в *открытом* состоянии, а если они перестанут взаимодействовать с другими вещами, то перейдут в *закрытое* состояние и тем самым перестанут существовать. Физическим аналогом такого *закрытого* состояния можно считать, например, *черные дыры* современной астрофизики, которые, если мы помыслим абсолютные черные дыры, находятся в закрытом состоянии, то есть не существуют. Осмысляя это достижение античной мысли [Парменида], Хайдеггер удачно предложил назвать его *концепцией алетейи* (открытости). Именно *открытость* вещей, наряду с *интенциональностью* нашего сознания, и делает вещи существующими.

Вторая новация, которая конкретизирует тезис Парменида–Беркли, связана с «коперниканским переворотом» Канта и может быть выражена словами У. Матураны: «Все сказанное (о вещах) – говорится наблюдателем». Это означает, что в нашем описании вещей (как вещей-для-нас) есть не только *онтологические*, но и *эпистемологические* предикаты, и мы должны провести ревизию прежней метафизики (онтологии) с целью их выявления. Или, другими словами, помимо *реальных – первичных* – качеств [вещей самих по себе] существуют также и *субъективные – вторичные* – качества [вещей для нас] (Локк), каковыми являются, например, кантовские априорные формы пространства/времени. По Райлу (resp. Канту), *категориальной ошибкой* будет выражение «яблоко является красным и трехмерным», поскольку *краснота* является реальным (физическим) свойством самого яблока, а его якобы *трехмерность* – характеристикой не самого яблока, а эпистемологической характеристикой нашего познавательного аппарата (ср. с метафорой Эддингтона выше): мы воспринимаем яблоко (*яблоко-для-нас*)

трехмерным, но отсюда не следует, что само яблоко (*яблоко само-по-себе*) является таковым. Собственно именно это различие и конституирует в общем *гносеологический модус* [кантовской] *метафизики*.

При этом Кант говорит об *объективной значимости* предлагаемых им системы метафизических предикатов, решающим аргументом в пользу которой выступает наш язык и прежде всего имеющаяся в суждениях связка «есть», главная функция [цель] которой состоит в том, чтобы «отличить объективное единство данных представлений от субъективного» [2, с. 105]. Онтологическая функция кантовских категорий, как чистых понятий рассудка (прежде всего из класса *отношений* [38]), состоит в том, что они *подчиняют* себе субъект и предикат суждения, благодаря чему последние, наряду со своим эмпирически-содержательными характеристиками, приобретают также дополнительное *трансцендентальное содержание* [20, с. 86]. Так, например, в суждении «Тела имеют тяжесть» понятие *тело* «подчинено» категории *субстанции*, а в суждении «Солнце нагревает камень» термин *Солнце* в категориальном плане выступает как *причина* [нагревания камня]. То есть суждения подобного типа «заимствуют свое объективное значение не от непосредственного познания предмета... а всегда от чистого рассудочного понятия» [23, с. 56]: первое – от категории *субстанции* (камень *таков*, что он обладает свойством тяжести, а его категориальное содержание суждение может быть записано так: «тело [объективно и необходимо] *есть* тяжелое»), а второе – от категории *причины* (солнце таково, что оно может *передавать* свою теплоту другим предметам, то есть «солнце [объективно и необходимо] *нагревает* камень») [39]. Поэтому метафизические категории *субстанции* и *причины*, хотя и являются априорными, но (аналогично априорным формам чувственности) имеют объективную значимость и могут использоваться при описании опытных фактов в составе той или иной научной теории. [В данной связи необходимо отметить, что хотя Кант и называет себя *трансцендентальным идеалистом*, но вместе с тем именует себя (resp. подобную позицию) *эмпирическим реализмом*. Это означает, что после проведения трансцендентального анализа и удостоверения в объективной значимости тех или иных метафизических конструкторов они вполне могут применяться как обычные реальные (физические) предикаты.]

Metaphysica specialis как региональные онтологии

Перейдем теперь к обсуждению возможности частных метафизических дисциплин. Как мы уже отмечали выше, согласно Вольфу в состав *metaphysica specialis* входит *психология* (resp. метафизика «Я»), *космология* (resp. метафизика природы [«Мира»]) и *естественная теология*, предметом исследования которой выступает *Бог*. По сути дела, в этом перечне обозначены наиболее значимые для эпохи Просвещения регионы Сущего, которые с

некоторыми оговорками, и прежде всего первые два из них под названием *наук о духе* и *наук о природе*, остаются значимыми и в настоящее время. [Нас здесь в первую очередь будет интересовать *метафизика* (региональная онтология) *природы*.] Более принципиальным в данном случае является вопрос: нужна ли сейчас подобная частная метафизика или ее функция в настоящее время успешно реализуется самой наукой, соответствующими разделами теоретического знания?

Упомянутый выше позитивистский тезис о «смерти метафизики» был связан именно с бурным развитием самой науки в XIX–XX вв., а концептуальные основания этого можно найти в кантовской *Критике* и в его обосновании невозможности наук о «Я», «Мире» и «Боге», что сделало невозможным существование классической *metaphysica specialis* в прежнем виде.

Но последующее развитие философии науки (вторая половина XX в.) в рамках постпозитивизма, а позже – аналитической философии предполагает положительный ответ на поставленный вопрос. Так, лейтмотивом данного исследования выступает тезис о том, что в составе [любого] знания, помимо опытной («физической»), содержится также и не-опытная, или метафизическая компонента. Причем это положение получает свою поддержку и развитие в постпозитивистских тезисах 1) о социокультурной обусловленности научного знания и 2) теоретической нагруженности опытных (чувственных) данных [см. также критику «двух догм эмпиризма» У. Куайна и критику «мифа Данных» У. Селларса].

Однако нас интересует не столько наличие метафизического компонента в частно-позитивном (по)знании (каковым выступает наука), сколько возможность *metaphysica specialis* выступать при этом трансцендентальным условием того или иного региона, то есть выполнять функции его *региональной онтологии*. А это, в свою очередь, означает, что мы должны с помощью трансцендентального анализа нащупать сущностный *принцип* «устройства» соответствующего региона, то есть найти *P* из приводимой выше схемы трансцендентальной аргументации.

Как мы выяснили выше, условием существования выступает Сущее, точнее, Сущее в качестве объемлющей *метафизической среды* для существующих вещей. Причем именно это и предопределило *непредикативный* характер Сущего, поскольку оно выступает не как различающая характеристика для какого-то класса вещей, а как *всеобщее* (resp. сущностный принцип) их существования.

Если обратиться к кантовскому анализу, то функции Сущего он приписывает априорным созерцаниям *пространства* и *времени*. Примечательным в данном отношении является п. 4 его «Метафизического истолкования [пространства]», в котором Кант, противопоставляя концепт *пространства* рассудочным *понятиям*, пишет, что если «всякое понятие надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака [т.е. *предика-*

та. – К.С.]), стало быть, они ему *подчинены* (unter sich enthält)» [2, с. 51], то *пространство* как априорное *созерцание* «мыслится так, будто оно содержит в себе (in sich enthielte) бесконечное множество представлений [или предметов. – К.С.]» [2, с. 51]. [Аналогичный пассаж относительно времени см.: [2, с. 55]].

По сути дела, именно *пространство и время*, которые в своем единстве представляют собой формальный аналог (развертку) кантовской идеи *Мира*, и являются той «объемлющей» средой, которая необходима для *существования* вещей [Таковыми являются и другие кантовские «идея разума»: *Я и Бог*]. Точнее, априорная форма «*пространство – время*» выступает у Канта как *математизированная* «система координат», являющаяся условием *существования* вещей и тем самым обеспечивающая возможность применения математики к физическим объектам (например, в простейшем случае для задания их пространственного и временного местоположения и измерения и т.п.).

Подобного рода метафизические концепты *metaphysica specialis* (к которым можно отнести Сущее (Единое) Аристотеля, кантовские априорные формы и идеи разума), в отличие от метафизических [онтологических] *предикатов metaphysica generalis*, могут быть названы метафизическими *целостностями*. По сравнению с *логическим* (формальным) характером первых метафизические целостности имеют определенный *физический* смысл. Это связано с тем, что с логико-лингвистической точки зрения они принадлежат к разным концептуальным рядам. Если метафизические *категории* являются *предикатами* и подпадают под отношение «род – вид (индивид)», то метафизические *целостности*, имея импредикативный характер [пресуппозиций], выражают собой отношение «часть (элемент) – целое» (именно поэтому мы и назвали их «целостностями»). Тем самым метафизические целостности не являются «максимальными родами», полученными в результате *логического обобщения*, а функционируют как *специфицирующие* [сущее] *региональные пресуппозиции*, посредством которых уточняется онтологическое «место» исследуемого сущего. Так, например, кантовская идея *Мира* не является *обобщением* вещи, хотя Мир (если мы принимаем «вещную онтологию») «состоит» из вещей (герм. вещи находятся в *мире*). Соответственно, в разбираемом выше высказывании о Сократе набор пресуппозиций следует дополнить, например, следующим образом: «[Один, существующий, (1) сотворенный Богом, (2) находящийся в Мире, (3) созданный по образу и подобию Бога] Сократ – человек» (если в качестве исследуемого взять *вещь*, то ее онтологический горизонт будет шире из-за отсутствия специфицирующей способ бытия человека третьей пресуппозиции). [Понятно, что для атеиста первая региональная пресуппозиция будет отсутствовать, поэтому для задания специфики способа бытия человека нужно будет взять другую третью пресуппозицию.]

Именно различие между метафизическими предикатами и целостностями лежит в основе отличия античной *диалектики* (Платон, неоплатоники) от

логики (Аристотель, стоики). *Целое [Цельность]* в платоновской философии отличается от *Многого* тем, что все части целого пронизаны одной идеей, связующей части в нечто Единое; элементы же Многого такой связностью не обладают, это случайное (внешне-механическое) объединение (ср. с различением «организм vs. механизм») [40]. В XX в. были предприняты попытки логической формализации отношения «часть – целое», т.е. создания логики целостностей [41].

Мета-физический характер целостностей связан с тем, что подобные целокупности выходят за пределы возможного опыта: например, натуральный ряд чисел или *Мир* ни в каком опыте нам не даны. Они представляют собой предельные (не-индуктивные) замыкания какого-то ряда условий, а в практике реального философствования они выполняют роль своеобразного посредника при переходе от *Сущего* к *Сущности* как порождающего принципа этого Сущего. Так, например, целостностью для натурального числа выступает весь числовой ряд, а его [всеобщим] порождающим принципом будет *единица*: любое натуральное число может быть получено прибавлением единицы к предыдущему. Аналогично этому *Мир* также выступает такой объемлющей вещи средой, которая позволяет узреть их [вещей] *сущностное* устройство. [Правда, вот здесь-то метафизика как раз и уступает свое место физике (науке): исследование сущностного устройства вещей в настоящее время является прерогативой науки.]

Вместе с тем метафизические целостности (достаточно явственно это видно на примере кантовских «идей разума») являются не только онтологическими, но и гносеологическими целостностями, поскольку каждая из них выступает как *Объемлющее* субъект и объект *целое*. В этом отношении их *мета-физический* характер проявляется в том, что они не могут выступать «физическими» объектами, которые только изучаются *субъектом* познания. Для получения *объективного знания* (как знания об объектах), каковым выступает наука, субъект познания должен находиться по отношению к ним в позиции «внешнего» наблюдателя. В случае же метафизических целостностей мы не можем «выпрыгнуть» из них (например, из собственного «Я» или нашего Мира) и занять позицию такого наблюдателя. Поэтому метафизика не может быть конституирована как *объективное знание* по типу физики. [Собственно, именно об этом и говорит Кант в своих *паралогизмах, антиномиях и опровержениях* доказательства бытия Бога из «Критики чистого разума».] Научному-объективному-изучению поддается, например, не объемлющий человека Мир, а только его *части*, как *рядо- и вне-положенные* субъекту познания объекты.

Удивительно то, что о целостностях (например, *Мире*) мы вообще можем хоть что-то сказать: ведь они являются [нашими] умопостигаемыми конструктами и *в принципе* ненаблюдаемы. В их узрении (точнее: конструировании) и проявляется выделенная Кантом *природная склонность* человека к метафизике, связанная с нашей способностью к *во-ображению* (resp. син-

тезированию) целостностей, которая отличает нас от животных. [По меткому замечанию Х. Ортега-и-Гассета, человек занимает срединную между *все-знанием* Бога и *ничего-не-знанием* животных позицию: человек «знает, что ничего не знает» (Сократ), – но именно поэтому он и стремится к (по)знанию (ср. тезис Аристотеля о познании, с которого мы начали нашу статью).]

Специфика человека в отношении к *Миру* (resp. другим целостностям) состоит в том, что он, хотя и не может «выпрыгнуть», но может как бы поставить себя на *границу* Мира, то есть занять *трансцендентальную* позицию и начать философствовать. Тем самым метафизические сущности, являясь своеобразными «органами онтологии» (М. Мамардашвили), выполняют важную *трансцендентальную* роль в познании, а нас превращают в *homo metaphysicus*.

Заключение. Как возможна метафизика? Возможность *metaphysica naturalis* связана с нашей способностью к воображению. Возможность *metaphysica generalis* – с наличием [в нашем языке/уме] метафизических категорий (предикатов). Возможность *metaphysica specialis* – с наличием [в нашем языке/уме] метафизических целостностей. В общем же метафизика возможна, потому что мы обладаем природной склонностью к метафизике, то есть являемся *homo metaphysicus*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Данный текст является продолжением наших прежних метафизических штудий: Катречко С.Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии. – 2005. – № 9. – С. 83–95; Катречко С.Л. Как возможна метафизика? – М., 2006. – Ч. 2: Метафизика как она есть: Философский альманах. – Вып. 9. – С. 5–28.
2. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
3. Baumgarten A. Metaphisica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. – Metaphisica. – 1743.
4. Подр. об этом см.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. – М., 1974. – Гл. VIII: «Категории мысли и категории языка».
5. Можно сказать, что именно с анализа Сущего (Единого) и начинается «теоретическая» европейская метафизика в лице Аристотеля (см.: Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. – М., 1975. – 998b, 1045a, 1054a и др.).
6. На необходимое участие в процессе любого восприятия («материи», по Бергсону) *памяти*, что делает восприятие конкретного объекта схематичным (общим), указывает, например, А. Бергсон в своей работе «Материя и память» (Бергсон А. Материя и память // Собр. соч.: В 4-х т. – М., 1992. – Т. 1).
7. «Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов...» – Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XVI. – М., 1985. – § 11.
8. См. работы: Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики. Теория доказательств. – М., 1982. – С. 37, 167 (вторая ϵ -теорема); Кангер С. Упрощенный метод доказательств

- ства для элементарной логики // Математическая теория логического вывода. – М., 1967. – С. 200–208.
9. Здесь нам хотелось бы подчеркнуть, прежде всего, гносеологический аспект данного феномена. Понятно, что не менее значимым для человека является и возможность порождать новые *смысловые миры*, например в художественной литературе, совокупность которых и составляет человеческую культуру.
 10. Подробнее об этом см.: *Барт Р.* Основы семиологии // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Пер. с фр. Г. Косикова. – М., 2000. – С. 247–312.
 11. Интересным проявлением подобного системного «взаимодействия» – *смыслового резонанса* – является феномен *аликвотных нот* в музыке, которые отсутствуют в первоначальной партитуре, но возникают при исполнении (симфонического) произведения.
 12. Более подробно о творческом (= метафизическом) характере воображения см.: *Катречко С.Л.* Как возможно творческое воображение?; *Катречко С.Л.* Воображение как «деятельная способность синтеза многообразного» в составе познавательной способности // Воображение в свете философских рефлексий. – М., 2008. – С. 11–27, 117–179.
 13. В современной философии [языка]: структурализме, аналитической философии, герменевтике... – говорится, скорее, о том, что именно *язык*, а не *рассудок* структурирует мир. С одной стороны, в контексте нашего обсуждения [возможности метафизики] эти тонкости не столь значимы; с другой же стороны, мы рассматриваем язык как порождение человеческого ума, в свете чего язык не может рассматриваться как такой феномен, который лежит в основе всех других объяснительных схем в качестве их глубинного основания.
 14. Под *наукой* Кант понимает систематическое знание, построенное по типу евклидовой геометрии или механики Ньютона, в противовес разнородному конгломерату спекулятивных предложений прежней «догматической метафизики» [2, с. 21, 24, 27]. В настоящее время термин «наука» употребляется в более сильном смысле как *система опытного знания*, то есть как *рациональное исследование*, основанное на эмпирическом базисе.
 15. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // *Витгенштейн Л.* Философские работы. – М., 1994. – Ч. 1.
 16. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 1969.
 17. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М., 1975.
 18. Вот как Лосев описывает трансцендентальный метод Платона: «Вся эротическая иерархия “Пира” имеет только один философский смысл – быть конкретным применением трансцендентального метода. Существуют красивые тела, – как это возможно? Ответ трансцендентальной философии таков: это возможно потому, что есть вообще телесная красота. Как возможна телесная красота вообще? Она возможна потому, что есть красота души (ибо тело есть то, что движется душой). Как возможна красота души? Она возможна потому, что есть красота ума, идеи (ибо душа есть то, что осмыслено умом, сознанием, идеей): так мы приходим к идее красоты, которая, по Платону, только и делает возможной красоту и всяких тел и душ. Таким образом, эротическое восхождение “Пира” есть не что иное, как результат трансцендентального обоснования...» [16, с. 233].
 19. В качестве технического термин *transcendental argument* появляется лишь в 30-е гг. XX в. в работах Ч. Пирса и Дж. Остина. См., напр.: *Austin J.L.* Are There A Priori Concepts? // *Proceedings of the Aristotelian Society.* – V.XVIII.1939; а также Интернет-ресурсы: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental>.

20. Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 5.
21. Кант И. Письма [избр.] // Соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 8.
22. Ср.: «Для философа нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа и соединить таким образом в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений, которые прежде, при их применении in concrete, представлялись ему разрозненными. Прежде он только верил, что полностью накоплено то, что оставалось ему после определенного отвращения и что, как казалось ему через сравнение их друг с другом, составляет особый вид познаний, – но это был только *агрегат*; теперь же опознает, что именно столько [познаний]... может составить вид знаний; он усмотрел необходимость произведенной им классификации... и только теперь имеет он *систему*» [23, с. 83 (§39)].
23. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 4.
24. «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи». Далее Кант продолжает: «Если я мыслю вещь посредством каких угодно [реальных. – К.С.] предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя ее), то от добавления, что эта вещь *существует*, к ней ничего не прибавляется» [2, с. 361–362].
25. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – Т. 1.
26. См.: *Аристотель. О душе* // *Аристотель. Соч.* – М., 1975. – Т. I. Здесь хотелось бы обратить внимание на сходство метафизического (Аристотель), трансцендентального (Кант) и аналитического (логического) анализ. По Канту, физика, математика и метафизика представляют собой разные типы нашего «способа познания»: физика является совместной созерцательно-понятийной деятельностью пассивной чувственности и активного рассудка, метафизика – «познание разумом посредством понятий» [2, с. 423], а математика – «познание посредством конструирования понятий» [Там же].
27. Фреге Г. Основоположения арифметики. – Томск, 2000.
28. Серль Дж. Открывая сознания заново. – М., 2002.
29. *Аристотель. Метафизика* // *Аристотель. Соч.* – М.: Мысль, 1975. – Т. I.
30. Непредикативный характер Сущего выражается в том, что оно не позволяет отличить один предмет от другого, в чем собственно и состоит функция предиката (понятия). Предикат «красный» выделяет класс красных предметов, отличая их от других – не-красных – предметов. Сущее же, хотя и приписывается, но приписывается *всем* [существующим] предметам и поэтому предикатом (понятием) не является.
31. О различии *общего* и *всеобщего* см. также: Ильенков Э.В. О всеобщем // Ильенков Э.В. Человек и культура. – М., 1991.
32. Черняков А.Г. Онтология как математика: Гуссерль, Бадью, Плотин // Сущность и слово: Сб. науч. ст. к юбилею проф. Н.В. Мотрошиловой. – М., 2009.
33. *Metaphysics Research Lab* // <http://mally.stanford.edu/index.htm>.
34. Владимиров Ю.С. Метафизика. – М., 2002.
35. См., напр.: Карнан Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. А.В. Кезина // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 1993. – № 6.
36. Подробнее об этом см.: Катречко С. Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium (Band XVI). – Kirchberg am Wessel (Austria), 2008. – P. 169–172; см. также другие мои работы на web-странице: <http://www.philosophy.ru/library/katr>.

37. Согласно Платону, существовать может лишь то, что причастно к Единому, которое выступает как «единящая сила», не позволяющая *целому* распасться на *части*. Вот что пишет по этому поводу Плотин: «Все существа... существуют благодаря при-сущему им единству...», «[и если] какая-то вещь теряет единство, она теряет и бы-тие...». И далее: «Но разве во всем отдельном сущность не тождественна с его единством? Да и во всей целокупности сущего, разве сущность и бытие не тождест-венны с единством, и какое ни взять сущее, оно всегда будет и единством?» [Пло-тин. О благе или едином. – VI 9, 1, 1–2].
38. Категории этого класса являются «понятиями *связи* и тем самым понятиями самого объекта» [23, с. 87]. Кант выделяет три возможных типа такой *связи*: субъект – пре-дикат, причина – следствие, часть – целое [23, с. 70].
39. Подробнее об этом см.: Катречко С.Л. Трансцендентальный метод и проблема он-тологии // Современная онтология – IV. Проблема метода. – СПб., 2010. – Т. II. – С. 43–63.
40. А.Ф. Лосев в этой связи замечает, что у Платона есть два разных термина для обо-значения частей целого: *mere* (meros) для обозначения «механической» (простран-ственно-временной) части целого и *moria* (morgion) для обозначения [идеальной] части [цельности], «несущей на себе энергию целого» [16, т. 2, с. 390–395]. При этом *целое* (особенно во втором случае) больше «суммы» своих частей.
41. См., напр., *мереологию* К. Лесневского или гл. 3 «Логических исследований» Э. Гус-серля.