

Эмпиричность и универсальность a priori в феноменологической онтологии

Статья Ильи Павлова

Иллюстрация Анны Давыдовой

В данной научной работе использованы результаты проекта № 69 «Метафилософия: дисциплинарные границы философской рациональности», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2016 году.

Если сегодня спросить у студента философского факультета, что значит слово «априорный», то он, скорее всего, ответит: «Априорный — независимый от опыта». Но сама этимология слова «a priori» отсылает нас к «первому» и совсем ничего не говорит об отношении к опыту. Мартин Хайдеггер в примечаниях к «Бытию и времени» рассматривает латинское «a priori» как аналогичное греческому «proteron tei physei» — «первому по природе», введенному в «Физике» Аристотеля [Хайдеггер 2006, 441]. Но почему мы считаем, что «первое по природе» обязательно внеопытно?

Рассматривая вопрос о том, как возможно познание природы, или естествознание, И. Кант в «Критике чистого разума» противопоставил знаниям, «*безусловно* независимым от всякого опыта» (B2–3) [Кант 2006, 50–52], знания фактические, то есть единичные и случайные¹. Поскольку познание природы претендует на всеобщность своих положений (а для Канта — еще и на их необходимость), Кант указал, что естественное знание не может строиться на одном лишь познании фактического — ведь для этого конечному человеку требовалось бы познать бесконечность единичных и случайных фактов природы. Но если случайность и единичность — характеристика фактического знания, то независимое от всякого фактического опыта знание должно быть, напротив, всеобщим и необходимым — а значит, априорным (B3–4) [Кант 2006, 52–54].

Но как именно мы получаем это априорное знание²?

1. Я сознательно предлагаю концептуальную, а не историко-философскую проработку вопроса о том, почему Кант называет независимые от опыта знания термином a priori: сам он делает это сразу же и уже потом поясняет значение априорных знаний для чистого естествознания.

2. В «Критике чистого разума» Кант подробно анализирует априорную структуру форм чувственности и категорий рассудка, но никак не поясняет, с помощью какой познавательной способности он получил знание о самой этой априорной области.

И можем ли мы каким-либо образом познать «первое по природе», если мы трактуем «*a priori*» в духе Аристотеля — не эпистемологически, но онтологически, то есть не редуцируя природу лишь к ее способу данности в нашем опыте (или, скажем, в наших концептуальных схемах)? Интересный ответ на эти вопросы нам предлагает Ф. В. Й. Шеллинг: согласно его идеям позднего периода, «...в философии познавать *a priori*, — когда все познается таким, как оно исходит из начала, — означает познавать на основе принципа, но так, что сам этот принцип познается *a posteriori*» [Шеллинг 1999, 146]. Иначе говоря, априорное познание возможно — но не как независимое от опыта, на чем настаивал Кант. Оно возможно как особый вид опытного, апостериорного познания, — как познание, опирающееся на тот опыт, в котором раскрывается «принцип», «первое», причем не просто «первое» нашего познания, но основание самого бытия.

Не слишком ли громкое заявление? На каком основании мы можем выделить некий опыт, который позволяет нам познать сам мир *a priori*? Быть может, тезис позднего Шеллинга — лишь «грезы духовидца», не имеющие отношения к основным философским направлениям? Какова бы ни была проблематичность предложенной Шеллингом стратегии — а это и предстоит нам выяснить, — последняя точно не является изолированным частным мнением. Практически теми же словами — и независимо от Шеллинга — характеризует философское исследование в «Бытии и времени» М. Хайдеггер: «Но раскрытие априорного не “априористическая” конструкция. Через Э. Гуссерля мы научились не только понимать смысл всякой подлинной философской “эмпирии”, но и владеть необходимым тут инструментарием. “Априоризм” есть метод всякой научной философии, понимающей саму себя. Поскольку он не имеет отношения к конструкции, исследование априори требует правильной подготовки феноменальной почвы» [Хайдеггер 2006, 50].

Итак, тот особый опыт, по отношению к которому философ стремится *a posteriori* познать «первое», есть «феноменальная почва», которая требует «правильной подготовки». В качестве такой подготовки мы можем рассматривать проект «Бытия и времени», анализирующий, говоря простым языком, обретение человеком подлинного существования перед лицом ужаса смерти. На одном из этапов исследования, когда речь заходит о способе данности мира человеку, Хайдеггер вводит понятие априористического перфекта [Ibid., 85]. В дальней-

шем философ не разрабатывает подробно этот концепт, но лишь в кратком комментарии определяет его как одно из обозначений — наряду с латинским «*a priori*» и греческим «*proteron tei physei*» — того, что «всегда уже заранее существующее», то есть «бывшее, перфект»: «Не онтически прошедшее, но то всегда более раннее, к чему мы оказываемся отосланы *обратно* при вопросе о сущем как таковом» [Хайдеггер 2006, 441]. Если в проекте Канта к априорному нас отсылает вопрос о способах познания опытно данной природы, то у Хайдеггера речь идет именно о сущем и о способе его бытия, а не о каких-либо эпистемологических структурах.

Свое понимание априористического перфекта, которое позволяет более предметно поставить вопрос о философской легитимности предложенной Шеллингом и Хайдеггером эмпирической интерпретации «*a priori*», предлагает последователь Хайдеггера В. В. Биbihин. В курсе «Пора» Биbihин отождествляет априористический перфект с такими философскими понятиями как «априори», «Бог», «раннее» — и замечает, что этими именами даны различные названия «для статуса первых вещей, среди них первая из первых это событие мира» [Биbihин 2015, 257]. Биbihин указывает на ту связь априористического перфекта с миром, благодаря которой трактовка «*a priori*» у Шеллинга отличается от подхода Канта. Уместно вспомнить, что Шеллинг, подчеркивая онтологическую, а не гносеологическую, направленность своей мысли, говорит о свершении, или факте (Thatsache), мира как о главном деле философии — так же, как это делает, вслед за Хайдеггером, Биbihин, называя «событие мира» «первой из первых вещей».

Сам Биbihин в «Поре» более подробно анализирует способ данности нам «события мира», то есть априористический перфект, как «опоздание» [Ibid., 257]: «*Мы пришли поздно*, когда бытие или небытие, или бытие и небытие, уже произошли. Мы к событию опоздали» [Ibid., 228]. Событие мира действительно существует как априорное, всегда уже произошедшее, в этом смысле его бытие и является перфектом: «...априори сбывшееся на самом деле всегда *уже* произошло, когда мы приходим посмотреть» [Ibid., 227].

Не ушли ли мы слишком далеко от эпистемологической трактовки априорного знания, восходящей к Канту? Не уместнее ли просто-напросто зарезервировать за словом «априорный» его кантианское употребление и указать, что концепт Хайдеггера и Биbihина не имеет к этому понятию никакого отношения? На мой взгляд,

априористический перфект Хайдеггера и Бибикина, как и «принцип» Шеллинга, имеет непосредственное отношение к тому пониманию априорного как противоположного фактическому, которое мы встречаем у Канта. В трактовке Бибикина априористический перфект непосредственно определяется как то, что не нуждается в подтверждении путем перебора фактов [Ibid., 227]. С другой стороны, именно трактовка «a priori» как «перфекта» отличает теорию априорных структур познания от теории врожденных идей, предложенной Декартом задолго до Канта. Если мы не трактуем априорные формы чувственности и категории рассудка как герменевтическое «обратное отсылание», как то, что «всегда уже произошло», когда мы приступили наконец к познанию мира в естественных науках, когда мы, словами Бибикина, «пришли посмотреть», — причем произошло с самой истиной, а не в наших головах, — то мы вынуждены говорить о том, что математическое и физическое знание каким-то чудесным образом существует в сознании всех людей с момента рождения. Декарт в своей теории врожденных идей ссылаясь на Бога, который-де вложил эти идеи в наши умы, — однако сегодня такое решение вряд ли может удовлетворить философов и ученых.

Однако Кант показал, какую именно структуру имеет априорное знание. Можем ли мы, по Хайдеггеру и Бибикину, приблизиться к познанию «a priori»? Как было указано ранее, для этого нам необходима «правильная подготовка феноменальной почвы» — то есть экзистенциальная аналитика смерти и решимость человека на свою смерть. Такой же ответ дает и Бибикин, рассматривающий решимость на смерть в ее трактовке Хайдеггером как альтернативу всегда опаздывающему дискурсу [Бибикин 2015, 229]. Согласно Хайдеггеру, человек лишь перед лицом смерти обретает свою подлинность и идентичность, поскольку своей смертью он может умереть только сам, в то время как во всех других действиях его легко можно заменить другими. Вслед за Хайдеггером, Бибикин подчеркивает, что именно подлинность человека в готовности принять свою смерть открывает ему то богатство мира, о котором говорят поэты, и то бытие, про которое писал поздний Хайдеггер [Ibid., 169–171, 248–253].

Через принятие своей смертности и обретение подлинности человек приближается к тому, *что* существует *a priori* и всегда ускользает от нас. Вне сомнения, такая феноменологическая трактовка априорного знания обогащает кантианское понятие «a priori» новыми смыс-

лами. Но, дойдя с Хайдеггером и Бибикиным до конца в их эмпирическом понимании «a priori», мы сталкиваемся с противоречием. В проектах Шеллинга, Хайдеггера и Бибикина — философов, через понятие «a priori» тематизирующих само событие/свершение мира и придающих этому понятию онтологическое измерение, — притязания Канта на познание всеобщей истины (а именно всеобщность и необходимость, по Канту, — основные характеристики априорного знания) не снимаются, но, напротив, возобновляются с новой силой. Однако это всеобщее познание постигается в предельно единичном опыте — в опыте принятия собственной смерти. Не доказывает ли такой финал несовместимость априорного и эмпирического познания, очевидную для кантианской трактовки — и, как следствие, неправомочность философских притязаний феноменологов, проговаривающих лишь свои частные и случайные эмоции по поводу мира?

На мой взгляд, эксплицитное выявление противоречия между фактичностью всякой эмпирии и притязания любой концепции «a priori» на универсальный статус является не неудачей, а скорее позитивным результатом. Не только проекты Хайдеггера и Бибикина, но и феноменология вообще стремится не закрывать глаза на радикальное несоответствие частной инициативы философа и универсальной истины как предмета философского поиска — и до конца продумывать эту трудность. Если же мы попытаемся избежать этого противоречия, то, на мой взгляд, нам придется либо наивно и догматически принять какое-либо учение о внеопытных априорных структурах, либо отвергнуть возможность какой бы то ни было универсальной истины — то есть столь же догматически утвердить универсальную и априорную истину скептицизма и релятивизма.

Должна ли феноменология просто признать это противоречие — или же она может продолжить работу с ним? Хайдеггер и Бибикин продумывают его через тему смерти, и при внимательном чтении их работ становится ясно, что противоречие это во многом кажущееся, поскольку обоих авторов интересует не личный факт смерти [Гайденко 2006, 405] или, например, похорон [Бибикин 2015, 170], а раскрывающаяся в этом факте фундаментальная конечность человека. Может ли в этом случае такая конечность продумываться другим путем, более соответствующем априористическому перфекту?

Именно в качестве феноменологии конечности осуществляет характерную для его творчества герменевтику

памяти о детстве В. В. Набоков в небольшом отрывке из романа «Дар». Набоков касается всех основных тем Хайдеггера: он указывает на связь Ничто со временем через темпоральный характер границы памяти, на онтологическую значимость Ничто для выявления подлинного феномена мира (особая глубина детских воспоминаний — например, опыта комнаты) и на экзистенциальную решимость, которой учит нас этот опыт конечности³.

Как и в случае Шеллинга, прозрение Набокова нашло отголосок в более поздней мысли: современный философ Татьяна Щитцова указывает на актуальность феноменологического анализа рождения как альтернативы предложенной Хайдеггером аналитики смерти [Щитцова 2006, 13]. Включая, подобно Набокову, в опыт рождения его социально-исторические условия, Т. В. Щитцова указывает на онтологический потенциал феноменологии рождения для тематизации как фактичности человеческой индивидуальности (и, дополним, неповторимой интимности частного опыта детства), так и ее включенности в универсальное сообщество.

Предложенный Татьяной Щитцовой подход, реализуемый в предметном поле экзистенциальной антропологии и этики, может быть дополнен онтологической интерпретацией, указывающей на раскрытие универсальности мира и истории в фактическом опыте рождения — события, к которому сам родившийся всегда уже опоздал. В этом случае феноменология рождения станет еще одним философским опытом, иллюстрирующим неожиданную продуктивность идеи Шеллинга об апостериорном, эмпирическом постижении априорного знания, — идеи, которая на первый взгляд представляется абсурдной.

Библиография

1. Биbihин 2015 — Биbihин В. В. Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль, 2015.
2. Гайдeнко 2006 — Гайдeнко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
3. Кант 2006 — Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (В) 1787 г. // Сочинения на русском и немецком языках. Т. II, ч. 1. М.: Наука, 2006.
4. Набоков 1998 — Набоков В. В. Дар // Избранное. М.: Олимп; Издательство АСТ, 1998. С. 177–520.
5. Хайдеггер 2006 — Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.
6. Шеллинг 1999 — Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Водолей, 1999.
7. Щитцова 2006 — Щитцова Т. В. Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: EGY, 2006.



3. «А ведь комната действительно трепетала, и это мигание, карусельное передвижение теней по стене, когда уносится огонь, или чудовищно движущий горбами теневой верблюд на потолке, когда няня борется с увалистой и валкой камышевой ширмой (растяжимость которой обратно пропорциональна ее устойчивости), — все это самые ранние, самые близкие к подлиннику из всех воспоминаний. Я часто склоняюсь пытливой мыслью к этому подлиннику, а именно — в обратное ничто; так, туманное состояние младенца мне всегда кажется медленным выздоровлением после страшной болезни, удалением от изначального небытия, — становящимся приближением к нему, когда я напрягаю память до последней крайности, чтобы вкусить этой тьмы и воспользоваться ее уроками ко вступлению во тьму будущую; но ставя жизнь свою вверх ногами, так что рождение мое делается смертью, я не вижу на краю этого обратного умирания ничего такого, что соответствовало бы беспредельному ужасу, который, говорят, испытывает даже столетний старик перед положительной кончиной, — ничего, кроме разве упомянутых теней, которые, поднявшись откуда-то снизу, когда снимается, чтобы уйти, свеча (причем, как черная, растущая на ходу голова, проносится тень левого шара с постельного изножья), всегда занимают одни и те же места над моей детской кроватью» [Набоков 1998, 184].