



3. Дэвис П. Суперсила. Поиски единой теории природы. М., 1989. 272 с.
4. Хокинг С. Краткая история времени : от Большого Взрыва до черных дыр. СПб., 2008. 231 с.
5. Хван М. П. Неистовая Вселенная. От Большого Взрыва до ускоренного расширения. От кварков до суперструн. М., 2006. 406 с.
6. Кларк А. Одиссея длиной в жизнь. М., 1991. 512 с.

### Chance in Nature: the One and the Multiple

O. A. Samoiloa

Saratov State University  
83, Astrakhanskaya str., Saratov, 410012, Russia  
E-mail: ivory\_coast@list.ru

The article is devoted to some problems of modern natural science in philosophical context of ontological categories «chance and necessity», «the One and the Multiple». Particularly, author examines problem of existence of one world or multiple possible universes, constitution of fundamental physical constants, set of conditions required for beginnings and spread of life in the Universe. Duality of relations between categories «chance» and «the One and the Multiple» is substantiated, limitation of gnoseological competence in research of problem of randomness or regularity of the Universe is proved. In the concluding part of the article it's said that the fundamental physical constants and the laws of nature have constitution related to category of necessity,

life in the Universe is related to category of the Multiple and can require spread of different and various environmental conditions.

**Key words:** chance, necessity, one, multiple.

### References

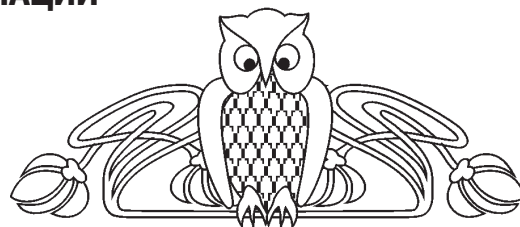
1. Hawking S., Mlodinow L. *The Grand Design*. New York, 2010. 310 p. (Russ. ed.: Hawking S., Mlodinow L. *Vysshiy zamysel*. St.-Petersburg, 2013. 208 p.).
2. Penrose R. *Cycles of time: an extraordinary new view of the universe*. London, 2010. 304 p. (Russ. ed.: Penrose R. *Tsikly vremeni. Novy vzglyad na evolyutsiyu Vselennoy*. Moscow, 2013, 336 p.).
3. Davies P. *Superforce: Search for a grand unified theory*. New York, 1985. 255 p. (Russ. ed.: Davies P. *Supersila. Poiski edinoi teorii prirody*. Moscow, 1989. 272 p.).
4. Hawking S. *A brief history of time*. New York, 1998. 212 p. (Russ. ed.: Hawking S. *Kratkaya istoriya vremeni: ot Bolshogo Vzryva do chernykh dyr*. St.-Petersburg, 2008. 231 p.).
5. Chvan M. P. *Neistovaya Vselennaya. Ot Bolshogo Vzryva do uskorennogo rasshireniya. Ot kvarkov do superstrun* (Furious universe. From the Big bang to accelerated expansion. From quarks to superstrings). Moscow, 2006. 406 p.
6. Clarke A.C. *Childhood's end*. London, 1987. 224 p. (Russ. ed.: Clarke A. *Odisseya dlinoyu v zhizn*. Moscow, 1991. 512 p.).

УДК 1/14

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Тетюев Леонид Иванович –  
доктор философских наук,  
профессор кафедры этики и эстетики,  
Саратовский государственный университет  
E-mail: tetjuew@mail.ru

В статье анализируются варианты трансформации европейской трансцендентальной философии, осуществляемой в контексте современного обращения к классическим проблемам онтологии. Интерес к онтологии обуславливается критическим переосмыслением классического трансцендентализма. Мюнхенская школа трансцендентальной философии (Ф. Бадер, Р. Лаут, П. Роос) в конце XX в. явилась вершиной развития классической и неклассической трансцендентальной систематики. Ее ядром являются методологические программы теологического и феноменологического «последнего» обоснования и «самосознания», ориентированные на дуальную модель «событийной онтологии», расширяющейся на область природы, и на «онтологию первого лица». В исследовании выявлена общая тенденция современной онтологии субъективности, которая опирается на учение об интерперсональности как идеально-реальной данности. Она выступает своего рода источником критической рефлексии постлегегелевского, пострационального мышления, дистанцированного всецело от метафизической проблематики.



**Ключевые слова:** критическая рефлексия, онтология первого лица, интерперсональность, Мюнхенская школа трансцендентальной философии.

DOI: 10.18500/1819-7671-2015-15-3-44-50

Общее понимание и оценка «трансцендентального поворота» в начале прошлого века фиксируются вокруг «радикализации» трансцендентального метода философствования и необходимости выдвижения, наряду с основными темами научного и философского познания, феноменологической проблематики сознания, субъективности и конкретности человеческого бытия и миропонимания. Трансцендентальная философия Г. Когена, главы Марбургской школы неокантианства, в начале XX в. занимала ведущие позиции



в европейской философии. Трансцендентальный идеализм являлся тем стержнем, «вокруг которого группируется разработка русскими и немецкими философами-идеалистами онтологических, этических, эстетических и религиозных проблем» [1, с. 4]. Критическое переосмысление оснований трансцендентализма и выдвигание альтернативных способов философствования послужило мощным толчком в развитии онтологической проблематики и методического оформления различных теорий научного и философского знания.

В контексте многочисленных дискуссий, длившихся весь XX в., трансцендентальная программа философского обоснования высветила при наличии различных исходных позиций обязательное сохранение трансцендентально-философского аргумента. Именно благодаря этому возможно проследить и впоследствии выделить основную, широкомасштабную тенденцию современной философии, которую можно определить парадигмальным образом как *переход* от философии сознания к философии действия и философии языка [2]. Подобное усиление герменевтико-прагматического мотива свидетельствует о чрезвычайной радикализации философского дискурса современности, которая, по меткому выражению Ю. Хабермаса, оформляется жестким требованием поиска путей «детрансцендентализации» субъекта философии. Начало этому движению мысли задает Гегель [3, S. 186–187].

Всякая теоретическая аналитика современного состояния философии, разумеется, не может обладать систематическим характером, но *внутренняя логика* развертывания философской аргументации позволяет выделить некоторые устойчивые основания онтологической, прагматической и системной трансформации современной философии и наметить на этом пути трансцендентальной рефлексии *основные* – парадигмальные тенденции, определяющие облик современного философствования.

Обратимся прежде всего к онтологической тенденции современной европейской философии. Особый интерес к онтологии объясняется не только попыткой осмысления программы «последнего основания», но и современным состоянием философской аргументации, что, в свою очередь, заслуживает критической рефлексии и серьезной оценки. Возможность трансцендентальной критики, стало быть, уже не полагается как нечто само собой разумеющееся, но предполагает теоретическую рефлексию принципиальных возможностей обоснования трансцендентальной философии и ее последующую защиту от всякого рода догматизма и скептицизма. Более того, определение *предельных оснований и границ разума* возможно только в

границах его собственной значимости и свободы, принимаемой нами в качестве действительного основания теоретической и практической онтологии. Если в отношении метафизики природы разум человека может определять себя в качестве высшего основания, то почему он не может этого делать относительно практической сферы своего определения – сферы действия метафизики нравственности и практической свободы? Трансцендентальная философия в целом, следовательно, есть не только философская теоретическая дисциплина, но и практическая программа, ищущая исходные принципы, обосновывающие все возможные концепции теоретического и практического познания. Этот вопрос по своей трансцендентально-философской значимости содержит как онтологические, так и прагматические перспективы.

«Онтологический поворот» в интерпретации трансцендентальной философии намечается еще в начале XX в. благодаря критике познания в неокантианских школах (Г. Коген, П. Наторп) и моменту создания собственных онтологических систем Н. Гартманом, Х. Хаймезетом и М. Хайдеггером. Попытка М. Хайдеггера обнаружить в кантовской «Критике чистого разума» основы фундаментальной онтологии порождает в философской среде мотивацию разрыва с традиционной метафизикой. Онтический (предметно-сущностный) анализ кантовского *Dasein* переводит всю прежнюю онтологическую проблематику бытия в смысловое поле его значимости – аналитику бытия как присутствия и полагания собственно «моего-здесь-бытия». Вопрос – какова сущность знания бытия бытийствующего (*Sein des Seienden*) – в такой проекции становится уже далеко не праздным, несущим в себе открытость и очевидность, фактическое указание на свое собственное великое присутствие в мире и наличную «мирность» внутри самого мира.

Известно, что хайдеггеровская интерпретация философии И. Канта выходит за рамки традиционной трансформации его взглядов в неокантианстве. Так, уже в книге «Кант и проблема метафизики» М. Хайдеггер пишет, что важнейшей целью трансцендентальной философии является не теория познания и возможности обоснования позитивных наук (как это полагают неокантианцы), но онтология познания, обоснование возможности онтического знания вообще, т. е. понимание бытия и обнаружение основ метафизики. Тем самым он усиливает не только критику существующего варианта трансцендентальной философии, восходящей к идеям философии сознания Р. Декарта и Э. Гуссерля, но и порождает своей деструкцией ее последующую онтологиче-



скую интерпретацию. С. Винтер в своей работе «Хайдеггер: определение метафизики» фиксирует в качестве основного мотива фундаментальной онтологии философа послегегелевскую критику метафизики. Автор задается вопросом: действительно ли метафизика в хайдеггеровском понимании не имеет основания и определяет сущность как критику нигилизма? [4, S. 11].

Вопрос о том, является ли *трансцендентальная философия онтологией*, получает в данном контексте действительное значение. Особенно отчетливо эта хайдеггеровская позиция проявилась в концепции понимания допредикативного опыта, в частности в его теории апофатического обоснования и «онтологического генезиса», который рассматривается им как герменевтическая возможность гарантированного *перехода* к вопросу о бытии. Ограничение претензий метафизики и круга ее вопросов не есть отрицание метафизики или ее разрушение, как это нередко пытаются представить некоторые последователи хайдеггеровской критики метафизики, но есть определение ее вопрошающей *возможности*, исходящей из недр предметно-сущностного мышления. Метафизике дано мыслить бытие только как присутствие присутствующего и при этом всегда оставаться мышлением «здесь-бытия», способного мыслить само мышление как онтическое понятие в «просвете» самого же бытия. Выражение «для-того-чтобы» несет в себе изначально априорное указание на наличие некоего определенного и конкретного «имения-дела» [5, S. 86–87]. Истокованное в таком онтологическом ключе *Bewandtnis* предстает как своего рода *трансцендентально* определенное особое дело, которое в контексте жизненных форм выступает уже способом и реальной возможностью обстоятельств, способом присутствия и бытия-в-мире. Философ остается верен онтологической идее фактичности человеческого «бытия в мире», ограничивая ее претензии метафизикой познания и аналитикой «здесь-бытия».

Следует отметить, что подобный метафизический контекст понимания трансцендентального метода определяет и сферу его применения, что вызвало, соответственно, переориентацию всех последующих исследований трансцендентальной проблематики. В последние годы онтологической интерпретации философии И. Канта посвящено большое количество серьезных работ [6, 7], поэтому оставим этот вопрос в стороне. Отметим только, что деструкция истории метафизики, развитая М. Хайдеггером в работе, посвященной Ф. Ницше, как и критика идеологических форм в философии Т. Адорно, стали теми фундаментальными мотивами, «исходными» предпосыл-

ками в последующем негативном отношении к метафизическим изысканиям. Однако уже в 1970–90-е гг. отмечается усиленное обращение к кантовским трудам, нередко даже в чисто формальном отношении его философия применяется для интерпретации собственной метафизической теории единого и целого, идентичности мышления и бытия, программной реконструкции понятия разума [8].

В контексте современного философского дискурса четко выделяются три трансцендентальные линии аргументации, начинающие свой отсчет от трансцендентальной проблематики Р. Декарта, И. Канта и И. Фихте. Картезианский вариант трансцендентальной философии представлен наиболее полно в XX в. в системе трансцендентальной феноменологии сознания Э. Гуссерля, в отечественной философии – феноменологическими изысканиями Г. Шпета и М. Мамардашвили. Идеи трансцендентальной тематики философии И. Фихте нашли свое развитие в Мюнхенской школе трансцендентальной философии и в какой-то мере проявились в синтетическом варианте трансцендентальной прагматики языка К.-О. Апеля.

Для представителей *Мюнхенской школы* вершиной развития трансцендентальной систематики является философская программа Р. Декарта и И. Фихте, а принцип развертывания мышления как системы становится важнейшим принципом трансцендентальной философии. В своих изысканиях представители Мюнхенской школы трансцендентальной философии, в частности Фр. Бадер, преподаватель философии в Айхштадтском теологическом университете, опирается на диалектику Платона, которого он считает родоначальником трансцендентализма в философии. По его мнению, Платон заложил принципиально иной тип логики, отличный от логики Аристотеля, развившего формальный принцип силлогистического мышления [9]. Аристотелева формальная логика предстает в такой интерпретации как логика применения готовых понятийных форм, в то время как платоновский вариант опирается на логику их формообразования и употребления, в основании которой лежит не единство формы и содержания, отношение субъекта и предиката, а интеллигивельный принцип эйдоса, закон порождения и актуализации идеальных логических форм.

Фр. Бадер считает, что классическая традиция немецкого трансцендентального идеализма начинает свой отсчет только с философии И. Фихте. Конечно, он опирается на идеи И. Канта, и его проект получает дальнейшее развитие в фихтеанской философии. Однако сфера трансцендентальной философии, считает философский теолог, намного шире – она сохраняет в себе силу метафизики,



основы которой можно найти в онтоологии Августина [10]. Онтологическое направление в философии, ориентированное в основном на понимание кантовской философии как метафизики, придерживается подобного мнения. Например, М. Вунд в работе «Немецкие философские школы в эпоху Просвещения» отмечает, что в смысле реформирования европейской метафизики И. Кант выпадает из общей традиции развития немецкого мышления. «Немецкий дух» у И. Канта предстает не как «могилище метафизики» и ее ниспровергатель, но, наоборот, как «новый основатель» метафизики на почве немецкой духовной истории [11, р. 111]. Он считает, что именно И. Кант смог впервые в истории метафизики указать на истинные и реальные условия, делающие метафизику возможной в качестве науки. Близкую позицию развивает сегодня в отечественной философии Т. Б. Длугач, считая, что И. Кант не только закладывает основания для определения «новой метафизики» и ее задач, но и формулирует «первые принципы» человеческого познания бытия как такового [12, с. 32–39; 94–110].

Кантовский проект трансцендентальной философии, действительно, имеет своим мотивом критическую рефлексию и направлен на «преодоление недостатков» догматической метафизики. Ответ на вопрос «Как возможна метафизика как наука?» лежит не в плоскости обращения к прошлому историческому знанию или исторической рациональности, но в области истории разума, выражаясь языком философа, в компетенции критики чистого разума, которая берет во внимание действительные возможности разума, возможности априорного (до-опытного) расширения границ способности суждения.

Кантовская идея трансцендентальной философии ориентирована на поиск первоначал обоснования теоретического и практического разума – трансцендентального условия возможного опыта, а не предметно-сущностного (онтического) мышления, как это нередко истолковывается в истории философской мысли. Трансцендентальная же проблематика Мюнхенской школы вращается вокруг теологических и философских схем мышления: онтологический аргумент бытия Бога выстраивается на акте интересубъективного взаимодействия человека и Бога, на понимающей парадигме, что принципиально предполагает в качестве трансцендентального основания не онтологические, а эпистемическое и феноменологическое обоснование. Познание сущности Бога всегда связано с предзнанием о его существовании, ибо всякое трансцендирование предполагает априорно наличие его искомого смысла. В этом ключе занимательно выглядит попытка интерпретации религиозных и этических идей

Ф. М. Достоевского, осуществленного Р. Лаутом. Сквозь призму «негативной теологии» он реконструирует трансцендентальную метафизику русского писателя [13], предлагая ее в качестве культурной альтернативы традиционной рациональной метафизики Р. Декарта. Согласно Р. Лауту, философские взгляды Достоевского с его систематической идеей *человечности* указывают путь измерения духовного мира человека. Человек от Бога обладает великим даром любви. Любовь и сострадание выше бытия и земной юдоли, они преобразуют бытие, приближают человека к радости единения с ближними и со всем сущим [14, с. 10–11; 14]. Именно в нравственном волеии содержится последнее основание истины. Воля есть синтез идеального полагания ценности и формальной свободы [15, с. 33–34; 16].

Как замечает Р. Лаут, главной целью трансцендентальной философии остается задача современного обоснования учения об *интерперсональности* как некоей идеально-реальной данности [9, с. 25–44]. Поэтому необходимым конституирующим моментом всякого обоснования как очевидности (доказательства), так и истинности (значимости) служит волевой акт. Фихтеанская идея примата нравственного волеия (доксического) над теоретической истиной и фактическим знанием трансформируется в Мюнхенской школе в идеал-реальное учение о смысле бытия как такового (*Dasein*), основополагающим принципом которого является *деятельностный* синтез единого знания, складывающийся из эпистемологии, феноменологии, трансцендентальной теологии, логики и семиотической теории коммуникации.

Несколько иную позицию занимает П. Роос. В своей книге, посвященной теоретическому проекту трансцендентальной философии [17], он разрабатывает «онтологию субъективности», выделяя в качестве ее составляющей модель «событийной онтологии», распространяемой на область природы, и онтологию «временного становления», имеющую статус формально-логической «онтологии первого лица». Теоретическим источником онтологических построений он выбирает трансцендентально-философские концепции Б. Спинозы и И. Фихте.

Преодоление существующих программных идей идеализма – субъекта и объекта, бытия и сознания, по мнению П. Рооса, возможно только в рамках системы «интерсубъективного становления», признающей, что все реальное есть модусное проявление одной единственной субстанции, единственного индивидуума в абсолютном смысле слова. Такой единственной субстанцией, элементарным началом всего сущего является физическое и метафизическое поле, или «четырёхмерное измерение пространства и времени».



Время представляет собой самостоятельную «онтологическую узловую точку», связывающую между собой обособленные онтологии: «то, что в данный момент времени для меня является настоящим, настоящим является и для других субъектов» [17, р. 14]. А это значит, самосознание субъекта, или «сознание, что я есть, должно быть прежде всего сознанием настоящего бытия» [17, р. 93].

В качестве реалистического обоснования своей полевой теории субъективности и трансцендентальной философии П. Роос выдвигает два основополагающих тезиса о самостоятельной «монополярной сфере нечувственного» самосознания и реалистическом ограничении априорных форм созерцания временем как четвертой координатой пространства. Так или иначе, но получается, что, если в первой посылке онтологической версии закладывается тезис трансцендентального натурализма с его идеей интенционального сознания и психофизических (ментальных) проблем идентичности, то второе основоположение имеет явно трансцендентально-феноменологические корни реалистической философии.

Теоретический арсенал онтологических проектов современной философии и определение философии самосознания как «первой философии» сохраняет, как видим, ряд важнейших тезисов, позволяющих концептуально определить последующую динамику философского знания в качестве серьезного оппонента всей системы трансцендентальной философии И. Канта. Современные парадигмальные сдвиги свидетельствуют в большей степени о том, что интерес к онтологической проблематике в начале XXI в. снижается. Это можно объяснить тем, что в трансцендентальной философии субъективности доминирующее положение занимает *ментальная парадигма* (само)сознания, которая и рассматривается в качестве основополагающей философии современности.

Все это показывает, что понятие самосознания продолжают трактовать в ключе метафизического мышления немецкого идеализма и трансцендентализма, с одной стороны, оно рассматривается как источник спонтанного действия и саморефлексии. С другой стороны, усиление фундаментального статуса духовной сферы превращает разумное и разум в абсолютное, субстанциональное начало. Идеалистическая сущность разума в «постметафизическом мышлении» приобретает строго категориальную очерченность и определенность теоретического воспроизводства, что, в свою очередь, порождает определенную рефлексию вопроса о категориальной конечности познающего субъекта философии. И первый вариант, когда разум истолковывается метафизи-

чески как некая онтологическая субъективность, делающая возможным объективный мир в целом, и второй вариант его «сущностного схватывания» – диалектический, все они однозначно, так или иначе, но ограничивают понимание разума: либо рефлексивной способностью Абсолюта, либо внутренней рефлексией индивидуальной самости, ориентированной intersubjektivно всецело лишь на «зависимость осознания моральных норм индивидом от уже существующего и выработанного в культурной традиции высшего морального сознания» [18, с. 58]

Таким образом, постметафизическое мышление оказывается перед новым выбором и парадигмальной сменой: современная философия занимается поиском основоположений субъектно ориентированной модели рационального осознания себя в науке, которая продолжает выстраиваться на субъектно-субъектных и межсубъектных отношениях, и очевидным образом оказывается теперь за пределами философии сознания в сфере трансцендентальной философии языка и этического действия. В начале XXI в. неслучайно значимыми направлениями в философии становятся прагматически ориентированные программы intersubjektivной философии и трансцендентальной этики. Подобная смена теоретической парадигмы свидетельствует не только о «прагматическом повороте» в современной философии, но и о том, что настало время глубокого анализа после гегелевского, пострационального мышления, задающего всецело отход от метафизической проблематики в философии.

#### Список литературы

1. Белов В. Н. С. Н. Трубецкой и немецкое неокантианство: проблема идеализма // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2014. № 2. С. 3–14.
2. Тетюев Л. И. Язык, intersubjektivность, рефлексия : особенности «лингвистической парадигмы» К.-О. Апеля // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2014. Т. 14, вып. 2. С. 49–52.
3. Habermas J. Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück // Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M., 2004. S. 186–229.
4. Winter St. Heideggers Bestimmung der Metaphysik. Freiburg ; München, 1993. 261 S.
5. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2006. 445 S.
6. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному : новая онтология XX века. М., 1997. 495 с.
7. Cramer K. Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik // Kant in der Diskussion der Moderne. Frankfurt/M., 1996. S. 280–325.
8. Kant in der Diskussion der Moderne. Frankfurt/M., 1996. 590 S.



9. *Laut P.* Трансцендентальная позиция Мюнхенской школы // Реферативный журн. Общественные науки за рубежом. Сер. 3. Философия. 1992. № 5. С. 25–44.
10. *Bader F.* Fichtes Philosophie als Fortführung Kants und als Rückkehr zu Augustinus // *Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant.* Eichstätt; Ingolstadt, 2010. URL: <http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/THF/philosophie/aktuelles.de> (дата обращения: 12.12. 2014).
11. *Wundt M.* Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Hildesheim, 1964. 346 S.
12. *Длугач Т. Б. И.* Кант : от ранних произведений к «Критике чистого разума». М., 1990. 130 с.
13. *Laut P.* К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» // *Вопр. философии.* 1990. № 1. С. 70–76.
14. *Laut P.* Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. 447 с.
15. *Lauth R.* Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie. Stuttgart. Bad Cannstatt, 1998. 227 S.
16. *Громыко Н.* Мюнхенская школа трансцендентальной философии : методологический аспект // *Кентавр.* 1995. № 1. С. 33–34.
17. *Rohs P.* Feld-Zeit-Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie. Frankfurt/M., 1996. 290 S.
18. *Орлов М. О.* Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире // *Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика.* 2012. Т. 12, вып. 2. С. 54–59.
2. *Tetyuev L. I.* Yazyk, intersubektivnost, refleksiya: osobennosti «lingvicheskoy paradigmy» K. -O. Apelya (Language, intersubjectivity, reflection: peculiarities of K.-O. Apel's «linguistic paradigm»). *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy.* 2014, vol. 14, iss. 2, pp. 49–52.
3. *Habermas J.* Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück (The move towards detranscendentalization. From Kant to Hegel and back again). *Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Truth and Justification. Philosophical Essays). Frankfurt/M., 2004, pp. 186–229.
4. *Winter St.* *Heideggers Bestimmung der Metaphysik* (Heidegger's definition of metaphysics). Freiburg; München, 1993. 261 p.
5. *Heidegger M.* *Sein und Zeit* (Being and time). Tübingen, 2006. 445 p.
6. *Gaidenko P. P.* *Proryv k transtsendentnomu: novaya ontologiya XX veka* (The breakthrough to the transcendental: The new ontology of the XX century). Moscow, 1997. 495 p.
7. *Cramer K.* Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik (Metaphysics and experience in Kant's groundwork of a metaphysic of ethics). *Kant in der Diskussion der Moderne* (Kant in modern debate). Frankfurt/M., 1996, pp. 280–325.
8. *Kant in der Diskussion der Moderne* (Kant in modern debate). Frankfurt/M, 1996. 590 p.
9. *Lauth R.* Transtsendentalnaya pozitsiya Myunkhenskoy shkoly (The transcendental position of the Munich school). *Referativnyy zhurnal. Obshchestvennye nauki za rubezhom. Ser. 3. Philosophy* (Referenced journal. Social sciences abroad. Ser. 3. Philosophy). Moscow, 1992, vol. 5, pp. 25–44.
10. *Bader F.* Fichtes Philosophie als Fortführung Kants und als Rückkehr zu Augustinus (Fichte's philosophy as a continuation of Kant's and as a return to Augustine). *Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant* (Nature, freedom and grace in the context of Augustine and Kant). Eichstätt; Ingolstadt, 2010. Available at: [www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/THF/philosophie/aktuelles.de](http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/THF/philosophie/aktuelles.de) (accessed 12 December 2014).
11. *Wundt M.* *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (The german academic philosophy of the enlightenment). Hildesheim, 1964. 346 p.
12. *Dlugach T. B. I.* *Kant: ot rannikh proizvedeniy k «Kritike chistogo razuma»* (I. Kant: From early works to the «Critique of pure reason»). Moscow, 1990. 130 p.
13. *Laut R.* К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» (On the question of the genesis of «Legend of the Grand Inquisitor»). *Voprosy Filosofii* (Voprosy Filosofii), 1990, vol. 1, pp. 70–76.
14. *Lauth R.* «Ich habe die Wahrheit gesehen»: *Die Philosophie Dostojewskis. In systematischer Darstellung.* München, 1950. 408 S. (Russ. ed.: *Lauth R. Filosofiya Dostoevskogo v sistematischeskom izlozhenii.* Moscow, 1996. 447 p.).
15. *Lauth R.* *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie* (Descartes' conception of the philosophy system). Stuttgart. Bad Cannstatt, 1998. 227 p.

## The Ontological Variants of Transcendental Philosophy Transformation

### L. I. Tetyuev

Saratov State University  
83, Astrakhanskaya str., 410012, Saratov, Russia  
E-mail: tetjuewl@mail.ru

The following article analyses contemporary projects of transcendental philosophy which are based on ontological programmes. The interest for ontology is motivated by comprehension tasks of «the last foundation» and by the criticism of post-metaphysical thought. The ideas of Munich School of Transcendental philosophy which issues are limited by «Selbstbewusstsein» paradigm oriented on theological and phenomenological studies are considered in the article. The study revealed the dual model of «eventful ontology» which expands on the nature area and «first person ontology». The contemporary subjective ontology is based on interpersonal study as a certain ideal-real reality and is represented as a source of post-Hegelian, post-rational mindset distanced from the metaphysical issues.

**Key words:** critical reflection, first person ontology, interpersonality, Munich school ontology.

## References

1. *Belov V. N. S. N.* Trubetskoy i nemetskoe neokantianstvo: problema idealizma (S. N. Trubezkoy and the german neo-kantianism: The problem of idealism). *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 7. Filosofiya* (Moscow University Bulletin. Ser. 7. Philosophy), 2014, vol. 2, pp. 3–14.



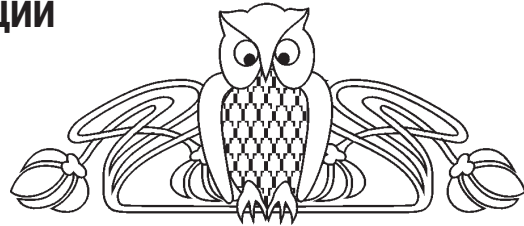
16. Gromyko N. Myunkhenskaya shkola transtsendentalnoy filosofii: metodologicheskiy aspekt (Munich school of transcendental philosophy: Methodological aspects). *Kentavr* (Centaur), 1995, vol. 1, pp. 33–34.
17. Rohs P. *Feld–Zeit–Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie* (Time–Field–I am. The project of field theory of transcendental philosophy). Frankfurt/M., 1996. 290 p.
18. Orlov M. O. Etika diskursa kak osnova strategiy sotsializatsii v globaliziruyushchemsya mire (Discourse ethics as the basis of sozialisatoin strategies in a globalizing world). *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2012. Vol. 12, iss. 2, pp. 54–59.

УДК 316.7

## ЕССЕ НОМО: СИМВОЛИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ СТРУКТУРЫ ЧУВСТВ

Филимонова Ольга Федоровна –

доктор философских наук, профессор кафедры философии, Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю. А.  
E-mail: filmon-2006@yandex.ru



Статья посвящена анализу целостных переживаний и смыслов человека в условиях современной социальной действительности. Рассматриваются особенности психодуховных состояний и действий человека в качестве ключевых элементов социального опыта, выявляется символическая основа их связи. Исследуются семантика, характер и ценностные интенции состояний азарта и одержимости в творческих устремлениях и деятельных усилиях человека. Обсуждение проводится с актуализацией таких понятий, как социальный снобизм, ресентимент, ненависть, мизантропия, «чистые» отношения, самоуничтожение. Привлекаются идеи и методы ряда социально-философских (постмодернистской социальной теории, общества риска, сетевой теории) и культурологических концепций, а также художественно-литературные образы.

**Ключевые слова:** социальная философия, риск, азарт, игра, одержимость, Другой.

DOI: 10.18500/1819-7671-2015-15-3-50-54

В умонастроении постмодерна есть такие понятия, которые со всей непосредственностью выступают как символы душевного переживания современного человека. Среди них – доверие, маркирующее уязвимость всего (или почти всего), что имеет значение для человеческих отношений и отношения к самой жизни. Подавляющая сила воздействия эрозии доверия, или недоверие – тот смысл, что присутствует в метафизической и физической глубине человеческой души, устойчиво связывает его с другими элементами «высокой модернити». Риск, выживание, страх, хаос – те вызывающие к эмоциям симптоматические метки, что вот уже более трех десятилетий выступают в качестве ключевых в социальных и культур-философских описаниях (Ф. Фукуямы, П. Штомпки, Э. Гидденса, З. Баумани, К. Лэша, У. Бека и др.). Как стигматы утраты «нормального состояния» они указывают на неизбежность заключенности человека в здесь-бытии, вращающемся в кругу

«дурной» неопределенности. Однако следует ли предположить, что это богатое ассоциациями и метафорической остротой наблюдение, служащее экзистенциально-феноменологическим комментарием к культурным формам и излюбленным институтам современности (государство, церковь, традиция, корпорация, наука и т.п.), есть только часть поверхности, скрывающей человеческие действия и переживания с иными именами, непосредственно остающимися без внимания? Не ставя задачи подробной апелляции к хорошо известным концептам философского постмодернизма, но беря их как предпосылку, полагаем, что в уже намеченной перспективе можно обозначить некоторые последующие явления, дополнив их изображениями, которые дают искусство и литература.

Таков, например, азарт, чувственный тон которого можно уловить в высказывании У. Б. Йейтса. В книге «При дружелюбном молчании луны», в первой ее части, которая называется «Душа человеческая», у него есть фраза: «Утоленное желание не самое великое из желаний, и то плечо не познало своей полной силы, которое не пробовало пробить несокрушимые врата». В «обществе риска», концептуальный смысл которому задал постмодерн, смерть приняла контроль над жизнью, и борьба с причинами смерти превратилась в предназначение жизни (Бауман). Эта ситуация, воспринятая как «игра шанса с необходимостью» (Ж. Деррида), призвана привлечь внимание к тому обстоятельству, что крайняя опасность способна пробуждать потенциональность жизни. В сравнительно более ранний период М. Гюйо изложил немало интересных соображений по этому поводу: так, чтобы связать силу ощущения и жажды опасности с интенсивностью физического и духовного бытия, он при-