

Радикальное «эпохэ» как универсальный философский метод

Г. Б. Гутнер

Задача проводимого здесь рассуждения состоит в описании известного философского хода, который состоит в воздержании от определенного рода суждений о мире. Этот ход известен еще со времен древних скептиков, однако, я буду опираться на ту его разновидность, которая явно описана Гуссерлем. Впрочем, я не намерен проводить историко-философского исследования и выяснить еще не известные особенности гуссерлевской мысли. Я хочу лишь описать «эпохэ», как способ решения философских задач, который использован вовсе не одним лишь основателем феноменологии. Более того, я рискну утверждать, что «эпохэ» не только не ограничивается рамками феноменологии, но является обязательным атрибутом любого философствования, обеспечивает специфику философии, отличая ее от любой другой интеллектуальной деятельности.

Я начну с некоторых вызовов, которые были брошены философскому сообществу в двадцатом веке. Этот вызов был явно сформулирован, например, Куайном с его проектом «натурализованной эпистемологии» (*Куайн У.В.О. Натурализованная эпистемология // Куайн У.В.О. Слово и объект. М., 2000. С. 368-385*). Смысл этого вызова в том, что философские проблемы могут быть решены в рамках позитивных исследований. Задача философии состоит в прояснении определенных предпосылок, установок, способов либо познания, либо общения. Мы не можем разграничить философствование и позитивное исследование указанных областей. Куайн, например, предлагал некий бихевиористский проект, описывая познание как совокупность реакций на приходящие из мира стимулы. Философское исследование не имеет в таком случае собственной специфики, а растворяется в других дисциплинах, например, в психологии, в лингвистике, в социологии. В конечном счете, ответы на те вопросы, которые традиционно считаются философскими, могут быть получены в рамках психологических, лингвистических, социологических и т.п. позитивных исследований. Именно такие исследования позволяют, например, выявить концептуальные структуры, лежащие в основании познания, или скрытые предпосылки, лежащие в основании использования языка, хотя в исходной постановке указанные проблемы вроде бы являются философскими.

В этой ситуации, однако, интересна собственная позиция тех, кто говорит о смерти философии и ее растворении в позитивных исследованиях. Сами они позволяли себе нечто совершенно недопустимое с точки зрения той позитивной науки, к которой предлагали обратиться. Рассуждая о языке, они не занимаются собственно лингвистикой, в частности они не делают попыток обобщать какой-то языковой материал, анализировать и сопоставлять лексику, грамматику или морфологию разнообразных языков. Они не только не пользуются принятыми методами лингвистических исследований, но, скорее всего не знают достаточного количества языков, чтобы придти к сколько-нибудь значимым обобщениям. Рассуждая о социальных практиках, они не проводят полевых исследований, опросов, не обрабатывают статистику и не занимаются ‘case studies’. Иными словами, даже настаивая на разрешимости всех философских проблем в рамках позитивных исследований, философы не становятся ни лингвистами, ни социологами.

Оставаясь философами, они делают совершенно другую работу. Описывая свой собственный язык или свое собственное сообщество, они стремятся выявить такие его характеристики, которые были бы справедливы для любого языка или для любой социальной практики. В конечном счете, они, ограничиваясь минимальным эмпирическим материалом, пытаются придти к универсально значимым заключениям, говоря, например, о языке вообще, поскольку он язык. Настаивая, на достаточности позитивных исследований они сами ими не занимаются, но делают чрезвычайно смелые обобщения. Что позволяет

им так поступать? Что позволяет говорить о языке, не будучи лингвистом, или говорить о сообществе, не будучи социологом?

Иными словами, мы сталкиваемся с ситуацией, что философ, изучая собственный опыт, настаивает на универсальной значимости своих результатов. Следует прояснить, как он получает эти результаты и почему он выступает с такими претензиями.

Происходит это, если говорить кратко и, пока, приблизительно, вследствие того, что философ производит специфическую редукцию. Он редуцирует какую-то весьма широкую область бытия, в пределе весь мир, к тому языку, на котором он говорит, или к той социальной практике, которую практикует.

Чтобы разобраться с этой процедурой подробнее, я хочу сначала обратиться к Гуссерлю, который сформулировал идею подобной редукции наиболее радикально. Во второй части работы я вернусь к теме языка и постараюсь показать, что аналогичную процедуру выполняет Людвиг Витгенштейн - философ, весьма далекий от Гуссерля и занимающийся, на первый взгляд, совершенно иными проблемами.

Прежде всего, нам нужно уточнить задачу, которая решается с помощью этой редукции. Я обозначил бы ее как задачу трансцендентального исследования. Состоит она в том, чтобы исходя из некоторых данностей, т.е. из того, что мы имеем как наличное, здесь и сейчас присутствующее, что мы уже никак не можем отрицать, восходить к неустраняемым условиям этих данностей. Иными словами, задача состоит в обнаружении таких предпосылок, без которых нечто, чем мы живем, с чем постоянно имеем дело, в принципе неосуществимо. Вполне определенно эта задача была сформулирована Кантом, который, как известно, начинал свое рассуждение с вопросов: «Как возможна чистая математика?» или «Как возможно чистое естествознание?» (*Кант И. Критика чистого разума. Введение. В20*). При этом предполагается, что чистая математика и чистое естествознание уже есть в наличии, ими уже занимаются. Вопрос стоит не о том, каков наш опыт этих занятий или какие результаты они приносят, а о том, как это принципе возможно. Ту же самую задачу решает Гуссерль, который в ходе этого решения производит целый ряд редукций. Эти редукции, в конечном счете, приводят его к собственному сознанию, как источнику всех данностей, как к их неустраняемой предпосылке.

Разговор о данностях и их условиях Гуссерль ведет, в частности в §§ 1-8 «Идей» (*Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999*). Он проводит здесь важное различие между фактами и сущностями. Факт есть нечто наличное, данное. Это нечто наблюдаемое, относительно которого всегда можно задать вопрос: «А как это возможно?» Тот же вопрос звучит как вопрос о сущности, т.е. о том, что лежит в основании этой данности, что делает ее тем, что она есть. Эту сущность Гуссерль понимает в каком-то смысле платонически, хотя, конечно, никакого платонизма здесь нет. За фактом мыслится некий первообраз, нечто постоянно пребывающее, благодаря чему этот факт можно наблюдать. Мы всегда можем умозаключать от факта к сущности. Коль скоро есть факт, то есть возможность восходить к его условию. Обратное невозможно. От сущности к факту умозаключать мы не можем, поскольку факт случаен, он может иметь место или не иметь места. Знание сущности не гарантирует наличие факта. Но наблюдение факта с необходимостью подразумевает наличие сущности. Этот ход – от факта к сущности – и есть первая редукция, которую Гуссерль назвал эйдетической. Она связана с существованием т.н. эйдетических наук, в задачу которых входит именно исследование сущностей. Благодаря эйдетической редукции осуществляется сведение всего богатства фактичности к чистым сущностям, к эйдетическим структурам.

Сказанное означает, что наука, выявляя общее и существенное в исследуемой совокупности фактов, занята не столько абстракцией, сколько редукцией. Наука должна сказать об изучаемом предмете, что он есть поистине, т.е. выяснить условия его возможности. Поэтому прояснение эйдоса есть задача научного исследования. Однако, парадоксальным образом, эйдос же выступает и как начало науки. Факты наблюдаемы благодаря эйдосу. Наука существует в определенном регионе и исходное знание сущности позволяет

выделить (для начала приблизительно) этот регион, идентифицировать факты как предметы исследовательского интереса. В этом смысле эйдосы априорны. Они лежат в основании науки. Всякий шаг научного исследования состоит в прояснении и уточнении ее эйдетической структуры, которая, однако, всегда уже есть. Каждый шаг научного исследования, иными словами, предполагает некое предвосхищение результата.

Однако эйдетические структуры не составляют всех неустранимых условий познания. Трансцендентальная задача, о которой мы сказали выше, не решается в рамках эйдетической редукции. Здесь можно высказать опасение, что все, связанные с этой редукцией действия, носят случайный характер. Факты, редуцируемые к сущностям, даны случайно, их наблюдение связано с частными обстоятельствами жизни исследователя. Следовательно, прояснение эйдетической структуры, лежащей в основе этих фактов, не раскрывает еще условий познания вообще, не дает ответа на вопрос «как возможно познание?» Знание сущностей, иными словами, не позволяет еще понять, на чем основана познаваемость любого мыслимого факта.

Следующий шаг, который предлагает Гуссерль составляет собственную задачу феноменологии. Она должна описать, как действует сознание, восходя от фактов к эйдосам. Такое описание связано с феноменологической редукцией. В этом пункте я позволил себе поменять последовательность изложения, в сравнении с той, которой следует сам Гуссерль. Он, например, в статье «Феноменология» в Британской энциклопедии (*Э. Гуссерль* Феноменология (статья в Британской энциклопедии) // Логос . 1/1991 с.12 – 21), начинает именно с феноменологической редукции, тогда как мне кажется более понятным прежде сказать об эйдетической. Феноменологическая редукция позволяет увидеть эйдетические структуры как содержание сознания. Последние должны присутствовать в сознании, поскольку всякий мыслимый факт устанавливается только сознанием. Поэтому мы должны исследовать феномены сознания, в рамках которых эти факты обнаруживаются. В качестве неустранимого условия познания фактов выступает, таким образом, структура самого сознания, принципы его деятельности.

Следовательно, мы, решая указанную трансцендентальную задачу, должны исследовать одно лишь сознание. Мы должны понять, как сознание постигает факты и раскрывает их эйдетические структуры.

Однако здесь возникает необходимость еще одного шага, который, оказывается самым важным для трансцендентального исследования. После того, как мы определили сознание в качестве неустранимой предпосылки науки и установили, что помимо сознания никакой фактичности не будет, остается вопрос: почему это не психология? Почему все эти задачи не решаются в рамках эмпирического исследования сознания, которое выступает как объект особой эйдетической науки. Ведь дальше нам потребуется описывать жизнь сознания, рассматривать все его переживания, устанавливать, как в сознании формируется знание о фактах, описывать структуру восприятия и т.д. Не делаем ли мы все это в рамках психологического исследования, т.е. в результате наблюдений и обобщений разнообразных данных о жизни сознания? Но тогда наши исследования не будут прояснять именно трансцендентальных условий познания, т.е. о неустранимых условиях всякого познания вообще. Проводимое таким образом психологическое исследование также является родом познания и также опирается на определенные условия, которые, однако, не будут в ходе его выявлены. О психологии можно задать тот же вопрос, который задавался о любой другой науке. Она также должна основываться на каких-то исходных предпосылках, иметь свою эйдетическую структуру и, в конечном счете, быть укоренена в сознании. Если поиск оснований – это задача психологии, то есть серьезный риск попасть в порочный круг. Поэтому замышляемое исследование не должно быть психологическим.

Оно должно быть собственно философским. Но как этого добиться? Для этого Гуссерль и предпринимает еще одну редукцию, которую он называет трансцендентальной. Именно она использует радикальное «эпохэ», т.е. воздержание от определенного типа суждений, причем от таких, которые, как кажется, составляют едва ли не самую существен-

ную часть нашего мышления. Гуссерль характеризует этот акт как «выключение естественной установки» (Идеи I, §§ 27-32). Попробую кратко его описать и выявить основные мотивации, к нему подтолкнувшие. Мы обязаны, исследуя сознание, исключить всякое подозрение в эмпиризме. Это значит, что сознание не должно быть для нас объектом, точнее одним из тех объектов в мире, которые мы наблюдаем и изучаем. Напротив, оно должно предстать неким центром, вокруг которого организованы все структуры мира. Для этого нужно устранить предпосылку о существовании мира, как исходной данности, как чего-то во что я погружен в каждый миг своей жизни. Естественная установка состоит в постоянно сопровождающей меня мысли о мире, к которому принадлежат все наблюдаемые и осмысляемые мной факты, равно как и мое сознание. Иными словами, естественная установка уравнивает мое сознание с прочими наблюдаемыми объектами. Именно с этим равенством следует покончить. Сознание, в котором укоренены эйдетические основания всех наук и которое выступает как главная и последняя неустранимая предпосылка всякого возможного знания, должно быть рассмотрено только в этом своем качестве и никак иначе.

Однако последовательно описать этот шаг довольно трудно. Сам Гуссерль в разных местах представляет его по-разному. С одной стороны, он указывает на сходство трансцендентальной редукции с декартовским сомнением. Есть несколько мест (например, Картезианские размышления, § 7. СПб., 2006. С. 71-74), где утверждается, что трансцендентный мир может быть поставлен под сомнение, что небытие мира вполне можно помыслить. В этом Гуссерль усматривает отличие трансцендентного мира от феноменов сознания: действующее сознание не может поставить под сомнение себя и свое действие. В таком случае под «эпохэ» можно понимать исключение всего сомнительного, т.е. всего того, в чем в принципе можно усомниться. По-видимому, этот шаг может шагом по направлению к цели. Он подразумевает процедуру, в ходе которой мы, следуя Декарту, устраняем все сомнительное и постепенно приходим к несомненному, т.е. к тому, что невозможно устранить. Осуществляя эту процедуру, мы должны обнаружить такие структуры сознания, которые, в силу своей несомненности, предстают как базисные очевидности. Но это лишь одна из возможностей понимания трансцендентальной редукции. В других местах речь идет вовсе не о сомнении, а о воздержании, в буквальном смысле о выключении естественной установки (например, в Идеях. См. также Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология, §§ 38-43. СПб. 2004. С. 193-209). Мы привычно связываем каждое свое осознанное действие с убеждением, что наше действие совершается в мире. Это убеждение составляет одно из главных допущений нашего познания. «Эпохэ» состоит в том, чтобы этого допущения не делать, воздержаться от него. Мы остаемся со всеми своими мыслями, со всеми содержаниями своих познавательных актов. Мы не меняем характер своих мыслительных действий, оставаясь при своих восприятиях, воспоминаниях, воображении. Мы сохраняем модальность этих актов: предметы сознания по-прежнему характеризуются как возможные, действительные или необходимые. Но мы последовательно отказываемся от мысли, что все эти действия соотнесены с какой-то трансцендентной реальностью, т.е. с чем-то таким, что существует без нас, независимо от нашего сознания. Мы вовсе не отрицаем этой реальности и даже не сомневаемся в ней. Мы просто не принимаем ее во внимание. Все последующие описания сознания Гуссерль связывает с таким воздержанием. Он характеризует воздержание как серьезный труд. Он нем нельзя забывать ни на минуту, всякий раз вспоминая, что любое действие сознания, любая присущая сознанию структура описывается не в связи с миром, а сама по себе, поскольку она присутствует в сознании.

Все дальнейшие описания сознания, в частности, рассмотрение интенционального характера сознания, выявление ноэтико-ноэматических структур, подробнейшие описания ноэзиса и ноэмы и т.д. могут в принципе совпасть с результатами психологического исследования. Но это не результаты психологического исследования, поскольку сознание, в данном случае, не есть объект. Сознание постоянно обращено к себе и выступает как не-

что единственное. Оно не сопоставляется с другими сознаниями (на предмет выявления общих свойств путем абстракции). Посредством «эпохэ» я лишил себя возможности научного изучения сознания. Я могу лишь описывать феномены сознания, т.е. выяснять, что я делаю, когда я мыслю. Это описание выявляет все неустранимые условия мышления. Иными словами, эпохэ позволяет решить трансцендентальную задачу.

Последнее обстоятельство представляется наиболее важным. Я рискну теперь сделать даже более сильное утверждение: трансцендентальную задачу можно решать только с помощью такого радикального воздержания и именно оно делает исследование собственно философским. Не только феноменология, но философия вообще призвана решать вопрос о началах, о безусловных истоках мысли и бытия. Восхождение к этим истокам требует демонстрации их безусловности и неустранимости, что, я полагаю, достижимо лишь с помощью редукции всякой возможной данности к этим истокам.

В качестве подтверждения этой мысли я попробую показать такую редукцию на примере совершенно иного философского рассуждения, обратившись к поздним работам Витгенштейна. Прежде всего, я имею в виду «Философские исследования» (*Витгенштейн Л. Философские исследования // Людвиг Витгенштейн. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 75-319*). Я полагаю, что в этих работах также решается трансцендентальная задача. Я отдаю себе отчет в том, что сам термин «трансцендентализм» весьма непривычен для характеристики поздних работ Витгенштейна. Однако в них вполне различим тот самый ход, который мы только что описали. Рассматривается определенного рода данность. Витгенштейн часто определенно указывает на эту данность. Это может математическое исследование, мораль, религиозная практика, обучение. Но чаще всего речь, по-видимому, идет о повседневности, о повседневном общении. Как бы то ни было, речь идет неких практиках, которые, однако, существуют не сами по себе. Представляется очевидным, что их осуществление предполагает присутствие иных типов реальности: реальности объективного мира, с которым мы постоянно сталкиваемся в опыте и реальность нашего внутреннего мира, т.е. наши переживания, мысли, состояния сознания. Эти последние как будто даже составляют необходимый фон всех наших практик. Однако о каких бы практиках Витгенштейн ни говорил, он всегда приходит к определенному типу условий их осуществимости. Пишет ли он о математике, о религии или о повседневности, он всегда отвечает на вопрос «как это возможно?». Весьма поучительно прочитать, например, работы Витгенштейна о математике в духе кантовского вопроса «Как возможна чистая математика?» Ответ у Витгенштейна, конечно, иной, чем у Канта. Но оба все же отвечают на один и тот же вопрос.

Ответ на указанный вопрос у Витгенштейна получается в результате редукции. Причем какие бы области человеческой жизни ни рассматривались, эта редукция всегда к одному и тому же – к языковой игре. Более того, вырисовывается целый ряд понятий, описывающих неустранимые условия всякой возможной человеческой практики. Эти условия неизбежно обнаруживаются во всем, в чем проявляет себя человек. К указанным понятиям, наряду с языковой игрой следует отнести семейное сходство, следование правилу, публичность языка. Эти условия обнаруживаются не в результате эмпирического исследования. Витгенштейн не занимается работой лингвиста или социолога. Он, например, не устанавливает принцип семейного сходства, опираясь на статистику употребления определенных языковых выражений в определенных контекстах. Он выясняет условия всякого возможного коммуникативного опыта. И этим условиям приписывается универсальный характер. Было бы бессмысленно обосновывать принцип семейного сходства ссылкой на статистику, поскольку практики сбора и обработки данных подчиняются этому же принципу.

Витгенштейн проводит ряд последовательных редукций, которые, впрочем, не обозначены столь ясно как у Гуссерля. Во-первых, он редуцирует всякую реальность, связанную с человеческой жизнью к языковым практикам. Он показывает, как возможна математика, мораль или религия, проясняя их языковой характер, т.е. описывая языковую

практику, лежащую в их основании (см. *Л. Витгенштейн. Философские работы. Часть II. Замечание по основаниям математики; Лекция по этике. //Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 238-245; Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера. //Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 251-263*). Во-вторых, сами языковые практики редуцируются к определенным базовым условиям. Иными словами, Витгенштейн отвечает на вопрос: «Как возможны языковые практики?» Уже отвечая на этот вопрос, он вводит, например, тему следования правилу. Следование правилу оказывается необходимым условием использования языка вообще. Далее же, выясняя как возможно следование правилу, он вводит и принцип семейного сходства, и тезис о невозможности личного языка. Все эти понятия имеют трансцендентальный характер, они относятся ко всякому возможному употреблению языка.

Заметим, что здесь осуществляется «эпохэ», в чем-то подобное феноменологическому. Из рассмотрения исключается всякая реальность, кроме реальности языка. Витгенштейн упорно отказывается рассматривать язык в его отношении к чему-то иному. Он отвергает всякий ментализм, т.е. попытки описать язык как средство для выражения неких переживаний, состояний сознания и т.п. Точно также он отвергает и реализм, т.е. концепцию, согласно которой язык есть инструмент для выражения знаний о мире. При этом он никогда не отрицает ни наличие внешнего мира, ни наличие внутренней (ментальной) жизни. Но какие-либо допущения о них и об их связи с языком оказываются излишними для решения трансцендентальной задачи. Они лишь помешают ответить на вопросы о возможности той или иной человеческой практики («как возможно познание?» «как возможна религия?» и т.д.). Если мы сделаем такие допущения, то использование языка окажется просто эмпирическим фактом. Если мы согласимся, что есть объективный мир, в который мы погружены и который мы изучаем, то должны будем признать, что язык существует в мире, как один из объектов. Но тогда мы упустим важнейшее для философского рассмотрения обстоятельство: всякое суждение об объекте возможно лишь благодаря языку. А это значит, что язык, языковые практики, языковые игры – это не только объекты. Это – трансцендентальные условия связанных с объектами практик. Никакой объект не дан нам помимо языковых игр.

Таким образом, ни лингвистика, ни социология не схватывают тему языка в полноте. Философский анализ языка оказывается с этими дисциплинами в таком же отношении, как феноменология к психологии. Эти дисциплины остаются в рамках естественной установки. Для них не требуется того радикального «эпохэ», которое конституирует философское исследование. Именно поэтому они объективируют язык, игнорируя собственный языковой характер. Интересно, что выводы этих наук могут находиться в полном согласии с выводами философского исследования. Они вообще могут достичь тех же самых результатов. Как известно, понятие интенциональности было разработано в психологии. Точно также, я полагаю, понятие семейного сходства может быть получено методами социолингвистики. Однако в философии и в позитивных науках эти понятия имеют совершенно различный статус.

Чтобы раскрыть структуру языковых практик в качестве неустранимых условий познания (а, возможно, человеческой деятельности вообще), нам нужно остаться в языке, воздержавшись от суждений о внеязыковых реальностях. Иными словами, нам нужно проводить «эпохэ» как можно более последовательно. Я думаю, что именно это делает Витгенштейн. Причем делает, как мне кажется, более эффективно, чем Гуссерль. Витгенштейну удастся показать языковой характер всей реальности, с которой мы когда-либо сталкиваемся. При этом у него не возникает неразрешимых проблем, типа тех, с которыми столкнулся Гуссерль. У последнего, судя по всему, так и остался без ответа вопрос о другом сознании. Едва ли можно, редуцируя реальность к структурам трансцендентального эго, построить феноменологию общения. Перенесение феноменологических подходов в социальную сферу, связано, насколько мне известно, с отказом от трансцендентального исследования. Концепция языковых игр, демонстрируя публичный характер языка, напро-

тив, описывает наличие сообщества как трансцендентальное условие человеческой деятельности.

Замечу, в заключение, что радикальное «эпохэ», на мой взгляд, определяет философское рассуждение вообще. Гуссерль и Витгенштейн дают, возможно, наиболее яркие примеры. Я не утверждаю, что любое философствование непременно сводится к воздержанию такого рода. Однако я думаю, что если его нет, то философия превращается во что-то другое: в богословие, в литературу, в позитивную науку. Мы часто видим, как суждения типа философских возникают в рамках разных наук. Но там они имеют характер эмпирических обобщений. Разница всегда будет состоять в том, что философия восходит от наблюдений и от опыта к неустранимым условиям этого опыта. В любом другом случае происходит просто описание опыта с той или иной степенью обобщения. Описание может представлять собой и научное исследование, и литературное произведение, и богословский трактат – в зависимости от содержания опыта.

Возвращаясь к тем вызовам, о которых я писал в начале, замечу теперь, что философия едва ли может раствориться в совокупности позитивных исследований, поскольку призвана выявить условия этих исследований. Философ воздерживается от принятия тех предпосылок, на которые опирается позитивное исследование. Этим обусловлена специфика его подхода и поэтому он позволяет себе те «вольности», которые недопустимы в науке. Куайн, например, не натурализовал эпистемологию, не обобщал данные психологических экспериментов. Он не выводил, например, из них свой тезис об онтологической относительности. Напротив, если принять рассуждения Куайна всерьез, то условием психологического эксперимента является релятивизация языка экспериментальной психологии относительно иного, фонового языка.

Наконец, последнее замечание, касающееся сопряжения двух столь различных философских концепций. Интересно, что Витгенштейн, образно говоря, исключает Гуссерля, поскольку, как мы отмечали, выводит из рассмотрения сознание со всеми его феноменами. Оно редуцируется к языку, поскольку все, что происходит в сознании, проясняется через язык. Но точно также и Гуссерль исключает Витгенштейна, причем ровно тем же способом. По Гуссерлю язык должен быть прояснен через сознание, поскольку в нем конституируется все, что выражается в языке. Несмотря на это (а также, несмотря на неудачи гуссерлевской концепции, о которых мы упоминали), хочется признать правоту обоих. И сознание, и язык могут быть рассмотрены как трансцендентальные понятия. В обоих обнаруживаются неустранимые условия человеческой практики. Чтобы оправдать сопряжение обоих подходов, я предлагаю ввести понятие трансцендентального горизонта. Анализируя разного рода данности, мы восходим к разным условиям, составляющим, в конечном счете, неустранимые условия нашей человечности. Разные трансцендентальные исследования выявляют лишь часть этих условий. И сознание, и язык являются такими условиями, необходимыми, но, возможно, не достаточными. Трансцендентальный горизонт – это полная совокупность таких условий, по-видимому, до конца еще не исследованная. Впрочем, я думаю, что в истории философии прояснились и иные участки этого горизонта. Однако, возможно, что будут выявлены и другие, те, которые до сих пор никак не были обозначены.