



Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

Все права защищены

Выпуск 2-3 Том 1. 2020

Философия как открытость мира (пер. А.А. Шиян)

Тенгели Ласло

Университете Вупперталя

Германия

Аннотация

Этот посмертно опубликованный текст был представлен Ласло Тенгели в качестве доклада на конференции 11 июля 2014 года, посвященной его 60-летию. Тенгели умер 19 июля 2014 года. В тексте предполагается, что современная философия не обязательно ведет к метафизике субъективности, а может также развиваться как мышление о мире. Тенгели определяет философию как мышление о мире в смысле науки о «сущностях в целом». Сама целостность мира сейчас делится на природу и историю, и, кроме того, характеризуется открытостью к бесконечному. Следуя кантовскому понятию мира, гетерологическому принципу Риккерта, дизъюнктивным трансценденталиям Дунса Скотта, трансцендентальному принципу открытости мира Хайдеггера и, особенно, философии мировых эпох Шеллинга, Тенгели обрисовывает философскую задачу научного мышления о мире, которое имеет свою исходную точку в свободе как способности к познанию и определяет природу как прошлое, историю как настоящее и бесконечное как открытость мира будущему.

Ключевые слова: мир, природа, история, натурализм, историзм, гетерология, дизъюнктивные трансценденталии, мировые эпохи, свобода, бесконечность, время

Дата публикации: 30.12.2020

Источник финансирования:

Данный перевод сделан в рамках проекта «Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие», поддержанного грантом РФФИ (проект № 19-011-00925а)

Ссылка для цитирования:

Тенгели Л. Философия как открытость мира (пер. А.А. Шиян) // Трансцендентальный журнал – 2020. – Том 1. – Выпуск 2-3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680012656-1-1> (дата обращения: 06.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680012656-1

¹ То, что философия должна начинаться с радикального самоосмысления, на которое мыслящий должен решиться «раз в жизни» – *semel in vita, une bonn fois dans la vie*¹ – является точкой зрения, которая известна начиная с «Размышлений о первой философии» Рене Декарта², или, собственно, уже со времени его более раннего трактата «Рассуждение о методе»³. Мыслители последующих времен часто ссылаются на эту точку зрения и разделяют ее. Кант также примыкает к этой позиции, характеризуя «Критику чистого разума» как «трактат о методе»⁴, Гегель прямо называет Декарта «героем», который «вновь начал с самого начала и заново конституировал основание философии»⁵. Согласно Шеллингу, Декарт «будучи по самому духу своей нации революционером» со всей ясностью показал, что «философия – наука, которая всегда начинает с самого начала»⁶. Подобным образом понимал картезианское «новое начало» (*Neuansatz*) и Гуссерль: «Прежде всего, каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен “однажды в жизни” обратиться к самому себе и в себе самом попытаться ниспровергнуть, а затем заново построить все науки, до этого имевшие для него значимость»⁷.

² Однако только в последние десятилетия стало ясно, что радикальное самоосмысление такого рода не является беспредпосылочным, а имеет неизбежно свои собственные объективные предпосылки. Даже если само это самоосмысление опирается на методически проработанное и до конца осуществленное сомнение, оно должно исходить из того, что сомневающийся, как и прежде, сталкивается с являющимся: например, с куском воска в собственной руке у огня в хорошо прогретой комнате на немецкой земле во время военных событий, названных в более поздней историографии тридцатилетней войной. Но это являющееся вместе с непосредственным окружающим его горизонтом есть истинная действительность, – как раз и подлежит сомнению. Это, однако, ничего не меняет в явлении являющегося. Более того, в основании явления являющегося с самого начала лежит сомнение⁸. Декарт даже говорит: «*At certe videre videor, audire, calescere*» [Мне кажется достоверным, что я вижу, слышу, согреваюсь]⁹. Из этого он, однако, делает вывод, что видеть, слышать, согреваться и, вообще, чувственно ощущать – это и есть мышление (*cogitatio*)¹⁰. Такие феноменологически ориентированные авторы, как Мишель Анри и Марк Ришир, – независимо друг от друга – показали, что какое-либо чувственное ощущение, видение, слышание, согревание, уже само предполагает внутренне переживаемую телесность, если при этом в существовании любого из этих внешне воспринятых тел можно сомневаться¹¹. Это наблюдение, конечно, не ставит под вопрос положение *cogito, ergo sum*, к которому Декарт пришел на основании рассуждений,

исходящих из сомнения, но ставит под вопрос его допущение о чисто духовной субстанции.

³ Уже из этого мы можем сделать вывод, что правильно понятое самоосмысление картезианского типа отнюдь не обязательно выливается в метафизику субъективности. К сомнительной идее самодостаточного и самовластвующего Я-субъекта, который отгораживается от мира, чтобы в качестве *maître et possesseur de la nature*¹² достичь над ним господства, самоосмысление такого рода ведет только тогда, когда оно отказывается от своих собственных предпосылок. Картина резко меняется, как только самоосмысляющийся Я-субъект обращается к явлению являющегося, с которым он уже всегда имеет дело в своей внутренней телесности.

⁴ Хайдеггер рассматривал вопрос, «понимается ли Новое время как конец и выспрашивается ли оно как другое», по крайней мере в течение долгого периода своего мышления, несомненно, как самый «решающий вопрос»¹³, чтобы открыть в нововременной философии тенденции, противоположные к отвергнутой им – или резко осуждаемой – метафизике субъективности. С другой стороны, идея «Диалектики Просвещения» с ее двойственным отношением к модерну приводит Адорно к исследованию тех же противоположных тенденций. В лекциях, на основании которых подготовлена главная поздняя работа Адорно «Диалектика Просвещения», «мотив прорыва»,¹⁴ всплывающий у многих мыслителей уже в немецком идеализме, особенно у Гегеля, указывает на попытку «так сказать, вернуть сознанию мир» и при этом «освободить мир от субъективности»¹⁵. Подобные «попытки прорыва»¹⁶, в которых Адорно опознается как «носитель философского модерна»¹⁷, характеризуют его также, как Бергсона и Гуссерля. Мне кажется, что тем самым была найдена формула, которая проясняет, как нововременная философия, исходя из собственной среды, из сознания и самоосмысления, пытается вернуться к мышлению о мире (*Weltdenken*)¹⁸, которое, уже начиная с греческой античности, всегда определяло смысл философии.

⁵ Однако, то, что мир должен быть «возвращен сознанию» и «освобожден от субъективности», является утверждением, требующим как разъяснения, так и уточнения. В дальнейшем смысл этого требования и его целеполагание должны быть определены более четко. Эта задача может быть решена в два этапа. На первом этапе следует постичь философию как мышление о мире в смысле науки о сущем в целом. На втором этапе должно быть рассмотрено разделение мирового целого (*Weltganze*) на природу и историю. Из этого разделения возникает вопрос, в каком смысле миру как основной теме философии необходимо присуща открытость для бесконечного.

⁶ 1. Философия как мышление о мире

⁷ Гуссерль в некоторых текстах позднего и самого последнего периодов творчества, например, в работе под названием «*Телеология в философии*», которую можно рассматривать как его завещание, отталкиваясь от радикального

картезианского самоосмысления, пытается вернуться к «историческому изначальному учреждению философии»¹⁹, которое, по его словам, «как тема познания открыла не какой-либо окружающий нас мир, а мир, как он сам есть, в его бесконечности»²⁰. Тем самым философия определяется им как мышление о мире, которое выходит за пределы окружающего мира. Это изначальное учреждение философии является предпосылкой, добавляет Гуссерль, настоящей революции в смысловом формировании мира. «Раньше мир был понятен для каждого из собственной национальной традиции как открытый бесконечный окружающий мир [...]. Но сейчас мир является универсумом тех идентичных вещей, тех «сущих» в новом философском смысле, чье собственное бытие отличается от всех традиционных воззрений»²¹. Из этого проистекает явным образом то, что философия не смогла сохранить свою открытость для мира за пределами окружающего мира и не смогла поэтому конституироваться как *мышление о мире*, причем она не стала мышлением о сущем как таковом и в этом смысле *мышлением о бытии (Seinsdenken)*. Однако философия мыслит бытие не для себя, но только в связи с миром, при этом она пытается так схватить мир, «как он есть сам по себе, в своей бесконечности», и при этом полностью отказывается от «национальных традиций» и «традиционных воззрений».

⁸ Декартовское «изначальное учреждение нововременной идеи философии», в которой Гуссерль вслед за Паулем Наторпом, обнаруживает изначальную отсылку к Канту как к «первоучредителю трансцендентальной философии нового типа»²², безусловно, является не просто продолжением, а, скорее, «переучреждением» античной идеи²³. Согласно Гуссерлю, это переучреждение означает что угодно, но только не отречение от этой идеи. Скорее, с его точки зрения, философия остается даже в Новое время тем, чем она уже была в греческой античности: «наукой об универсуме сущего, наукой для каждого «разумного»²⁴, для каждого мыслящего в чистой эпистеме, наукой, ведущей к окончательно сформированному знанию о мире». Радикальное самоосмысление, которое позднее в кантианстве – так же как в феноменологии – должно стать трансцендентальной рефлексией, оказывается в этой связи неизбежной предпосылкой философской открытости мира – тем условием, которое необходимо для того, чтобы сделать мир предметом мышления, которое выходит за пределы всегда привязанного к традиции окружающего мира.

⁹ Но что именно подразумевается под «познанием мира» как «наукой об универсуме сущего»? Очевидно, что философия как универсальная наука противостоит отдельным наукам, о которых мы уже у Аристотеля можем прочесть следующее: «Они отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части»²⁵. Но именно здесь возникает вопрос, не связана ли научность как таковая с выделением отдельной области сущего? Возможна ли вообще универсальная наука как наука, которая сводится к миру в целом, вместо того, чтобы выделять из него отдельную область?

¹⁰ Хайдеггер выражал сомнение в отношении возможности такой универсальной науки не только в 1930-е годы, но уже в конце 1920-х годов. Хотя в

это время он рассматривал сущее в целом, выходящее за рамки сущего как такового – или сущего в его бытии – и, следовательно, мир как основную тему развернутой «метонтологически» („metontologisch“) философии, но он утверждает недвусмысленно: «Наука о сущем в целом все же сущностно невозможна»²⁶. Ибо «сущность науки заключается в позитивности»²⁷. С этого утверждения у Хайдеггера начинается процесс, который все более определенно приводит его к жесткому противопоставлению философии отдельным позитивным наукам и к отрицанию научного характера философии, хотя она никогда не определяется исключительно как мировоззрение.

¹¹ Важно увидеть, что отказ от возможности универсальной науки о сущем в целом знаменует разрыв не только с Декартом и его «изначальным учреждением нововременной идеи философии», но и с Кантом и представителями немецкого идеализма, как бы тесно Хайдеггер ни был с ними связан и какие бы вдохновляющие импульсы он от них в это время ни получал. Вслед за Лейбницем, опиравшимся со своей стороны на Николая Кузанского, Кант развивает философское мышление, которое постоянно борется не только с отклоняющимися друг от друга и указывающими в различных направлениях, но и прямо разрушающими друг друга мыслительными проектами и духовными течениями. В главе об антиномиях «Критики чистого разума» он определяет идею мира, исходя из этих противопоставлений и противоречий. Известно, как его подход был дальше развит Гегелем, который уже в своей первой печатной работе объявил «раздвоение» «источником потребности в философии»²⁸, выдвинув следующее утверждение: «Когда сила объединения исчезает из жизни людей и противоположности теряют свое живое взаимодействие и достигают независимости, возникает потребность в философии»²⁹. Именно эта потребность обуславливает незаменимость диалектических подходов для представителей немецкого идеализма. Мы можем здесь также процитировать Шеллинга, который, по всей видимости, к Хайдеггеру еще ближе, чем Гегель. В своей первой лекции в Эрлангене в 1821 году, которая под названием «О природе философии как науки» вошла в девятый том его собрания сочинений, Шеллинг сводит необходимость диалектически построенной философской системы к невозможности совместного существования друг с другом противоречивых элементов или, как он пишет, к «изначальной ἀσυστασία³⁰ (несоединенности) человеческого знания»³¹. Таким образом, он придает системному мышлению направление на удержание – σύστασις³² (соединение) или также σύντημα³³ (соединенность) – духовных противопоставлений. В этом смысле он применяет давно используемую им и Гегелем формулу к системе, определяя ее как «единство Единства и противоположного»³⁴.

¹² Хайдеггер был вынужден порвать со всей традицией немецкой философии от Николая Кузанского до Гегеля и Шеллинга, поскольку в диалектике он усматривал лишь действительно крайнее философское средство спасения, но никак не незаменимый метод мышления, и в системном порыве новоевропейской философии он видел не что иное, как стремление к господству над миром слишком самодостаточного и слишком властного Я-субъекта. Его самый

непримиримый противник, Адорно, по-видимому, в этом вопросе был с ним в значительной степени согласен. Он даже выводит «замкнутость идеалистической системы» из «притязания дедуцировать мир из понятия и целостно его схватывать (понимать)»³⁵. На заднем плане этой установки системного мышления у обоих философов стоит, конечно, Ницше, который видел в «воле к системе», как известно, «недостаток честности»³⁶, и в его глазах философия является вообще «тираническим инстинктом, духовной волей к власти, к «сотворению мира», к *causa prima*»³⁷. Отсюда только один шаг до того, чтобы вместе с Хайдеггером наложить печать «метафизики воли» или даже «махинации» на всю философию – особенно, но не исключительно на философию Нового времени³⁸.

¹³ Я вижу в этом, однако, прямо-таки роковое решение, направленное против философии как мышления о мире в смысле «науки об универсуме сущего». На мой взгляд, речь идет о решении, которое заменяет так явно подчеркнутое Шеллингом стремление к связыванию (*Zusammenhalt*) – *σύστασις* (соединению) или же к *σύστημα* (соединенности) – духовных противоречий на волю господства над миром. Если системное мышление немецкого идеализма – и особенно в гегелевской «Энциклопедии философских наук» – сводится к тому, чтобы «дедуцировать мир из понятия и целостно его схватывать», то в этом системное мышление как таковое виновато меньше, чем абсолютный идеализм, который полагает, что сущность бытия можно открыть в понятии. У позднего Шеллинга имеет место мышление системы в смысле упомянутого *σύστασις* (соединение) – которое больше не стремится к априорному формированию мира, но, скорее, пытается спроектировать «историческую философию», о которой, несмотря на все характерные для нее недостатки, вовсе нельзя утверждать, что она ведома «тираническим инстинктом» господства над миром.

¹⁴ При этом, однако, не объясняется, возможна ли вообще – и если да, то как – наука о сущем в целом. Мы видим только то, что по меньшей мере развивается систематическая «рабочая философия» (*Arbeitsphilosophie*) также и в XX столетии – например, у Гуссерля, но, возможно, и у Николая Гартмана. При этом метод диалектики, ставший к этому времени во многом сомнительным, не является неизбежным. Но в каком смысле систематическая «рабочая философия» этого типа может быть понята как универсальная наука о мире?

¹⁵ У знаменитого философа баденской школы неокантианства Генриха Риккерта мы наталкиваемся на мысль, которая нам может помочь в дальнейшем. В одной из своих поздних работ он развивает идею универсальной, «гетерологически» определенной науки о мире. Особую трудность он видит в том, что мир в своей тотальности, как точно показал Кант, никогда не может быть дан в опыте, поскольку универсальная наука о мире – в противоположность частным позитивным наукам – по всей видимости отсылает к понятиям, которые принципиально не могут быть соотнесены с корреспондирующим созерцанием. Согласно Риккерту это обстоятельство легко соблазняет мышление, опирающееся на чистую диалектику понятий, которая пытается любое утверждение о мире как целом дополнить соответствующим ему, в смысле положения «*omnis determinatio est negatio*»³⁹, уже заключенным в нем отрицанием, причем всегда уже конкретно

определенным отрицанием⁴⁰, которое стремится таким образом противопоставить каждому тезису обусловленный им и поэтому неотделимый от него антитезис, чтобы чисто формально генерировать тотальность – через повторное отрицание первого отрицания – как чисто абстрактный синтез, где тезис и антитезис равным образом снимаются. Так, например, в гегелевской энциклопедической системе природа возникает посредством первого отрицания как *«инобытие»* логической идеи или даже как *«отпадение идеи от самой себя»*⁴¹, чтобы через новое отрицание первого отрицания возвратиться из инобытия или отчуждения в дух и историю и таким способом синтетически объединиться с логической идеей. Эта диалектическая концепция системы по праву была подвергнута острой критике не только Фейербахом и Марксом⁴², но уже и поздним Шеллингом⁴³. Если уже достаточно трудно понять природу как инобытие или как отчужденную форму идеи, то еще труднее мыслить ее не только как отрицаемый, но и как фактически снятый момент духа и истории. В действительности «основная операция»⁴⁴ любой диалектики, а именно, отрицание или, скорее, «определенное» отрицание, оказывается полностью непригодной для прояснения совместного существования природы и духа, природы и истории, природы и идеи.

16 Собственно, затруднения возникают в том, что в диалектике эти понятия – как и все понятия – систематически отрываются от оснований своего опыта. Риккерт, напротив, пытается схватить мировое целое в понятиях, которые остаются укорененными в опыте. Конечно, такие понятия выражают всегда лишь частичный аспект мира, взятый сам по себе. Мир как целое в опыте не схватывается. Но это не исключает того, что два понятия этого типа, которые в себе достаточно позитивно определены и отнюдь не должны считаться отрицанием друг друга, всегда дополняют друг друга как укорененные в опыте альтернативы таким образом, что они вместе исчерпывают всю тотальность мира. Соответственно, философия как наука об универсуме сущего сводится к тому, чтобы найти эти понятийные пары, которые в этом смысле образуют подлинные «мировые альтернативы» («Weltalternativen»)⁴⁵.

17 Неслучайно в этой связи Риккерт говорит о «гетерологическом принципе»⁴⁶. Он указывает неявным образом, но достаточно очевидно, на то, что Платон дает первый пример реализации этого принципа, когда он в «Софисте» противопоставляет сущему не-сущее не как его отрицание, но как иное его самого (τὸ ἕτερον). Из диалога «Софист» также явно вытекает, что тождественное и его иное вместе взятые исчерпывают сущее в целом. Если проведенное в этом диалоге исследование «высших родов» сущего, т.е. тождественного и его иного, движения (или изменения) и покоя, называется диалектикой, то тем самым здесь имеется в виду диалектика, которая подчиняется гетерологическому принципу и отличается от диалектики, основывающейся на базовой операции отрицания в смысле «определенного» отрицания.

18 Заслуга Риккерта состоит в том, что он обращается к гетерологическому принципу в то время, когда возможность философии как науки об универсуме сущего была поставлена под вопрос. Но описанный им подход происходит отнюдь не из его времени, более того, его можно отследить до того периода греческой

философии, когда уже шла речь об обнаружении тесной связи таких духовных противоположностей как единое и многое, покой и движение, и когда Платон считал необходимым для себя осмыслить напряжение между такими различными философскими течениями, как учение элеатов и учение Гераклита. Мы можем добавить, что подобный подход позже, во времена средневековой схоластики, должен был прямо ввести «второе начало метафизики»⁴⁷, когда Иоанн Дунс Скот пытался схватить сущее в целом через такие понятийные пары, как бесконечное и конечное, действительность и возможность, необходимость и случайность, причина и следствие. Дизъюнктивные трансценденции, как эти понятийные пары называются в метафизике Дунса Скота, схватывают всегда парными понятиями сущее в целом, подобно тому, как понятийная пара четное–нечетное схватывает совокупность натуральных чисел. Они придают новый смысл впервые разработанной Аристотелем универсальной науке о сущем как таковом, который не проявляется в представленной самим Аристотелем онтологии субстанции и в учении об энтелехии. Эти трансценденции в значительной степени способствовали тому, что представленная Скотом трансцендентальная наука (*scientia transcendens*) оказала влияние на многих мыслителей от Франциско Суареса до Христиана Вольфа и Александра Баумгартена: этой трансцендентальной философии древних должна быть обязана даже полностью обновлённая трансцендентальная философия Канта⁴⁸.

¹⁹ Из этих размышлений мы можем сделать вывод, что философия как наука об универсуме сущего вполне возможна, если она определяется как мышление о мире, которое подчиняется гетерологическому принципу и движется в «мировых альтернативах», понимаемых как дизъюнктивные трансценденции. Однако для того чтобы эту точку зрения подтвердить, мы должны подробно остановиться по меньшей мере на одной из тех понятийных пар, которые можно рассмотреть как подобного типа мировые альтернативы. Для этого в наше время больше всего подходит понятийная пара «природа и история».

²⁰ 2. Природа и история как мировые альтернативы

²¹ Мы живем в эпоху, когда господствует натуралистический взгляд на мир. Широко распространено не только убеждение, что решение о том, что должно считаться сущим, должно быть оставлено на усмотрение естественных наук, даже если их результат трудно согласуется или совсем не согласуется с опытом в жизненном мире. Почти также широко распространена вера, что в природе вполне может возникнуть что-то новое, но это новое будет не чем иным, как человеческим духом или сознанием, пребывающим в пределах природы и не выходящим и даже не указывающим за ее пределы. Эта вера в самодостаточность, в полную *автаркию* природы, может быть использована для определения понятия натурализма таким образом, чтобы в его дефиниции не было никакого редукционизма. Такого типа дефиниция необходима, поскольку натуралистическая позиция часто, хотя и не всегда, сопровождается редукционистской точкой зрения.

²² Однако нельзя забывать также и о том, что сегодняшнему доминированию натуралистического мировоззрения предшествовал почти двухсотлетний период, на протяжении которого континентальная философия в значительной степени

находилась под влиянием историзма, или историцизма. Здесь подразумевается не только историзм таких историков как Леопольд Ранке, Жюль Мишле или Якоб Буркхардт. В XIX веке на мировую сцену выступили такие мыслители, как Маркс, Кьеркегор и Ницше, которые уже не считали себя философами и решительно отвернулись от философии, чтобы поставить все свои мыслительные способности на службу исторической задаче, а именно, реализации одной из открытых ими исторических тенденций. Их целеполагания простирались от революции пролетариата (у Маркса) через введение христианства в устоявшийся христианский мир (у Кьеркегора) вплоть до провозглашения «трагической эпохи для немцев» (у раннего Ницше) и даже до «преодоления европейского нигилизма» (у позднего Ницше). Мы можем также увидеть в историзме, или историцизме, то, что мыслитель ограничивает задачу мышления выявлением тенденций в истории, чтобы им содействовать (или же чтобы им противостоять). В начале XX века новые течения мысли – прежде всего, феноменология – пытались противодействовать философскому историзму, или историцизму, но влияние Маркса, Кьеркегора и Ницше оставалось по-прежнему преобладающим. Так, это смогло привести к тому, что, например, Хайдеггер в своей работе «К философии» (*Beiträge zur Philosophie*) позволяет бытию полностью войти в историю и что Адорно своей диалектике, обращенной к негативному – диалектике нетождественного – однозначно придал историко-философские основания и направленность.

²³ В этой духовной ситуации вопрос об определении отношений между природой и историей имеет решающее значение. Можно сказать, что упомянутая Шеллингом «ἁπλοῦστασία человеческого знания» в нашу эпоху преимущественно принимает образ противоположности между натурализмом и историзмом, или историцизмом.

²⁴ При этом, собственно, не трудно видеть, что природа и история образуют понятийную пару, члены которой вместе взятые исчерпывают сущее в целом. Они могут считаться дизъюнктивными трансценденталиями. Все, на самом деле, является либо данностью природы, либо обусловлено исторически. Таким образом, по всей видимости природа и история являются подлинными «мировыми альтернативами». В силу этого факта натурализм и историзм, или историцизм, раскрываются как чрезмерные односторонности, которые не могут удовлетворять выдвинутому Шеллингом требованию *σύντασις*, или *σύντημα*.

²⁵ Но при этом разделение мирового целого на природу и историю является недостаточно проясненным. Часто один и тот же феномен может быть рассмотрен, с одной стороны, как нечто природно данное, и, с другой стороны, как нечто исторически обусловленное. Тот факт, что в 1618 году чешские дворяне выкинули из окон Пражского замка королевских наместников, обозначает начало Тридцатилетней войны как исторически обусловленное событие. Но это событие, названное в исторической науке дефенестрацией, является одновременно событием, происходящим в соответствии с законами механики. Здесь исторически обусловленное оказывается одновременно и природным данным. С тех пор, как существует история, собственно, каждое событие имеет подобный двойственный аспект. Да, с точки зрения истории даже доисторические природные данности вписываются в историю, а именно в историю земли и жизни на ней или также в

историю Вселенной (понимаемую естественно-научно). Поэтому создается впечатление, что природу и историю – говоря словами позднего Мерло-Понти – можно обозначить как «части целого» (*parties totales*). Правда, кажется, само исторически обусловленное в своей зависимости от природных данностей еще сохраняет собственную самостоятельность. Оно, как чисто природное данное, как раз еще не является специфически феноменом, в качестве которого оно определяется в своей исторической обусловленности. Эти сложные взаимоотношения между природой и историей показывают, однако, что одного гетерологического принципа недостаточно, чтобы определить взаимное отношение мировых альтернатив.

²⁶ Такие мыслители, как Макс Шелер и Николай Гартман, предлагают для более детального рассмотрения этих взаимосвязей ступенчатую модель или послонную конструкцию, в которых отношения природы и духа, а также природы и истории может быть зафиксировано более дифференцированно. Николай Гартман формулирует – в первой версии уже в статье 1926 года и в исправленном варианте, спустя полтора десятилетия – целый ряд «категориальных законов», которые должны определять «строение реального мира»⁴⁹. При этом особенно важны, с одной стороны, законы, выражающие зависимость – *Dependenz* – соответственно более высокого слоя от более низкого, и, с другой стороны, законы, предоставляющие высшему слою определенную *категориальную новизну*, и, соответственно, определенную *свободу* по сравнению с более низким слоем. В послонной структуре Гартмана, так же как в ступенчатой модели Шелера, все мировое целое четко разделено, и не только природе, но также и духу, и истории выделяется соответственно самостоятельная область. Таким образом, предотвращается любой вид редукционизма, причем не подвергается отрицанию зависимость духа и истории от природы. Тем самым речь идет о подходе, на основании которого может состояться сущностно обоснованный диалог с господствующим сегодня натурализмом⁵⁰.

²⁷ Вместе с тем здесь необходимо обратить внимание на одно возражение, которое было выдвинуто Хайдеггером в его метонтологический период. С точки зрения Хайдеггера, мы должны учесть тот факт, что «так называемые регионы бытия не вложены один в другой и не надстраиваются один над другим, но они, как они есть, *находятся и обнаруживаются внутри правления миром (innerhalb eines und aus einem Walten der Welt heraus)*»⁵¹. Однако, поскольку животное остается заключенным в своем окружающем мире, одно только человеческое существо имеет доступ к тому, что здесь обозначено как «правление миром». Хайдеггер придает большое значение этому наблюдению, но не рассматривает его под углом зрения некой философской антропологии, а оценивает его в рамках собственной трансцендентально построенной метонтологии. Также, как и Хельмут Плеснер, он приписывает человеку – в отличие от безмирного (*weltlosen*) камня и бедного миром (*weltarme*) животного – мирообразующий характер. По мнению Хайдеггера, человек обязан этим мирообразующим характером не своей природе, а единственно и только своей свободе, которая позволяет ему выйти за пределы собственного окружающего мира к миру вообще. Из этого для Хайдеггера следует, что любое мышление о мире предполагает способность к превосхождению,

способность к трансценденции, и должно глубоко осмысляться на основании этой предпосылки свободы.

28 Мы можем это основоположение назвать «трансцендентальным принципом» открытости мира и под этим именем подвести его под гетерологический принцип мышления о мире. Хайдеггеровское возражение против ступенчатой модели Шелера и против послойного строения Гартмана учреждает этот трансцендентальный принцип в противовес их проектам.

29 У Гуссерля мы находим широкомасштабные подходы к развитию мышления о мире, соответствующего этому трансцендентальному принципу. Особенно важно в этом отношении учение о ступенях реальности, представленное во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии». Здесь ход мысли также ведет к четкому определению отношения между природой и историей⁵². Однако остается нерешенной сложная проблема взаимоотношений между естественной и личностной (personalistischen) установками.

30 Поэтому возвращению к более старым проектам мира еще и сегодня придается большое значение. Я имею в виду прежде всего шеллинговскую идею «мировых эпох», которая связана с его собственным особым пониманием отношения между природой и историей. Шеллинг исходит из того, что мы вышли из природы, но отныне живем в истории, и пытается выразить этот тезис на языке мировых эпох. Таким образом, он определяет настоящее как мировую эпоху, которая в целом определяется историей, но, одновременно, природа является предпосылкой настоящего как его собственное прошлое. При этом, правда, не утверждается, что история просто оставляет мировую эпоху природы позади себя. В рассмотрении различных мировых эпох Шеллинг опирается, скорее, на понимание времени, в соответствии с которым время «в каждом мгновении есть время целиком, то есть прошлое, настоящее и будущее»⁵³. Но отсюда следует, что различные времена – прошлое, настоящее и будущее – не только равнозначальны, но также являются одновременными. Шеллинг добавляет к этому: «Прошлое, конечно, не может быть в одно и то же время с настоящим в качестве настоящего; но как прошлое, оно ему, однако, одновременно, и тоже самое, как можно легко увидеть, касается и будущего»⁵⁴.

31 Природа и история как различные мировые эпохи изначально обозначены как явные мировые альтернативы. Тем самым, шеллинговский проект мира⁵⁵ удовлетворяет гетерологическому принципу. Но в тоже время он соответствует и трансцендентальному принципу. Это связано с тем, что согласно Шеллингу любое различие между настоящим и прошлым предполагает свободу как возможность трансценденции. Этот тезис представлен во всех сохранившихся вариантах «Мировых эпох». В третьем варианте этот тезис поддерживается следующими рассуждениями об отдельном человеке: «Человек, который не преодолел самого себя, не имеет прошлого, или, скорее, никогда из него не выходит, он постоянно живет в нем. [...] Лишь человек, который в силах оторваться от самого себя (от подчиненного в своей сущности), способен создать себе прошлое; только он наслаждается истинным настоящим, точно так же, как только он смотрит в лицо

подлинному будущему; и уже из этого нравственного рассуждения становится ясно, что невозможно никакое иное настоящее кроме основанного на определенном прошлом, и никакое иное прошлое кроме лежащего в качестве преодоленного в основании настоящего»⁵⁶.

³² Из этого не только следует неразрывная взаимосвязь прошлого и настоящего, но Шеллинг также четко проводит линию, разделяющую прошлое и настоящее. Историческая эпоха предполагает свободу как способность вырваться из себя самой, и в этом смысле преодолеть саму себя и таким образом выйти за собственные пределы; без этой способности к трансцендированию все было бы только природой. Тем не менее историческая мировая эпоха как настоящее в целом основана на прошлом; природа как нечто преодоленное, то есть не существующее больше в образе настоящего, а только в образе прошлого, лежит в основании настоящего.

³³ Эти мысли в нашу эпоху господствующего натурализма приобретают особую актуальность по двум основаниям. Прежде всего потому, что они проясняют, как трансцендентальный проект мира может учитывать факт чисто природного состояния, в котором нет сознания, нет духа и нет способности к трансцендированию. Бесспорно, науки о природе предоставляют многочисленные доказательства в пользу природного состояния мира. Недавно Квентин Мийясу (Quentin Meillassoux) предпринял попытку из этих данных вывести весомый аргумент, а именно, для обозначения приоритета природы перед духом он ввел понятие «анцестральность»⁵⁷ («Anzestralität») в противовес любому – узко феноменологическому или трансцендентальному в широком смысле – проекту мира, где допускается корреляция мира и сознания⁵⁸. При этом он исходил из того, что корреляционный тезис полностью безоружен перед аргументом «анцестральности». В действительности, напротив, корреляционный тезис практически неуязвим перед этим аргументом, поскольку он может опираться на наблюдение, что науки о природе с необходимостью – выражаясь гуссерлевским языком – «возвратно конституируют» чисто природное состояние мира на основании актуального опыта⁵⁹. Возвратное конституирование также устанавливает корреляцию между миром и сознанием, пусть даже и задним числом. Из этого Гуссерль делает вывод: «Мир без субъектов, которые на самом деле переживают его на своем опыте[...], является мыслимым только как прошлое мира с этими субъектами»⁶⁰. Эту принципиальную позицию полностью принимает Шеллинг в своем определении отношений между природой и историей.

³⁴ Второе основание, которое и сегодня придает положению о связи прошлого и настоящего актуальность, связано с тем, что различие Шеллинга между прошлым и настоящим также предполагает открытость мира для будущего. Речь, правда, идет не просто об историческом будущем, когда оно – также обусловленное и определенное через историческое прошлое – уже готово к тому, чтобы встать на место исторического настоящего. Речь идет, скорее, о таком будущем, которое «одновременно» вместе с прошлым и настоящим принадлежит миру. Таким образом, это вовсе не грядущее настоящее, но, скорее, только

фундаментальная открытость будущего миру, которая только и делает возможным любое будущее настоящее.

³⁵ Эта – называемая трансцендентальной – открытость будущего является основной чертой шеллинговского проекта мира, которому именно потому придается особое значение, что он схватывает мир в его бесконечности. Если природа является прошедшей мировой эпохой, а история – настоящей мировой эпохой, то природа и история, вместе взятые, исчерпывают все сущее в целом, весь универсум сущего или соответствующее бытийное целое, не охватывая, однако, мировую эпоху будущего. Здесь выражается мысль, что мир характеризуется бесконечностью, которая никогда не растворяется в тотальности бытия и поэтому также принципиально отличается от бытийного целого. Мир подобен серповидной луне, которая даже не подозревает о состоянии полнолуния. Полнота бытия и бесконечность мира не совпадают в нем, скорее, они противоположно направлены. Открытость будущего присуща миру и она выходит за рамки любой тотальности бытия. Мир в своей открытости будущему есть нечто «сверхсущее» – понятие, возникшее в платоновско-неоплатонической традиции, и образующее наряду с понятиями бытия («Seyn») и «сущего» («Seyende») третье основное понятие шеллинговской метафизики бытия, которое только постольку укоренено в бытии, поскольку оно несет в себе способность к трансцендированию или, другими словами, готовность к открытости мира. Это является основанием, исходя из которого понятие мира относится не к онтологии, а, скорее, к трансцендентальной метонтологии.

³⁶ Мир, как сверхсущее, есть хрупкое образование, которое очень легко может вернуться к чисто природному состоянию, поскольку в своей открытой будущему бесконечности он целиком и полностью зависит от способности к трансцендированию, готовности к открытости миру. Именно отсюда вытекает задача философии – развивать эту способность выходить за пределы уже всегда связанного той или иной традицией окружающего мира, к научному мышлению о мире. Эта задача метко характеризуется постоянно употребляемым Гуссерлем прилагательным «бесконечный»⁶¹.

Примечания:

1. * *semel in vita* (лат.), *une bonn fois dans la vie* (фр.) «раз в жизни» – *Прим. пер.*
2. Descartes (1996b), 17; немецкий перевод (1986), 63.
3. Он же (1996a), 13–14 («une bonne fois»).
4. Kant (1904/1911), В XXII.
5. Hegel (1971), 123.
6. Schelling (1861c), 4; русский перевод: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. С. 389.
7. Husserl (1987), 4; русский перевод: Гуссерль Э. Картезианские медитации. Пер. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. С. 13.
8. Ср. Henry (1985), 19: „Ce préalable [предпосылка этого «я есть» – Л. Т.] n’est rien d’autre que
9. Descartes (1996b), 29; немецкий перевод (1986), 87; русский перевод: Декарт Р. Сочинения в 2 тома. Том 2. М.: Мысль, 1994. С. 25.

10. Там же.
11. В этом месте Анри делает изнутри переживаемую телесность сомневающегося Я-субъекта реально осязаемой, не говоря о ней явным образом. Марк Ришир идет еще дальше, когда он утверждает: «Cogito у Декарта является немислимым моментом *о-телесневания* (*Verleiblichung*). «[L]e cogito cartésien est *incarné*» (Richir 2004, 259), ср. он же (1992), 81; немецкий перевод (2001), 87 (курсив в оригинале).
12. * хозяина и собственника природы (фр.) – *Прим. пер.*
13. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (1989), 134. Русский перевод: Хайдеггер М. К философии (О событии). М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. С. 178.
14. Adorno (2008), 189.
15. Там же, 192.
16. Некоторые ключевые места использования этого термина – в текстах «Негативной диалектики»: Там же, 189–192; Он же (2003), 106–112, 229–230, 238 и 251; Он же (1994), 20–21, 91, 57 и 169; Ср. Tengelyi (2012).
17. Adorno (2003), 229; ср. он же (1994), 20.
18. ** Другие варианты перевода Weltdenken «мышление мира», «*мировое мышление*» – *Прим. пер.*
19. Husserl (1993), 405.
20. Там же, 386–387
21. Там же, 389.
22. Там же, 421.
23. Там же, 420.
24. Там же, 405.
25. Aristoteles (1989/1991), IV 1, 1003a 24–25. Русский перевод: Аристотель. Сочинения в 4 томах. Том 1. Метафизика. М.: Мысль, 1976. С. 119.
26. Heidegger (1976), 219.
27. Там же, 197.
28. Hegel (1986), 20.
29. Там же, 22.
30. * ἀσυστασία – несоединенность, несвязанность, бессвязность, внутренняя противоречивость (греч.) – *Прим. пер.*
31. Schelling (1861a), 214.
32. ** σύστασις – сочетание, соединение, стечение, устройство (греч.) – *Прим. пер.*
33. *** σύστημα – сочетание, образование, организм, устройство, объединение, созвучие, соединение, состав (греч.) – *Прим. пер.*
34. Там же, 209. Русский перевод: Шеллинг Ф.В.Й. Позитивная философия. В трех томах. Том 3. СПб: Quadrivium, 2017. С. 561.
35. Adorno (1970), 214 и 217.
36. Nietzsche (1899), 64 (= Он же, 1988a, 63).
37. Он же (1910), 17–18 (= Он же, 1988b, 22).
38. Heidegger (1989), 126–127.
39. * всякое определение есть отрицание (лат.) – *Прим. пер.*
40. Ср. Henrich (1975), 247.
41. Hegel (1970), 24 и 28, курсив в оригинале.

42. Ср. Feuerbach (1955), 66: «Воплощением действительности является природа». Marx (1974), 240: «Человек есть непосредственно природное существо»; там же., 241–242: «Но человек не только природное существо, но и *человеческое* природное существо, [...] *родовое существо* [...]. И как все природное должно *возникать*, так и процесс возникновения *человека* – это *история*» (Курсив в оригинале).
43. Ср. Schelling (1861c), 152 (о природе как об отпадении идеи от самой себя) и 160 (снятие «всего исторического» в «чисто рациональном» у Гегеля).
44. Ср. Henrich (1976), 213
45. Rickert (1934), § 7, 45.
46. Там же, 42.
47. Honnefelder (1987).
48. Kant (1904/1911), В 113. Ср. Hinske (1970), Tonelli (1964).
49. Ср. Hartmann (2014) и Он же (1940), 412–616.
50. Для того чтобы повысить способность к диалогу, сегодня было предпринято много попыток включить некоторые понятия аналитической философии – такие как эмерджентная теория или понятие супервентности – в интерпретацию гартмановской послышной онтологии. Ср. Dahlstrom (2012); об эмерджентной теории см. также Bogos (2015), 44.
51. Heidegger (1992), 514, курсив в оригинале; русский перевод: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб: Владимир Даль, 2013. С. 533. Здесь то, что выделено курсивом, переведено иначе: «*внутри мироправления и из него*».
52. Ср. Tengelyi (2014), часть 3, А, глава III, и В, глава IV.
53. Schelling (1946), 80.
54. Там же, 175–176.
55. Я перевела Weltentwurf как проект мира, но есть и другие переводы, например, как «набросок» (см. статьи А. Паткуля и М. Белоусова в данном выпуске) – прим. переводчика А.А. Шиян
56. Он же (1861b), 259.
57. * От лат. en(te) «вперед» + sedere «следовать, шествовать» – «предшествующий, предковый» (*Прим. пер.*)
58. Meillassoux (2006), 13; немецкий перевод (2014), 13.
59. Husserl (2003), 141.
60. Там же, 144, Примечание 2.
61. Настоящий текст является посмертной публикацией рукописи доклада, который Ласло Тенгели сделал 11.07.2014 на своем 60-летнем юбилее. Автор умер 19.07.2014 (*прим. ред.*).

Библиография:

1. Adorno, T. W. (1970), Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Он же, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie – Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main, 7–245.
2. Adorno, T. W. (1994), Negative Dialektik [1966], Frankfurt am Main, 8. Aufl.
3. Adorno, T. W. (2003), Vorlesungen über Negative Dialektik (= Nachgelassene Schriften IV,16), ред. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
4. Adorno, T. W. (2008), Ontologie und Dialektik (1960/61) [1. Aufl. 2002], ред. Tiedemann, R., Frankfurt am Main.
5. Aristoteles (1989/1991), Metaphysik. Немецко-греческий текст в ред. Christ, W., исправленный перевод Bonitz, H., ред. Horst Seidl, 2 Bde., Hamburg.

6. Boros, B. (2015), *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*, Würzburg.
7. Dahlstrom, D. (2012), *Zur Aktualität der Ontologie Nicolai Hartmanns*, in: Hartung, G., Wunsch, M. и Strube, C. (ред.), *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin и Boston, 349–366.
8. Descartes, R. (1986), *Meditationes de Prima Philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie*, латинско-немецкий текст, перевод v. Schmidt, G., Stuttgart.
9. Descartes, R. (1996a), *Discours de la méthode (= Œuvres 6)*, ред. Adam, С., и Tannery, P., Paris.
10. Descartes, R. (1996b), *Meditationes de Prima Philosophia (= Œuvres 7)*, ред. Adam, С., и Tannery, P., Paris.
11. Feuerbach, L. (1955), *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie [1839]*, in: Он же, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlin, 19–66.
12. Hartmann, N. (1940), *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin.
13. Hartmann, N. (2014), *Kategoriale Gesetze*, in: Он же, *Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie*, ред. Hartung, G. и Wunsch, M., Berlin и Boston, 123–176.
14. Hegel, G. W. F. (1969–1971), *Werke in 20 Bden.*, ред. Moldenhauer, E. и Michel, K. M., Frankfurt am Main [W].
15. Hegel, G. W. F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) II (= W 9)*.
16. Hegel, G. W. F. (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (= W 20)*.
17. Hegel, G. W. F. (1986), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Prinzips der Philosophie*, in: Он же, *Jenaer Schriften (= W 2)*, 9–138.
18. Heidegger, M. (1976), *Einleitung in die Philosophie (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1928/1929) (= Gesamtausgabe 27)*, ред. Saame, O. и Saame-Speidel, I., Frankfurt am Main.
19. Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (= Gesamtausgabe 65)*, ред. Herrmann, F.-W. v., Frankfurt am Main.
20. Heidegger, M. (1992), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1929/1930) (= Gesamtausgabe 29/30) [1. Aufl. 1983]*, hg. v. Herrmann, F.-W. v., Frankfurt am Main, 2. Aufl.
21. Henrich, D. (1975), *Formen der Negation in Hegels Logik*, in: *Hegel-Jahrbuch 1974*, 245–256.

22. Henrich, D. (1976), Hegels Grundoperation, in: Guzzoni, U., Rang, B. и Siep, L. (ред.), Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, Hamburg, 208–230.
23. Henry, M. (1985), *Généalogie de la psychanalyse*, Paris.
24. Hinske, N. (1970), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart.
25. Honnfelder, L. (1987), Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: Он же, Beckelmann, J. P. и др. (ред.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 165–186.
26. Husserl, E. (1987), *Cartesianische Meditationen*, ред. Ströker, E., Hamburg.
27. Husserl, E. (1993), *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus dem handschriftlichen Nachlass (= Husserliana 29)*, ред. Smid, R. N., Dordrecht и др.
28. Husserl, E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921) (= Husserliana 36)*, ред. Rollinger, R. D. и Sowa, R., Dordrecht и др.
29. Kant, I. (1904), *Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe «B» (= Gesammelte Schriften 3)*, Berlin.
30. Kant, I. (1911), *Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe «A»*, in: Он же, *Gesammelte Schriften 4*, Berlin, 1–252.
31. Marx, K. (1974), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Leipzig.
32. Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris.
33. Meillassoux, Q. (2014), *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz [1. Aufl. 2008]*, перевод Frommel, R., Zürich.
34. Nietzsche, F. (1899), *Götzen-Dämmerung*, in: Он же, *Der Fall Wagner – Götzen-Dämmerung u. a.*, Leipzig, 53–177.
35. Nietzsche, F. (1910), *Jenseits von Gut und Böse (= Werke 7)*, Leipzig.
36. Nietzsche, F. (1988a), *Götzen-Dämmerung*, in: Он же, *Kritische Studienausgabe 6*, ред. Colli, G. и Montinari, M., Berlin и др., 55–161.
37. Nietzsche, F. (1988b), *Jenseits von Gut und Böse*, in: Он же, *Kritische Studienausgabe 5*, ред. Colli, G. и Montinari, M., Berlin и др., 9–243.
38. Richir, M. (1992), *Méditations phénoménologiques*, Grenoble.
39. Richir, M. (2001), *Phänomenologische Meditationen*, перевод Trinks, J., Wien.

40. Richir, M. (2004), *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble.
41. Rickert, H. (1934), *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie*, Tübingen.
42. Schelling, F. W. J. (1856–1861), *Sämmtliche Werke*, ред. Schelling, K. A. F., Stuttgart и Augsburg [SW].
43. Schelling, F. W. J. (1861a), *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (= SW I,9).
44. Schelling, F. W. J. (1861b), *Die Weltalter. Erstes Buch* (= SW I,8).
45. Schelling, F. W. J. (1861c), *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen* (= SW I,10).
46. Schelling, F. W. J. (1946), *Die Weltalter. Fragmente*, ред. Schröter, M., München.
47. Tengelyi, L. (2012), *Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie*, in: *Phänomenologische Forschungen*, 47–65.
48. Tengelyi (2014), *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg u. München.
49. Tonelli, G. (1964), *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der KrV*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 233–242.

Philosophie als Weltoffenheit (trans. Anna Shiyan)

László Tengelyi

Bergische Universität Wuppertal
Germany

Abstract

The posthumously published text was presented by Laszlo Tengelyi on July 11th 2014 in the context of a conference dedicated to him on his 60th birthday. He died on July 19th 2014. The essay proposes that modern philosophy does not necessarily lead to a metaphysics of subjectivity but can be developed as a thinking of the world. Tengelyi defines philosophy as such as a thinking of the world in the sense of a science of „beings in a whole“. The whole of the world differentiates itself today into nature and history and is, furthermore, marked by openness towards the infinite. Following Kant's notion of the world, Rickert's heterological principle, Duns Scotus' disjunctive transcendentals, Heidegger's transcendental principle of world-openness and especially Schelling's philosophy of the Ages of the World, Tengelyi sketches the philosophical task of a scientific thinking of the world, which takes its starting point in freedom as a capacity of transcendence and determines nature as the past, history as the present, and the infinite as the openness of the world towards the future.

Keywords: world, nature, history, naturalism, historicism, heterology, disjunctive transcendentals, world epochs, freedom, infinity, time

Publication date: 30.12.2020

Citation link:

Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit (trans. Anna Shiyan) // Studies in Transcendental Philosophy – 2020. – V. 1. – Issue 2-3 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680012656-1-1> (circulation date: 06.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680012656-1