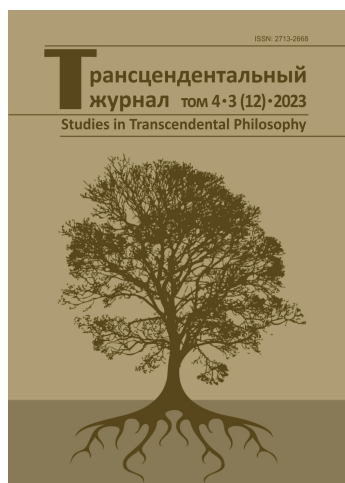




Трансцендентальный журнал 2013-2024

ISSN 2079-8784

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

Все права защищены

Выпуск 3 Том 4. 2023

Метафизика человеческого познания в трансцендентальном томизме Карла Ранера

Коначева Светлана Александровна

декан философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет

Москва, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6

Аннотация

В статье рассматривается возможность построения метафизики на трансцендентальном основании на примере анализа ранних работ Карла Ранера. Анализируется влияние философии Мартина Хайдеггера на ранеровское переосмысление метафизики Фомы Аквинского. В рассмотрении интерпретации Ранером метафизики человеческого познания делается акцент на переживании конечности человеческого существования. Также ставится вопрос о природе границ человеческого познания, о возможности трансценденции в пределах конечного поля. Мы показываем, что трансценденция, согласно Ранеру, происходит внутри мира, внутри познания мира, в соответствии со способом бытия познающего. В анализе уникальности человеческого познания, связанного с чувственностью, рецептивностью и «обращением к фантазму», выделяется особая роль воображения. Демонстрируется, что сравнительный анализ человеческого интеллекта с ангельским и божественным интеллектами позволяют Ранеру обозначить контуры фундаментальной томистской онтологии. Согласно этой онтологии, знание в целом представляется как субъективность самого бытия, как само-присутствие бытия. Ранер находит новый способ мышления о Боге, который бросает вызов логике, разрушает стремление метафизического субъекта рассматривать Бога как метафизический объект.

Ключевые слова: метафизика, трансцендентальный томизм, познание, воображение, чувственность, рецептивность

Дата публикации: 30.11.2023

Ссылка для цитирования:

Коначева С. А. Метафизика человеческого познания в трансцендентальном томизме Карла Ранера // Трансцендентальный журнал – 2023. – Том 4. – Выпуск 3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680027940-4-1> (дата обращения: 20.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680027940-4

¹ Трансцендентальный томизм – одно из самых значимых и одновременно дискуссионных направлений в католической теологии XX века. Многочисленные дискуссии возникали прежде всего вокруг метода, вопроса о том, как возможно построение метафизики на трансцендентальном основании. Мы рассмотрим способы решения этих вопросов на примере ранних работ Карла Ранера. Программа Ранера разворачивалась в два этапа: первый – философский, второй – теологический. Первый этап продлился с 1934 по 1941 гг. и нашел свое выражение в двух работах – «Дух в мире» (1939) и «Слушатель Слова» (1941). В работе «Дух в мире» Ранер обращается к трудам Канта, Марешаля и Хайдеггера с целью переформулировать томизм – его эпистемологию, антропологию и метафизику – как трансцендентальную философию. На втором этапе, начиная с 1940-х годов, Ранер использовал трансцендентальный томизм как основу для переопределения католической доктрины в качестве трансцендентальной теологии. В 1966 г. Ранер предложил краткую экспликацию своей теологической программы: «Догматическая теология сегодня должна быть теологической антропологией. Такая антропология, конечно, должна быть трансцендентальной антропологией». Это влечет за собой «необходимость рассматривать каждый теологический вопрос с трансцендентальной точки зрения» (Rahner 1966, p.1-2). Иными словами, «мы должны эксплицитно разобраться с априорными условиями познания данного объекта веры; и эта рефлексия должна определить понятия, которые мы используем для описания теологических объектов» (Rahner 1966, p.14). Отношение философии и теологии в рамках этого проекта можно описать в двух тезисах. Поскольку трансцендентальная философия в исследовании человеческой природы устанавливает априорные возможности и границы всего человеческого опыта, она также устанавливает возможности и границы всего религиозного опыта. Трансцендентальная философия человеческой природы «коэкстенсивна по отношению к общей метафизике, поэтому, будучи использована в качестве теологической антропологии, она сопричастна всему, что может быть познано в теологии» (Sheehan 2005, p.30).

² В более поздних сопроводительных текстах к «Духу в мире» Ранер недвусмысленно заявляет, что «в этой работе, с ее философской интерпретацией Фомы, в основном присутствуют Кант и Хайдеггер» (Rahner 1996, s.436). Молодой Ранер был внимательным читателем работы Хайдеггера «Кант и проблема метафизики». Он обращает особое внимание на следующий фрагмент: «Если конечность, так же ясно, как у Канта, устанавливается началом трансценденции, то именно сегодня всю гремевшую и со слишком малым пониманием проблемы хвалимый “поворот к объекту” уже не представляется столь необходимым для избегания мнимого “субъективного идеализма”. Скорее, существо конечности неизбежно подталкивает к вопросу об условиях возможности предварительной

обращенности к объекту, т.е. к вопросу о сущности необходимого здесь онтологического обращения к предмету вообще» (Хайдеггер 1997, с.66-67). Эти слова из работы Хайдеггера положили начало ранеровскому переосмыслению метафизики Фомы Аквинского. На первый план в нем выходят ряд ключевых вопросов: конечность, различие субъекта и объекта, поворот и ориентация – и все это в связи с переосмыслением учения Канта. Как остроумно заметил П. Фриц, «подобно тому, как как некоторые могут встретиться за ужином, Хайдеггер и Ранер встретились за метафизикой, а точнее, за Кантом» (Fritz 2010, p. 23). В центре книги «Дух в мире» стоит вопрос: Как можно дать отчет о метафизике, не прибегая к интеллектуальной интуиции, т.е. как возможна метафизика без априорного выхода за пределы этого мира? Свой ответ, глубокий и многогранный, Ранер находит в метафизике человеческого познания Фомы Аквинского. Ранер не пытается представить свой анализ томистской метафизики как историографическое изложение, поскольку, безусловно, эта экспликация имеет свой особый колорит. Ранеровский Аквинат – человек мира, обращенный к земной жизни во всех ее проявлениях. Этот мыслитель встречает окружающий его мир с благодарностью, с нескрываемым восторгом человека, столкнувшегося с подлинно реальной действительностью. В этом отношении Ранер акцентирует контраст между метафизикой Аквината и другими образцами западной метафизики: «Человек у Фомы живет на земле, и ему не дано ему поменять свое место обитания на небесное по своему усмотрению». И добавляет свой ключевой тезис: «Даже теология Фомы – это не бегство от земли, а слушание слова Божьего в узких пределах этого мира и в пределах мимолетной краткости земного часа» (Rahner 1996, s.58). Через много лет после выхода книги «Дух в мире» любимый ученик Ранера Иоганн Баптист Мец отметил характерную черту всего творчества Ранера в целом, включая ранеровскую интерпретацию Аквината: «Здесь не было страстного устремления, которое штурмовало бы небеса, но присутствовал гораздо более тихий вздох твари, подобный безмолвной мольбе о свете перед скрытым ликом Бога» (Metz 1997, p.120). Фома у Ранера не сетует и не извиняется за человеческую конечность, укорененную на земле, он ее предполагает. Ранер не пытается дать всеобъемлющий обзор томистской метафизики, но скорее определяет точку доступа к общей метафизике – метафизику человеческого познания. Острое чувство конечности человека у Фомы проявляется в этой области метафизики достаточно отчетливо, поскольку любой человек, обладающий знанием, приходит к нему в рамках реального мира. Этот мир, в отличие от некоего царства неподвижных, чистых сущностей, и есть реальный мир, постижение которого дает человеку знание. Для Аквината очевидно, что человек может постигать вещи в мире сами по себе (Ansich). Внимание Фомы к миру, в котором мы живем, отличает его от мыслителей, которые либо считают этот мир временным, либо заключают в скобки некий (возможно) более высокий мир вещи в себе (Ding an sich) в интересах критического мировоззрения в духе Канта. По контрасту с последними, Фома утверждает, что «заклЮчить в скобки предельную отсылку в чтойности на реальную действительность было бы ‘...’ равносильно устранению самой чтойности» (Rahner 1996, s.131). Фома не воспринимает объекты разделенными по линиям явления и сущности, феноменов и ноуменов, скорее, знание с самого начала предстает как постижение вещей реального мира. Аквинат «не видит причин расширять бытие в себе реального

мира объектов за счет идеального бытия в себе, которое в принципе не зависит от этого мира» (Rahner 1996, s.131). Томистская метафизика познания свидетельствует о решительном отказе от дуализма и от представления о некоем «другом», что должно служить референтом мира. Аквинат в интерпретации Ранера может показаться сторонником материализма, «светского» мировоззрения, но это вряд ли справедливо. В своей реконструкции томизма Ранер стремится напомнить о том, что мир – это место воплощения Сына Божьего. Заключительную фразу «Духа в мире» можно рассматривать как герменевтический ключ ко всему тексту: «Метафизика познания Фомы является христианской, когда она призывает человеческую личность обратно в здесь и сейчас конечного мира, потому что Вечный также вошел в этот мир, чтобы человек мог найти Его и в Нем заново обрести себя» (Rahner 1996, s.300).

³ В свете того что человеческая личность прочно обосновалась на поверхности земли, являясь ареной для самооткровения Бога в Иисусе Христе, Ранер задается вопросом, «возможна ли трансценденция человеческим интеллектом своей собственной основы без интеллектуальной интуиции и в какой степени она принадлежит к конститутивным основаниям человеческого опыта мира» (Rahner 1996, s.41). Мы увидели, что ранеровский Аквинат обсуждает человеческое познание в его конечности. Теперь перед нами стоит вопрос о пределах конечности человека, который ведет к другим вопросам: человеческое познание имеет границы, но какова их природа и как они устанавливаются? Как можно говорить о трансценденции в пределах конечного поля, из которого, очевидно, нет выхода? Откуда может взяться трансценденция, если не предусмотреть (или не обнаружить) некий заранее заложенный канал для такого движения «за пределы»? Ранер обнаруживает намеки на парадоксальный ответ на эти вопросы в размышлениях Фомы о человеческом познании. Так или иначе, у Фомы «проблема между знанием о мире и метафизикой, выходящей за пределы мира, проложила путь в познание самого мира» (Rahner 1996, s.28). Трансценденция происходит внутри мира, внутри познания мира, в соответствии со способом бытия познающего. В соответствии с замечаниями Хайдеггера о Канте точкой отсчета трансценденции оказывается конечность. И проблема построения метафизики, которая исходит из конечности человека и не выходит за ее пределы, находит свое решение именно в воображении – отсюда и название третьей части «Духа в мире» («Возможность метафизики на основе воображения»).

⁴ Ранер основывает свой анализ человеческого познания на одном фрагменте из «Суммы теологии» (I.84.7), где Фома говорит об интеллекте как о «соединенном с рецептивной телесностью» (*passibili cogniti conjungitur*), и это условие влечет за собой невозможность достижения человеком какого-либо знания, кроме как обращения к фантазмам (*convertendo se ad phantasmata*) (Rahner 1996, s.19-20). Эта фраза – «обращение к фантазмам», занимает интерес Ранера на протяжении всей книги и фактически определяет структуру ее центральных глав. Ранер определяет «фантазм» как «ключевое слово, обозначающее чувственное познание как таковое» (Rahner 1996, s.181), а «обращение к фантазму» – как «выражение того факта, что чувственная интуиция является сущностной и неизменной предпосылкой всякого мышления» (Rahner 1996, s.232). Обращение к

фантазму оказывается, используя слова Хайдеггера, «необходимым онтологическим поворотом к объекту вообще». Знание в мире, знание, которым обладает конечный человек, не может обойтись без чувственности, которая является функцией телесности.

⁵ Внимательный читатель «Духа в мире» заметит, однако, что для Ранера телесность и чувственность обусловлены изначально (a priori) способом бытия, который Ранер называет рецептивностью. Это версия хайдеггеровской «предварительной бытийной обращенности к объекту». Ранер уточняет: «Это мы можем предположить уже сейчас: мы не постигли сущности чувственности, если понимаем органы чувств как своего рода проходы, через которые вещи входят в нас» (Rahner 1996, s.45). Ранеровский Аквинат говорит о чувственности как о потере человеком самого себя в другом, вступлении в отношения недифференцированности с объектом, воспринятым, т.е. полученным через органы чувств. Это чувственное постижение возможно потому, что человек является восприимчивым существом. Фома уловил, «что человек обладает органами чувств материального рода, потому что он может и должен познавать рецептивно, а не наоборот» (Rahner 1996, s.255). Но в то же время такой объект переживается как ob-ject, нечто, брошенное перед активным интеллектом. Человеческое познание предполагает, тем самым, как рецептивность, так и агентность. Ранер описывает это следующим образом: «Таким образом, истина человеческого опыта мира является как бы срединной точкой между опытом мира и метафизикой» (Rahner 1996, s.51). На этом перекрестке стоит воображение. Ранер говорит, что «вся суть» фрагмента I.84.7 «сводится к тому, чтобы показать, что интуиция воображения [imaginatio] – это единственная человеческая интуиция, и без нее интеллект был бы слеп» (Rahner 1996, s.42). Это исключает любые гипотезы об интеллектуальной интуиции; вся трансценденция человеческого интеллекта за пределы самого себя в метафизику – это воображение, и вопрос в том, как это возможно. Фактически, для Ранера именно эта трансцендентность очерчивает рамки воображения: «Вопрос о возможности метафизики на основе воображения – это вопрос о смысле не-интуитивного *экссесса* как условия человеческого воображения, человеческого опыта самого мира» (Rahner 1996, s.50). Этот экссесс, который проявляется в предварительном «постижении (Vorgriff) esse», или «бытия в себе как такового» (das Ansichsein überhaupt), выражает характер человека как «духа» (Rahner 1996, s.125). В нем проявляется ориентированность человеческого познания к «абсолютно бесконечному», которое, тем не менее, может быть достигнуто только в сочетании с (конечной) чувственностью, через воображение.

⁶ Воображение – это «источник и корень чувств [fontalis radix omnium sensuum]», точнее, средство, «с помощью которого сам дух формирует себя в чувственность» (Rahner 1996, s.89, 231). Ранер постоянно настаивает на единстве человеческого познания. Но для целей анализа и, возможно, даже для акцентирования языковых связей с темпоральностью он описывает три элемента человеческого познания как нечто подобное «ступеням»: чувственность, абстракция и обращение к фантазму, причем последнее из них – это именование, собственно, всего «процесса». Ранер подходит к «сущности чувственности» с вопросом: «Как возможно познание другого как такового, при котором этот другой

является подлинным объектом познания, т.е. познание, в котором нет знания, предшествующего другому, в котором другой познается через объект этого знания, тождественный познающему?» (Rahner 1996, s.69). Здесь Ранер, следуя Хайдеггеру, обнаруживает свою озабоченность тем, чтобы феномену (материальному другому) было позволено «показать себя из самого себя». Ранер указывает, что, прежде чем «постичь определенного другого, сам познающий должен уже всегда входить в инаковость» (Rahner 1996, s.70). Речь, таким образом, идет о рецептивности (*Empfänglichkeit*) как отношении к другому, характеризующемуся «реальной заброшенностью» себя в другого (Rahner 1996, s.71). По этой причине Ранер говорит о «пассивности чувственности», поскольку чувственность как бытие материальности, т.е. способ, каким она *есть*, состоит в движении «вовне мира». Подобным утверждением Ранер подчеркивает пространственность и временность, присущую человеческому познанию, в частности, в отношении метафизического вопрошания. Будучи восприимчивым существом, неизбежно наделенным чувственностью, человек «находится в определенном месте, границу которого он не переступает, и которое само по себе содержит указание на то, как должен быть поставлен вопрос, а тем самым и на то, как на него следует отвечать. Он спрашивает как тот, кто уже всегда находится в мире ‘...’ через чувственность» (Rahner 1996, s.96). Через реальную, даже, казалось бы, полную заброшенность, познающий человек становится вписанным в мир. Это происходит в каждом акте познания, и, поскольку бытие человека – это чувственное бытие, оно всегда уже произошло. Человек как чувственное бытие, является воспринимающим – *a priori* и *a posteriori*.

7 На протяжении всей книги «Дух в мире» Ранер подчеркивает как единство, так и уникальность человеческого познания. Человеческая восприимчивость, которая является истинно эстетической в этимологическом смысле, в единстве с человеческим интеллектом, который активен в томистском смысле *intellectus agens*, образуют совершенно уникальный тип бытия. Почему же человеческое познание, это эстетическое познание, так уникально? В различных местах Ранер описывает метафизику познания Фомы как таковую, не акцентируя внимания на специфике интеллекта, объединенного с телом, как в случае с человеческим познанием. Ранер замечает, что в «Сумме теологии» Аквинат обращается к этой проблеме при описании интеллекта ангелов. Для Фомы ангельский интеллект, отделенный от тела, должен знать только то, что отделено от тел (Rahner 1996, s.21). Ранер отмечает, что этот логический вывод не является для Фомы непротиворечивым утверждением истины об ангелах, а скорее напоминает регулятивную идею. Это и другие суждения Аквината об интеллекте ангелов представляют собой «то, как Фома относится к возможности знания, основанного на интеллектуальной интуиции» (Rahner 1996, s.39). Ангелы, по мнению Фомы, «есть самоприсутствие в самих себе, ‘...’ их собственная природа изначально самосветящаяся для них, без всякой необходимости постижения чего-то другого» (Rahner 1997, s.178). В силу своего контраста с человеческим рецептивным знанием, концепция ангельского интеллекта является для Фомы «*Grenzidee*», или «предельной идеей» (Rahner 1996, s.40). Аналогичным способом характеризуется интеллект Бога, по отношению к которому ангельский интеллект максимально близок, но не тождественен.

Предельные идеи ангельского и божественного интеллектов позволяют Ранеру обозначить контуры фундаментальной томистской онтологии. Согласно этой онтологии, знание в целом представляется следующим образом: «Знание понимается как субъективность самого бытия, как само-присутствие бытия. Само бытие уже есть изначальное, объединяющее единство бытия и познания, оно – онто-логично» (Rahner 1996, s.63). Исходя из этого, Ранер утверждает, что «интенсивность познания параллельна интенсивности бытия ‘...’ Сущее присутствует в себе постольку, поскольку оно есть бытие, и ‘...’ наоборот, степень этой “субъективности” есть мера интенсивности бытия» (Rahner 1996, s. 64-65). Следовательно, бытие (наряду со знанием) отнюдь не является неизменным понятием, если оно допускает различную интенсивность. В «Слушателе Слова» Ранер посвящает целую главу прояснению того, что бытие – это «колеблющееся понятие». Он резюмирует томистский взгляд на вариативность понятия бытия: «Всякая деятельность, от чисто материальной до внутренней жизни триединого Бога, является лишь градацией этой единой метафизической темы, одного смысла бытия: самообладания» (Rahner 1997, s.76). Можно сделать вывод, что материальная деятельность предполагает гораздо меньшее самообладание, чем жизнь триединого Бога, которую Фома определяет как чистое самообладание. Те самым для Аквината знание и познаваемость «находятся в уникальном соотношении с отношением бытия к материи» (Rahner 1996, s.66). Бытие представляет собой интенсивность субъективности, а материя – ее лишенность. Бытие знает, и потому оно есть. Материя не знает и, следовательно, строго говоря, не есть. Знание – это *Beisichsein des Seins*, «само-присутствие бытия, и это само-присутствие бытия есть бытие существующего» (Rahner 1996, s.66). Материя не может быть присутствующей для себя, поскольку у нее нет собственного бытия или присутствия. Она получает свое бытие от другого.

Эти характеристики, опять-таки относящиеся к идее предела, возвращают нас к человеческому познанию, которое в свете идеи предела приобретает некоторую ясность. Во-первых, общая онтология как предельная идея помогает рельефно представить тот факт, что человеческое знание как обращение к фантазму представляет собой, по-видимому, уникальную смесь, включающую в себя сходство с материальным миром и некую открытость «за» его пределы, но в то же время внутри него. В соответствии с этим Ранер предполагает, что томистская метафизика ангельского знания может «показать, что для Фомы рецептивное знание и чувственное знание – это, по сути, одно и то же» (Rahner 1997, s.202). Нематериальность ангелов показывает, что их бытие не является фундаментально рецептивным; человеческое участие в материи, которое происходит через органы чувств, облегчает и иллюстрирует восприимчивость человеческого бытия. Люди *de facto* восприимчивы и чувственны; *de iure* для человеческого познания восприимчивость – это чувственность. Во-вторых, описание перехода к фантазму как единству рецептивности и активности дает представление о различной интенсивности отдельных случаев человеческого познания, когда в одних случаях более выраженной оказывается чувственность, в других – работа агента – интеллекта. Из этого можно вывести предельные представления как о чистой материальности, так и о чистом интеллекте. Это последнее понятие можно было бы отнести к высказываниям Фомы об интеллектуальной интуиции, *scientia (quasi) activa*, у ангелов и Бога. Важно

признать, что такое интеллектуально-интуитивное познание не присуще познающему человеку.

¹⁰ Ранер делает существенное замечание: «С томистской точки зрения, человеческая личность состоит не из “тела и души”, а из души и первоматерии» (Rahner 1996, s.242). В той мере, в какой человек материален, он не знает и не *есть* – в абсолютном смысле – ибо он не обладает в полной мере ни собой, ни тем, что можно было бы назвать своим. Этот момент лучше всего иллюстрирует тот факт, что человек задает вопросы. Задавая вопросы о бытии, человек показывает, что он «испытывает недостаток в [своем] внутреннем основании бытия» (Rahner 1996, s.64). Иными словами, познающий человек, в силу своей восприимчивости к бытию, связан с материальностью.

¹¹ Можно даже сказать, что человек вопрошающий стоит на краю небытия, только для того, чтобы получить свое бытие из мира, избежав тем самым наступления небытия. Этот образ человеческой личности, стоящей на обрыве над бездной, тесно связанный с поздними размышлениями Ранера в «Основах христианской веры» (1976) о человеческом знании как «плавающем острове» посреди «бескрайнего моря» божественной тайны (Rahner 1976, s.22), пожалуй, наиболее выразительно представляет идею человеческого познания как знания эстетически определенного.

¹² Таким образом, согласно Ранеру, «для томистской метафизики знания проблема заключается не в том, чтобы преодолеть разрыв между знанием и объектом с помощью какого-то «моста»: такой “разрыв” – это всего лишь псевдопроблема» (Rahner 1996, s.66). Скорее проблема заключается в том, как познанное, которое тождественно познающему, может противостоять познающему как другое, и как возможно познание, которое принимает другого как другого. Речь идет не о том, чтобы «преодолеть» разрыв, а о том, чтобы понять, как этот разрыв вообще возможен. Если бытие – это само-присутствие, в такой концепции знания легко понять, как сущее может познать другого в его само-присутствии в той мере, в какой оно воспринимает себя как творческое основание этого другого. В этом случае другой вообще не является объектом. Но здесь возникает вопрос, как при таком подходе к сущности познания можно показать возможность рецептивного познания, да и вообще как может существовать не познающее бытие» (Rahner 1996, s.67)?

¹³ Мы показали, что в работах Аквината регулятивное понимание метафизики знания предусматривает знание как таковое, но не действительно рецептивное. Представить знание как *Beisichsein des Seins* равносильно тому, чтобы сказать, что знание может знать только себя, и, следовательно, познающий оказывается заключенным в своего рода «отношение» авто-аффицированности. С другой стороны, человеческая чувственность создает некую складку, которая нарушает такое самопознание или аффектацию, поскольку она неизбежно подразумевает инаковость, к которой чувственность тянется. Но если мы хотим учесть всю полноту человеческого бытия, то назвать человека только воспринимающим, чисто материальным и эстетическим, было бы лишь частичным взглядом, рискующим пожертвовать человеческой способностью к познанию. Человеку, характеризующемуся только чувственностью, были бы

доступны лишь различные эстетические ощущения, которые после «оставления» себя в другом будут выглядеть просто как авто-аффективные, но совершенно иным образом, чем у чистого самообладающего бытия/знания. Ранер в своей метафизике стремится к восстановлению другого, или, гетеро-аффективности. Понять возможность «разрыва» – значит признать возможность рецептивного знания. Понять, как может существовать не-знающее сущее или (материальное, чувственное человеческое!) сущее, чья меньшая интенсивность бытия заставляет это сущее казаться не-знающим по сравнению с высшими (чисто интуитивными) знающими (ангелами и Богом), значит признать возможность рецептивного знания. Зазор дает пространство для обращения к фантазму. В обращении к фантазму мы обнаруживаем, что «человеческое само-присутствие это ‘...’ бытие с другим», а «двигаться» и «быть движимым» – «одно и то же в своей внутренней сущности» (Rahner 1996, s.68, 266). Если перевести эти рассуждения в эстетическую плоскость, то при обращении к фантазму, авто-аффект превращается в гетеро-аффект.

¹⁴ Теперь можно перейти к следующему вопросу: насколько для Ранера явление другого (гетеро-фания) становится явлением бытия (онто-фания)? Обратимся к тезису Ранера, описывающему отношение Бога и мира: по отношению к миру Бог есть его “*tragende Grund*”, его несущее, поддерживающее основание, которое является внутренним для него. Предвосхищая обвинения в том, что его метафизика пантеистична, Ранер поясняет, что Бог – это «абсолютная запредельность» мира (*Jenseits*), но Бог остается его «поддерживающим основанием». Ключом к этой фразе является герундиальная форма глагола *tragen*. Как *trag-ende*, поддерживающий, Бог становится фигурой движения, а не статичной опорой. Если онтологическая конституция человеческой личности разыгрывается в экстатической временности, в этом Ранер согласен с Хайдеггером, то Бог, поддерживающий человеческое время, «движется» (вместе с человеком). Эта идея *tragende Grund* является прямым ответом на осуществленное Хайдеггером в его интерпретации Канта сотрясение основ *metaphysica specialis* путем нарушения «логических» протоколов *metaphysica generalis*. Ранер отрицает правомерность дисциплины *metaphysica specialis*, где Бог был бы предметом (*Gegenstand*) науки. При этом, «Бог является принципом для человеческой метафизики» (Rahner 1996, s.287). Ранер утверждает: «Царство метафизического открывается человеку лишь постольку, поскольку это необходимо для того, чтобы он мог быть в мире» (Rahner 1996, s.289). Человек способен быть в мире, или, лучше сказать, осознавать свое «объективное обладание миром» благодаря предпостижению (*Vorgriff*) абсолютного бытия. Через это «имплицитное утверждение» абсолютное *esse*, т.е. Бог, «дается, не будучи рационально схваченным, не будучи представленным» (Rahner 1996, s.293). Ранер находит новый способ мышления о Боге, который бросает вызов логике, разрушает стремление метафизического субъекта рассматривать Бога как метафизический объект. Вместо этого Бог «сияет» в каждом постижении горизонта (мира или «материальной чуждости»), в каждом акте ощущения горизонта, каждый раз, когда Дух «обнажает себя перед всей судьбой этой земли» (Rahner 1996, s.299).

¹⁵ Бог – это принцип мира, а не объект над, рядом или в нем. Бог проявляет себя особым образом (теофания как онтофания), а именно через человеческое

воображение, которое, по Ранеру, является сущностью человеческой трансцендентности. Человеческое воображение открыто более широкому горизонту: «Пределы и цели можно познать, лишь обратившись к бытию более всеобъемлющему, чем то, чьи пределы познаются, и в познании снимаются (aufgehoben)» (Rahner 1996, s.291). Таким образом, воображение предстает как конечная открытость в мире, который в принципе несет в себе след бесконечного, и собственное место человека – непосредственно на горизонте, «между временем и вечностью».

Библиография:

1. Хайдеггер М. (1997) Кант и проблема метафизики. Москва: Логос. 143, XIX с.
2. Bonsor J. A. (1987). Rahner, Heidegger, and Truth: Karl Rahner's Notion of Christian Truth, the Influence of Heidegger. Lanham, MD: University Press of America. 205 p.
3. Fritz P. J. (2010) Sublime apprehension. A catholic, rahnerian construction. Indiana Notre Dame. URL: doi:10.7274/j3860576792
4. Metz J. B. (1997) "Do We Miss Karl Rahner?" in A Passion for God: The Mystical-Political. Dimension of Christianity. Trans. J. Matthew Ashley. Mahwah, NJ: Paulist Press. Pp. 92-106.
5. Rahner K. (1996) Geist in Welt: Philosophische Schriften. Sämtliche Werke: Band 2. Bearbeitet von Albert Raffelt. Solothurn und Düsseldorf: Benziger Verlag. 503 s.
6. Rahner K. (1976) Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums Freiburg: Herder. 448 p.
7. Rahner K. (1997) Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Sämtliche Werke: Band 4. Bearbeitet von Albert Raffelt. Solothurn und Freiburg im Breisgau: Benzinger und Herder. 634 S.
8. Rahner K. (1966) "Theology and Anthropology," in The Word in History, ed. T. P. Burke. New York: Sheed and Ward. pp.1-29.
9. Sheehan Th. (1987) Karl Rahner: The Philosophical Foundations. Athens, OH: Ohio University Press. 320 p.
10. Sheehan Th. (2005) "Rahner's Transcendental Project" in Declan Marmion and Mary E. Hines (Eds.) The Cambridge Companion to Karl Rahner. Cambridge University Press. pp. 29-42.

The metaphysics of human knowledge in Karl Rahner's transcendental Thomism

Svetlana Konacheva

*Dean of Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities
Moscow, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993*

Abstract

The article is devoted to the possibility of renewing metaphysics on a transcendental basis on the example of analyzing the early works of Karl Rahner. We analyze the influence of Martin Heidegger's philosophy on Rahner's reinterpretation of Thomas Aquinas' metaphysics. In analyzing Rahner's interpretation of the metaphysics of human knowing we emphasize on the experience of the finitude of human existence. We also ask the question of the nature of the limits of human knowing, and the possibility of transcendence within a finite field. It is shown that transcendence, according to Rahner, occurs within the world, within the knowing of the world, according to the mode of the knower. In analyzing the uniqueness of human knowing in its relation to sensibility, receptivity, and "conversion to phantasm," the special role of imagination is highlighted. We argue that a comparative analysis of the human intellect with the angelic and divine intellects allows Rahner to outline the contours of a fundamental Thomistic ontology. According to this ontology, knowledge in general appears as the subjectivity of being itself, as the being-present-to-self of being. Rahner finds a new way of thinking God that defies logic, breaks the metaphysical subject's desire to view God as a metaphysical object.

Keywords: metaphysics, transcendental Thomism, knowing, imagination, sensibility, receptivity

Publication date: 30.11.2023

Citation link:

Konacheva S. The metaphysics of human knowledge in Karl Rahner's transcendental Thomism // Studies in Transcendental Philosophy – 2023. – V. 4. – Issue 3 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680027940-4-1> (circulation date: 20.05.2024). DOI: 10.18254/S271326680027940-4