

КАНТ БЕЗ ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ¹

Павел Куба

Кант по праву считается ключевой фигурой философии Нового времени. Он сконцентрировал в фокусе своего критицизма все основные моменты последекартовской мысли и открыл путь, позволяющий осуществить старое намерение метафизики (познать сверхчувственное) так, чтобы при этом не переступить границы конечного человеческого разума. Одновременно он также наметил и направляющие линии для последних крупных метафизических систем, пытающихся постигнуть человека как субъекта исходя из абсолютного разума.

Даже если в тех принципиальных вопросах, которые ставил перед собой Кант, мы ничуть не ближе к решению, чем он, то всё же проблематика, которую мы с ним разделяем, претерпела изменения. То, что отделяет нас от Канта, — это как раз утрата «самопонятной» потребности в метафизике как окончательном рациональном познании сферы сверхчувственного. С тех пор не раз чистое сверхчувственное обнаруживало себя как бессмысленное, а абсолютное — как абсурдное. За представлением о цели сверхчувственной метафизики мы сегодня предчувствуем отсутствие смысла. Сложная конструкция критической системы Канта исследуется и сегодня вплоть до мельчайшего аргумента. При этом обычно остаётся обойдённым принципиальный вопрос: что говорит нам Кант сегодня, в ситуации, когда метафизика более не является конечной целью мышления? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, прежде всего, точнее рассмотреть, как Кант представляет себе основоположение метафизики.

Метафизика, по Канту, — это наука, которая желает достичь определённого и необходимого познания Бога, целокупности мира (*Welttotalität*), души и её бессмертия, следовательно, тех предметов, которые выходят за пределы человеческого опыта. Другими словами, это наука о том, как познание разумом должно распространяться за пределы чувственно доступного. Человеческий разум, согласно Канту, делает шаг к сверхчувственному неизбежным, поскольку этот шаг, как можно уже прочесть в первом предложении *Критики чистого разума*, «навязан ему (разуму) его собственной природой»². Вместе с тем разум не в состоянии решить подобного рода вопросы, поскольку они превосходят его возможности. Поэтому традиционная форма метафизики была для Канта не более чем спекуляцией, которую нельзя ни доказать, ни опровергнуть, и поэтому, в конце концов, она должна была увязнуть в бесплодных спорах догматизма и скептицизма.

Кант безоговорочно признаёт себя сторонником конечной цели метафизики. В то же время для него очевидно, что расши-

рение познания за границы чувственности крайне сомнительно, оно не достигается путём «последовательного продвижения в том же самом порядке». Поэтому мыслитель останавливается на границе чувственного и сверхчувственного и производит критическую саморефлексию в отношении возможностей познания разумом. Исходным пунктом любой научной метафизики должна быть онтология. При этом Кант считает онтологию системой рассудочных понятий и основоположений, то есть тех не-чувственных элементов познания, которые всё же относятся к предметам чувств. Сама онтология, следовательно, относится не к области сверхчувственного, а охватывает лишь условия опытного познания. Возможность метафизики принципиально зависит от того, удастся ли ей и каким именно образом научно доказать легитимность того шага, который разум делает от чувственного к сверхчувственному.

Старая проблема того, как единое относится ко множеству, проблема, чьё конкретное оформление также представлено как отношение общего и единичного, принимает у Канта вид фундаментального отношения между рассудком и чувственностью, понятием и созерцанием. Кант, однако, порывает с этой традицией, признавая чувственное созерцание конститутивным и равноисходным элементом нашего познания действительности. Это решительное уравнивание чувственности [с рассудком] покоится на фундаментальном воззрении Канта, согласно которому чувственное созерцание не просто ограничивает наше познание, привязывая его к пространству и времени, но открывает нам специфический и самостоятельный доступ к целому миру, существующему как раз *как нечто пространственное и временное*.

Итак, доступ к действительности обеспечивают две различные способности: чувственное созерцание и рассудочное понятие. Чувственность — это способность восприимчивости (*Rezeptivität*), благодаря которой нам непосредственно даётся нечто как единичное. Формы чувственности — это чистое созерцание пространства и времени; только в них эмпирические чувственные представления могут приводиться в двустороннее отношение, то есть полагаться друг подле друга (одновременно) или друг за другом. Всё, что даётся нам как явление в опыте, должно быть «где-то» и «когда-то», причём подобно тому, как не может быть двух тождественных мест в пространстве, так нет и двух тождественных моментов во времени. Пространство и время гомогенны, поскольку любая из их точек является уникальной (*einzig ist*). Всё, что может стать предметом чувств, есть поэтому *a priori* составная часть целого (пространства и времени). Своеобразная природа пространства и времени как чистых созерцаний состоит как раз в том, что можно себе представить только *одно* единое пространство (или одно-единственное время). Так, различные пространства представимы только как части одного пространства. Таким образом, пространство

(или время) как форма чувственности является априорным единичным порядком, вне которого ничто не может быть дано.

Чем же отличается эта всеохватывающая единственность (*Einzigkeit*) созерцания от единства (*Einheit*) понятия? Кант усмотрел различие, в частности, в том, что время и пространство содержат потенциальную бесконечность *в себе*, в то время как понятие содержит потенциально бесконечное количество представлений *под собой*. Дело в том, что понятие есть функция спонтанности, которая упорядочивает различные представления под одним общим представлением; оно является выражением способности воспринимать различные представления в качестве тождественных на основании общего признака. Элементарной способностью рассудка является объединение (*Zusammensetzen*) того, что повторяется. Этот способ связи («объединения») не выводится из единственности созерцания, поскольку является независимой от него способностью.

Из этих характеристик явствует, таким образом, в чём состоит «диссонанс» обеих этих способностей: потенциально всеохватывающая единственность созерцания и потенциально включающее всё в себя единство понятия являются гетерогенными и несводимыми друг к другу. Чистое созерцание чувственности – формы пространства и времени – является трансцендентально-субъективным. Это значит, оно больше, чем предмет, поскольку охватывает любое многообразие (даже без помощи понятия), однако как раз по этой причине оно и меньше предмета, то есть остаётся «всего лишь» субъективным. Подобно этому, субъективным является также чистое рассудочное понятие: оно есть трансцендентально-субъективное единство всеобщего, которое больше, чем предмет, поскольку включает в себя любой возможный предмет (даже без созерцания), но как раз поэтому оно и меньше предмета, являясь всего лишь «пустым порождением мысли».

Познание, по Канту, возникает исключительно из *взаимодействия* этих двух способностей. Именно связь созерцания, в котором даётся предмет, и понятия, в котором он мыслится, является главной темой теоретической философии Канта. Представления связываются в опыте согласно с порядком чувственности и правилами понятий. Единство опыта предполагает, следовательно, двойное законодательство. Кант настойчиво подчёркивает, что *одной* формы единства недостаточно для образования опыта: вспомним знаменитое место из введения к *Трансцендентальной логике* о пустоте понятий без созерцательного содержания и слепоте созерцаний без понятий (А 51).³ О познании предмета речь может идти только там, где понятию дано соответствующее созерцание, или там, где в многообразии созерцания посредством рассудка мы вызываем синтетическое единство (А 105).⁴ Следовательно, то, что доступно только *с одной* точки зрения, не удовлетворяет понятию познания: чтобы стать познанным, предмет должен быть как единичным (*einzig*), так и общим.

Здесь также хорошо виден сдвиг, сделанный Кантом: он не только наделяет чувственность равными правами с рассудком, но и, более

того, обнаруживает действительность только во взаимопроникновении этих двух форм единства. Основной вопрос его трансцендентальной философии, содержащийся также и в формулировке вопроса о том, «как возможны синтетические суждения *a priori*», звучит таким образом: как (*a priori*) возможна связь понятия и созерцания? Как созерцание, охватывающее в себе потенциальную бесконечность неповторимого многообразия, должно связываться с понятием, содержащим под собой потенциально бесконечное многообразие тождественного?

Если теперь обратиться к теоретическому применению чистого рассудка в опыте, то есть в отношении к предметам чувств, то здесь не обойтись без краткого обращения к кантовскому изложению аналитики понятий и основоположений, содержащемуся в первой *Критике*. Темой аналитики – кроме экспозиции основных понятий в так называемой таблице категорий – является как раз [проблема] *применения* понятий к созерцанию. Перед Кантом здесь стоит тройная задача: во-первых, доказать, что применение понятий как нечувственных элементов познания к чувственным созерцаниям является *a priori* необходимым (в *дедукции*); во-вторых, уточнить, каким образом это происходит (в *схематизме*); в-третьих, сформулировать априорные правила, лежащие в основе этого применения (в *основоположениях*).

Для того чтобы выполнить первую и, как считал Кант, важнейшую задачу и доказать априорную необходимость единства понятия и созерцания, он должен, странным образом, снова отказаться от положения об их гетерогенности, которое он так бескомпромиссно ввёл в рамках анализа пространства и времени. В *дедукции* Кант больше не останавливается на том, что созерцание само по себе не способно давать никаких познаний; теперь он утверждает, что созерцание не представляет собой самостоятельного, нередуцируемого типа единства, а всего лишь каким-то образом, собственно, поставляет всё ещё не объединённое многообразие. Чтобы из такого многообразия возникло созерцание, оно (многообразие. – А. А.) должно быть прежде рассмотрено и обобщено. Это совершает объединяющая активность рассудка, так называемый «синтез аппрегензии». Следовательно, обнаруживается, что интеллектуальный синтез является необходимым уже для осуществления самого созерцания, а не только для познания предмета.

Поэтому пространство и время выступают здесь преимущественно не как *формы* созерцания, объединяющие опыт в качестве чувственного, но чаще как «предметы» или «понятия», которые вообще не могли бы возникнуть без помощи рассудка. Представление времени или пространства может возникнуть только благодаря синтезу того многообразного, которое предоставляет чувственность. «...Пространство и время как созерцания *даются* впервые этим синтезом (причём чувственность определяется рассудком)...»⁵ (В 160). В *дедукции*, таким

образом, синтез рассудка является не только источником понятий, но также объединяет и само созерцание, и поэтому, конечно же, созерцание с понятием. «Чтобы представление стало познанием ... необходимо, чтобы понятие и созерцание какого-либо предмета были связаны в том же самом представлении таким образом, что первое [= понятие] содержит под собой второе [= созерцание] [, так же как понятие] представляется» – говорит Кант (Preisschrift, VI, 606), то есть созерцание должно быть объединено в рассудке. Единство созерцания и единство понятия являются результатом одного и того же спонтанного синтеза. Итак, в *Дедукции* в исполнении рассудочного синтеза, который в итоге несёт на себе опыт и гарантирует его гомогенность, Кант нашёл всеобщий тип единства.

Это единство основывается на синтетическом акте рассудка тождественного «Я мыслю», то есть на единстве формального самосознания, которое Кант называет трансцендентальной апперцепцией. Представления (то есть созерцания и понятия) не были бы моими представлениями, если бы они не принадлежали одному самосознанию, поскольку только синтетическое единство этого самосознания делает возможным прибавление одного представления к другому. Созерцания тем же самым образом должны включаться в рассудок, то есть во всеобщее тождество нашего самосознания. Следовательно, весь опыт необходимо подчинён этому единству.

Кант использует эту фундирующую роль самосознания как доказательство априорного отношения категорий к предмету, то есть как доказательство их объективности. Поскольку предметы являются представлениями, а это значит, что они не могут быть чем-то совершенно чуждым нашему познанию, мы говорим: «Мы познаём предмет, если мы внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания»⁶ (А 105). Объективность объекта осуществляется не двумя *различными* типами единства; она есть, скорее, единство, «вызванное» рассудком, которое для целого опыта может быть *a priori* только одним, поскольку объективность является коррелятом единства самосознания. Мы полагаем предмет в качестве некоторого «Х», соответствующего единству самосознания. Формальное единство самосознания обеспечивает все эмпирические понятия отношением к предмету, иными словами – объективную реальность.

Благодаря этому доказательству объективности категорий Кант, несомненно, достигает главной цели *дедукции* (ср.: В 150f). Но чего же он достигает фактически? Чтобы это отчётливо увидеть, мы должны для начала уяснить себе, что у Канта слово «объективность» имеет различные значения. «Объективной», во-первых, как это ни парадоксально, может быть обозначена любая из основных субъективных форм опыта, то есть способность созерцания и способность [мышления] в понятиях. Поскольку то, что созерцается в качестве объективного, должно подчиняться формам созерцания, а то, что мыслится как объективное – соответствовать формам рассудка. Эти формы, следовательно, являются объективными в том смысле, что они *a priori*

относятся ко всякому возможному опыту, поскольку только благодаря им объект созерцается или мыслится.

Во-вторых, «объективность» означает связь субъективных форм созерцания и понятия. Эта объективность является *возможной*, а не *необходимой*, поскольку ей нераздельно присуща также и возможность слепых созерцаний, в которых не возникает единство понятия, либо возможность пустых понятий, у которых может не найтись соответствующих созерцаний. Существенным является то, что только такое употребление понятия объективности позволяет различать субъективный и объективный опыт.

И, наконец, в-третьих, существует «объективность» как результат дедукции, то есть как синтетический акт самосознания, гарантирующий единство понятий и созерцаний. В этом акте обнаруживается синтетический принцип *всякого* опыта. Категории являются здесь объективными в той мере, в какой они *a priori* относятся ко всем возможным созерцаниям. Однако это могло бы, строго говоря, означать, что общая спонтанная активность трансцендентальной апперцепции является объективной, то есть имеет необходимое отношение к предмету. Но такое истолкование противоречило бы основному намерению критических усилий Канта. Более того, несколько позже, в главе об основоположениях, обнаруживается, что весь объединённый в сознании опыт как раз *не* является объективным, что представления связаны не (только) в сознании субъекта, но также и в самом объекте, даже если это происходит не всегда.

Таким образом оказывается, что Кант доказал в *Дедукции* больше того, что он, собственно, хотел (и должен был) доказать. Возможно поэтому сразу же после *Дедукции* он сошёл с этой «вершины размышления» — с позиции доказанной гомогенности — и возвратился к проблеме гетерогенности обоих основополагающих способов подхода к действительности, чтобы показать, как конкретно преодолевается эта гетерогенность. Ключом к решению этой проблемы становится трансцендентальная способность суждения, стало быть, способность связывать общее и единичное.

Способность суждения, по Канту, — это «умение подводить под правила»⁷ (В 171), благодаря которому мы можем устанавливать, подчиняется нечто данному правилу или нет, и способны мыслить особенное как содержащееся во всеобщем. Позднее, для нужд третьей *Критики*, Кант специально отличит от этой определяющей способности суждения, которая подводит особенное под данное правило, рефлексирующую способность суждения, которая лишь отыскивает правило для данного единичного (*Einzelnen*). В контексте теоретического познания мы имеем дело только с определяющей способностью суждения, которая имеет характер подведения (*Subsumtion*). При этом, разумеется, не следует забывать, что подведение является логическим отношением, при котором речь идёт о подчинении одного

понятия другому, в то время как здесь *созерцание* должно быть подведено под понятие.

Для доказательства применимости категорий к созерцаниям требуется, таким образом, ещё один более конкретный шаг: необходимо найти третье, которое было бы однородно как с понятием, так и созерцанием – следовательно, одновременно и чувственный и интеллектуальный вид представления. Этим связующим звеном для Канта является схема. Трансцендентальная способность суждения, в отличие от общей способности суждения, должна быть в состоянии *a priori* указать на случай, к которому применяется правило; она должна быть в состоянии указать на условия, при которых возможно подведение под всеобщее. Таким формальным чувственным условием как раз и является схема, то есть трансцендентальное определение времени (например, счёт времени, наполнение времени, постоянство, последовательность), которое равнозначно категориям (количество, качество, субстанция, казуальность). В *схематизме*, таким образом, подтверждается и уточняется то, как возможно применение категорий к созерцаниям, но прежде всего то, что категории вообще только тогда имеют смысл, когда они могут быть применены к опыту.

С помощью «однородности» схем, обеспечивающих применение категорий, подготавливаются всеобщие условия для позитивного ядра *Критики*: это ядро составляют синтетические суждения *a priori*, то есть основоположения чистого рассудка, чьим посредником также является время. Хотя способ, каким Кант разрабатывает эти основоположения, и предлагает целый ряд важных и уточняющих указаний на проблему «объективности» опыта, мы не можем здесь заниматься самими основоположениями. Впрочем, для цели, которую мы ставим, в этом нет необходимости, поскольку их (основоположений. – А. А.) система как целое совпадает с основной интенцией всей аналитики: доказать априорное единство опыта. На общем уровне такое доказательство содержится в одном из вводных разделов к системе основоположений под названием «О высшем основоположении всех синтетических суждений»⁸ (А 154).

Кант исходит из того, что «если знание должно иметь объективную реальность ... необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан»⁹ (А 155). А «дать предмет ... означает не что иное, как отнести представление предмета к опыту (действительному или же возможному)»¹⁰ (А 155f). То, что стоит в конце цитаты в скобках, заслуживает особого внимания. Поскольку темой трансцендентального исследования является не действительный, эмпирический опыт, никогда не являющийся необходимым, но *возможный*, который можно познать *a priori*, становится очевидным, что объективная реальность должна быть обеспечена отношением к возможному опыту. А возможность опыта, как мы уже видели, обосновывается посредством формальных условий созерцания, посредством категорий и необходимого единства обоих в трансцендентальной апперцепции. Таким образом, именно априорный синтез основополагающих *возможностей* (чистого понятия и чистого созерцания) даёт познанию – необхо-

димую — объективную реальность, то есть предмет. Чистые синтетические суждения *a priori* являются необходимыми, «если должно возникнуть знание о предметах, опирающееся исключительно на синтез представлений»¹¹ (А 155). Естественно, имеет силу и обратное: только познание, основывающееся целиком на синтезе представлений, способно быть доказуемой априорной необходимостью. Поэтому главу «О высшем основоположении всех синтетических суждений» Кант и завершает афоризмом: «Условия возможности опыта вообще [то есть условия синтеза представлений] суть вместе с тем условия возможности предметов опыта...»¹² (А 158).

Итак, вместе с Кантом мы пришли к выводу, что в рамках трансцендентального единства апперцепции синтетические положения *a priori* совершенно необходимы, в то время как без этих рамок они совершенно невозможны. Всеобщее единство опыта является возможным и одновременно *необходимым* условием; и поскольку оно — необходимое условие, оно является тем самым и ограничивающим. Синтетическое единство обеспечивает априорную возможность (то есть необходимость) тем, что оно ограничивает феноменальный опыт синтезом «представлений», то есть заключает его в трансцендентальную субъективность. И хотя в этой области познающий субъект остаётся в пассивной зависимости от чувственно данного многообразия, рассудок всё же имеет право действовать догматически, то есть предписывать ему законы, поскольку речь идёт об области *a priori* доказанного и гарантированного единства.

Все теоретические науки, включая метафизику, основываются на чистом познании разумом, что для Канта означает: на синтетических суждениях *a priori*. Кант спрашивает не о том, возможна ли метафизика, но о том, *как* она возможна. Его ответ на этот решающий вопрос, который метафизика до сих пор себе не ставила, гласит: синтетические суждения *a priori* возможны, но *только* как условия опыта и его единства. По этой причине никакое априорное познание не может переступить пределы опыта.

От этой критически удостоверенной системы априорного познания не существует, следовательно, перехода к метафизике как теоретической науке о сверхчувственном. Один только опыт никогда не может полностью удовлетворить рассудок, поскольку в его границах нельзя достичь ничего безусловного. Поскольку теперь рассудок, приводящий по своей внутренней природе к тотальности и единству, пытается сделать шаг от обусловленного к безусловному и при помощи спекуляции переходит границы опыта, он, согласно Канту, неизбежно запутывается в неразрешимых антиномиях. Поскольку метафизическая потребность присуща природе самого разума, эти антиномии теперь должны быть истолкованы по-другому, а именно как указание на то, что метафизика должна быть обоснована совершенно по-иному.

Результатом *Критики* является, таким образом, понимание того, что теоретическое познание разумом не может увести к сверхчувственному, но оно неизбежно ведёт нас к объективной границе опыта. Сфера опыта как сфера явлений, которая сама по себе не самостоятельна, указывает с необходимостью на то, что содержит в себе основу явлений, а именно на вещь саму по себе, то есть на сущее, которое не может стать предметом опыта. Это означает, что как раз на основании понимания ограниченности теоретического познания мы должны допустить, что действительность имеет две стороны. С точки зрения теоретического познания одна *a priori* доступна (гомогенна), другая *a priori* не доступна (гетерогенна).

Теперь для вопроса о метафизике определяющим является то, как мы понимаем границу между этими двумя царствами, то есть между *a priori* известным и *a priori* неизвестным. Своё представление об этой границе Кант выражает в § 59 *Пролегомен*: поскольку опыт сам никогда не устанавливает границы, но всегда продвигается к дальнейшему обусловленному, ограничивающее его должно находиться вне его, в области интеллигибельного сущего. Познание границы обеих областей является поэтому всё ещё познанием разумом. Ограничение теоретического разума разоблачает себя здесь в качестве несомненного указания на *фактическую роль непознаваемого*. Критика как понимание границы познания, следовательно, не разрушает возможность метафизики; напротив, она освобождает путь для действительно научной, но на этот раз морально фундированной метафизики.

Только теперь шаг от чувственного к сверхчувственному действительно обоснован в своей необходимости. Разум, который освобождается от ограниченности теоретического опыта, в применении свободы придаёт трансцендентальной идее Бога и, соответственно, бессмертию души практическую реальность. Следовательно, познание сверхчувственного возможно, но лишь в практическо-догматическом смысле, только в отношении конечной цели морального существа.

Кант, таким образом, не намеревается усомниться в метафизике. Напротив, он хочет найти для неё прочное основание, и в контексте его мышления ему это действительно удаётся. Теперь настало время прояснить, какими средствами Кант осуществляет новое обоснование метафизики. Метафизика может приобрести прочный фундамент только при условии, что будут строго разделяться две сферы действительности: обе они подлежат априорному законодательству разума, однако каждая из них — своему собственному. Этого чистого разделения компетенций разума Кант достигает двумя путями: с одной стороны, посредством *придания фундаментального статуса* нечувственным элементам познания (спонтанности), делающего возможным априорную гомогенизацию опыта, с другой — посредством полной *автономизации* практического разума, которая, кроме того, пересекается с теоретически не познаваемой вещью самой по себе. Возможно,

именно эта связь непознаваемой вещи самой по себе с практическим разумом удержала Канта от того, чтобы вывести следствия из того факта, что речь идёт о двух формах *того же самого* разума, как и от того, чтобы сделать последний шаг к абсолютному разуму. Как известно, некоторое время спустя за него это сделали другие.

Тот факт, что современная мысль не стремится в первую очередь к метафизике как научному познанию Бога, бессмертной души и целокупности мира, является общим местом. Гораздо важнее, что мышление за время, отделяющее нас от Канта, всё решительнее отворачивалось от *предпосылок* метафизической программы, то есть от строгого разделения действительности на теоретическую и практическую сферы, равно как и от чистого отделения гомогенного от гетерогенного. Попытаемся теперь сконцентрироваться на тех моментах, которые у самого Канта указывают на это направление. В этом отношении его теоретическая философия неоднозначна. Одним из важнейших моментов является как раз первоначальная гетерогенность понятия и созерцания.

Если мы не будем преследовать цель посредством трансцендентальной дедукции *a priori* объединить весь опыт, чтобы он мог быть изображён как *toto genere* отличный от практической области, быстро выяснится, что мы, вне априорной *необходимости* объединить созерцание и понятие, сталкиваемся также с априорной *невозможностью* осуществить это объединение. Созерцание никогда не может быть исчерпано понятиями, так же как понятие никогда не может быть полностью представлено [в созерцании]. Выражаясь позитивно, это означает, что мы необходимо всегда также созерцаем и то, что мы не способны схватить мысленно, и что, наоборот, мы с той же самой («априорной») необходимостью всегда мыслим также и то, что не дано нам в созерцании.

Именно благодаря этому взаимному превосхождению в созерцание (или в понятие), которое в противном случае было бы гомогенным, вводится различие. Созерцание гомогенно, поскольку каждая его точка отлична от другой; напротив, понятие гомогенно, поскольку каждая из его единичных реализаций определяется как идентичная. Возможность иметь различные реализации какого-либо понятия основывается именно на дифференцирующей силе созерцания, в то время как возможность идентификации различных точек и моментов в созерцании возникает благодаря идентифицирующей силе понятия. Мысля созерцаемое, мы также подвергаемся действию того, что мы не созерцаем, а, созерцая мыслимое, мы подвергаемся действию того, что не мыслится.

Опыт как действительная данность предмета есть, таким образом, не простое «совпадение», не некоторое соответствие понятия и созерцания. Несмотря на контрастность способа, каким Кант определяет понятие и созерцание в качестве элементов познания, он предполагает, что они соответствуют друг другу, что с опытом мы имеем дело в том случае, когда понятию (в созерцании) дается соответствующий предмет. В созерцании, однако, всегда дано гораз-

до больше, чем единичный предмет, а именно – общий контекст, который вынуждает нас посмотреть с точки зрения другого смысла на то, что мы только помыслили. Переход от созерцания к понятию и обратно является поэтому *a priori* необходимым, однако не как объединение, но как ничем не обеспеченный переход от одного типа единства к другому. Рассматриваемый таким образом опыт никогда не является простым объединением: в его структуре априорное единство доказуемо точно так же, как априорное не-единство. Объединение в единство означает здесь как раз возможность того, что с точки зрения иного смысла даст о себе знать несоединимость. *Опыт означает, что мы подвергаемся воздействию другого смысла.*

Если понятия и созерцания «приобретают смысл» только благодаря тому, что они становятся взаимно созерцаемыми или соответственно мыслимыми внутри каждый раз осуществляющейся связи, то выясняется, что чувство никоим образом не является исключительным делом «чувственности». В самом деле, то, что Кант определяет как нечувственный элемент познания, то есть понятие, является именно выражением *чувства*. Отношение между чувственностью (ЭСТЕЗИСОМ) и категориями рассудка (НОЭЗИСОМ) обнаруживает себя как отношение *различных* смыслов, то есть как различие в типах объединения. Следовательно, и чистые созерцания или чистые понятия никогда не даны отдельно: это – экстраполяция различных смысловых форм, которые хотя и необходимы, но могут быть даны только в «отличии друг от друга».

Понятие приобретает смысл только благодаря отношению к созерцанию; другими словами, это означает следующее: то, что в понятии уже схвачено, приобретает в созерцании другой смысл. Наше познание «наделено смыслом», то есть, конечно, потому что в акте такого познания каждая вещь *даётся* так, что она *приобретает иной смысл*. Если происходит объединение понятия и созерцания либо наоборот, то таким образом то, что было объединено в одном смысле, разъединяется в другом (и стремится к объединению только в этом другом смысле). Если представление должно стать познанием, как мы узнали от Канта, понятие и созерцание должны объединиться таким образом, что понятие будет содержать под собой созерцание. Между тем *с равным правом* можно утверждать, что для осуществления познания понятие и созерцание должны соединяться таким образом, чтобы созерцание содержало в себе понятие. Кант, исходя из своего целеполагания, имеет, несомненно, хорошие основания для того, чтобы представить это отношение не как *двустороннее*, а как одностороннее. Это позволяет понимать отношение целиком просто как «синтез». Если же мы действительно попытаемся мыслить это содержание одного в другом (Enthaltensein) как двустороннее отношение, то станет очевидно, что понятие и созерцание хотя и могут снова и снова объединяться с различных сторон, однако никогда не могут быть приведены к единству. *Объединить понятие с созерцанием значит перейти от одного смысла к другому, то есть как раз посред-*

ством этого объединения подвергнуть себя воздействию другости (der Andersheit auszusetzen).

С рассмотренным выше «объединением» тесно связана проблема объективности. У Канта возможность объективности, с одной стороны, обеспечивается *a priori* посредством единства апперцепции, а с другой — она — в качестве объединения созерцания и понятия — может пониматься в том отношении, что она действительно возможна, то есть, что понятие, так же как и созерцание, хотя они сами по себе не являются объективными, *могут* при определённой констелляции стать воплощением объективности. Объект в таком случае есть не только то, «в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием»¹³ (В 137), но так же и то, в многообразии чего единство данного понятия стало созерцаемым. Предметный смысл («объект») есть, следовательно, переход между субъективным порядком полученного в созерцании и объективным порядком того, что может в качестве существующего быть помыслено, или между субъективным порядком одного только мышления и объективным порядком того, что может быть созерцаемо в качестве существующего. Предмет, таким образом, не является чем-то «внешним» по отношению к познанию: речь всегда идёт о каком-то другом смысле того, что мы созерцаем и, соответственно, мыслим. Словечко «есть», выражающее объективное единство представлений, не обозначает их отношение к первоначальной апперцепции, а указывает на связь, в которой *осуществляется* двузначность, *становящаяся возможной* благодаря различному смыслу созерцания и понятия.

Таким образом, можно было бы вместе с Кантом говорить о некоем априорном разграничении возможного опыта посредством субъективности, если под субъективностью понимать *обратимость смысла*, а не целое априорного «устроения» человеческой души. Если мы, к примеру, объединяем определённое многообразие в пространстве, то есть придаём ему смысл некоторого *объекта*, то в таком случае мы схватываем многообразие как *субъект*, а именно как субъект иных временных актов, нежели те, благодаря которым мы это многообразие объединили. Поэтому слова Канта, что «*всё*» (курсив мой. — П. К.) данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте»¹⁴ (В 139), не подтверждаются. В случае созерцания это даже *a priori* исключено. Категории подчиняется всегда только одна «часть» созерцания, та часть, которую мы «просмотрели» и схватили в каком-то «другом смысле». Созерцание, таким образом, не подчиняется *a priori* категориям, а только должно им *a priori* подчиняться, то есть оно *может* им подчиняться при определённых условиях (и с определёнными следствиями).

Возможность чистого познания разумом, а значит, и метафизики есть для Канта то же самое, что и возможность чистых синтетических суждений, которые могут быть выявлены независимо от опыта и ко-

торые только и делают опыт *возможным*. Речь о «возможности опыта» остаётся при этом странным образом амбивалентной. Когда Кант разъясняет, что чистые синтетические суждения относятся к возможности опыта и что «исключительно на ней основывается объективная значимость их синтезов»¹⁵ (А 157), то «возможность опыта» означает здесь, с одной стороны, априорную необходимость синтетического единства созерцания и понятия в апперцепции, а с другой – зависимость этих синтезов в целом от пассивной данности впечатлений, то есть от сферы *a posteriori*. На последней, однако, вообще не может быть основана объективность как априорное единство опыта.

Мы сказали, что объективность познания может быть понята как данность предмета в «различии» смысла. При таком понимании данного наше познание имеет предмет, если возможен какой-либо (другой) опыт. Объективность ему придаётся благодаря возможности (дальнейшего) познания. Наше толкование отношения понятия и созерцания привело нас к заключению, что можно *a priori* доказать как единство, так и не-единство опыта, что означает здесь следующее: единство и не-единство являются как *условием, делающим возможным* опыт, так и *всего лишь возможностью*. Чем убедительнее в *Дедукации* Канту удаётся представить опыт как *a priori* возможный, тем больше он скрывает, что опыт является *a priori* *возможным*, что он имеет характер возможности. Кантовский вопрос о возможности синтетических суждений *a priori* нужно понимать не только как вопрос о функции, делающей возможным их априорный синтез, но также и по-другому, то есть: «Как связь понятия и созерцания обосновывает наше познание в качестве возможного?»

За двойным значением выражения «возможность опыта» скрывается трудно постижимая связанность того, что является в нашем опыте априорным и что апостериорным. Мы все знаем, что только *действительный* опыт является опытом. Однако мы в состоянии описать его только как переход от того смысла, который является *a priori* необходимым, к смыслу, который только возможен. В акте перехода выясняется, что смысл, к которому мы перешли, в своей возможности сам является *a priori* необходимым, в то время как оставленный смысл в своей необходимости является всего лишь возможным. Связь (*a priori*) необходимого с *a posteriori* всего лишь возможным заключается в том, что они в действительном опыте обмениваются между собой этим двойным смыслом «возможного».

Делая такой сильный акцент на чувственном опыте, при этом оставляя нерешенным в общих формулировках, имеет ли он в виду обязательную причастность априорных форм опыту или зависимость опыта в целом от апостериорной «материи», Канту удаётся схватить важнейшие черты феноменальности как таковой. Ограничивая наше познание явлениями, он тематизирует существенную связь этого познания со смыслом и возможностями и одновременно исключает любую надежду на сверхчувственное познание. Если бы мы должны были познавать мир, как он есть «сам по себе», наше познание потеряло бы характер возможности (и вместе с ним – смысл).

Сделав ещё один шаг в этом направлении, мы можем сказать, что вещи не могли бы являться, если бы не было основополагающего различия смысла, благодаря которому [различию] вещи всегда даны таким образом, что они одновременно уклоняются [от данности]. Целое возможного опыта представляет тогда не трансцендентальную истину, а априорное переплетение истины и не-истины, данности и не-данности. Поэтому мир познаваем всегда исходя из определённых возможностей, и поэтому он не может являть себя, в определённом смысле, без нашей причастности и нашей вовлечённости. Однако это как раз и означает, как оказалось, что он *может* быть объективно познанным.

Данность предмета, понимаемая как различие смысла, есть, однако, нечто иное в сравнении с различием между безусловно возможной данностью явлений и безусловно невозможной данностью вещи самой по себе. Безусловным может быть только определённое «отношение», в котором берётся сущее, например чистое созерцание или чистое понятие, которые одни никогда не могут быть даны истинным образом. Безусловное есть, таким образом, только один аспект явления (*Erscheinen*), а не нечто такое, чему полагалось бы в качестве его самого некое «бытие», которое, однако, ввиду условий явления не было бы доступным. Кант тематизирует явление как отношение данного и не-данного, стараясь при этом строго отделить их друг от друга и противопоставить друг другу как то, что полностью может быть дано (представление), и то, что вообще не может быть дано (вещь сама по себе). Таким образом, он использует безусловное в качестве *сущего*, хотя бы даже и совершенно недоступного ввиду конституции нашей познавательной способности, и оставляет доступ к нему за практическим разумом.

Если больше не следовать за намерением Канта, то есть, если больше не стараться обосновать метафизику, вводя принципиальное различие между теоретическим и практическим разумом, где оба могут быть чисто и *a priori* закономерными, то Кант оказывается мыслителем смысла и явления, и в его труде возникают новые смысловые центры тяжести.¹⁶ Однако вследствие этого изменяется, прежде всего, общая архитектоника его трудов.

В завершении критической системы в *Критике способности суждения* обнаруживается, что именно способность суждения и её принцип образуют *a priori* (целесообразность) опосредующее звено между природой и свободой. Целесообразность является способом рассматривать мир так, как будто бы он создан в соответствии с законами свободы. Поэтому понятие целесообразности делает возможным переход от закономерности природы к моральной конечной цели согласно закономерности свободы. В то же время оно не может предписать закон природе: оно является именно теоретическим, а не догматически употребляемым понятием. Исходя из этого, Кант рас-

считывает не на способность суждения при запланированном демонстраже метафизики: «Я немедленно приступлю к доктринальной части... Само собой разумеется, что в ней не будет особой части для способности суждения, так как в отношении неё критика заменяет теорию; в соответствии с делением философии на теоретическую и практическую *Критика* играла бы роль теории, но что согласно разделению философии на теоретическую и практическую ... эту задачу решает метафизика природы и метафизика нравов»¹⁷ (KU, Vorrede A X). Кант, таким образом, видит центральное значение способности суждения в пригодности служить посредником между познанием и действием, в то же время ему очевидно, что при намерении разработать двойное метафизическое учение она должна оставаться в стороне.

Способность суждения как способность объединять общее и особенное как раз не позволяет отделить себя от смысла и точки зрения. При попытке прочесть кантовскую теоретическую философию из перспективы нередуцируемого различия между различными смысловыми формами (понятием и созерцанием) мы пришли к результату, что при таких предпосылках познание возможно только в качестве познания «в определённом смысле». В случае если допустимо описывать отношение между понятием и созерцанием как парадоксальное отношение взаимопринадлежности, тогда именно способность суждения принимает решение о его форме, в том числе и в теоретическом опыте. Способность суждения должна решить, нужно ли и в какой степени искать повторяющееся в единстве неповторяющегося, или, напротив, под единством повторяющегося – неповторяющегося, когда, следовательно, нужно изменить точку зрения искомого единства. Но и здесь способность суждения ни в коем случае не является всего лишь подводящей (*subsumierend*); и здесь мы не имеем в своём распоряжении априорное правило для применения правил, то есть не можем *a priori* доказать наш «природный ум» (Mutterwitz). Напротив, здесь становится ещё очевиднее, что и в теоретическом познании существенно решение о том, как нужно обеспечить определённое объединение и как далеко можно при этом зайти, чтобы не упустить из виду возможность другого объединения. Способность суждения служит посредником между познаванием и действием, поскольку она как способность основывается на невозможности отделить их друг от друга в чистом виде.

То, что в кантовской архитектуре было только «мостом» между двумя мирами, между теоретическим и практическим миром, кажется нам сегодня скорее несущей основой всего строения. Благодаря перемещению центра тяжести на способность суждения и в её рамках – из сферы телеологического в сферу эстетического, некоторые априоры кантовской концепции ослабевают, и за его защитой чувственности возникают новые возможности для мышления смысла. Такой Кант, правда, не поможет нам больше в создании метафизики природы и нравов, над составлением которой – и даже в форме её единства – трудились непосредственные последователи Канта. Вместо создания доктрины без теории способности суждения мы могли бы с

помощью Канта создать теорию способности суждения без этой доктрины.

Конечный разум как понятийный, не-чувственный аспект опыта имеет смысл, таким образом, только как составная часть этого опыта, то есть только по отношению к какому-то другому смыслу, к чувственности. Сам Кант, руководимый намерением спасти метафизику, попытался вынести эти две смысловые формы как чистые «за скобки», возвысить их до области трансцендентальной субъективности, которая не определяется ситуированностью и не есть *в мире*. Это дало ему возможность заменить подвижную и неуловимую границу между познанием и действием резким различением теоретического и практического разума, допускающих (и требующих) метафизическое познание.

Сегодня необходимо было бы показать, что представление о «двух мирах», каждый из которых имел свой однозначный порядок (каузальный или моральный), мотивировалось посредством внешней метафизической цели и что эти два порядка являются в сущности экстраполяцией необходимых аспектов одного, дву-значного (*zweideutigen*) порядка, то есть интерпретацией, определяющей природу как теоретического, так и практического мышления. Хотя вопросы, принадлежащие метафизической традиции, остаются и нашими вопросами, они ведут нас не за пределы опыта, но — исходя из кантовского первоначального открытия, однако, радикальнее, чем в его трактовке, — обратно к самой природе опыта, к природе бытия в мире. Целое, к которому относится философия, не является целым *вообще*, тотальностью, которую мы должны рассматривать извне: это — целое смысла, к которому мы можем относиться только на том основании, что благодаря совершенно особому месту, которое мы занимаем в этом целом, мы одновременно имеем доступ к другому смыслу (целого).

О метафизике можно говорить в том случае, когда одну форму единства (не-чувственную) понимают как сверхчувственную, как независимую от смысла (то есть от её отношения к другому типу единства). Чувственное многообразие выступает тогда как ограничение познания, но не как одна из основных форм смысла. Кантовская философия отличается тем, что она построена на обоих пониманиях чувственности, поэтому она и сегодня может сказать нам многое и неожиданное о том, что значит понимать смысл. И хотя последней целью Канта было обоснование метафизики, в этом вопросе он может нам сказать куда больше тех, кто сегодня всё ещё опровергает метафизику.

Примечания

¹ Доклад, сделанный в рамках Международной летней школы для аспирантов «Ренессанс метафизики и её критика в немецком идеализме: Кант, Гёльдерлин, Гегель, Шеллинг», которая проходила в Тюбингенском университете (июль, 2000 г.).

² Кант И. *Сочинения в 6 томах*. Т. 3. М., 1964. С. 73.

³ Там же. С. 155.

- ⁴ Там же. С. 705.
⁵ Там же. С. 211.
⁶ Там же. С. 704.
⁷ Там же. С. 217.
⁸ Там же. С. 231.
⁹ Там же. С. 232.
¹⁰ Там же. С. 233.
¹¹ Там же. С. 232.
¹² Там же. С. 234.
¹³ Там же. С. 195.
¹⁴ Там же. С. 196.
¹⁵ Там же. С. 234.
¹⁶ Похожая интерпретация, которую мы наметили касательно отношения между понятием и созерцанием в *Эстетике* и *Дедукции*, напрашивается также при различии между *схематизмом* и *основоположениями* (которые опираются не столько на априорную объективность, сколько на различие между субъективным и объективным опытом). Нужно было бы также рассмотреть, не следует ли в соответствии с этой точкой зрения проинтерпретировать дальнейшие важные части: незаметное различие между «мгновенной» и последовательной аппрегензией в *антиципациях восприятия* либо различие между первой и второй парами антиномий и пр.
¹⁷ Кант И. *Сочинения в 6 томах*. Т. 5. М., 1966. С. 166.

Перевод А. Адамянца