

Для разработки натуралистического, эволюционного подхода к познанию в античное время не было научной основы — не существовало необходимых для этого наук: биологии (теории эволюции), антропологии, психологии и этологии.

О. Н. НОГОВИЦИН

ТРАНСФОРМАЦИИ ПЛАТОНИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ ЕДИНОГО В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Взаимосвязь континуальных и дискретных элементов философской традиции, что касается формы философского аналитического исследования, составляет специфическую историко-философскую проблему, поскольку предполагает отказ от выявления внешних (культурных, психологических, исторических) форм детерминации философской практики, и только на этом основании появляется возможность утверждения общего горизонта проблематики философии как формы знания. Редукция данного идеального горизонта, как известно, чревата подрывом не только представления о тождестве метафизического порядка познания, но и самой его необходимости. В отношении структуры логического суждения это означает принципиальную невозможность разграничения форм осмысленной и осмысленной только по подобию речи, именно в силу упразднения названного метафизического порядка разграничения бытия смысла и его логической формы (разума и здравомыслия), безотносительного к фактически верифицируемому содержанию представления. Полная редукция внутреннего (субъективного) определения сущего в этом случае неизбежно поддерживается теоретической дисквалификацией всех символических, т. е. включающих элемент непонимания (негативности), форм знания. Парадокс заключается в том, что, таким образом, упраздняется не только Ничто как структурно необхо-

димый элемент мышления, но и бытийное определение последнего, т. е. собственно смысл. Позитивистская *инструментализация* рефлексивных понятий, как и попытка придать им позитивный смысл правила в теории «языковых игр», структурно эквивалентны и исторически наиболее последовательно выражают описанную тенденцию в развитии теоретического анализа структуры научного и повседневного знания.

Подобная тенденция имеет своим непосредственным истоком кантовскую критику метафизики, или, точнее, ее буквальное прочтение, то, что в ней, по словам самого Канта, не имеет «особенно важного значения», но необходимо «для полноты системы», а именно систематическое (категориальное) определение форм отсутствия (Ничто), т. е. *номинальное* решение вопроса «о том, есть ли предмет что-то, или он ничто...»¹. Эта основная для познания дилемма систематически раскрывается Кантом посредством апелляции к метафизическому делению на *возможное* и *невозможное*. Однако последнее, будучи аналитическим, в трансцендентальном порядке мышления требует высшего делимого понятия, «и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет что-то или он ничто)»². Без материала представления подобное деление номинально и абстрактно. Возможность синтетически предполагает действительное определение, а невозможность соответственно — недействительное. Но поскольку вторая пара (действительное—недействительное), у Канта также имеет категориальный статус, возникает проблема осмысленности (разумности) действия рассудка по их делению. Редукция вопроса об онтологическом статусе предмета вообще («есть ли этот предмет что-то или он ничто»), осуществляемая Кантом, непосредственно свидетельствует об этом.

Наша непосредственная задача заключается в том, чтобы показать, что кантовская отсылка к воображению как инстанции синтеза возможного (все категории выступают в качестве трансцендентальных форм возможного) и действительного в «Критике чистого разума» имеет исключительно интеллектуальный харак-

¹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 207 (В 346).

² Там же. С. 207 (В 346).

тер, т.е. не является рефлексивной и полностью соответствует случаю «несуществующего единого» в «Пармениде» Платона. Сама проблема теории познания (обоснование всеобщей значимости знания), предполагающая фундаментальное различие субъективного представления и предмета познания, которое и необходимо преодолеть, метафизична. И, следовательно, основной вопрос «Критики чистого разума» как *возможны синтетические суждения a priori*, по существу, решается Кантом посредством последовательного анализа понятия бытия как единичного существования (реальности), именно потому, что последнее как содержательное определение предмета вообще берется им в проблематическом смысле. Иначе говоря, историческая форма непонимания Кантом смысла метафизического познания структурно неотличима от любой иной формы непонимания, и потому не имеет временного режима развертки, т. е., по сути, тождественна времени, как потоку дискретных моментов.

В диалектике единого и иного платоновского «Парменида» в случае «несуществующего единого» данная ситуация описывается посредством последовательного смешения *единого* и его категориальных определений (через «причастность»), т. е. демонстрации *иного* в качестве среднего члена опосредующего отношение *единого* и *неединого*. В случае «существующего единого» ни единое, ни неединое не отличаются друг от друга посредством иного. Как указывает Платон, «если иное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего <...> Следовательно, иное не может находиться ни в том, что неедино, ни в едином <...> Следовательно, не посредством иного будет отличным единое от того, что неедино, и то, что неедино, — от единого <...> Равным образом и не посредством себя самих они будут различаться между собою, так как не причастны иному»³. По другому говоря, их отношение не может быть описано как отношение части к целому и наоборот, что и демонстрирует Платон. Отношение единого и неединого в данном случае мыслится как отношение *целого к целому*. То есть можно заключить, что единое в отношении к неединому (множественному) не имеет никакой иной меры этого отношения кроме самого себя: они тожде-

³ Платон. Парменид. 146е.

ственны, поскольку невозможно различить то, что не относится одно к другому ни как целое к части, ни как часть к целому. В данном случае мера и измеряемое выступают как две неделимые целостности, и их тождество не требует для собственного обоснования какой-либо третьей самоотжественной идеи, объемлющей в себе единое и множественное. Это именно чисто интеллектуальное (умопостигаемое) отношение, не опосредованное понятием (идеей причастной вещи), выражающее в себе идею знания как такового, поскольку оно мыслимо только в акте познания. Именно поэтому единое здесь не является родовым понятием для единого и иного, и, следовательно, тождество и различие в этом отношении логически равноправны⁴.

Подобное отношение единого к иному имеет *символический характер*, и как следует из дальнейшего исследования Платона, позволяет единому символизировать изменение, будучи по определению неизменным. По словам Платона: «...коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется *вдруг* (курсив мной. — О.Н.) и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться, ни покоиться <...> Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет. По той же причине, когда единое переходит из единого во многое, и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется; точно так же, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается»⁵. Момент «вдруг», как условие различия, ока-

⁴ Предложенная интерпретация «Парменида» ориентирована на его толкование А.Н.Исаковым в кн.: *Исаков А.Н., Сухачёв В.Ю. Этнос сознания*. СПб., 1999.

⁵ Там же, 156е–157б.

зывается его источником. Он представляет собой место символизации изменения посредством единого, т. е. представляет собой функцию понимания различия как такового по объективным законам, структурирующим ситуацию познавательного отношения. Из чего следует, что сама идея единого, будучи неопределенной (Идея Блага), оказывается условием определенности всего остального (иного), только будучи от него отличным. Данное последнее различие как таковое значимое само по себе (момент «вдруг»), как раз и выражается посредством единого.

Обратный случай тождества единого («единое едино»), как показывает Платон, не имеет смыслового определения, поскольку такое единое не соотносится с определением времени, а следовательно, «никоим образом не существует». И потому «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения <...> Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его»⁶. Поэтому тождество единого и иного вводится Платоном только исходя из различия как такового, присущего единому самому по себе.

В случае «существующего единого», по сути, иное отличается от иного посредством различия, присущего единому как таковому. Напротив, в случае «несуществующего единого» иное отличается от иного под формой *кажимости*, как только воображаемое (мнимое) различие («как при сновидении»⁷). По словам Платона «если единого нет, а существует иное в отношении единого, то каждое иное должно казаться и беспредельным, и имеющим предел, и одним, и многим»; «скопления» множеств иного «должны казаться подобными и неподобными себе и самим и друг другу <...> А, следовательно, и тождественными и различными между собой, и соприкасающимися и разделенными, и движущимися всеми видами движения и находящимися в состоянии полного покоя, и возникающими и гибнущими, и ни теми, ни другими, и имеющи-

⁶ Там же, 142a.

⁷ Там же, 164d.

ми все подобные свойства, которые нам уже не трудно проследить, если единого нет, а многое существует»⁸.

Со стороны единого, в случае «единого несуществующего», это означает, что единое теряет способность символизировать изменение, не становясь изменяемым. Иначе говоря, посредством иного оно становится ему причастным. При этом оно изменяясь одновременно становится и тем, из чего происходит изменение, и тем, к чему оно ведет. Или, по словам Платона, «несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет»⁹. При этом оно оказывается чем-то познаваемым, т. е. смысл различия единого и иного и в этом случае сохраняется: «Итак, говоря “единое” и присовокупляя к этому либо бытие, либо небытие, он [говорящий] выражает, во-первых, нечто познаваемое, а во-вторых, отличное от иного; ведь то, о чем утверждается, что оно не существует, можно тем не менее познать, как и то, что оно отлично от иного <...> Поэтому с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему прежде всего должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: “Если единое не существует»¹⁰. Однако, будучи познаваемым, т. е. доступным категориальному определению, единое несуществующее оказывается чем-то всецело непонятным. Как неизменное, оно оказывается (познается как) единым, отлично от иного, подобно и равно себе и т. д., а как изменяющееся оно оказывается отличным и неотличным от иного («причастно “тому”, “некоторому”, “этому”, “принадлежащим этому”, “этим” и всему остальному подобному. В самом деле, если бы оно не было причастно “некоторому” и другим упомянутым [определениям], то не было бы речи ни о едином, ни об отличном от единого, ни о том, что принадлежит ему и от него исходит, ни вообще о чем-либо»¹¹), подобным и неподобным, равным и неравным и т. д. Таким образом, в слу-

⁸ Там же, 165с-е.

⁹ Там же, 163б.

¹⁰ Там же, 160с-d.

¹¹ Там же, 160е.

чае изменения «несуществующего единого» его определения будут всецело мнимыми, поскольку тогда они становятся определениями иного, причастного ему в той же мере, в какой «несуществующее единое» причастно иному: «раз существующее причастно небытию и несуществующее — бытию, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо быть причастным бытию, чтобы не существовать»¹². В этом смысле познавательное отношение распадается на две составляющие: понятие в представлении и его объект. Причем их различие (различие единого и иного, действительности и возможности) становится непонятным и одновременно очевидным, в то время как в случае «существующего единого» оно, напротив, оказывалось понятным исходя из действительности единого, как идеи различия значимого самого по себе.

«Несуществующее единое» не изменяясь, таким образом, оказывается тождественным себе, а все его определения оказываются непротиворечивыми в отношении друг к другу. Оно есть нечто внутреннее, если воспользоваться языком последующей метафизики, по отношению к внешнему (иному — множественному), и как таковое просто и познаваемо, а также представляет собой материю для всякого определения. В этих определениях без особого труда можно узнать основные метафизические определения сущего как такового («вещи в себе»), критикуемые Кантом на примере метафизики Лейбница в знаменитом разделе «Критики чистого разума» «Об амфиболии рефлексивных понятий». Приведем соответствующую цитату: «Положение о тождестве неразличимого основывается, собственно, на предпосылке, что если в понятии о вещи вообще нет ничего различимого, то его нет и в самих вещах, так что все вещи, не отличающиеся друг от друга по самому своему понятию (по качеству или количеству), совершенно тождественны (*numero eadem*). Но так как в понятии о вещи отвлекаются от многих необходимых условий ее созерцания, то отсюда со странной торопливостью делают вывод, будто то, от чего отвлекаются, вовсе не существует, а вещи приписывают лишь то, что содержится в ее понятии <...> в понятии о вещи нет никакого противоречия, если ничто отрицательное не связано [в нем] с утвердительным, и одни лишь утвердительные понятия, соединенные

¹² Там же, 162б.

вместе, не могут привести к устранению [чего-то]. Но в чувственном созерцании, в котором дается реальность (например, движение), встречаются условия (противоположные направления), от которых мы отвлеклись в понятии движения вообще, но которые делают возможным противоречие, правда не логическое, а состоящее в том, что из одного лишь положительного получается нуль. Поэтому нельзя утверждать, будто все реальности находятся в согласии друг с другом потому, что между их понятиями нет никакого противоречия. Если опираться на одни лишь понятия, то внутреннее [содержание вещей] есть субстрат всех определений отношения или всех внешних определений. Следовательно, если я отвлекаюсь от всех условий созерцания и придерживаюсь исключительно понятия вещи вообще, то я могу отвлечься от всех внешних отношений, и все же у меня должно оставаться еще понятие того, что вовсе не есть отношение, а означает лишь внутренние определения. На первый взгляд, отсюда следует вывод, что в каждой вещи (субстанции) есть нечто безусловно внутреннее, предшествующее всем внешним определениям и впервые делающее их возможными; стало быть, этот субстрат есть нечто не содержащее уже в себе никаких внешних отношений, следовательно, нечто простое (ведь телесные вещи всегда суть лишь отношения, по крайней мере отношения частей, [находящихся] вне друг друга), и так как мы не знаем никаких безусловно внутренних определений, кроме данных нашим внутренним чувством, то отсюда как будто вытекает, что этот субстрат не только прост, но и (по аналогии с нашим внутренним чувством) определяется представлениями, т. е. все вещи суть, собственно, монады, или простые сущности, одаренные представлениями. Все это и было бы совершенно правильно, если бы к числу условий, без которых нам не могут быть даны предметы внешнего созерцания и от которых отвлекается чистое понятие, не принадлежало ничего, кроме понятия о вещи вообще <...> В самом деле, если мы отвлечемся от всех условий созерцания, то, конечно, в одном лишь понятии нам не останется ничего, кроме внутреннего вообще с его отношениями, благодаря которым только и возможно внешнее. Однако эта необходимость основывается лишь на абстракции и не имеет в вещах, поскольку они даются в созерцании с такими определениями, которые выражают только отношения и не имеют ничего

внутреннего в своей основе, так как они не вещи сами по себе, а только явления. И в самом деле, все, что мы знаем о материи, сводится к одним лишь отношениям (то, что мы называем внутренними определениями материи, внутренне лишь в относительном смысле), но тем не менее среди них есть самостоятельные и постоянные отношения, посредством которых нам дается определенный предмет. То обстоятельство, что если отвлечься от этих отношений, то ничего не останется для мышления, не устраняет понятия о вещи как явлении, а также понятия о предмете *in abstracto*, но устраняет всякую возможность предмета, определенного согласно одним лишь понятиям, т. е. ноумена»¹³. Этот пространственный текст говорит сам за себя, и непосредственно свидетельствует о том, чем являются вещи (если их рассматривать в качестве вещей) в их простом категориальном определении под трансцендентальными условиями чувственности: явлением, обнаруживающим противоречивость своих процессуальных характеристик (внешних отношений), т. е. их мнимость, одновременную причастность противоположным определениям. Проблема в том, возможно ли вообще рассматривать явления в качестве явлений, т. е. всецело позитивно.

Отсюда как раз и появляются условия возможности и отмечаемая в трансцендентальном исследовании необходимость во введении особых понятий рефлексии. Однако вопрос заключается в том, на каком основании абстракция внешних отношений в общем понятии вещи, характерная для метафизики, отличается от обратной абстракции трансцендентальной рефлексии, призванной выявить источники всякой абстракции общего понятия (чувственный и рассудочный элементы)? Ведь вовсе не в чувственности (во времени) мы встречаемся с противоречием в определении вещей (здесь, например, удовольствие и страдание, по существу, по времени восприятия не совпадают), но именно в понятийной рефлексии (внешнем наблюдении, пусть и данном во внутреннем чувстве), «как в сновидении», если вспомнить слова Платона, т. е. в оценке (суждении). Иначе говоря, интеллектуальный акт (спонтанность мышления) единения в синтезе многообразия представления и теоретический закон объединения не совпадают. Их

¹³ Кант И. Критика чистого разума. С. 202–204 (В 337–341).

единство не понятно со стороны своей действительности, т. е. не гарантировано, и требует рефлексии. Но сама рефлексия не способна его зафиксировать в своих понятиях и поэтому порождает два названных вида абстракции. Абстракция общего понятия фиксирует трансцендентный сознанию смысл предмета, непонятный самому сознанию, поскольку ему имманентен единственно смысл интеллектуального акта, в котором выявляется только различие вещей в качестве единиц множества, что указывает на фиктивность самого понятия интеллектуального акта (он сам оказывается рефлексивным конструктом). Иными словами, он может быть понят как методологическая абстракция, позволяющая понять непонятное различие единого и иного в качестве особой, построенной на субъект-объектном отношении, автономной сферы познания, соответственно заинтересованного в истинности своих представлений, для трансцендентализма Канта в соответствии рассудочного понятия чувственному представлению. Чтобы прояснить сказанное проделаем интерпретацию теоретического закона производства понятийного знания в «Критике чистого разума».

Трансцендентальное единство сознания — это конечное теоретическое основание как познавательного суждения, направленного на получение знания, так и самосознания, когда я отношу к себе все свои мысли, и при этом могу получить эмпирическое представление как о характере своей души (я как предмет внутреннего чувства), так и о собственном теле (я как предмет внешнего чувства). Кант пишет: «...как бы оно [понятие «я мысляю»] ни было чисто от всякого эмпирического (от впечатлений чувств), все же оно служит для того, чтобы различить два предмета в природе нашей способности представления. Я как мыслящее существо составляю предмет внутреннего чувства и называюсь душой, а то, что составляет предмет внешних чувств, называется телом»¹⁴. Такое самосознание, если исключить из него функцию понятия, со стороны его теоретической неопределенности или определенной бессознательности (поскольку оно просто дано), можно назвать самочувствием.

Последняя аналогия правомерна именно в той мере, в какой настоящим является вопрос не о том, почему сознание имеет

¹⁴ Там же. С. 230–231 (В 400).

субъект-объектную структуру в качестве данной, но о том, на каком основании оно ее обнаруживает в качестве таковой, т. е. в каком контексте эта данность получает значимость для самого сознания, а сознающий получает возможность судить о ней как о данности? Ведь только под этим условием мы и можем в этом отношении уподоблять субъекта сознания субъекту самочувствия, но согласно проблематизирующей само уподобление аналогии (именно поэтому мы говорим только об аналогии), проблематизирующей таким образом традиционное для метафизики определение человека как «разумного животного».

С точки зрения буквального прочтения текста кантовских критик, названная проблема определения основания различия указанных предикатов Кантом решается следующим образом. То, что меня делает человеком, это — специфический познавательный интерес, заключенный в понятии спонтанности рассудка, который предстает у Канта как стремление к истине вещей, и как стремление к познанию своего «обособленного существования»¹⁵, т. е. познания себя как я есть вне связи с этими вещами в качестве человека.

Возможность всякого познания, по Канту, трансцендентально определяется через деятельность рассудка, обеспечивающего единство в синтезе необходимого для познания многообразия эмпирического наглядного представления. Но само многообразие наглядного представления, необходимо связываемое в рассудочном единстве, связывается последним в форме объекта вообще, как собственного чистого коррелята. Именно поэтому Кант говорит о представлении многообразия в рассудке (и для рассудка, напротив него). То есть «я мыслю», как активность рассудочного мышления является определением и в этом смысле уже предполагает некое неопределенное существование «я есть», которое неким образом (посредством синтеза воображения и категорий — активных способностей — в единстве активного «я мыслю») еще должно быть определено, а также должно предстать определенным в некой форме наличного чувственного представления (пассивное эмпирическое Я под условием времени, как чистой формы созерцания). Так, Кант указывает: «это основоположение [“я мыслю”] есть

¹⁵ Там же. С. 262 (В 430).

принцип не для всякого вообще рассудка, а только для того рассудка, в котором посредством чистой апперцепции в представлении «я есмь» еще не дано никакого многообразия. Рассудок, посредством самосознания которого было бы дано вместе с тем многообразием наглядного представления; рассудок, благодаря представлениям которого существовали бы вместе с тем объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразия для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не представляет наглядно, нуждается в этом акте»¹⁶.

Однако, поскольку человеческий рассудок, для того чтобы рассудочный акт состоялся, предполагает синтез многообразия наглядного представления, то становится непонятным в каком мышлении единство сознания «я мыслю» может представлять «я есть», в котором еще не дано никакого многообразия. Очевидно, что речь идет об изначальном мышлении, открывающем или представляющем теоретически значимую, поскольку без нее немыслима сама возможность познания, чистую корреляцию чистого субъекта и чистого объекта познавательного отношения. В данном случае на такую корреляцию будет указывать представление объекта вообще, как логически всеобщей индивидуальности неопределенного Я или логического субъекта всех возможных реальных предикатов, трансцендентным коррелятом которого был бы идеал чистого разума или Идея Бога. В этом смысле сама субъект-объектная структура познания выступает одновременно в роли и эффекта чистой изначальной мысли (аспект трансцендентального единства апперцепции как синтетического понятия), и теоретической абстракции (отмеченный Кантом выводной для трансцендентальной дедукции категорий, аналитический характер основоположения «я мыслю», как тождественного).

Посредством такого «я мыслю», которому тождественно неопределенное «я есть», таким образом «представляется не что иное, как трансцендентальный субъект всякой мысли = X, субъект, который познается только посредством мыслей, являющихся предикатами его, и о котором мы, отвлекшись от этих предикатов, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вра-

¹⁶ Там же. С. 109 (В 138–139).

щаемся здесь в кругу, так как должны уже пользоваться представлением *я*, чтобы высказать какое бы то ни было суждение о нем; этот недостаток неизбежен, так как сознание само по себе есть не столько представление, обозначающее особый объект, сколько форма представления вообще, поскольку оно должно называться знанием; в самом деле, только о знании можно сказать, что посредством него мы мыслим какой-либо предмет»¹⁷. Следовательно, простое единство сознания или самосознание, будучи основанием возможности знания о предмете мысли, не может быть достаточным основанием самого сознания знания (его определения) как теоретического, а также наличия познавательного интереса. Уже форма экспликации знания в теоретическом, как, впрочем, и в любом познавательном (знание в этом смысле не сводимо к нему опыту повторения действий с предметом, диктуемых инстинктом или какой-либо другой материальной необходимостью) суждении свидетельствует об этом. Единство сознания лишь форма представления и знания, но не основание его сознательного определения в мышлении, в качестве такового.

Это также означает, что сам познавательный интерес как внятная себе интенция сознания должен быть доопределен в своем существе именно со стороны самого его сознания. В этом смысле он определяется также через понятие свободы, т. е. рассматривается как свободный в своем источнике, поскольку не заключен в единстве моего самосознания, в смысле его необходимости для реализации самого познавательного интереса в области внешнего сущего, т. е. не сводим к своей технической функции. Именно поэтому Идея моего обособленного существования, выступающая у Канта в форме интеллектуального представления о чистой интеллигенции, непосредственно связана с Идеей свободной причинности, и теоретическое представление (проблематически заданное определение) о ней мы получаем при разрешении «антиномии чистого разума», а не в главе о паралогизмах. И именно исходя из определения такого интереса как свободного, Кант определяет его как интерес разума: *Не будь такого разумного интереса, невозможно было бы и само различие между феноменом и вещью в себе, как ненаходимого (поскольку рассудок имеет дело только с феноменами) в границах*

¹⁷ Там же. С. 232–233 (В 404).

рассудочного познания основания всякого истинного знания внутримирового сущего.

Этот момент необходимо закрепить в памяти, поскольку, хотя всякий опыт в своей возможности и определяется трансцендентальной функцией сознания, его истинность применительно к его предметам в случае разумного человеческого познания определяется не только спонтанной активностью рассудка, но и возможностью применения рассудка в его категориальной спецификации к его собственным продуктам, т. е. к уже имеющимся знаниям, и к тем, что он еще получит. В этом заключается существо трансцендентальной рефлексии как функции научного познания и более того существо самой спонтанности рассудка, по Канту. Но свобода мышления также не признает и феноменальных границ опыта, в той же мере, как и его не эксплицированного в форме знания присутствия, именно потому, что является изначальной спецификацией самосознающего существа как трансцендирующего в отношении самочувствия и его молчаливого и бездресного даже в отношении самого себя знания, которое именно по этому основанию отсутствия выражения, отсутствия в силу погруженности восприятия в предмет, как предмет животного интереса, не может быть признано таковым.

С одной стороны, как мы только что указали, свобода мышления выступает в качестве необходимого основания самой трансцендентальной рефлексии, только и способной указать источник имеющегося знания, а значит и его объективность, т. е. истинность. Но трансцендентальная рефлексия уже предполагает истинное определение предмета под собственным условием. Иначе говоря, если такое знание уже не было получено через определение относящегося к нему эмпирического наглядного представления под трансцендентальными условиями опыта, оно и не может быть принято в своей истине в повторяющей процедуру определения движении трансцендентальной рефлексии как подлинном источнике знания.

С другой стороны, именно свобода мышления как свобода утверждать «я знаю» также выступает и в качестве формальной причины трансцендентальной иллюзии самого мышления. Материальной причиной здесь будет служить чувство субъективного удовольствия от открытия истины, свойственного всякому рефлекс-

сивному суждению как трансцендентальному, так и логическому, даже если с точки зрения трансцендентального познания открытое вовсе не есть истина. Конечной причиной — реализация свободы мышления в открытии. А причиной возникновения — сам интерес разума, т. е. его необходимая и неустранимая трансцендентная иллюзия перехода за границы опыта, т. е. правильного суждения рассудка о феноменальном объекте этого опыта.

В первом случае мы сразу же вынуждены спросить о субъекте самосознания «я мыслю» в его онтологическом определении, поскольку он вообще выполняет познавательную функцию, т. е. трансцендирует форму знания, хотя причины этой трансценденции вовсе не обнаруживаются в пределах опыта. Именно наличие спекулятивного интереса как трансценденции формы знания в этом контексте и открывает опыт самочувствия, как основанный на условиях трансцендентального определения восприятия, в качестве теоретической абстракции для познающего свои основания мышления.

В этом контексте проясняется вся двусмысленность кантовского определения деятельности рассудка как спонтанности или самодеятельности самосознания, производящей «представление “я мыслю”, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании...»¹⁸. По мысли Канта, это представление должно всякий раз эксплицироваться в процессе научного познания, поскольку «только вследствие того, что я могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями»¹⁹. И, однако, «как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они необходимо должны соотносываться с условием, при котором единственно они *могут* сосуществовать в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне»²⁰. Иначе говоря, функция трансцендентального определения предмета может включать и несознаваемые, и тем не менее необходимо в понятии трансцендентального синтеза апперцепции принадлежащие самосознанию пред-

¹⁸ Там же. С. 99 (В 132).

¹⁹ Там же. С. 102 (В 134).

²⁰ Там же. С. 100 (В 132–133).

ставления. Получается, что понятие опыта познания в его трансцендентальном определении включает *также и* абстракцию теоретического мышления благодаря спонтанной деятельности рассудка в возможности способного обозначить все синтезируемые под условием его единства представления в качестве своих, *как и* глубинную не эксплицированную для самосознания спонтанность рассудка как основание возможности всякого опыта, основанного на чистых формах чувственности.

Только тот факт, что я не животное, позволяет мне не приписывать трансцендентальные условия и спонтанную деятельность рассудка опыту самочувствия и полагать такую возможность только в качестве абстракции мышления. Однако ничто другое с точки зрения бессознательности исполнения как познавательной функции, так и самочувствия не мешает мне допустить обратное, ведь я также принадлежу природе, как и животное, и также представляю собой психофизическое единство. И обратно механическая воспроизводимость культурных практик в этом контексте не будет ничем отличаться от немого опыта животной жизни. А это означает, что понятие спонтанности рассудка, само существенным образом мыслится из Идеи свободной причинности и теоретически детерминировано ею. Т. е. оно предполагает вопрос о субъекте самого спекулятивного интереса, как непонятной и, однако, имеющей для его субъекта смысл, данности, *в этой своей бессознательности со стороны своего наличия для самосознания* теоретически неотличимой от простого самочувствия.

Во втором случае указанный вопрос о субъекте спекулятивного интереса методически опосредован определенной под понятием регулятивной Идеи разума заданностью такой трансценденции. Формально суть проблемы трансценденции самой формы знания связана с недостаточностью для полного определения последней отсылки к Идеи чистой интеллигенции и раскрывающей ее формальную определенность Идеи свободной причинности, как интуитивно понятных форм или предположений, в том смысле, в каком все знают, что значит быть самим собой или быть свободным. Во-первых, поскольку трансцендировать свои условия может лишь такое существо, которое мыслит их полноту, т. е., во-вторых, предполагает мышление о полноте реального знания, не данной в самих эмпирических условиях, или применимых только к эмпи-

рическим условиям условиям знания. В этом смысле если мы трансцендентально не предполагаем Идеи полноты реальности в едином субъекте, т. е. в том, кто мыслит, то ничто не помешало бы нам предположить наличие интеллегенции и свободы, не только в животном, но и в любом природном предмете, даже и в первую очередь, если вспомнить кантовскую формулировку доказательства тезиса второй антиномии, в каждом атоме, как наиболее простом существе. Именно в контексте возможного полного определения реальной вещи, как субъективной манифестации реального, т. е. всеобщего и целостного, знания о чем-либо, как очевидного предъявления его формальной трансценденции, Кант вынужден утверждать разумную недостаточность определения вещи только под трансцендентальными условиями ее определения в познании, или неизбежность трансцендентной иллюзии разума. Иначе говоря, в контексте трансцендентальной постановки вопроса чистое мышление как трансценденция формы знания не может мыслиться вне корреляции не только с Идеей абсолютного субъекта (обособленная чистая интеллегенция), а также Идеей полного причинного ряда в серии феноменов (первая причина серии или Идея свободной причинности), как задающих функцию максимального единства в понятиях рассудка, но и вне корреляции с Идеей полного материального определения предмета или Идеей *entis realissimi* (всереальнейшего существа), задающей также и максимум объема в понятиях рассудка.

Однако единство апперцепции «я мыслю» задает только формально-трансцендентальные условия познания феноменов, а трансцендентальные Идеи разума лишь *субъективно* наделяют понятия рассудка максимумом систематического единства и объема. По словам Канта, «рассматривая все знания нашего рассудка во всем их объеме, мы находим, что специальной задачей, которую стремится осуществить разум, является *систематичность* знания, т. е. связь его на основании одного принципа. Это единство разума всегда предполагает идею, именно идею относительно формы целого знания, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия, *a priori* определяющие для всякой части ее место и отношение к другим частям. Следовательно, эта идея постулирует для знаний рассудка полное единство, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а свя-

занную согласно необходимым законам систему»²¹. Само наличие в разуме таких Идей было бы не понятно, если бы мы исходили из простой необходимости определения условий возможности опыта, который и без подобной экспликации в знании должен сообразовываться с ними, или даже из выяснения функции того, что вообще находится в разуме, т. е. из выяснения функции трансцендентальных Идей.

Таким образом, трансцендентальные Идеи должны иметь также и *объективное*, хотя и проблематическое, значение и только в этом смысле могут служить формально-субъективным выражением трансценденции формы знания в мышлении. В связи с этим Кант указывает: «И в самом деле, нельзя усмотреть, каким образом логический принцип рационального единства правил мог бы существовать, если бы не предполагался трансцендентальный принцип, благодаря которому такое систематическое единство предполагается *a priori* и необходимо, как присущее самим объектам <...> В самом деле, закон разума, требующий искать этого единства, необходим, потому что без него мы не имели бы никакого разума, а без разума не имели бы никакого связного применения рассудка и, следовательно, никакого достаточного признака эмпирической истинности; ввиду последнего соображения мы должны, следовательно, предполагать систематическое единство природы как необходимое и имеющее объективное значение»²². Более того, допустим, что феномены формально подчиняются единству синтеза, однако с точки зрения своего содержания демонстрируют радикальное многообразие. В этом случае у рассудка просто нет материальной возможности осуществлять законодательную функцию: «Если бы среди явлений, представляющихся нам, существовали столь большие различия, не по форме (так как с этой стороны они могут быть сходными друг с другом), а со стороны содержания, т. е. многообразия обладающих бытием существ, что даже самый острый человеческий рассудок не мог бы найти путем сравнения их ни малейшего сходства между ними (случай, который, конечно, мыслим), то логический закон родов вовсе не мог бы существовать, мало того, тогда не было бы самого понятия

²¹ Там же. С. 376 (В 673).

²² Там же. С. 378–379 (В 678–679).

рода или каких бы то ни было общих понятий, не было бы даже рассудка, так как он имеет дело только с такими понятиями. Следовательно, логический принцип родов, если он должен быть применен к природе (под которой я разумею здесь только предметы, которые даются нам), предполагает трансцендентальный принцип, согласно которому в многообразии возможного опыта необходимо предполагается однородность (хотя степень ее мы не можем определить *a priori*), так как без нее невозможно было бы никакое эмпирическое понятие, следовательно, никакой опыт»²³.

В случае принципа *видовой спецификации*, как противоположного принципу *однородности* сущего в познании, под условием названного допущения было бы тоже самое, поскольку понятие вида также является общим понятием, а сам этот принцип как принцип разума субъективно требует лишь ассимптотического приближения к максимуму понятийного различия в видах, т. е. к определению каждого индивида в его материальной и мыслимой единственности. Но поскольку общее понятие является именно общим для многих индивидов, то очевидно, во-первых, что рассудок, мыслящий индивидуальность сразу и как ее материальное воплощение является другим нежели человеческий рассудок, и, во-вторых, что этот рассудок может нами мыслиться только как одновременно мыслящий и созерцательный рассудок, т. е. такой, который мысля творит. Ведь мысль по желанию мыслящего (он не может получить ее на материале созерцания, как независимом в своей материальности от мышления в его функции обобщения в понятии), становящаяся сущей, и есть творение, хотя мы и не можем сказать, что божественный рассудок именно такой. Мы мыслим его лишь по аналогии с проблематической через понятие Идеи разума заданностью нашего собственного рассудка, т. е., как видно из только что приведенного рассуждения, в соответствии с проблемным идеальным горизонтом структурных элементов сознания, задающих возможность трансценденции формы знания или реальную возможность осуществления человеческого познания.

Даже в только логическом смысле для полноты объема в понятии знания два названных принципа требуют третьего: прин-

²³ Там же. С. 380 (В 681–682).

ципа *непрерывности форм*, поскольку родо-видовое единство также предполагает единство объема понятий. Если бы не было идеального высшего рода и идеальной заданности бесконечно делимого на подвиды многообразия видов познаваемого, обладающих каждый частью единого объема в высшем понятии, т. е. идеально содержащего бесконечное число видов также и между любыми двумя взятыми видами, что не допускает пустоты между ними, иначе говоря, возможности виду быть своим же родом, что невозможно, поскольку это был бы ни что иное как реальный индивид, невозможно была бы и родо-видовая определенность. Поэтому «Третий закон соединяет оба первые закона, так как наряду с высшим многообразием он тем не менее предписывает однородность в форме постепенного перехода от одного вида к другим, вследствие чего обнаруживается сродство между различными ветвями, поскольку все они вместе выросли из одного ствола»²⁴. В обратном случае можно было бы предположить множество разных познаваемых миров. Но и в этом случае каждый из них должен был бы соотноситься с принципом единства объема или непрерывности познаваемых, т. е. ограниченных своим понятием, форм сущего в каждом из них. Иначе имелось бы только одно общее понятие реальности или Идея материала вообще и множество неразличимых и одновременно различных, различие которых рассудок не мог бы удержать, поскольку имеет дело только с общими понятиями, индивидов. То есть в отношении наличного знания имелась бы смесь или хаос, о котором, следовательно, невозможно было бы никакое общее понятие, даже названное общее понятие реальности, а значит и понятие об индивиде. Вместе с тем, если все же предположить множество познаваемых миров, имея, согласно здравому смыслу, единственный, то, скажем, стол для одного действительно, а не в гипотетическом смысле разнообразия языков означивания или релятивности отношения знака и его референта, был бы, скажем, графином, для другого — живым, для третьего — столом и т. д., что невозможно.

Следовательно, только под Идеей материального единства объема всех понятий рассудка можно что-либо объективно знать, т. е. она должна иметь объективное значение трансцендентального

²⁴ Там же. С. 383 (В 688).

принципа. В связи с этим Кант замечает: «Но этим логическим законом *continui specierum (formarum logicarum)* предполагается трансцендентальный закон (*lex continui in natura*), без которого применение рассудка вводилось бы только в заблуждение перечисленными выше предписаниями, так как оно, быть может, получило бы направление, прямо противоположное природе. Следовательно, этот закон должен опираться на чистые трансцендентальные, а не на эмпирические основания. Действительно, в последнем случае он был бы установлен позже, чем системы знания, между тем как на самом деле систематичность естествознания впервые создана этим законом. За этими законами не скрывается также намерение сделать лишь испытание, рассматривая их как простые попытки, хотя, конечно, всякое открытие такой связи в природе дает серьезный повод считать гипотетически вымышленное единство обоснованным, и таким образом отсюда эти законы извлекают пользу; однако, из них ясно видно, что ограниченность числа основных причин, многообразии действий и происходящее отсюда сродство между звеньями природы сами по себе рассматриваются ими как разумные и соответствующие природе; следовательно, эти основоположения имеют значение сами по себе, а не только как методические приемы»²⁵.

Таким образом, реальная возможность объективного знания основана на взаимности двух требований: единства объема всех понятий рассудка и только аналогически для человеческого рассудка соответствующего ему единства материи всех вещей, ведь индивид не может иметь логического объема. Этой только мыслимой как необходимой для познания взаимности и отвечает Идея *entis realissimi* (всереальнейшего существа). Поэтому Кант указывает: «Если <...> всестороннее определение в нашем разуме имеет в основе трансцендентальный субстрат, который содержит в себе *как бы* (курсив мой. — Н. О.) весь запас материала, откуда могут быть почерпнуты все возможные предикаты вещей, то этот субстрат есть не что иное, как идея *всереальности (omnitudo realitatis)*. В таком случае, все настоящие отрицания суть не что иное как *ограничения*, что возможно только тогда, если в основе лежит безграничное (*esse*).

²⁵ Там же. С. 383 (В 688–689).

На основании этого совмещения всей реальности понятие *вещи в себе* представляется как всесторонне определенное, и понятие *entis realissimi* (всереальнейшего существа) есть понятие единичного существа, так как из всех возможных противоположных друг другу предикатов один, именно тот, который безусловно принадлежит области бытия, всегда находится в его определении. Следовательно, в основе всестороннего определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансцендентальный *идеал* и составляет высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которой должно сводиться всякое мышление о предметах вообще со стороны их содержания. Мало того, это единственный подлинный идеал, к какому способен человеческий разум, так как только в этом единственном случае общее само по себе понятие о вещи всесторонне определяется посредством самого себя и познается, как представление об индивидууме»²⁶.

Таким образом, Идея Бога является общим трансцендентальным условием возможности знания об эмпирическом предмете (полного и всестороннего определения вещи), поскольку совмещает в себе порядки рассудочного определения в общих понятиях и материальную данность индивидуального единства. Иначе говоря, она представляет собой основание некоего парадоксального для человеческого рассудка единства *определенно мыслимой возможности* общего понятия, которое одновременно было бы и индивидуальной материей. И, очевидно, что таким понятием будет понятие реальности вообще, как единичной реальности, не ограниченной настоящим, т. е. указывающим на отсутствие реальности, а не просто на отсутствие противоположного предиката в понятии субъекта, отрицанием, т. е. трансцендентальное понятие реальности. Это — общее понятие, парадоксально означающее только одного индивида, *так, что и поэтому* о нем (индивиде) невозможно никакое другое понятие для человеческого разума в его функции трансценденции формы знания. Без этого лишь мыслимого и одновременно принимаемого за объективное основания, знаки объективности которого демонстрирует наука, но также и всякий опыт обращения с чувственным предметом, был бы невозможен и никакой разумный опыт чувственно данного и опыт его

²⁶ Там же. С. 344 (В 603–604).

определенного истинного познания, т. е. сама трансценденция формы знания, поскольку только при этом условии мы можем мыслить само согласие природы и человеческого познания как понятное, необходимое для сознания отношение. В этом смысле сами знаки такого согласия, проявляющиеся в научном познании, как в вышеприведенной цитате замечает Кант, не указывают на идеальные правила познания (три указанных закона для единства знания), только как на «методические приемы», но эти правила «имеют значение сами по себе».

Иначе говоря, Идея Бога отвечает своим наличием на вопрос: необходимо ли человеку как самосознательному существу знание о природе, обосновывая эту необходимость через невозможность такого знания без этой Идеи. При этом нельзя забывать, что такая необходимость есть необходимость самого знания, но не необходимость его существования. Здесь дается ответ на вопрос: является ли знание необходимостью для самосознания, чтобы оно было таковым (самосознанием)? Но не дается ответ на вопрос: почему знание и соответственно самосознание есть?

Одновременно трансцендентальная Идея Бога определяет материальную возможность присутствия в разуме двух других Идей в их самостоятельной функции: основания субъективной манифестации знания или категорической связи феномена (предиката) с его субстанцией (субъектом), а также основания приложения ко всем феноменам категории причинности соответственно. В этих двух случаях за феноменальным явлением вещи мыслится сама вещь или за причинным взаимодействием феноменов взаимодействие их субстанций не просто потому, что субъект-объектное отношение составляет изначальную структуру сознания (как пишет Кант в письме Герцу понятие объекта вообще «даже самое ясное сознание нашего рассудка совсем не обнаружило бы»), но потому, что это отношение может быть эксплицированно разумом в сознании как необходимое для познания и для существования самого разума отношение. И эксплицированно как необходимое, если следовать общей структуре «Критики чистого разума», оно может быть только из Идеи всереальнейшего существа, как представления задающего закон функционирования самого разума в отношении рассудочного познания природы. Иначе говоря, только исходя из идеи реальности вообще или материи для всяко-

го определения, логически непротиворечиво и, однако, парадоксально для человеческого рассудка мыслимой, как показывает Кант, только в качестве одновременно общего понятия и реального индивида, хотя именно поэтому лишь аналогичной логической идее единого объема всех понятий рассудка, возможно иметь представление о вещи как субстанции феноменов и их причинном взаимодействии как взаимодействию вещей.

Только в аналогической корреляции с названной идеей (имеется в виду не просто метафизическая Идея Бога, но именно трансцендентальная Идея) рассудочное понятие объекта вообще могло стать доступным знанию, так же как и понятие чистого субъекта вообще в теоретической функции «я мыслю» самосознания, поскольку теоретическое самосознание само есть сознание действия разума, следующего собственному закону (закон систематического определения знаний рассудка). Открытие изначального чистого субъект-объектного отношения, как необходимого для сознания, таким образом, есть действие Идеи разума, т. е. самого разума (а не сознания в его логической функции), в котором он себя открывает, как существующий для сознания, заодно открывая и все другие способности. Но тем же движением он открывает и само теоретическое сознание.

По сути, сказанное свидетельствует о глубоком разрыве между теоретическим обоснованием трансцендентальных условий возможности опыта (категориальное единство сознания, как условие объективности вообще) и обоснованием реальной возможности понятийного познания сущего (разумная функция трансценденции формы целого знания), разрыве, тем не менее предполагающем их теоретически необходимую взаимодополнительность. Ведь если первое обоснование ограничивает теоретическое познание областью феноменов и тем призвано спасти его от иллюзорности, то второе позволяет такому познанию быть осмысленным действием, т. е. самим собой, определенным дискурсом, направленным на истину предметного мира.

Указанной проблематичности соответствует проблематичский статус Идеи, ведь рассудок и даже разум не есть способность интеллектуального созерцания. Однако, как мы видели, познание не исчерпывается трансцендентально-логической функцией рассудочного суждения (суждение в узком смысле, например: тело

есть нечто тяжелое, из кантовского примера²⁷). Оно, как уже было указано, есть прежде всего умозаключение разума, под условием работы рассудка прежде всего в его функции трансцендентальной рефлексии, и под категорией отношения, поскольку именно категория отношения обеспечивает синтез суждений или знаний, параллельный синтезу многообразия наглядного представления под той же категорией и превосходящий его в полноте обращения к истоку его абсолютного представления. В связи с этим Кант замечает: «Во всяком умозаключении разума я мыслю прежде всего с помощью рассудка правило (*maior*). Во-вторых, с помощью способности суждения я подвожу некоторое знание под условие правила (*minor*). Наконец, *a priori* с помощью разума я определяю свое знание посредством предиката правила (*conclusio*). Отношение между знанием и его условием, выражаемое большой посылкой, как правилом, определяет собой различные виды умозаключений разума. Следовательно, видов умозаключений, как и видов суждений, может быть три, поскольку они отличаются друг от друга по способу, как в них выражается отношение знания в рассудке; эти виды суть *категорические, гипотетические и разделительные* умозаключения разума»²⁸.

Иначе говоря, если дано понятие рассудка, то разум ищет средний термин или большую посылку силлогизма, т. е. такое понятие, которое, взятое в своем полном объеме, обуславливает приписывание данного понятия объекту. В этом смысле разум всего лишь выполняет логическую функцию упорядочивания суждений рассудка в родо-видовой сетке понятий, о чем мы уже говорили: «Многообразие правил [формы или виды умозаключения] и единство принципов [указанные принципы полноты и единства знания: однородности, спецификации и непрерывности форм] в самом деле требуется разумом для того, чтобы привести рассудок в полное согласие с самим собой, подобно тому как рассудок подводит многообразие наглядного представления под понятия и таким образом придает связность наглядному представлению»²⁹. Трудность возникает, когда разум сталкивается с категорией рас-

²⁷ См.: Там же. С. 110–111 (В 141–142).

²⁸ Там же. С. 213 (В 360–361).

²⁹ Там же. С. 214 (В 362).

судка, ведь она уже применима ко всем объектам возможного опыта. Чтобы найти средний термин, обеспечивающий применение категории ко всем объектам, недостаточно уже указать другое понятие, даже априорное, или другое условие, необходима Идея, выходящая за пределы возможного опыта или всего ряда условий как безусловное всех условий. В этом смысле Идея представляет собой целокупность условий, при которых категория отношения приписывается объектам возможного опыта, поскольку между ними имеется связь, и поскольку разум сам синтетически соотносится с ними через посредство рассудка. Другие категории касаются только либо качества и количества конкретного наглядного представления (экстенсивная и интенсивная величина в определении ощущения), либо его регулятивных для сознания этого представления модальностей, т. е. сообщают о характере конкретного наглядного представления в сознании, но не о связи его с другими наглядными представлениями и не о порядке понятийной связи представимого в нем самом. Соответственно все многообразие правил для конкретных умозаключений разума, мыслимых при рассудочном познании под общей Идеей безусловного или целостности в чистой форме знания сводится к трем, мыслимым из разделения категории отношения.

Вне идеальной деятельности разума как трансценденции формы знания мы имели бы столько правил, сколь было бы правильных суждений рассудка, а достоверность их определялась эмпирически методом проб и ошибок вне всякого отношения к экспликации знания как такового. Такая форма опыта в этом смысле мыслима только для самочувствия, поскольку не предполагает родо-видовой сетки отношений в научном суждении. Последняя, в свою очередь, определяется прежде всего из третьего подразделения категории отношения в ее идеальном эквиваленте — из «безусловного *разделительного* синтеза частей в системе»³⁰, или Идей всереальнейшего существа, так как именно эта Идея по соответствующим принципам задает трансцендентально-логическое единство и целостность знания в едином движении с заданием единства его материального субстрата.

³⁰ Там же. С. 222 (В 379).

При этом необходимо заметить, что, как это уже было показано, всякое определение Бытия в себе в трансцендентальной перспективе двусмысленно в своей сути. Оно предполагает как порядок собственно онтологического обоснования чистых условий возможности опыта, так и феноменологическую развертку условий реальной возможности осуществления познания. Именно в этом смысле понятие коллективной совокупности реальных (вещных) предикатов сущего (Идея всереальнейшего существа) требует еще трансцендентального рассмотрения в перспективе определения своего онтологического статуса. Необходимо уяснить бытийный статус и основание самой необходимости общего понятия о вещи, поскольку она *есть*, а не только возможна по своему понятию.

Фактически Бог определяется общей совокупностью всего возможного, поскольку эта совокупность задает «первичный» материал или целое реальности. Реальность каждой вещи («всестороннее определение всякой вещи»³¹) происходит из этой совокупности. Она по существу основывается на ограничении этой тотальности, «причем некоторая сторона ее приписывается вещи, а все остальные исключаются из нее, и этот прием соответствует разделительной большой посылке с ее «или — или» и определению предмета в меньшей посылке посредством одного из членов этого деления»³². Иначе говоря, общая совокупность возможного представляет собой некий первичный материал, из которого посредством дизъюнкции происходит единственное и полное определение понятия каждой вещи. В Идее Бога нет иного смысла, кроме обоснования подобного обращения с дизъюнктивным силлогизмом, поскольку дистрибутивное единство не позволяет нам сделать вывод, что его Идея представляет коллективное или единичное единство бытия в себе, которое было бы представлено Идеей, т. е. мыслью, непосредственно манифестирующей трансценденцию формы знания как такового.

Именно в этом контексте становится понятным кантовское различение логической и трансцендентально-логической оценки предикатов в суждении, поскольку посредством первой мы не можем мыслить реальность в предмете суждения, а посредством вто-

³¹ Там же. С. 345 (В 605).

³² Там же.

рой можем. Мыслить, однако, здесь означает именно определяющую оценку предмета с точки зрения Идеи, а не определение вещи самой по себе. Кант указывает: «Оценивая все возможные предикаты не только логически, но и трансцендентально, т. е. со стороны их содержания, которое может быть мыслимо в них *a priori*, мы находим, что посредством некоторых из них представляется бытие, а посредством других только небытие. Логическое отрицание, обозначаемое только словечком *не*, собственно никогда не принадлежит понятию, а всегда только отношению его к другому понятию в суждении и потому вовсе не может быть достаточным для того, чтобы выражать содержание понятия. Слово *несмертный* вовсе не означает, что посредством него представляется в предмете только небытие; оно оставляет совершенно незатронутым содержание понятия, наоборот, трансцендентальным отрицанием обозначается небытие само по себе, которому противоположно трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только благодаря этому утверждению, и насколько оно простирается, предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только недостаток, и там, где мы мыслим только это отрицание, представляется отсутствие всякой вещи»³³.

По сути, Кант здесь негативным образом утверждает онтологическую необходимость самого отрицания. Однако, это не логическая негативность, которая на два отрицания *не* дает утверждение: не смертный — смертный, т. е. задает простую возможность всякому отрицанию превратиться в утверждение на уровне бытия вещей. Так, дикарь может стать цивилизованным человеком, и узнать разницу между бедностью и благосостоянием. Кант утверждает негативную реальность отрицания трансцендентально, а именно в порядке оценивающего определения, т. е. в порядке познания, а не данного знания общей возможности вещей: «Нельзя мыслить отрицание определенно, не полагая в основу противоположного ему утверждения. Слепорожденный не может составить себе определенного представления о тьме, так как у него нет представления о свете; дикарь не представляет себе бедности, так

³³ Там же. С. 343–344 (В 602–603).

как он не знает благосостояния. Невежда не имеет никакого понятия о своем невежестве, так как он не имеет понятия о науке и т. д. Итак все отрицательные понятия имеют производный характер, и реальности содержат в себе *Data* и, так сказать, материал или трансцендентальное содержание для возможности и всестороннего определения всех вещей»³⁴. Логическая оценка предикатов в суждении в этом смысле вообще не касается реального содержания в понятии о конкретной вещи. Отрицание в такой оценке поэтому принадлежит не понятию, «а всегда только отношению его к другому понятию в суждении». Скажем, в смысле логической и одновременно грамматической тавтологии: бедный — небогатый, или богатый — небедный; соответственно суждения «бедный не есть богатый» и «богатый не есть бедный». Поэтому дистрибутивное единство предикатов всякого возможного суждения в своем применении в познании не позволяет мыслить его Идею как представление коллективного или единичного бытия в себе. Скажем, если некто строго логически может быть либо только бедным, либо только состоятельным в определенный момент времени; само представление о коллективном единстве всех предикатов не может выражать реальность, если будет формироваться дистрибутивно, т. е. будет содержать противоречие. Ведь даже идеальное единство, если оно должно мыслиться как условие реального определения вещей в способности суждения, не может содержать противоречащих друг другу предикатов, т. е. содержать как в нашем примере предикаты и бедности, и богатства в качестве реальных утверждений.

В этом смысле Идея вовсе не выражает какого-либо знания о вневременном бытии, но сама ограничена горизонтом времени и ее единственная функция трансценденции формы знания есть не что иное, как функция применимая только к опытному познанию, т. е. к полю феноменов. Только логическая Идея всего возможного при этом вовсе не служила бы реальному определению вещей в суждении, поскольку касалась бы только возможной идеальной реальности, т. е. единственно самой себя. Тогда Идея *entis realissimi* в этом ее формально-логическом определении как совокупности всех возможных реальных предикатов вещей или их ма-

³⁴ Там же. С. 344 (В 603).

териального основания могла бы мыслиться, скажем, в виде «мировой души», как бы растворенной в мире, так что все частные, неопределенные в отношении друг друга и реально лишенные своей обратной, негативной стороны предикаты бытия в определении отдельных вещей, в своей совокупности, одновременно являвшейся бы совокупностью самих вещей мира в их разнообразии, мыслились бы в качестве реального представления божественной сущности. Такая всеобщая, свободная совокупность интеллигенций представляла бы собой наиболее чистую форму пантеизма, а в практической сфере бездейственного, поскольку всякая вещь есть представление Бога, анархизма. Проще говоря, скажем, нельзя было бы кого-либо, например, назвать невежей, поскольку знание распределялось бы между всеми логическими субъектами или индивидами в равной мере. Поэтому реальное определение понятия той или иной вещи возможно только посредством трансцендентально-логической дизъюнкции.

Идея всереальнейшего существа в этом смысле есть не что иное, как условие понятийного определения всякой вещи, т. е. условие ее познания в качестве определенной для познания целостности (понятие). Такая понятийная мыслимая целостность вещи, как мы видели, вообще может задаваться в мышлении только по аналогии с Идеей Бога, как заключающей в себе лишь мыслимое непосредственное совпадение материального субстрата вещи и ее общего понятия. Таким образом, по аналогии с такой Идеей задается сама возможность понятийно мыслить нечто в качестве *неделимого целого*, поскольку только выводимое посредством дизъюнкции единство реальных предикатов позволяет мыслить их в качестве реальной неделимой целостности. То есть позволяет мыслить понятие той или иной вещи, как реальное понятие о ней, а не в дискурсивно-логической совокупности ее возможностей. Ведь если следовать чисто логическому определению вещи, как логического субъекта вообще, и медь может стать золотом, а человек Богом, т. е. все всем. Идеал в логическом определении и есть пустое, свободное для любой подстановки, место логического субъекта.

Кант в этом контексте следующим образом описывает существенные определения Трансцендентального Идеала: «...для того чтобы представить себе только необходимое всестороннее опреде-

ление вещей, разум, конечно, предполагает не существование бытия, соответствующего идеалу, а только идею его, чтобы вывести из безусловной целостности всестороннего определения условную, т. е. целостность ограниченного. Следовательно, идеал есть для него прообраз (*Prototipon*) всех вещей, которые все заимствуют у него, как несовершенные копии (*ectipa*) материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, тем не менее всегда бесконечно далеки от того, чтобы стать на один уровень с ним.

...Все многообразие вещей есть лишь многообразие способов ограничивать понятие высшей реальности, составляющей общий субстрат вещей, подобно тому, как все фигуры возможны лишь как различные способы ограничения бесконечного пространства. Поэтому предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется также *первоначальным существом* (*ens originarium*), или, поскольку он стоит выше всего, *высочайшим существом* (*ens summum*), а также *существом всех существ* (*ens entium*), поскольку все подчинено ему как обусловленное. Но все это означает не действительное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение *идеи к понятиям*, и мы остаемся в совершенном неведении относительно существования предмета с такими исключительными преимуществами.

Так как нельзя также утверждать, что первоначальное существо состоит из множества производных существ, потому что всякое из них предполагает его и, следовательно, не может составлять его, то идеал первоначального существа должен быть мыслим как нечто простое.

Поэтому вывод всякой другой возможности из этого первоначального существа, строго говоря, нельзя также представлять себе, как ограничение его высшей реальности и как бы *деление* ее, так как в противном случае первоначальное существо рассматривалось бы как простой агрегат производных существ, что согласно предыдущему невозможно... Возможность всех вещей, скорее, определяется высшей реальностью как *основанием*, а не как *совокупностью*, и многообразие вещей основывается на ограничении не самого первоначального существа, а полноты следствий его, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе

со всеми реальностями в явлении, так как она не может входить в идею высшего существа, как составная часть»³⁵.

В последнем определении уже со всей очевидностью видно, что само кантовское понятие *материала для оценивающего определения вещи* в ее вещности (реальности) не имеет ничего общего с понятием *действительности* в смысле «действительного факта» теории познания. Это, как было показано, и не идеальная фактичность Идеала в чисто логическом применении. Но это также и не действительная данность эмпирической вещи в ее теперешнем, на момент ее познания, фактическом состоянии. Скажем, действительности дикаря, который не знает разницы между бедностью и благосостоянием, но поскольку он разумный человек, то может быть просвещен на этот счет. Материал реальности в кантовском определении не есть фактическая эмпирическая действительность для возможного познания, но возможность для всякой реальности (согласно трансцендентальному определению *чувственной «реальности в явлении»*), или единичной вещи, быть самой собой в познании, т. е. определенной реальностью. Иначе говоря, кантовское понятие *реальности* есть не что иное, как понятие *предметности* в смысле качественного содержания сущего, традиционно описываемое через понятие «сущности» и у Канта выражаемое в понятии «целостности ограниченного» или «всестороннего определения вещи». В этом смысле дикарь потому и дикарь, что он нецивилизован, т. е. в принципе не знает определенных вещей, заключенных в понятии просвещенного человека. Как дикарь в собственном смысле не является цивилизованным, так и цивилизованный человек никогда не есть бывший дикарь.

Именно поэтому Кант говорит о трансцендентальной оценке всех возможных предикатов, как об оценке «со стороны их содержания, которое может быть мыслимо в них *a priori*», т. е. «посредством некоторых из них представляется бытие, а посредством других только небытие»³⁶. Таким априорным содержанием может быть только само понятие *реальности*, выражаемое через Идею Бога и задающее, таким образом, максимум систематического единства и объема в рассудочных понятиях. Всякая его специфици-

³⁵ Там же. С. 345–346 (В 605–608).

³⁶ Там же. С. 343 (В 602).

кация в опыте (ограничительное применение) уже изначально им охвачена и обоснованна. Поэтому дистрибутивное единство эмпирического применения рассудка может стать коллективным единством эмпирического целого только посредством дизъюнкции, или реального процесса познания, в ходе которого происходит ограничение или спецификация понятия о совокупной реальности относительно конкретного явления, которое всегда либо есть, либо отсутствует, а также вообще впервые может быть представлена идея о дистрибутивном единстве. Подменять коллективное единство Бытия в себе или реальную полноту его определения дистрибутивным единством реальных предикатов, по сути, означает «утверждать, что первоначальное существо состоит из множества производных существ». Ведь в этом случае просто происходит наложение сетки полученных эмпирическим путем понятий или определений вещей, всегда зависимое как минимум от эмпирически же выбранного принципа их классификации (например, принцип сравнительной анатомии для обозрения органической природы из кантовской демонстрации³⁷, или список моральных добродетелей из любой этической системы и т. д.), на понятие о божестве, как всереальности. Дизъюнкция напротив предполагает ограничение заданного Идеей Бога понятия совокупной реальности, но не самого всегда проблематического в смысле его возможности и определения бытия объекта Идеи. Таким образом, дизъюнктивное выведение определений вещей в оценивающем суждении о них предполагает двойной план: эмпирического оценивающего определения (родо-видовая сетка понятий) в познании — особенное понятия, и основания, из которого вещам, получающим определение приписывается предикат определенной реальности — основание определения единичного, вещи в явлении.

В связи со сказанным Кант замечает: «Возможность предметов чувств есть отношение их к нашему мышлению, в котором нечто (именно эмпирическая форма) может мыслиться *a priori*, а то, что составляет содержание (*Materie*) явления или реальность его (то, что соответствует ощущению), должно быть дано, так как иначе оно вовсе не могло бы быть мыслимо и, следовательно, его возможность не могла бы быть представлена. Но предмет чувств мо-

³⁷ Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 292–295.

жет быть всесторонне определен только в том случае, если он сравнивается со всеми предикатами явления и представляется посредством них утвердительно или отрицательно. А так как то, что составляет самую вещь (в явлении), именно реальное, должно быть дано и без этого условия вовсе не могло бы быть мыслимо, и так как, далее, то, в чем дано реальное содержание всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, то материал для возможности всех предметов чувств необходимо предполагать как данный в виде единой совокупности, на ограничении которой только и может основываться вся возможность эмпирических предметов, их отличие друг от друга и всестороннее определение. В действительности нам могут быть даны в качестве предметов только предметы чувств и не иначе, как в контексте возможного опыта, следовательно, предметом *для нас* может быть только то, что предполагает эту совокупность всей эмпирической реальности как условие своей возможности. Под влиянием естественной иллюзии мы думаем, что это основоположение должно иметь значение для всех вещей вообще, между тем как на самом деле оно относится только к тем вещам, которые даны как предметы наших чувств. Таким образом, эмпирический принцип наших понятий о возможности вещей как явлений мы принимаем, упуская из виду это ограничение, за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще»³⁸.

Трансцендентальная Идея Бога выступает в качестве принципа эмпирического познания и в этом смысле задает само понятие о возможности вещей как явлений для познания в смысле понятийного суждения о единичных вещах природы. Если бы мы не мыслили «совокупность всей эмпирической реальности» как условие возможности самого предмета познания, т. е. изначально до всякого опыта, или, точнее, в момент реализации всякого опыта, не обладали в мышлении представлением о совокупной и систематически определенной эмпирической реальности, то невозможно было бы и его (опыта) систематическое определение, само знание чего-либо. Однако Идея такой совокупности трансцендентально может, по Канту, *необходимо* мыслиться лишь как необходимое условие возможности эмпирического познания, но вовсе не в каче-

³⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 347 (В 609–610).

стве *реального повода* для существования всякой вещи, в том числе и мыслящих существ. Именно поэтому Кант говорит о невозможности принять эту Идею «за трансцендентальный принцип возможности вещей вообще». Иначе говоря, предельный и ведущий метафизический вопрос, ответ на который мог бы удовлетворить «естественную метафизическую склонность человеческого разума»: почему нечто (все) есть? — вовсе не находит своего разрешения в предположении Идеи Бога. Сама по себе она имеет лишь ограниченный смысл указанного представления о совокупной и систематически определенной эмпирической реальности, т. е., как мы показали выше, совместно с двумя другими Идеями Эго и Мира, задает максимум систематического единства и объема в понятиях рассудка. «Если же мы затем гипостазируем эту идею совокупности всей реальности, то происходит это вследствие того, что мы диалектически превращаем *дистрибутивное* единство эмпирического применения рассудка в *коллективное* единство эмпирического целого и мыслим единичную вещь в этом целом явлении, содержащем в себе всю эмпирическую реальность; затем это целое, вследствие уже упомянутой трансцендентальной подтасовки, принимаем за понятие вещи, стоящей во главе возможности всех вещей и доставляющей реальные условия для всестороннего определения их»³⁹.

Таким образом, в случае подобного рода гипостазирования Идея Бога рефлексивно определяется по мерке платоновского «несуществующего единого», когда оно неизменно, и по форме данное понятие переносится на всякую вещь, определяемую исходя из ее тождественности себе, непротиворечивости ее определений, простоте внутренней сущности и материальной определенности ее понятийной реальности. Напротив, в случае трансцендентально-логического исчисления предикатов вещи посредством дизъюнкции возможных содержаний ее эмпирических определений удерживается теоретически различие между общим понятием вещи и ее процессуальными характеристиками. Структурно эту работу выполняет схематизм воображения. Но именно поэтому сам схематизм не может быть строго определен со стороны его принадлежности функции определяющего суждения. Его

³⁹ Там же. С. 347 (В 610–611).

необходимость задается разумом, т. е. в теоретическом исследовании целостного определения условий познания, поскольку последнее в области единичного остается мнимым и неопределенным. Из чего следует, что озабоченность трансцендентального исследования сознания проблемой субъективности сама по себе непонятна для мышления, т. е. данное переживание немыслимо. Мыслима только ситуация (возможность), в которой оно может иметь место, что и демонстрирует случай «несуществующего единого», представленный в «Пармениде» Платона.

А.А. ФЕДОРОВ

**ИЗМЕРЕНИЯ ПЕРСОНАЛИЗМА:
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ЕГО «СОФИЯ»
НА ПУТИ ОТ ЭММАНУЭЛЯ СВЕДЕНБОРГА
И ФРИДРИХА ШЕЛЛИНГА¹**

«Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии — вечного завета², — напишет В. С. Соловьев в наброске «Теологические начала», который относится ко времени создания «Софии», и вслед за этим пропозиционирует свое «философское место» как следующее непосредственно за Шеллингом. Молодой русский философ полагает, что названные им мыслители и он сам занимаются одним общим делом. Определим это дело как философско-мистический синтез и рассмотрим его основания и метод, обратившись к концепциям Сведенборга, позднего Шеллинга и раннего Соловьева.

¹ Работа выполнена в рамках гранта Президента РФ МД-3323. 2007. 6 для государственной поддержки молодых российских ученых — докторов наук.

² *Соловьев В. С.* Планы и черновики // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 2. М., 2000. С. 177.

© А.А. Фёдоров, 2008