

Н. А. Артёменко

«Я ЕСТЬ»
И «НЕЧТО ЕСТЬ»,
ИЛИ ОНТОЛОГИЯ
НАЛИЧНОГО

Автор обращается к кантовскому трансцендентальному решению проблемы предметности. Особое внимание уделяется кантовскому понятию объекта, а также проблеме законности установления корреляции между Я и объектами. Уточняются содержательные моменты этой корреляции через проблематизацию понятия опыта и объективности опыта. В результате автор приходит к выводу, что объективность как результат объективации и объективаемость, первичная к данной объективации, указывают друг на друга, поэтому можно говорить об объективности, конституированной «в» нас, и объективности, «обосновывающей» феномен.

The author addresses Kant's transcendental solution to the problem of objectness. This article focuses on Kant's concept of object and the problem of legitimacy of establishing correlation between 'I' and objects. The author specifies the substantive elements of this correlation through addressing the concept of experience and the objectivity of experience and comes to the conclusion that objectivity as a result of objectification and as objectivity primary to the given objectivity indicate one another, thus, it is possible to speak of objectivity constituted "in" us and objectivity "justifying" the phenomenon.

Ключевые слова: эпистемология, опыт, объективность, феноменология, рефлексия, трансцендентальный предмет, апперцепция, феномен, категория.

Key words: epistemology, experience, objectivity, phenomenology, reflection, transcendental subject, apperception, phenomenon, category.

Опыт, как известно, играет и в феноменологии, и в критицизме ведущую роль. Что такое сам опыт и как понимание опыта влияет на понимание и осуществление познания? В опыте, говорит Кант, мы имеем дело с явлениями. Что есть явление? Чем бы ни было сущее — вещью (первым и самым существенным для мышления значением сущего), положением дел, живым существом, ценностью, мы должны «редуцировать» его к явлению, совершить процедуру эпохе — преобразовать вводящее в заблуждение абсолютное полагание существования вещей как они есть сами по себе. Гуссерль усматривал как раз основную задачу трансцендентализма в обращении

к сознанию как единственно возможной сфере «данности» предметов опыта: отныне предметность (данность сущего для мышления) рассматривается как существующая в сознании и через сознание. Поэтому единственно возможный для Канта разговор о предметах есть изучение форм, механизмов сознания, благодаря которым способность восприимчивости соединяется со способностью рассудка и формирует опыт таким образом, что в нем возникают и «работают» структуры предметного, объектного единства. В этой связи говорят о двух основных задачах критической философии: первая — ограничить область предметного, область феноменов; вторая — прояснить ее внутреннюю структуру, «при этом вторая цель может быть вполне названа феноменологической» [7, с. 166]. С другой стороны, «Критика» — нечто большее, чем простое изучение «внутренней структуры» знания; она является исследованием границ познания. И эта связь между описанием феноменов и позитивными актами ограничения стремления разума принять феномены за подлинную реальность задает то напряжение между «знанием и мышлением», которое придает кантовской «Критике» особое измерение: «Разрушить напряжение между знанием и мышлением — значит разрушить само кантианство» [7, с. 175].

Первое и существенное отличие кантовского трансцендентального анализа от феноменологии заключается в том, что способ прояснения внутренней структуры феноменальной области не соответствует тому, как действует феноменология. И все дело — в эпистемологической направленности «Критики». Как отмечает Поль Рикёр: «Фундаментальный вопрос — "Как возможны синтетические суждения a priori?" накладывает запрет на подлинное описание субъективной жизни. Проблема обоснования, которая выходит на передний план в «Трансцендентальной дедукции», фактически исключает интенцию на создание подлинной физиологии души (Gemüt)» [7, с. 167]. На эпистемологическую направленность «Критики», по мнению Рикёра, указывает то обстоятельство, что основной задачей Канта является обоснование универсального знания с помощью синтетической функции категорий и трансцендентальной апперцепции, задающей функцию единства, тогда как описание того, как познает душа, оказывается менее важной задачей. Именно следуя эпистемологической задаче, «Критика» исследует такие априорные понятия, которые обеспечивают возможность «формального единства опыта», или «форму опыта вообще». Но «Критика» не ограничивается только обоснованием конституируемого знания (математики, физики, метафизики). «Коперниканский переворот» помимо эпистемологической направленности есть не что иное, как феноменологическое эпохе. Иными словами, его результат представляет как бы два «шага» редукции: от общей, с помощью которой осуществляется переход от конституированных наук к условиям их обоснованности, к частной, осуществляющей переход от целостности явлений к условиям их конституирования. Однако последнее — этот дескриптивный проект — остается сокрытым, «замаскированным» под определения, которые необходимы для реализации «проекта» общей редукции.

Проблема трансцендентализма связана в первую очередь с пониманием, определением специфики философского подхода. Известно, что трансцендентальное философское познание, согласно Канту, занимается видами или способами познания предметов, а также выявляет при этом априорные принципы всякого возможного познания. В одном месте Кант уточняет:

«...трансцендентальным (т.е. исследующим возможность или применение априорного знания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, посредством которого мы узнаем, что известные представления (наглядные представления или понятия) применяются и могут существовать исключительно a priori, а также знание о том, как это возможно» [3, с. 72 / В 80]. Стало быть, трансцендентальное рассмотрение не просто выделяет априорные принципы всякого возможного познания, но и обнаруживает, как они (в форме созерцаний или понятий) могут использоваться. Это обнаружение их применения отсылает нас к понятию трансцендентальной рефлексии, о которой Кант говорит в разделе «Об амфиболии рефлексивных понятий», примыкающем в качестве приложения к «Аналитике основоположений». Если мы внимательно прочитаем определение рефлексии, как оно дано в этом разделе, то обнаружим следующее: «*Рефлексия (reflexio)* не имеет дела с самими предметами и не получает понятий прямо от них; она есть такое *состояние души* (курсив наш. — Н.А.), в котором мы приспосабливаемся к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем образовать понятия. Рефлексия есть сознание отношения данных представлений к различным нашим способностям познания...» [3, с. 193 / В 316]. И далее: «...*все суждения* (курсив наш. — Н.А.) и даже все сравнения требуют *рефлексии*, т.е. различения той способности познания, которой принадлежат данные понятия» [3, с. 193 / В 317]. Следуя идее предельно четкого различения чувственности и рассудка, Кант вводит понятие трансцендентальной рефлексии, которая должна стоять на службе критически философствующего, дабы в наших суждениях мог присутствовать момент всеобщности и истинности. Из вышепротитированного можно сделать два вывода: во-первых, рефлексия должна предшествовать акту суждения и следовать за ним с целью критики [3, с. 193 / В 316], т.е. должна быть связана со способностью суждения; во-вторых, рефлексия сама не является способностью, а состоянием души (Gemüt), которое носит случайный и дискретный характер: душа, находясь в состоянии трансцендентальной рефлексии, может совершить акт различения своих способностей (а может и не совершить): «Акт, посредством которого я сопоставляю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и посредством которого я различаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному наглядному представлению, я называю *трансцендентальной рефлексией*» [3, с. 193 / В 317]. Казалось бы, определяя трансцендентальную рефлексия как состояние, а не как способность, Кант лишает ее оттенка необходимости и самодостовренности, хотя при этом и говорит, что она «обязательна для всякого, кто желает a priori судить о вещах» [3, с. 193 / В 319]. Для эпистемологических целей «Критики» указания на трансцендентальную рефлексия как на условие возможности критической философии достаточно, учитывая тот факт, что, совершая акт, она действует не наугад, а согласно необходимым принципам мышления. Исследование ее с точки зрения ее «принадлежности» душе выходит за рамки эпистемологического проекта и, как уже указывалось выше, не относится к первейшим задачам Канта.

В этом отношении интересна небольшая работа М. Лидтке [15], который отмечает, что в понятии рефлексии у Канта обращают на себя внимание по меньшей мере два направления в традиции: локковская пара противоположностей «*reflexion — sensation*» (Локком Кант обстоятельно зани-

мался с 1762 по 1766 г.) и понятие рефлексии, сложившееся в школе Вольфа, которой Кант, согласно Кнутцену, принадлежал с 1740 по 1747 г. (лекции по метафизике и антропологии Кант читал по Баумгартену, логику — по Майеру). Согласно Вольфу, «рефлексия означает направление внимания, которое способно сделать более ясной некоторую часть сложного представления, т.е. сукцессивно направляться на то, что содержится в представлении. При этом сукцессивное направление внимания на многообразное представление приводит, во-первых, к тому, что определенные части представленного ашерципируются более отчетливо, чем остальные, и тем самым познаются как отличные от прочего содержания представления. Однако, поскольку способность внимания вообще подчинена определениям нашей воли, мы способны, во-вторых, наше внимание направить одновременно на две части представления, которые посредством первой функции рефлексии уже были познаны как различные. Посредством второй функции рефлексии, поскольку она направляет внимание одновременно на две части представления, сравниваются друг с другом различные представления. Сравнивающая рефлексия делает возможным познание признаков, которые равно принадлежат сравниваемым представлениям, т.е. познание соответствий, подобий и тождеств» [16, S. 208].

Далее Лидтке обращает внимание на то обстоятельство, что видные представители вольфианства, Баумгартен и Майер, в отличие от самого Вольфа, понимают рефлексию только в смысле первой функции:

У Баумгартена *reflexio* означает «*die Überlegung*», у Майера — «*das Nachdenken*». Вторую же функцию рефлексии в истолковании Вольфа оба обозначают как *comparatio*. При этом Баумгартен переводит *comparatio* как «*Vergleichung, das Zusammenhalten*», Майер — как «*Überdenken oder Zusammenfassen*» [16, S. 208].

Лидтке отмечает, что в критический период Кант использует понятие рефлексии в различных значениях, причем помимо различения логического и трансцендентального применения это понятие обозначает и деятельность рассудка вообще. Лидтке цитирует R 425, написанную в период между 1776 и 1780 гг. (кантовские наброски по метафизике, в большинстве своем представляющие разрозненные заметки или записи на полях книг, которые издатели неудачно, по мнению Лидтке, озаглавили «Рефлексиями», или *Reflexionen*, поскольку это название противоречит кантовскому использованию этого термина и вносит путаницу в отношении этого понятия), где Кант пишет: «Рассудок есть способность познавать всеобщее, т.е. способность правил. Способность рефлексировать».

То, что добавление «способность рефлексировать» должно быть дефиницией рассудка, следует из примечания в Прологоменах: «Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств; рассудок ничего не созерцает, но только рефлексировает». В этом широком значении рефлексии (поскольку, по-видимому, рефлексия охватывает все функции рассудка) скрывается, вероятно, влияние Локка, тем более что рефлексия противопоставляется созерцанию. Влияние Баумгартена и Майера видно на примере R 2878. Эта заметка вместе с R 2876... относится к параграфу 259 «Учения о разуме» Майера и написана, вероятно, в период между 1776 и 1780 гг. Заметка дает дефиницию рефлексии и компарации и отчетливо присоединяется к

дефиниции Майера (а тем самым и Баумгартена): «...рефлектировать означает: постепенно осознать представления, т.е. их удерживать одним сознанием. Компарировать: сравнивать их друг с другом, т.е. удерживать их вместе с единством сознания». ...Майер в комментируемом Кантом параграфе 259 хотя и говорит о логическом отграничении (абстракции), но не говорит о рефлексии и компарации. Эти понятия Майер весьма подробно рассматривал в своем эстетическом труде. В нем он обозначил рефлексию и компарацию как подвиды внимания (*attentio*). «Первый вид внимания есть рефлексия, или, как ее еще можно назвать, размышление (*Nachdenken*), продумывание (*Durchdenken*) некоей вещи. Мы задумываемся о некоей вещи, когда мы последовательно (*nach und nach*) направляем наше внимание на различные части одного и именно того же самого целого» (*Anfangsgründe aller schöner Wissenschaften*, Halle, 1748/49, §301). Второй вид внимания Майер называет «рассуждение (*Überlegung*), сравнение (*Zusammenhalten*) мыслей (*comparatio*), когда мы, после рефлексии, уделяем единое внимание различным открытым частям целого» (§308) [16, S. 209 – 210].

Далее Лидтке отмечает, что Кант в дальнейшем приписывает компарации ту дефиницию, которую он изначально отводит для рефлексии:

R 2876 рассматривает логический источник понятий. Понятия возникают: 1) посредством «*comparation*», 2) посредством «*reflexion*», 3) посредством «*abstraction*». По поводу понятия «*comparation*» Кант записал лишь фрагментарно: «Как [понятия] в одном сознании...». По поводу же понятия «*reflexion*»: «...как они ведут себя по отношению друг к другу в одном сознании — как идентичные или нет». Обе записи позднее были перечеркнуты, вместо них в качестве комментария к понятию «*comparation*» было записано: «...как они соотносятся друг с другом в одном сознании», к понятию «*reflexion*»: «...как различные понятия могут находиться в одном сознании». <...> Однако оба этих пояснения не позволяют усмотреть четкого различия между «*comparation*» и «*reflexion*» [16, S. 210].

Лидтке задает вопрос, почему Кант меняет последовательность действий рассудка и почему вносит исправления в эти дефиниции.

Возможно, в R 2876 Кант недостаточно ясно развел логический и трансцендентальный аспекты. Изменение последовательности действий рассудка при рассмотрении логического источника понятий основывается на трансцендентальной постановке вопроса, что намечается уже в R 460f. Эти заметки относятся к §572 «Метафизики» Баумгартена, в котором обсуждаются способности, подобия и различия. В R 461 Кант пишет: «Сходство и различие мы, по сути говоря, не воспринимаем, а замечаем при сравнении». Из этого можно сделать вывод, что сравнение должно предшествовать, если «сходство и различие» должны быть замечены. В R 460 говорится: «В сравнении мы прежде отмечаем сходство, нежели отличие». Как видно, сравнение, которое предшествует установлению «сходства и различия», сначала отмечает «сходство», потом уже — «отличие». Ученики Вольфа (в том числе Баумгартен и Майер) считали, что [акт] внимания направляет нас вначале к различиям, затем к подобиям. Кант не мог примкнуть к этому учению по той причине, что мы, по его мнению, в схематизированных категориях *a priori* уже располагаем общими понятиями, которые только в том случае могут сделать возможным познание различия, когда прежде нечто однородное (основание идентичности и сходства) под них может быть подведено. <...> В «Критике чистости»

го разума» Кант проводит различие между *comparatio*, которая только сравнивает, и *reflexio*, которая при сравнении прежде всего устанавливает способность познания, к которой принадлежат представления: «к чистому ли рассудку или к чувственному наглядному представлению» (В 317). Далее Кант пишет: «Поэтому можно было бы сказать, что логическая рефлексия есть простое сравнение, так как она совершенно отвлекается от способности познания, служащей источником данных представлений...» (В 318) [16, S. 212].

Лидтке отмечает далее, что Кант придает понятию «*reflexion*» понятийно гораздо больший объем, чем понятию «*comparation*», что гипотетически может быть объяснено тем, что вольфовское понимание термина «рефлексия» (которая направляется как на отличия, так и на подобия) оказывается ближе, нежели истолкование этого термина Баумгартеном и Майером.

Но почему Кант исправляет в R 2876 первоначальные замечания? <...> Вероятно, корректура в дефиниции «*reflexion*» снова возвращает к трансцендентальной постановке вопроса. Это следует из дословного текста корректуры. К понятию «*reflexion*» Кант пишет: «...посредством рефлексии в том же сознании: как различные понятия могут находиться в одном сознании». Выражение «как... могут» подводит к трансцендентальной постановке вопроса. (Своего рода ответ на этот вопрос дает сноска к §16 «Критики чистого разума»: «Представление, которое должно быть мыслимо как общее различным другим представлениям, рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще различные элементы; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими <...> представлениями раньше, чем я мог в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его общим понятием (*conceptus communis*)». <...> Кант задает вопрос: «...возможно ли иметь некоторое понятие без сравнения с другими и даже более того до них в качестве *representationem communem*?» Этот вопрос — уточнение того, что уже было выражено в корректуре к понятию «*reflexion*». Если на этот косвенный вопрос «как различные понятия могут находиться в одном сознании» следовало бы ответить по-другому, нежели общим указанием на некоторую способность рефлексии, то, пожалуй, можно было бы дать больше ответов, из которых, правда, только два имеет смысл назвать: представления, уже численно различные посредством их пространственного расположения, могут потому находиться в одном сознании, что наша дискурсивная способность рассудка в состоянии отвлечься от различий, обусловленных способностью созерцания. Второй ответ: мы уже имеем до всякого сравнения категории; так как только они вообще могут дать нам возможность проводить сравнения. Вместе с тем они являются наипоследнейшими условиями для того, чтобы «различные понятия могли находиться в одном сознании». Это ответы, к которым нас приводит рефлексирование, понимаемое трансцендентально. Дефиниция «*reflexion*», толкующая это понятие только в логическом аспекте, подобные ответы нам бы дать не могла. Но почему, однако, Кант в исправленной при трансцендентальном пересмотре R 2876 в ряду действий рассудка «*comparation*» <...> поставил перед «*reflexion*»? Потому что, хотя трансцендентально понимаемая рефлексия и спрашивает об условиях всякого возможного сравнения, эти условия заключаются все же сущностным образом в способности некоторой логической функции единства нашего дискурсивного рассудка, основывающейся на сравнении. Именно эти условия предшествуют трансцендентальной рефлексии. Они ею лишь называются [16, S. 213–214].

К таким выводам приходит Лидтке и попутно обращает внимание на то, что эта интерпретация соответствует дефиниции «Überlegung» (перевод на немецкий латинского *reflexio*) в «Критике чистого разума»: «Рефлексия (*reflexio*) не имеет дела с самими предметами и не получает понятий прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы приспособляемся к тому, чтобы найти субъективные условия, при которых мы можем образовывать понятия» (В 316). Из контекста приведенной цитаты, пишет Лидтке, можно было бы заключить, почему рефлексия, которая здесь называется трансцендентальной (В 317), помещена между «*comparation*» и «*abstracti-on*»: «Раньше всякой дальнейшей обработки своих представлений мы должны решить вопрос, в какой способности познания они связаны друг с другом. Рассудок или чувственность соединяет или сравнивает их?» (В 316).

В первой книге «Трансцендентальной диалектики» — «О понятиях чистого разума» Кант отделяет понятия рассудка от понятий разума, он пишет: «Понятия рассудка мыслятся *a priori* до опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях...» (В 366—367). Эта дефиниция соответствует R 425 и цитате из Прологомен, включает Лидтке. (См. также: *Liedtke M. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964*).

Возвращаясь к теме нашей статьи после небольшого отступления, зададим вопрос: как должно предстать сущее, чтобы быть возможным предметом нашего знания, объектом познания? Речь идет о законности установления корреляции между Я и объектами. В конце второй главы «Аналитики основоположений» добавленного во втором издании раздела «Опровержение идеализма» Кант дает следующее определение: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит уже доказательством существования предметов вне меня» [3, с. 193 / В 275]. Фактически, корреляция между «Я есть» и «нечто есть» — интенциональность в собственном смысле этого слова. Стало быть, первой формальной чертой понятия субъекта является то, что субъект определен по отношению к объекту как условие возможности последнего. Иначе говоря, *sub-jectum* — «подлежащее», которое лежит в основе многообразных способов предикации и показывает себя через предикацию (категории), т.е. как логический субъект: «...субъект есть единящая единица (одно во многом), которая как подлежащее, лежащее в основе, делает возможным присутствие вещи в многообразии ее определений и тем самым позволяет вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечего» [11, с. 269]. В свою очередь, *ob-jectum* — предлежащее, т.е. есть то, что предстоит субъекту. Стало быть, «субъект есть в себе сущее основание объекта, вообще говоря... не имеющее к сознанию никакого иного отношения, кроме возможности «бросить» (*objicere*), «метнуть» (*intendere*) пред ним пред-мет» [11, с. 269].

Уточним содержательные моменты этой корреляции. Прежде всего, Кант утверждает, что все явления, которые могут быть осознаны, с необходимостью объединены в мыслящем субъекте [3, с. 103, 98—105 / А 116, В 132—136]; подобное единство предполагает синтез, который имеет априорный характер [3, с. 103, 98—105 / А 118, В 132—136]; и наконец, формами этого синтеза философ считает категории [3, с. 104, 111 / А 119, В 143]. Таким образом, утверждается, что опыт возможен посредством категорий, а доказательство

строится на дефиниции суждения. Поскольку же суждение есть основное действие способности мыслить, или рассудка [3, с. 93 / А 129], и поскольку Кант через суждение пытается установить связь между категориями и объектами, то главным выводом дедукции и будет положение, что предметы опыта, или объекты, могут мыслиться исключительно через категории. В этом отношении показателен §19 второго издания «Критики». Здесь Кант начинает с замечания, что он «...никогда не удовлетворялся объяснением суждения вообще, даваемым теми учеными, которые говорят, что суждение есть представление отношения между двумя понятиями» [3, с. 110 / В 140]. Вместо этого Кант предлагает следующее определение суждения: «...суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции» [3, с. 110 / В 141]. При этом понятие «объективного единства апперцепции», ранее отождествленное Кантом с понятием «объекта» [3, с. 106–108 / В 137,138], совпадает с «трансцендентальным единством апперцепции» [3, с. 109 / В 139]. Почему Кант считает, что именно при помощи суждений мы относим представления к объекту, или объективному единству апперцепции? Отвечая на этот вопрос, Кант обращает внимание на связку «есть», всегда используемую в суждениях, и утверждает, что она «...в суждении имеет целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного» [3, с. 111 / В 141–142]. Коль это так, то помыслить объективное единство представлений, или объект, можно только в суждениях. Но что имеется в виду под объективным и субъективным единством представлений? Субъективное единство представлений, говорит Кант, создается по законам репродуктивного воображения, или ассоциации, и приводит в качестве примера положение «тела имеют тяжесть» [3, с. 111 / В 142]. Когда мы мыслим эти представления посредством суждения — «тело есть нечто тяжелое» — то мы утверждаем, что они «связаны в объекте, т.е. без различия состояний субъекта», в то время как по законам ассоциации мы можем лишь сказать, что они существуют вместе в восприятии: «если я несу тело, я чувствую давление тяжести» [3, с. 111 / В 142]. Таким образом, помыслить представления связанными в объекте — значит утверждать, что они связаны друг с другом не только в восприятии, но и вне его, независимо от состояний субъекта. Подобное отношение представлений выражается связкой «есть» в суждениях: «тело есть нечто тяжелое». Исходя из того, что везде, где присутствует связка «есть», имеется суждение и везде, где имеется суждение, присутствует связка «есть», Кант заключает, что объективное единство представлений всегда мыслится определенным через одну из логических функций суждения. Но категории суть не что иное, «...как именно эти функции суждения, поскольку многообразие данного наглядного представления определено в отношении к ним» [3, с. 111 / В 143]. Следовательно, представления могут быть отнесены к объекту только с помощью категорий, иными словами, объективная связь представлений может быть помыслена только через категории.

Еще раз рассмотрим в структуру Я-объектного отнесения. Первым существенным моментом является утверждение необходимого единства многообразного чувственных созерцаний в первоначальной апперцепции [3, с. 98–101 / В 132–133]; вторым — установление того обстоятельства, что объективное единство представлений осуществляется только при помощи

связывания их посредством категорий [3, с. 110–111 / В 140–143]; и наконец, третьим – отождествление первого единства со вторым, трансцендентального единства апперцепции с объективным единством апперцепции [3, с. 106–110 / В 137–140]¹. Таким образом, те же самые функции, которые требуются для отнесения представлений к объекту, признаются необходимыми и для объединения представлений в первоначальной апперцепции, т.е. для отнесения их к тождественному Я². Показывая совпадение этих функций с категориями, Кант делает вывод, что все относящиеся к Я представления необходимо подчинены категориям. Иными словами, Кант признает, что отнесение представлений к Я и отнесение их к объекту осуществляется с помощью одних и тех же функций – категорий³.

Можно сделать некоторые выводы. Во-первых, чтобы предмет мог пред-стать как объект для сознания, он должен представлять собой синтетическое единство – одно. Во-вторых, Кант различает Я апперцепции («сознание вообще») и Я аппрегензии («сознание моего состояния»), иными словами, объективное и субъективное, или эмпирическое, единства самосознания. Первое есть то, посредством чего «все данное в наглядном представлении многообразии объединяется в понятие объекта» [3, с. 109 / В 139], второе же представляет собой сцепление моих конкретных состояний посредством ассоциации или «определение внутреннего чувства» [там же]. Я апперцепции (собственно трансцендентальный субъект) никогда не может стать наличным (предметом) для внутреннего чувства, это Я – «единица» – необходимое условие присутствия пред-мета, необходимое условие связности многообразия, причем деятельность связывания представляет собой определение трансцендентального субъекта через формы (функции) связывания (категории), которые в первую очередь являются определениями самого трансцендентального субъекта и лишь после – определениями его пред-метов. «Я мыслю», стало быть, означает перво-наперво «Я связываю» – и в таком значении (сознание отождествляется с синтезом, с требованием единства) Я есть субъект возможного объекта. При этом, как уже отмечалось, будучи предельным условием всякого объекта⁴, трансцендентальный субъект сам никогда не может стать объектом опыта, ибо никогда не может быть положен в качестве предмета созерцания. Та-

¹ Кант начинает с определения объекта как такого, в понятии которого «объединено многообразие данного наглядного представления» [3, с. 106 / В 137], но поскольку «всякое объединение представлений требует единства сознания в их синтезе», то Кант приходит к выводу, что единство сознания и составляет «отношение представлений к предмету, т.е. их объективное значение» [там же]. Это и позволяет ему отождествить трансцендентальное и объективное единство апперцепции: только благодаря трансцендентальному единству апперцепции «все данное в созерцании многообразии объединяется в понятие объекта» [3, с. 109 / В 139], это единство Кант и называет «объективным».

² Это тождество, или необходимое единство самосознания в осознании многообразия представлений, Кант называет «трансцендентальным единством апперцепции» [3, с. 98, 109 / В 132, 139].

³ См. в этой связи весьма обстоятельный анализ проблемы дедукции в работе [1].

⁴ Мышление не определяет вещь с точки зрения ее бытия, т.е. не имеет характера абсолютного полагания, обусловлено пред-данностью сущего.

ким образом, в сфере теоретической нам недоступно познание нашего Я⁵, нам известна только его функция в суждении в качестве «предельного подлежащего». Когда же речь идет об объективности знания, то «Я мыслю» — это еще и эпистемологическая гарантия единства опыта.

Здесь следует затронуть еще одну проблему. Трансцендентальное единство апперцепции Кант рассматривает как коррелят трансцендентального предмета [3, с. 99, 106 / А 108—109, В 137—140]. Но какова связь между трансцендентальным субъектом и трансцендентальным предметом? Кант для начала задается вопросом, что «имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию и... в то же время также отличается от него», и приходит к выводу, что «этот предмет должен быть мыслим только как нечто вообще = X, так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить знанию, как соответствующее ему» [3, с. 97 / А 104]. Подобная ситуация вызвана тем, что явления как единственно доступные нам предметы познания не существуют вне нашей «способности представления», и поэтому не соответствуют понятию предмета, отличающегося от нашего познания или не зависимого от нас. Если же речь заходит о таком неопределенном предмете, то он мыслится вне возможных данных эмпирических созерцаний, т.е. как трансцендентальный предмет [3, с. 99 / А 109]. Далее Кант пишет, что многообразное чувственных созерцаний, связанное с помощью категорий, мыслится нами в качестве определения трансцендентального предмета, или объекта самого по себе [3, с. 99 / А 109—110]. Приписывание чувственных данных трансцендентальному объекту не означает, что сам этот предмет обладает характеристиками эмпирических созерцаний или что благодаря подобному отнесению представлений мы познаем свойства самого трансцендентального объекта. Отнесение эмпирических созерцаний к объектам самим по себе есть признание, что многообразное этих созерцаний имеет нечувственные корреляты в объектах. В качестве нечувственной причины представлений Кант называет трансцендентальный предмет «субстратом чувственности» [3, с. 189 / А 251].

Все наши представления действительно относятся рассудком к какому-либо объекту, и так как явления суть лишь представления, то рассудок относит их к какому-то нечто как к предмету чувственного наглядного представления: но это нечто есть в этом смысле только трансцендентальный объект. Он обозначает собой лишь нечто = X, о котором мы ничего не знаем и вообще знать не можем... и которое может служить лишь коррелятом единства апперцепции для единства многообразия в чувственном наглядном представлении, т.е. для того единства, посредством которого рассудок сочетает многообразие в понятии одного предмета. Этот трансцендентальный объект никоим образом не может быть отделен от чувственных данных, потому что тогда не осталось бы ничего, посредством чего он может быть мыслим. Следовательно, это вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях под видом понятия о предмете вообще... Поэтому именно категории не представляют никакого особого объекта, данного исключи-

⁵ На возможную здесь дилемму указывает Поль Рикёр: либо я «сознаю», что «Я мыслю», но не «знаю» этого, либо я «знаю» Это, но оно есть феномен природы. Из этого Рикёр делает вывод, с которым мы здесь согласимся, что у Канта мы обнаруживаем лишь намерение открыть конкретного субъекта (приближение к субъекту), который не занимает в его системе прочного места.

тельно рассудку, но служат только для того, чтобы определять трансцендентальный объект (понятие о нечто вообще) посредством данных чувственности с целью эмпирически познать таким образом явления под понятиями о предметах [3, с. 189 / А 250–251].

Таким образом, связывая представления с помощью категорий, мы мыслим их относящимися к независимому от нас предмету, который лежит в основе явлений и служит источником многообразия чувственных созерцаний [3, с. 99, 308 / А 109, В 522–523], т.е. к трансцендентальному объекту. Из рассмотренных положений как будто следует вывод о тождестве подобного объекта как «субстрата чувственности» и ноумена как вещи самой по себе [3, с. 186 / В 306–309]. Но в первом издании «Критики» Кант разводит эти понятия. Он пишет, что трансцендентальный предмет как субстрат чувственности «не может называться ноуменом, так как я вовсе не знаю о нем, что представляет он сам по себе» [3, с. 190 / А 253]. В другом месте Кант поясняет: «...об этом объекте совершенно неизвестно, можно ли его найти в нас или также вне нас, и уничтожился ли бы он в случае уничтожения чувственности или, несмотря на это, сохранился бы» [3, с. 206 / В 344]. Трансцендентальный объект лишь в том случае мог быть назван ноуменом в строгом смысле слова, если было бы достоверно известно, что он останется при уничтожении нашей чувственности, так как именно в этом и состоит определение ноумена [3, с. 190 / А 252].

Но не оказывается ли «трансцендентальный объект» удобной фикцией, позволяющей проникнуть в глубинные уровни сознания, в результате чего трансцендентальный объект как бы растворяется в трансцендентальном единстве апперцепции? Дело в том, что во многом двусмысленное понятие трансцендентального предмета после первого издания «Критики» выводится Кантом из употребления, а в «Пролегоменах» он проясняет ситуацию, прямо говоря об отнесении представлений с помощью чистых понятий рассудка к объектам самим по себе: связывая представления с помощью категорий, мы тем самым мыслим их существующими независимо от нас, хотя и не в виде определений чувственности; это значит, что многообразное чувственности рассматривается нами в качестве определения объектов самих по себе, при том что интеллигибельные характеристики этих объектов остаются неизвестными [4, с. 55–56].

Стремление проникнуть за феномены приводит к неэмпирическому объекту = X, отношение к которому является интенцией без созерцания. Это и определяет напряженность между знанием и мышлением [7, с. 178], а также указывает на первое возможное здесь понимание объективности: трансцендентальный предмет есть именно то, «что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т.е. объективную реальность» [3, с. 99 / А 109]. С другой стороны, эта интенция отсылает к объективности как единству многообразного, иными словами, к синтезу, который апперцепция «навязывает» чувственному многообразию посредством категорий и который можно рассматривать как действие трансцендентальной субъективности. С этой точки зрения отношение к объекту суть не что иное, как «необходимое единство сознания, а... также синтеза многообразия» [3, с. 99 / А 109]. Но так как мы имеем дело «только с многообразием наших представлений», то «X, которое соответствует им (предмет) и должно быть чем-то отличающимся от наших представлений, есть для нас ничто... отсюда ясно, что единство, которое предмет делает необходимым, не может быть ничем иным, как формальным единством сознания в синтезе многообразия представлений» [3, с. 98 / А 105]. Таким обра-

зом, объективность как результат объективации и объективность, первичная к данной объективации, указывают друг на друга [3, с. 188 / А 250–251]. Стало быть, возможно говорить об объективности, конституированной «в» нас, и объективности, «обосновывающей» феномен.

Не-уютность пространства обживаемого сущего заставляет выделять «две стороны» у сущего: в-себе и для-нас, а трансцендентальная философия сторожит границы этого постулируемого разделения. Гарантом служит принятая Кантом «онтологическая» модель «внечувственная вещь — субъективное представление», а Я, или трансцендентальный субъект, выступает в качестве парадигмы для этой схемы.

Список литературы

1. Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики. М., 1998.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / пер. А. В. Михайлова. М., 1999. Т. 1.
3. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского. СПб., 1993.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 4.
5. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Там же. Т. 8.
6. Кант И. Из рукописного наследия (Материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / пер. В. В. Васильева. М., 2000.
7. Рикёр П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000939/st000.shtml> (дата обращения: 02.09.2011).
8. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М., 1997.
9. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. О. В. Никифорова. М., 1997.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. А. Г. Чернякова. СПб., 2001.
11. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.
12. Düsing K. Objektive und subjective Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption // Kant-Studien. 1980. 71. S. 1–34.
13. Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft, GA 25. Frankfurt a/M, 1977.
14. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1990.
15. Liedtke M. Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1964.
16. Liedtke Max. Der Begriff der Reflexion bei Kant // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1966. 48. S. 207–216.
17. Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities / ed. S. Critchley, P. Dews. SUNY Press, 1996.

Об авторе

Артеменко Наталья Андреевна — канд. филос. наук, ст. преп. кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, artemenko_natalia@yahoo.com

About author

Dr Natalia Artemenko, Associate Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, St.-Petersburg State University, artemenko_natalia@yahoo.com