



## ФИЛОСОФИЯ

### КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

#### НЕПРЕДУСТАВЛЕННАЯ ГАРМОНИЯ И ДРУГИЕ «МАРСИАНСКИЕ» ПОНЯТИЯ КАНТА

© Н. Ю. Воронина



**Воронина  
Наталья Юрьевна**  
кандидат философских  
наук, профессор  
ректор Самарской  
гуманитарной академии,  
заведующая кафедрой  
философии

*Реформирование Кантом классической новоевропейской рациональности выражается в нескольких ключевых концептах его трансцендентализма, которые без учета того нового способа мыслить, который носит название «коперниканского поворота» Канта, кажутся нам, как сказал М. Мамардашвили, какими-то «марсианскими». К ним относится запрет рассматривать вещь-в-себе как объект, утверждение об идеальности пространства и времени, о том, что рассудок дает природе законы, понятие трансцендентальной иллюзии, непреднамеренной (нецелесообразной) целесообразности природы и некоторые другие. Задачей статьи является попытка понимания этой логики.*

**Ключевые слова:** Кант, «коперниканский поворот», предустановленная гармония, кантова «пещера», ноумены, объект, опыт, вещь, внуреннее-внешнее.

Почему Кант так решительно выступал против понятия предустановленной гармонии? Какой принцип может служить его теоретической заменой, ведь на тождестве мысли и бытия, как одном из вариантов этого принципа, держится философия со времен Парменида, в том числе и философия Просвещения: природный разум и разумная природа «заранее» гармоничны и в этой своей разумности взаимно «доступны». Трансцендентный объект становится имманентным знанию, естественность разума гарантирует его законосообразность: разумно-законосообразное тождество мышления и бытия.

Коперниканский поворот Канта, реформирование им классической новоевропейской рациональности выражается в нескольких ключевых концептах его трансцендентализма, которые без учета этого нового способа мыслить кажутся нам, как сказал

Н. Ю. Воронина

М. Мамардашвили, какими-то «марсианскими»<sup>1</sup> (к ним относится, например, запрет рассматривать вещь-в-себе как объект, утверждение об идеальности пространства и времени, о том, что рассудок дает природе законы, понятие трансцендентальной иллюзии, непреднамеренной (нецелесообразной) целесообразности природы). Нашей задачей будет попытка понимания этой «марсианской» логики — как и откуда надо смотреть, чтобы так видеть?

С точки зрения классической рациональности, признание всеобщности и необходимости научного знания требует признания какой-либо версии тождества бытия и мышления (то есть предустановленной гармонии двух субстанциальных сущностей). Для Канта утверждение такой гармонии было бы сродни духовидению, мысленному созерцанию ноуменов. Чтобы выдвинуть утверждение о такой гармонии, мы должны были бы обладать бесконечным созерцанием. Только Высшее Существо, созерцая, производит само существование своих объектов, насколько мы можем судить об этом, добавляет Кант<sup>2</sup>. Таким образом, бесконечное созерцание не зависит от предшествующего существования объектов. Наша же способность представления подвергается *воздействию* со стороны объекта, и мы можем объективно рассуждать только о том, что воздействовало на нашу чувственность. Чтобы *утверждать*, что такие не аффицирующие нашу чувственность сущности, как бытие и мышление, вещи и идеи, — гармонизированы, надо быть умнее самого Бога. А если окажется, как подозревал, например, Л. Шестов, что Бог и вовсе творит не в соответствии с «идеями» и что источник совершенства всего сотворенного — не в ноуменальных прообразах вещей, а что они «помилу хороши», по чистейшему Божественному произволу, потому, что это Он их сотворил, то есть «потом» хороши, а не «заранее». Может (разве не без-умное предположение?), их и не было в Божественном Уме заранее? То есть, что и для самого Бога и бесконечного созерцания не нужно никакого сравнения вещей с их идеями, чтобы добиться совершенства и гармонии? Это тоже вполне «марсианское» представление роднит Шестова с Кантом. Исторический элемент, вводящий момент «потом», присущ и трансцендентализму М. Мамардашвили.

Но рассмотрим подробнее аргументацию Канта против предустановленности гармонии. У Лейбница необходимость введения этого понятия связана с тем, что монады он принимал за ноумены. Ноумены определены исключительно своим внутренним содержанием (аналогично чистым понятиям ума). Монады как ноумены обладают только внутренним и притом совершенно простым (сложность вводит отношения, что противоречит требованию быть определяемым исключительно «внутренним») содержанием. Внутреннее состояние субстанций не может быть связано с их положением в пространстве, соприкосновением, движением и т. д., взаимодействие между ними не может быть физическим влиянием. «В самом деле, если все субстанции заняты лишь внутренней жизнью, т.е. своими представлениями (представление, как внутреннее состояние, не вводит сложности, связанной с внешним. — Н. В.), то состояние представлений одной из них не может находиться ни в какой деятельной связи с состоянием представлений другой субстанции, но какая-либо третья причина, влияющая на все субстанции вместе, должна согласовывать их состояния друг с другом...»<sup>3</sup>, причем не частным содействием, а законосообразно.

<sup>1</sup> Мамардашвили, М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997. С. 172.

<sup>2</sup> Кант, И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 68 (72).

<sup>3</sup> Там же. С. 200 (331).

Действительно, если опираться только на понятия, то все отношения или внешние определения должны иметь под собой в качестве субстрата внутреннее содержание. Отношения будут вторичным следствием того, что внутренние содержания «субстанций» вступят во взаимодействие, начнут «относиться» друг к другу. Однако пространство и положение в пространстве есть отношение, не определяемое внутренним, не определяемое понятием. Так, еще в своей работе 1768 года «О первом основании различия сторон в пространстве» Кант показал, что правое и левое, как пространственные ориентации, не связаны с сущностью вещи (правая и левая рука различаются, но не сущностно, не внутренне). Отношение здесь — не свойство вещи, не следствие ее внутреннего содержания. Это такое внешнее, которое не имеет в своей основе внутреннего! Для всей классической картины мира процессы и отношения всегда понимались как производные от устойчивой сущности вещей. Так что вывод Канта о независимости пространственных ориентаций от внутренней сущности был уже очень неклассическим.

Чувственность (а пространство, по Канту, как мы помним, форма внешнего чувства) имеет, поэтому, автономию по отношению к рассудку, рассуждающему из внутреннего, из содержания понятий. То, что мы встречаем в чувственности и в опыте, никак не может быть выведено из рассудка и его понятий. Это важнейшая основа кантовского эмпиризма, которая позволила ему вскрыть теоретическую ошибку интеллектуализации явлений у Лейбница. Нельзя мыслить об эмпирических субстанциях по аналогии с ноуменами или претендовать на объективное значение интеллектуальной интуиции. Интеллектуального созерцания не существует для конечного субъекта, поэтому ноумены не могут стать объектами для него.

Нельзя считать ноумены объектами! Это лишь проблематические понятия. Объекты могут нам встретиться только во внешнем созерцании, в опыте (хотя бы в возможном). Чистое мышление не направлено на объекты, такое мышление не есть объективное определение. Мы привыкли считать пару субъект-объект коррелятивной и считать объектом предмет любой, хотя бы и чистой, активности. А для Канта понятие объекта более узко и связано с опытом, с возможностью эмпирически, при помощи внешнего чувства и его формы (пространства) определять явления. Мы, так сказать, интеллектуализировали «объект» в его абстрактно-общем понимании субстрата, «страдающего» от «деятельности», для нас и чистое понятие может быть «объектом», а Кант жестко и определенно проводит свой эмпиризм, исследует то, что реально, а не вообще, может быть «объектом». Объект связан с объективностью, с определением внешней, встретившейся в опыте вещи, с приписыванием ей (хотя и как явлению) тех или иных, в том числе и категориальных, определений. Аффигировать нас может только внешняя вещь, а не понятие. Чистое понятие же можно мыслить, но не созерцать. Для созерцания нужна чувственная схема, без нее «понятия нашего рассудка утрачивают какое бы то ни было отношение к объектам»<sup>4</sup>. Объект — то, по отношению к чему возможно внешнее созерцание и что противостоит чистой активности «я мыслю» тем, что в нем есть нечто непреодолимо готовое, что мышление не может опосредовать, а только получить как данность в созерцании.

Только если предположить возможность нечувственного наглядного представления, то ноумены могут быть допущены, но в чисто отрицательном значении: «в самом деле, в этом случае понятие ноумена означает лишь, что наш способ наглядного представления относится не ко всем вещам (...), так что остается еще место для каких-либо

<sup>4</sup> Там же. С. 205 (342).

иных способов наглядного представления и, следовательно, также для вещей, как объектов этих способов представления. Но в таком случае понятие ноумена имеет проблематический характер; оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни того, что она возможна, ни того, что она невозможна...»<sup>5</sup> Итак, резюмирует Кант, ноумены нельзя считать объектом мышления, «так как ноумен есть именно проблематическое понятие о предмете для совершенно иных, чем наши, наглядных представлений...»<sup>6</sup> Понятие ноумена не есть понятие объекта, оно обозначает только границы нашего чувственно-го знания и оставляет место, которое «мы не можем заполнить ни с помощью возможного опыта, ни посредством чистого рассудка»<sup>7</sup>. Посредством опыта — потому что «ноумен» трансцендентен по отношению к опыту, посредством чистого рассудка — потому, что рассудок лишь мыслит, но не созерцает.

Для нас, людей, обладающих конечным созерцанием, — созерцанием того, что уже есть и аффигировало нашу чувственность, нечувственное наглядное представление невозможно. Может быть, оно возможно для какого-нибудь бесконечного или «марсианского» созерцания. Но знать этого мы не можем, так как имеем то, что имеем. Опять какие-то марсианские предположения! Между тем для обыденного (и нашего в том числе) классического здравого смысла, как только речь заходит о теоретическом познании, сразу же является не какой-нибудь тот или этот, не эмпирический, а трансцендентальный субъект, понимаемый именно как Абсолютный наблюдатель, и тут уже совершенно не важно, марсиане мы, боги или люди. А для Канта, который как раз и ввел измерение трансцендентального в противоположность эмпирическому, этот трансцендентальный субъект ограничен одним весьма существенным эмпирическим фактом — что он обладает конечным созерцанием. Мы можем и должны всегда иметь в виду коррелятивность конечного и бесконечного созерцания, не смешивать их, но все кантовские «критики» исследуют именно субъекта, обладающего конечным созерцанием.

М. Хайдеггер указал на это — чтобы понять Канта, «надо вбить себе в голову», что познание — это прежде всего созерцание и что речь идет о конечном созерцании<sup>8</sup>. Но в книге «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер совместил этот весьма важный ракурс прочтения Канта с постановкой задачи метафизики как фундаментальной онтологии, с проблемой «перешагивания» субъекта, обладающего конечным созерцанием, к полноте бытия. «Трансцендентальное познание, таким образом, исследует не само сущее, но возможность предварительного разумения бытия, а значит — бытийный состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему, для возможности опыта сообразовываться с этим сущим как с возможным своим предметом»<sup>9</sup>. Это — возвращение к проблематике тождества мышления и бытия, то есть к одному из вариантов предустановленной гармонии. Для Канта важно было не отвечать на вопрос о тождестве мышления и бытия, в любом варианте этого вопроса (в онтологическом или в гносеологическом — об имманентности или трансцендентности объекта знанию), а так изменить путь мышления, чтобы этот вопрос не мог возникнуть: это вопрос к духовидцам, а не к нам, людям. Легко смешать его позицию с одним из вариан-

<sup>5</sup> Кант, И. Указ. соч. С. 205 (342—343).

<sup>6</sup> Там же. С. 205 (343—344).

<sup>7</sup> Там же. С. 206 (345).

<sup>8</sup> См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 12.

<sup>9</sup> Там же. С. 9.

тов ответа на гносеологический вопрос — считать ее, например, имманентистской или говорить, что он признавал трансцендентность вещи в себе, а проще всего, признать его позицию непоследовательной! Вот «птолемеевское» прочтение коперниканца Канта. Ставить вопрос об имманентности или трансцендентности — значит вводить третий глаз, вот что понял Кант! Отныне и навеки запрещено говорить о «перешагивании» от одной «внутренней сущности» к другой. Поэзия или свободное действие — «уже» перешагнули, но тут не вопрос онтологии или строгой мысли. Мысль же призвана остаться строгой — прежде всего к себе, соотносить знания или представления с возможностями соответствующей способности конечного познающего субъекта, чтобы не впасть в какой-либо вид иллюзии...

Но все-таки проблема гармонии остается, поскольку гармония, в каком-то смысле, — эмпирический факт. И в смысле, что есть всеобщее и необходимое знание в математике и естествознании, и в смысле согласованности природы по эмпирическим законам, ее удивительной целесообразности, обнаруживаемой науками о живом, и в искусстве, и в свободном поступке. Если гармония — не следствие отношений между «внутренними» содержаниями «субстанций», то как ее понимать? М. Мамардашвили связывает проблему гармонии с проблемой данности бесконечного, или с необходимостью пройти бесконечный путь к истине, к поступку или к прекрасному в искусстве: «Задача совести бесконечна, а решать мы ее должны сейчас, в цейтноте. Впрочем, и задача знания бесконечна: знать что-нибудь истинным образом — это значит иметь пройденной бесконечность относящихся к делу или к содержанию истины оснований»<sup>10</sup>.

Мы не можем знать о том, как в бесконечном созерцании выстраивалась гармония вещей и идей, но есть то, что мы можем знать, идя «назад» от эмпирического факта наличного знания. Это форма, при помощи которой только и возможен факт объективного познания. Мы знаем ее не как духовидцы, особым поворотом глаз, переходом от телесного зрения к духовному, как обитатели платоновой пещеры или как ослепивший себя прозревший Эдип. Но особым удерживанием вместе, корреляцией результата и его условий — «сознанием связи» или трансцендентальной рефлексией (не трансцендентным созерцанием или интеллектуальной интуицией!).

Пленники кантовой пещеры, знающие о своем заточении и возможности смотреть только вперед (созерцать то, что уже есть, что дано в опыте), научились сознать себя (формы своего созерцания и мышления) частью видимой картины: «в этом смысле предикаты пространства и времени справедливо приписываются предметам чувств как таковым, и это не превращает их в иллюзии». «Напротив, если я розе самой по себе приписываю красноту, Сатурну ручки или всем внешним предметам протяжение в себе, не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая своего суждения этим отношением, то впервые отсюда возникает иллюзия»<sup>11</sup>, — пишет Кант. Иллюзия — самое обычное дело, поскольку мы не имеем привычки на каждом шагу проводить тонкие различия «предметов чувств» и «самих вещей». «Мы имеем здесь дело с естественной и неизбежной иллюзией...»<sup>12</sup>, — пишет Кант. «Естественный» свет разума сам подталкивает нас к впадению в иллюзию, поскольку он не может не искать безусловного для всего обусловленного. А приписывание объективного существования безусловному, или преднамеренной цели удивитель-

<sup>10</sup> Мамардашвили, М. Кантовские вариации. С. 176.

<sup>11</sup> Кант, И. Указ. соч. С. 67 (70).

<sup>12</sup> Там же. С. 210 (354).

но целесообразно устроенной природе, как и вообще приписывание наших состояний вещам самим по себе, приводит к введению таких экстраординарных объектов, как субстанциальная душа рациональной психологии, объективный «Бог» рациональной теологии или «возвышенные объекты» искусства (и идеологии)<sup>13</sup> — как оказалось, концепт трансцендентальной иллюзии важен для понимания сути идеологии. И так, не только естественный свет, но и естественная «темнота»! В плену трансцендентальной иллюзии были обитатели платоновой пещеры, духовидцы и даже Лейбниц, думавшие, что видят «сами вещи».

Гармония, которая предстает передо мной и которую я приписываю «самому» миру, миру без меня, не установится без включенности «меня» в это видимое мной совершенство. Я «включаюсь» в него посредством действия формы, системы априорных форм чувственности, рассудка и разума. Форма становится тем третьим, в чем координируется разнородное, становясь гармонией, миром, возможным опытом, природой. Отношения пространственного расположения, протяжения, движения, последовательности — это та стихия внешнего, без которой немислима гармония «внутреннего». Гармония устанавливается во внешнем. После Канта к пространственно-временной определенности этой внешней по отношению к мысли стихии добавились язык и социальность. Я не пойму, о чем мыслю, пока не начну говорить, — мысль становится в стихии языка и речи, становится собой в момент проговаривания, выражения («после Канта» — только в культурно-историческом смысле формирования устойчивых методологических ориентаций). Но уже именно так думал Данте<sup>14</sup>. Также ничего нельзя понять «чистой мыслью», не находясь прежде внутри той или иной традиции, тех или иных «предрассудков».

Для Канта пространственно-временные отношения не есть ни следствие внутреннего (сущности вещей), ни еще какая-то особая «внешняя» вещь. Эта стихия отношения располагается «между» представлениями и субъектом, и в этом именно смысле пространство и время как формы чувственности «только идеальны». Не странно ли: справедливо приписывать пространство и время объектам, *потому что* они идеальны! Справедливо приписывать пространственно-временные характеристики предметам опыта потому, что *так видны* эти предметы благодаря формам чувственности, чистым наглядным представлениям пространства и времени.

Любопытно, что с позиций современной постнеклассической науки эта внешняя стихия рассматривается по отношению к «сущности» предметов как гораздо более действенная и «агрессивная» — необратимость времени рассматривается как источник порядка, системной сложности, нелинейности динамики сложных самоорганизующихся систем<sup>15</sup>, случайные «бифуркации» становятся точками перестройки системы и т. д., множественность, несоизмеримость, взаимодополнительность пространств и миров становится привычной «априорной» структурой. В таких сложных «вещах» как системы и структуры все труднее отделить «внутреннюю» определенность от «внешних» отношений. Для Канта эта отделенность была критерием различения чувственности и рассудка. Сейчас вещи-отношения становятся кантаврическим образованием, чув-

<sup>13</sup> См.: Жижек, С. Возвышенный объект идеологии...

<sup>14</sup> См. об этом: Неретина, С. С. Канцона как средоточие философии Данте // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 165.

<sup>15</sup> См.: Огурцов, А. П. Постмодернизм в контексте новых вызовов науки и образования // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск «Философия. Филология». 2006. № 1 (4). С. 8.

ственное все труднее отделить от концептуального, оно все более опосредуется концептуальным. Философы (и писатели) пыгаются выявить априорные формы, соответствующие этим (гераклитовским, а не парменидовским) ситуациям: смещающаяся точка абсолютного горизонта-точки у Делеза-Гваттари, паукообразная полевая структура сознания у Мамардашвили, два времени — Эон и Хронос у Делеза, расходящиеся тропки времен-сценариев, существующих одновременно, непроницаемость пространств опыта — эти концепты вполне могли бы вписаться в новые варианты трансцендентализма, но иногда эти экстравагантные объекты рассматриваются натуралистически. Однако главный коперниканский вывод Канта — обращать внимание на определенное отношение предметов к субъекту и ограничивать свое суждение этим отношением — должен остаться не затронутым нововведениями современности.

Несмотря на то, что дилемма внутреннего-внешнего все менее значима для постнеклассической рациональности, что подтверждается, например, популярностью таких концептов, как поверхность, складка, заменяющих классическое представление о вещи, обладающей внутренней сущностью, сам вывод Канта о самостоятельности и важности стихии внешнего для установления «внутренней» гармонии остается важным, хотя «внутреннее» у него сместилось из ноуменальной сферы в сферу возможного опыта. Действие гармонизирующей (вносящей порядок) формы состоит в упорядочении и единении. Мы не можем полностью завершить это единение, для этого потребовалось бы созерцание необусловленного, что в кантовой «пещере» останется невозможным. Но идеи разума позволяют *мыслить* необусловленное и, регулятивно действуя в познании, *как бы* видеть за спиной (не забывая, однако, об этом «как бы»).

Но на роль полноценной замены лейбницевской предустановленной гармонии у Канта может претендовать только концепт гармонии как свободной игры *всех способностей* (а не только «определяющей» способности суждения, ответственной за законосообразность познания). Непреднамеренная гениальная скоординированность всех способностей в свободной игре (вместо видения за спиной и равнения на идеи) требует для этой игры какой-то общей стихии и вводит представление о времени не как о «пустой» форме, позволяющей размещать в нем явления, но о каком-то другом времени, которое *производится* самим перемещением этой точки гениальной координации, о чем-то вроде ноуменального времени. Кантианские истоки возникновения таких концептов как Эон (событийное время) в отличие от Хроноса, отождествление времени и бытия у Хайдеггера и даже такие, как «поверхность» или «складка», вполне могут быть рассмотрены с учетом кантовской новой логики внутреннего-внешнего и переосмысления проблемы гармонии.