

# Жиль Делёз

## *Критическая философия Канта: учение о способностях*

### **Введение.**

### **Трансцендентальный метод.**

РАЗУМ ПО КАНТУ. - Кант определяет философию как «науку об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума»; или как «любовь, какую разумное существо питает к высшим целям человеческого разума». Высшие цели Разума формируют систему Культуры. В приведенных определениях уже можно распознать борьбу на два фронта: против эмпиризма и против догматического рационализма.

Для эмпиризма разум, строго говоря, не является способностью [ставить] цели. Последние отсылают к первичному состоянию [affection], к некому «естеству», допускающему их постановку. Определяющая характеристика Разума состоит, скорее, в особом способе реализации этих целей, способе, свойственном как человеку, так и животным. Разум - это способность организации косвенных, окольных средств [достижения целей]; культура - это изворотливость, расчет, обходной путь. Несомненно, исходные средства влияют на цели, трансформируют их; но, в конечном счете, цели всегда естественные.

В противоположность эмпиризму, Кант утверждает, что есть цели, присущие культуре, цели, присущие разуму. Действительно, только культурные цели разума могут быть описаны как абсолютно конечные. «Конечная цель не есть та цель, для содействия [достижению] и порождения которой сообразно с ее идеей достаточно было бы одной природы, ибо эта цель не обусловлена».

Здесь Кант выдвигает три типа аргументов: Ценностный аргумент: если бы разум служил лишь для достижения естественных целей, трудно было бы понять, как его ценность возвысилась бы над обычной животностью. (Если дано, что разум существует, то, несомненно, у него должна быть естественная применимость и полезность; но он существует только в связи с высшей применимостью, от которой и происходит его ценность). Аргумент от абсурда: если бы природа захотела... (Пожелай природа достичь собственных целей в каком-либо существе, наделенном разумом, она бы ошиблась - как в отношении средств, так и целей, - положившись в нем на разум, а не на инстинкт.) Аргумент от конфликта: если бы разум был только способностью [применять] средства, трудно было бы понять, как в человеке могли бы противоборствовать два типа целей, учитывая, что последний выступает и как животное, и как моральное существо (например: с точки зрения Природы я перестал быть ребенком, когда обрел способность иметь детей, но с культурной точки зрения я все еще ребенок, поскольку не имею работы и должен еще многому научиться).

Рационализм, со своей стороны, действительно признает, что разумное существо преследует исключительно разумные цели. Но то, что разум здесь признает в качестве некой цели, - это все еще нечто внешнее и высшее по отношению к нему: Бытие, Бог или Ценность, принятые в качестве руководства для воли. Таким образом, рационализм и эмпиризм не столь уж отличаются друг от друга, как могло бы показаться. Цель - это некое представление, задающее волю. Поскольку

представление является чем-то внешним по отношению к воле, то едва ли имеет значение чувственно оно или же чисто рационально; в любом случае представление задает волю только через удовольствие, связанное с представляемым им «объектом». Ибо независимо оттого, чувственны представления или рациональны, «чувство удовольствия, благодаря которому представления о предметах и составляют, собственно, определяющее основание воли... - одно и то же не только в том смысле, что оно всегда может быть позвано лишь эмпирически, но и в том, что оно всегда воздействует на одну и ту же жизненную силу».

Выступая против рационализма, Кант подчеркивает, что высшие цели - не единственные цели разума, но, полагая их, разум не полагает ничего, кроме самого себя. Что касается целей разума, то именно разум принимает самого себя в качестве собственной цели. Итак, существуют интересы разума, но разум, как оказывается, - лишь судья собственных интересов. Цели и интересы разума не могут быть удостоверены ни в опыте, ни какими-то другими внешними и пребывающими над разумом инстанциями. Кант не признает никаких, пусть даже самых продвинутых, эмпирических решений и теологических судилищ: «все понятия и даже все вопросы, предлагаемые нам чистым разумом, находятся не в опыте, а только в самом разуме... один лишь разум породил в своих недрах самые эти идеи, и потому он сам должен дать отчет об их значении и диалектической видимости». Имманентная критика - когда разум выступает в качестве собственного судьи - это одно из главных основоположений так называемого трансцендентального метода. Такой метод предполагает определение: ° подлинной природы интересов и целей разума; ° средств осуществления этих интересов.

**ПЕРВЫЙ СМЫСЛ СЛОВА СПОСОБНОСТЬ.** - Каждое представление связано с чем-то иным, нежели оно само, - с объектом и субъектом. Можно выделить столько способностей ума, сколько есть типов связей. Прежде всего, представление может быть связано с объектом с точки зрения его согласия или соответствия этому объекту; такой случай - на самом деле простейший - определяет познавательную способность. Но, во-вторых, представление может вступать в причинную связь со своим объектом. Тогда речь идет о способности желания: «способности быть посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений». (Можно возразить, что бывают и невыполнимые желания; но и в данном случае каузальная связь все еще включается в представление как таковое, хотя она и восстает против другой противоречащей ей каузальности. Пример суеверных представлений показывает, что даже осознание «недостаточности этих представлений для [получения] эффекта не может удержать от стремления к этому [к достижению целей, осуществление которых невозможно естественным путем - пер.]»). Наконец, представление связано с субъектом, поскольку оно оказывает на субъекта воздействие, повышая или ослабляя его жизненные силы. Эта третья связь определяет в качестве способности чувство удовольствия и неудовольствия.

Возможно, не бывает ни удовольствия без желания, ни желания без удовольствия, ни удовольствия или желания без познания... и так дал ее. Но дело не в этом. Речь идет не о знании актуальных сочетаний [способностей]. Речь идет о знании, может ли каждая из этих способностей - так, как она определяется по праву, - достичь высшей формы. Можно сказать, что способность обладает высшей формой, когда обнаруживает в себе закон собственного осуществления (даже если такой закон вытекает из необходимой связи с одной из других способностей). Итак, в своей высшей форме способность автономна. *Критика чистого разума* начинается с вопроса: «Существует ли высшая познавательная способность?», *Критика практического разума* - с вопроса: «Существует ли высшая способность желания?», а *Критика способности суждения* - с вопроса: «Существует ли высшая способность удовольствия и неудовольствия?» (Ибо долгое время Кант не верил в эту

последнюю возможность.)

**ВЫСШАЯ ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ СПОСОБНОСТЬ.** - Чтобы сформировать знание, недостаточно представления о самом представлении. Чтобы знать что-то, нужно не только обладать представлением, но и быть способными выйти за его пределы: «чтобы понять как связанное с ним другое представление». Итак, знание - это синтез представлений: «он [рассудок - пер.] полагает, что нашел вне понятия. А чуждый ему, но, тем не менее, связанный с ним предикат В»; мы утверждаем, что-то об объекте представления, что не содержится в этом представлении. Итак, данный синтез выступает в двух формах: когда синтез зависит от опыта, он является апостериорным. Если я говорю: «Эта прямая линия - белая», то речь идет о столкновении двух никак не связанных установок: не каждая прямая линия - белая, а та, что белая, является таковой не необходимым образом.

Напротив, когда я говорю: «Прямая линия есть кратчайшее расстояние [между двумя точками]», или: «Все, что происходит, имеет свою причину», я совершаю априорный синтез: я утверждаю, В, как то, что необходимым и всеобщим образом связано с А. (Значит, В само является неким априорным представлением; что касается А, то оно может таковым и не быть.) Отличительные свойства априорного - всеобщность и необходимость. Но дефиниция априорного: независимость от опыта. Возможно, априорное может применяться к опыту, а в некоторых случаях - только к опыту; но оно вовсе не выводится из опыта. По определению не существует такого опыта, который соответствовал бы словам «все», «всегда», «необходимо»... Кратчайшее - не сравнительная степень прилагательного и не результат индукции, а априорное правило, с помощью которого я создаю линию как прямую линию. Причина более не результат индукции, а априорное понятие, на основе которого я опознаю в опыте нечто, что происходит.

Поскольку синтез является эмпирическим, познавательная способность выступает в своей низшей форме: она обнаруживает собственный закон в опыте, а не в самой себе. Но априорный синтез определяет высшую познавательную способность. Фактически, он более не управляется объектами, которые сообщали бы ему некий закон; напротив, именно априорный синтез предписывает объекту свойство, не содержащееся в представлении. Следовательно, сам объект вынужден подчиняться синтезу представления так, чтобы наша познавательная способность могла управлять объектом, а не наоборот. Когда познавательная способность обнаруживает в себе свой собственный закон, она, таким образом, законодательствует над объектами познания.

Вот почему задание высшей формы познавательной способности - это, в то же время, задание интереса Разума. «Рациональное знание и априорное знание тождественны», или синтетические априорные суждения сами являются принципами того, что следовало бы назвать «теоретическими науками о разуме». Интерес разума - как функция высшего состояния способности - определяется тем, в чем разум заинтересован. Разум обладает естественным спекулятивным интересом; и обладает он им в отношении объектов, необходимо подчиняющихся познавательной способности в ее высшей форме.

Если теперь спросить, что же это за объекты, то сразу можно увидеть, что ответ «вещи в себе» противоречив. Как могла бы вещь - так, как она существует в себе, - подчиняться нашей познавательной способности и управляться ею? В принципе, такое возможно лишь в объектах, насколько те, так сказать, проявляются в «феноменах». (Так, в *Критике чистого разума* пока априорный синтез независим от опыта, он применяется только к объектам опыта.) Значит, нужно понять, что спекулятивный интерес разума естественным образом касается феноменов и только их. Для такого вывода Канту не требуется долгих доказательств: он - отправной пункт *Критики*; настоящая проблема *Критики чистого разума* начинается отсюда.

Если бы существовал только спекулятивный интерес, было бы крайне сомнительно, обратил бы разум когда-нибудь внимание на вещи в себе.

**ВЫСШАЯ СПОСОБНОСТЬ ЖЕЛАНИЯ.** - Способность желания предполагает представление, задающее волю. Но достаточно ли и на этот раз обратиться к опыту априорных представлений, чтобы синтез воли и представления сам стал априорным? Действительно, проблема здесь совершенно иная. Даже когда представление априорно, оно задает волю посредством удовольствия, связанного с тем объектом, который представляется данным представлением: таким образом, синтез остается эмпирическим, или апостериорным; воля задается «патологически»; способность желания пребывает на низшем уровне. Чтобы последняя достигла своей высшей формы, представление должно перестать быть представлением объекта, пусть даже априорного. Оно должно стать представлением чистой формы. «От закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, то есть от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме формы всеобщего законодательства». Значит, способность желания становится высшей способностью, а соответствующий ей практический синтез является априорным, когда воля задается уже не удовольствием, но простой формой закона. Тогда способность желания уже находит собственное законодательство не вне себя - в материи или в каком-нибудь объекте, - а в самой себе: она, как говорится, автономна.

В моральном законе именно разум сам по себе (без посредничества чувства удовольствия или неудовольствия) задает волю. Итак, есть интерес разума, соответствующий высшей способности желания: практический интерес, отличающийся как от эмпирического, так и от спекулятивного интереса. Кант постоянно подчеркивает тот факт, что практический Разум основательно «заинтересован». Тут уже можно почувствовать, что *Критика чистого разума* будет развиваться параллельно *Критике* практического разума: речь, прежде всего, идет о знании того, в чем состоит природа данного интереса, с чем он связан. То есть, если уж способность желания обнаруживает в себе свой собственный закон, то на что направлено такое законодательство? Какие сущности или объекты оказываются подчиненными практическим синтезам? Однако, не смотря на параллелизм вопросов, ответ в *Критике* практического разума будет гораздо сложнее, чем в предыдущей *Критике*. Следовательно, мы рассмотрим этот ответ позже. (Более того, мы не возьмемся за исследование вопроса о высшей форме удовольствия и неудовольствия, поскольку сам смысл этого вопроса предполагает две другие *Критики*.)

Нам достаточно выделить суть главного тезиса *Критики* вообще: существуют различающиеся по природе интересы разума. Такие интересы формируют органическую и иерархическую систему, выступающую системой целей разумного существа. Для рационалистов значение имеет только спекулятивный интерес: с их точки зрения практические интересы лишь выводятся из него. Но из подобного раздувания спекулятивного интереса вытекают два досадных следствия: подлинные спекулятивные цели неверно понимаются, но, что более важно, разум ограничивается только одним из своих интересов. Под предлогом развития спекулятивного интереса более глубокие интересы разума искажаются. В кантианском методе главенствует идея систематического многообразия (и иерархии) интересов - согласно первому смыслу слова «способность». Такая идея является подлинным принципом, принципом системы целей.

**ВТОРОЙ СМЫСЛ СЛОВА СПОСОБНОСТЬ.** - Согласно первому смыслу способность отсылает к различным связям представления вообще. Но во втором смысле способность обозначает особый источник представлений. Итак, будем различать столько способностей, сколько есть типов представлений. Простейший перечень - с точки зрения познания - таков:

° Созерцание [intuition] (единичное представление, которое непосредственно связывается с объектом опыта и источник которого находится в чувственности)',

° Понятие [concept] (представление, которое опосредованно связывается с объектом опыта через посредничество других представлений и источник которого находится в рассудке);

° Идея (некое понятие, которое само выходит за пределы возможности опыта и источник которого находится в разуме).

Однако, понятие [notion] представления, как оно использовалось до сих пор, остается не проясненным. Еще точнее, нам следует развести представлением то, что представлено. Что нам представлено, так это прежде всего объект, как он является. Да к тому же само слово «объект» слишком многозначно. То, что представляет себя нам, или то, что является в созерцании, - это прежде всего феномен как чувственное эмпирическое многообразие (апостериорное). Мы можем видеть, что - по Канту - под феноменом подразумевается не видимость, а явление. Феномен является в пространстве и времени: пространство и время для нас суть формы всякого возможного явления, чистые формы нашего созерцания и нашей чувственности. В свою очередь, как таковые они - представления: на этот раз априорные представления. Итак, то, что представляет себя, - это не только эмпирическое феноменальное многообразие в пространстве и во времени, но и чистое априорное многообразие самих пространства и времени. Чистое созерцание (пространство и время) - это только то, что априорно представлено чувственностью.

Собственно говоря, созерцание, даже если оно априорно, не является представлением, не является источником представлений и чувственностью. Важным в представлении выступает сама приставка: представление включает в себя активное воспроизведение [reprise] того, что пребывает в наличии; отсюда активность и единство, отличные от пассивности и многообразия, характеризующих чувственность как таковую. С этой точки зрения познание уже не следует определять как синтез представлений. Как раз само представление определяется как познание, то есть как синтез того, что пребывает в наличии.

Нужно проводить различие между, с одной стороны, созерцательной чувственностью как способностью восприятия и, с другой стороны, активными способностями как источниками реальных представлений. Взятый в своей активности, синтез отсылает к воображению; взятый в своем единстве - к рассудку, а взятый в своей целокупности - к разуму. Значит, есть три активные способности, участвующие в синтезах, но также выступающие и как источники особых представлений, когда какая-либо из них рассматривается в связи с какой-то другой: воображение, рассудок, разум. (Можно предположить и другие сущности, конституированные иными способами: например, божественное существо, чей рассудок был бы созерцательным и производил бы многообразие. Но тогда все эти способности соединились бы вместе в некоем высшем единстве. Идея такого Существа как предела может вдохновлять наш разум, но вовсе не выражать его или его положение по отношению к другим способностям.)

**СВЯЗЬ МЕЖДУ ДВУМЯ СМЫСЛАМИ СЛОВА СПОСОБНОСТЬ.** -Давайте рассмотрим способность в ее первом смысле: в своей высшей форме она автономна и законодательна; она законодательствует над подчиняющимися ей объектами; ей соответствует интерес разума. Следовательно, первый вопрос *Критики* вообще был таков: каковы эти высшие формы, что это за интересы и с чем они на самом деле связаны? Но возникает и второй вопрос: как на самом деле осуществляется сам интерес разума? Что, так сказать, обеспечивает подчинение объектов, каким образом они подчиняются? Что реально законодательствует в данной способности? Воображение, рассудок или разум? Мы видим, что как только способность - в первом смысле слова определилась так, что ей соответствует интерес разума, мы все еще

должны искать способность во втором смысле - способность осуществлять этот интерес или обеспечивать [выполнение] законодательного дела. Иными словами, нет гарантии, что сам разум взвалит на себя обязательство осуществлять свой собственный интерес.

Возьмем, к примеру, *Критику чистого разума*. Она начинается с раскрытия высшей познавательной способности и, следовательно, со спекулятивного интереса разума. Такой интерес опирается на феномены; фактически, не будучи вещами в себе, феномены, вероятно, подчиняются познавательной способности и должны иметь место, чтобы было возможно познание. Но с другой стороны, можно спросить, какая способность - как источник представлений - обеспечивает такое подчинение и осуществляет такой интерес? Какая способность (во втором смысле) законодательствует в самой познавательной способности? Знаменитый ответ Канта гласит, что только рассудок законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума. Итак, разум действительно не заботится о своем собственном интересе: «чистый разум все предоставляет рассудку»."

Ответ, очевидно, не будет одинаков для каждой *Критики*: в высшей способности желания, а значит и в практическом интересе разума - именно разум законодательствует и вовсе не перекладывает на кого-то другого осуществление собственного интереса.

Второй вопрос *Критики* вообще включает в себе еще и другой аспект. Законодательная способность - как источник представлений - не подавляет любое другое применение остальных способностей. Когда рассудок законодательствует в познавательном интересе, воображение и разум все еще продолжают играть совершенно особую роль, но в соответствии с задачами, задаваемыми рассудком. Когда же сам разум законодательствует в практическом интересе, то именно рассудок, в свою очередь, должен играть особую роль - в перспективе задаваемой разумом... и так далее. В каждой *Критике* рассудок, разум и воображение вступают в разнообразные отношения под председательством одной из этих способностей. Итак, есть систематические вариации в отношениях между способностями в зависимости оттого, какой интерес разума мы рассматриваем. Короче: каждой способности в первом смысле слова (познавательная способность, способность желания, чувство удовольствия и неудовольствия) должно соответствовать отношение между способностями во втором смысле слова (воображение, рассудок, разум). Таким образом, учение о способностях формирует настоящее переплетение, устанавливающее трансцендентальный метод.

## **Глава I**

### **Связь способностей в “Критике Чистого Разума”**

«АПРИОРНОЕ» И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ. - Необходимость и всеобщность - критерии априорного. Априорное определяется как независимое от опыта именно потому, что опыт никогда не «дает» нам чего-то, что является всеобщим и необходимым. Слова «все», «всегда», «необходимо» или даже «завтра» на самом деле не отсылают к чему-либо в опыте; они не выводятся из опыта, даже если и приложимы к нему. Итак, когда мы знаем, то мы применяем эти слова; мы говорим о чем-то большем, чем-то, что дано нам, мы выходим за пределы того, что дано нам в опыте. Часто обсуждается влияние Юма на Канта. Действительно, Юм первый определил познание как такой выход за пределы. Я ничего не познаю, когда констатирую: «Завтра взойдет солнце», «Каждый раз при ° C вода необходимым образом закипает».

Прежде всего Кант спрашивает: что такое фактическая сторона знания! Фактическая сторона знания состоит в том, что мы обладаем априорными представлениями (позволяющими нам выносить суждения). Иногда это простые «представления»: пространство и время; априорные формы созерцания; созерцания, которые сами априорны и отличаются от эмпирических представлений или от апостериорной материи (например, от красного цвета). Иногда это «представления» в строгом смысле слова: субстанция, причина и так далее; априорные понятия, отличающиеся от эмпирических понятий (например, от понятия льва). Вопрос этот - предмет метафизики. То, что пространство и время суть представления априорных созерцаний, является темой того, что Кант называет «метафизическим истолкованием» пространства и времени. Тот факт, что рассудок распоряжается априорными понятиями (категориями) дедуцируемыми из форм суждения, является предметом того, что Кант называет «метафизической дедукцией» понятий.

Если мы выходим за пределы данного нам в опыте, то именно благодаря принципам, которые суть наши собственные - по необходимости субъективные принципы. Такое данное не может лежать в основе процедуры, посредством которой мы выходим за пределы этого данного. Однако того, что мы обладаем принципами, вовсе не достаточно, у нас должна быть и благоприятная возможность для их осуществления. Я говорю: «Завтра взойдет солнце», но завтра не наступит, если солнце актуально не взойдет. Мы бы скоро утратили возможность осуществлять наши принципы, если бы сам опыт не начал утверждать и как бы наполнять [содержанием] наш выход за пределы. Следовательно, данные опыта сами должны подчиняться тем же принципам, что и субъективные принципы, управляющие нашим поступками. Если бы солнце иногда вставало, а иногда нет; «если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой; если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь». «Без этого наше эмпирическое воображение не получало бы ничего для деятельности, сообразной с его способностью, и, следовательно, оставалось бы скрытым в глубине души как мертвая и неизвестная нам самим способность».

Мы можем видеть тот пункт, где Кант порывает с Юмом. Юм ясно понимал, что знание включает в себе субъективные принципы, посредством которых мы выходим за пределы того, что дано. Но эти принципы казались ему только принципами человеческой природы, психологическими принципами ассоциации, касающимися наших собственных представлений. Кант трансформирует проблему: то, что представляется нам как формирующее Природу, само должно с необходимостью подчиняться принципам того же рода (или, скорее, тем же самым принципам), что и принципы, управляющие ходом наших представлений. Те же принципы должны объяснять и наши субъективные поступки, и тот факт, что данное нам само подчиняется нашим поступкам. То есть, субъективность принципов - это не эмпирическая или психологическая, а «трансцендентальная» субъективность.

Вот почему за вопросом факта следует более важный вопрос: вопрос права, *quid juris*? Совсем недостаточно отметить, что мы фактически обладаем априорными представлениями. Нужно еще объяснить, почему и как такие представления необходимо приложимы к опыту, хотя и не выводятся из него. Почему и как данные, присутствующие в опыте, необходимо подчиняются тем же принципам, что и принципы, управляющие - априорно - нашими представлениями (и, следовательно, подчиняются самим нашим априорным представлениям)? Это вопрос права. *a priori* обозначает представления, не выводимые из опыта. Трансцендентальным

называется принцип, благодаря которому опыт необходимо подчиняется нашим априорным представлениям. Вот почему за метафизическим истолкованием пространства и времени следует трансцендентальное истолкование, а за метафизической дедукцией категорий - трансцендентальная дедукция.

«Трансцендентальное» квалифицируется как принцип необходимого подчинения того, что дано в опыте, нашим априорным представлениям и, соответственно, как принцип необходимого приложения априорных представлений опыту.

**КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.** - В догматическом рационализме теория познания основывалась на идее соответствия между субъектом и объектом, на идее согласия между порядком идей и порядком вещей. У такого согласия два аспекта: само по себе оно содержит некую конечную цель; и оно требует теологического принципа как источника и гарантии такого согласия, такой конечной цели.

Удивительно однако, что с совершенно иной точки зрения скептицизм Юма приводит к аналогичному выводу: чтобы объяснить, как принципы Природы согласуются с принципами человеческой природы, Юм был вынужден явным образом обратиться к предустановленной гармонии.

Фундаментальная идея того, что Кант называет своей «коперниканской революцией», такова: замена идеи гармонии между субъектом и объектом (целесообразное согласие) на принцип необходимого подчинения объекта субъекту. Существенное открытие состоит в том, что познавательная способность является законодательной, или, говоря еще точнее, есть что-то, что законодательствует в познавательной способности. (Точно также есть что-то, что законодательствует в способности желания). Итак, разумное существо открывает в себе новые силы. Первое, чему учит нас коперниканская революция, - это то, что повелеваем именно мы. Здесь происходит переверачивание античной концепции Мудрости: мудрец определялся частично своей подчиненностью, частично «целесообразным» согласием с Природой. Кант противопоставляет мудрости критический образ: мы - законодатели Природы. Когда какой-нибудь философ - явно крайний антикантианец - объявляет о замене *Juberena Parere*," то он обязан Канту больше, чем мог бы предположить сам.

Казалось бы, проблема подчинения объекта могла бы легко разрешиться с точки зрения субъективного идеализма. Но нет решения более далекого от кантианского. Эмпирический реализм - неизменная черта критической философии. Феномены - не видимости, также они и не продукты нашей деятельности. Они воздействуют на нас, поскольку мы - пассивные и воспринимающие субъекты. Феномены могут подчиняться нам именно потому, что они не вещи в себе. Но как же они могут нам подчиняться, когда они не производятся нами? С другой стороны, как может пассивный субъект обладать активной способностью - такой, что испытываемое им воздействие необходимо подчиняется этой способности? По Канту, проблема отношения субъекта и объекта стремится к тому, чтобы стать внутренней [проблемой]; она становится проблемой связи между различными по природе субъективными способностями (воспринимающая чувственность и активный рассудок).

**СИНТЕЗ И ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЙ РАССУДОК.** - Представление подразумевает синтез того, что пребывает в наличии. Следовательно, синтез состоит в следующем: разнообразие представлено, так сказать, установлено как то, что содержится в представлении. У синтеза два аспекта: схватывание, посредством которого мы полагаем множественность как то, что занимает определенное пространство и некое определенное время, и посредством которого мы «производим» различные части в пространстве и времени; а также воспроизведение, посредством которого мы воспроизводим предшествующие части меры, когда доходим до следующих частей. Определяемый так синтез касается не только многообразия, как оно появляется в



пространстве и времени, но и многообразия самих пространства и времени. Действительно, без него пространство и время не «воспроизводились» бы.

Этот синтез - будучи как схватыванием, так и воспроизведением - всегда определяется Кантом как акт воображения. Но встает вопрос: можем ли мы сказать с абсолютной точностью, как мы делали это выше, что такого синтеза достаточно для конституирования знания? По правде говоря, познание включает в себе две вещи, выходящие за границы самого синтеза: оно подразумевает сознание, или, более точно, принадлежность представлений одному сознанию, внутри которого они должны связываться. Теперь синтез воображения, взятый сам по себе, вовсе не является самосознанием. С другой стороны, познание включает в себе необходимую связь с объектом. То, чем конституируется познание, не просто акт, посредством которого синтезируется множественность, это - акт, благодаря которому представленная множественность связывается с объектом (узнавание: это - стол, это - яблоко, это - такой-то или такой-то объект...).

Такие два определения познания глубоко связаны. Мои представления суть мои лишь постольку, поскольку они связаны в единстве сознания так, что «Я мыслю» сопровождает их. Итак, представления не объединяются указанным образом в сознании, если синтезируемое ими многообразие само не соотносится с объектом вообще. Без сомнения, мы знаем только качественно определенные объекты (качественно определенные как этот или тот с помощью многообразия). Но множественность никогда не отсылала бы к объекту, если бы в нашем распоряжении не было объективности как формы вообще («объект вообще», «объект = x»). Откуда же берется такая форма?

Объект вообще - это коррелят «Я мыслю», или единства сознания; он является выражением *cogito*, его формальной объективацией. Следовательно, реальная (синтетическая) формула - *я мыслю себя*, и, мысля себя, я мыслю объект вообще, с которым я связываю представленное разнообразие.

Форма объекта выводится не из воображения, а из рассудка: «Я постигаю рассудок как особую способность и приписываю ему понятие объекта вообще (понятие, которое даже самое ясное сознание нашего рассудка совсем не обнаружило бы)». Фактически, вся применимость рассудка развивается из «Я мыслю»; более того, единство «Я мыслю» - «это рассудок сам по себе». Рассудок располагает априорными понятиями, называемыми «категориями»; если мы спрашиваем, как определяются категории, то видим, что те являются сразу и представлениями единства сознания, и - как таковые - предикатами объекта вообще. Например, не каждый объект красный, а тот, что красный, является таковым не необходимо; но не бывает объекта, который не выступает необходимо субстанцией, причиной или следствием для чего-то еще, не выступает во взаимном отношении с чем-то еще. Итак, категория сообщает синтезу воображения единство, без которого тот не давал бы нам какого-либо знания в строгом смысле. Короче, теперь мы можем сказать, что зависит от рассудка: это - не сам синтез, а единство синтеза и выражение этого единства.

Кантовский тезис таков: феномены необходимо подчинены категориям; [подчинены] настолько, что мы - благодаря категориям - являемся подлинными законодателями Природы. Но вот первый вопрос: почему законодателем является именно рассудок (а не воображение)? Почему именно он законодательствует в познавательной способности? Чтобы ответить на этот вопрос достаточно, по-видимому, прокомментировать термины, в каких он ставится. Ясно, что мы не могли бы спросить: почему феномены подчиняются пространству и времени? Феномены - это то, что является, а являться - значит быть непосредственно в пространстве и времени. «Так как предмет может являться нам, то есть быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то

пространство и время суть чистые созерцания, а priori содержащие условие возможности предметов как явлений». Вот почему пространство и время суть объекты «истолкования», а не дедукции; и их трансцендентальное истолкование, по сравнению с метафизическим истолкованием, действительно не вызывает какой-либо особой трудности. Итак, нельзя сказать, что феномены «подчинены» пространству и времени: не только потому, что чувственность пассивна, но и прежде всего потому, что она является непосредственной, и потому, что идея подчинения включает в себе, напротив, вмешательство некоего посредника, то есть, синтеза, связывающего феномены с активной способностью, которая в состоянии быть законодателем.

Отсюда следует, что воображение само не является законодательной способностью. Воображение воплощает как раз опосредование, осуществляет синтез, связывающий феномены с рассудком как единственной способностью, законодательствующей в познавательном интересе. Вот почему Кант пишет: «Чистый разум все предоставляет рассудку, который имеет прямое отношение к предметам созерцания или, вернее, к их синтезу в воображении». Феномены не подчиняются синтезу воображения; благодаря синтезу они подчиняются законодательному рассудку. В отличие от пространства и времени категории как понятия рассудка становятся, таким образом, объектом трансцендентальной дедукции, которая формулирует и разрешает особые проблемы подчинения феноменов.

В общих чертах эта проблема разрешается следующим образом:

- ° все феномены существуют в пространстве и времени;
- ° априорный синтез воображения а priori касается самих пространства и времени;
- ° следовательно, феномены необходимо подчиняются трансцендентальному единству такого синтеза, а также категориям, которые представляют это единство а priori. Именно в этом смысле рассудок является законодательным: несомненно, он говорит нам вовсе не о законах, которым подчиняются специфические феномены с точки зрения их содержания, но он устанавливает законы, которым подчиняются все феномены с точки зрения их формы - устанавливает так, что эти законы «формируют» чувственно воспринимаемую Природу вообще.

**РОЛЬ ВООБРАЖЕНИЯ.** -Теперь можно спросить, что же законодательный рассудок делает с помощью своих понятий или с помощью своих единств синтеза. Он судит: «Возможно лишь одно применение этих понятий рассудком: посредством них он судит». Можно также спросить: а что воображение делает с помощью своих синтезов? По известному ответу Канта воображение схематизирует. Следовательно, не нужно смешивать в воображении синтез и схему. Схема предполагает синтез. Синтез - это заданность определенного пространства и определенного времени, посредством которых многообразие связывается с объектом вообще согласно категориям. Но схема - это пространственно-временная заданность, которая сама соответствует категории - всюду и всегда: она заключается не в образе, а в пространственно-временных отношениях, воплощающих и реализующих собственно концептуальные отношения. Схема воображения является условием, при котором законодательный рассудок выносит суждения с помощью своих понятий, - суждения, которые будут служить в качестве принципов для любого познания разнообразия. Она дает ответ не на вопрос, каким образом феномены подчиняются рассудку, а скорее на вопрос, как рассудок прилагается к подчиненным ему феноменам?

То, что пространственно-временные отношения могут быть адекватны концептуальным отношениям (не смотря на их различие по природе) , составляет, как говорит Кант, глубокую тайну и скрытое искусство. Но из такого текста не следовало бы делать вывод, что этот схематизм есть глубочайший акт воображения или его наиболее спонтанное искусство. Схематизм - это исходный акт воображения:

только воображение схематизирует. Но схематизирует оно лишь тогда, когда рассудок главенствует или обладает законодательной властью. Оно схематизирует только в спекулятивном интересе. Когда рассудок обременяет себя спекулятивным интересом, то есть когда он становится определяющим, тогда и только тогда воображение вынуждено схематизировать. Ниже мы увидим, какие отсюда вытекают следствия.

**РОЛЬ РАЗУМА.** - Рассудок судит, а разум умозаключает. Итак, следуя учению Аристотеля, Кант воспринимает умозаклучение на манер силлогизма: если дано понятие рассудка, то разум ищет средний термин, так сказать, другое понятие, которое, взятое в своем полном объеме, обуславливает приписывание первого понятия объекту (так, [понятие] человек обуславливает приписывание [понятия] «смертный» Каю). Следовательно, с этой точки зрения, именно в отношении понятий рассудка разум осуществляет присущие ему таланты: «разум приходит к познанию при помощи действий рассудка, составляющих ряд условий». Но именно существование априорных понятий рассудка (категорий) ставит особую проблему. Категории приложимы ко всем объектам возможного опыта; для того чтобы найти средний термин, обеспечивающий приписывание априорного понятия всем объектам, разум более не может рассчитывать на другое понятие (пусть даже априорное), а должен формировать Идеи, выходящие за пределы возможности опыта. Вот почему разум, в некоем смысле, вынужден - в спекулятивном интересе - определенным образом формировать трансцендентальные Идеи. Последние представляют целокупность условий, при которых категория отношения приписывается объектам возможного опыта; следовательно, они представляют нечто безусловное. Итак, [у нас есть] абсолютный субъект (Душа) в отношении категории субстанции, завершенная серия (Мир) в отношении категории причинности и вся реальность в целом (Бог) в отношении категории общности.

И здесь мы снова видим, что разум играет роль, какую только и способен исполнить; но разыгрывание им этой роли детерминировано. «Разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение» Субъективно Идеи разума отсылают к понятиям рассудка, чтобы наделить последние максимумом систематического единства и объема. Без разума рассудок не воссоединил бы в целое набор своих действий, касающихся объекта. Вот почему разум - в тот самый момент, когда он отдает законодательную власть в интересах познания рассудку - тем не менее продолжает играть некую роль или, скорее, получает в ответ - от самого рассудка - необычную функцию: полагание за пределами опыта идеального центра, в направлении которого сходятся понятия рассудка (максимум единства); формирование высших горизонтов, рефлектирующих и охватывающих понятия рассудка (максимум объема). «Чистый разум все предоставляет рассудку, который имеет прямое отношение к предметам созерцания или, вернее, к их синтезу в воображении. Чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного».

Разум играет роль также и объективно. Ибо рассудок может законодательствовать над феноменами только с точки зрения формы. Итак, допустим, феномены формально подчиняются единству синтеза, но с точки зрения своего содержания демонстрируют радикальное многообразие: и опять же, у рассудка больше нет возможности осуществлять собственную власть (на этот раз, материальной возможности). «Не было бы самого понятия рода или какого-то общего понятия, более того, не было бы даже рассудка, так как он имеет дело только с такими понятиями». Следовательно, необходимо не только, чтобы феномены подчинялись категориям с точки зрения формы, но также, чтобы они - с

точки зрения содержания - соответствовали Идеям разума или символизировали последние. На этом уровне вновь вводится некая гармония, некая целесообразность. Но здесь проясняется и то, что гармония между содержанием феноменов и Идеями разума просто постулируется. Действительно, дело не в том, чтобы сказать, что разум законодательствует над содержанием феноменов. Нужно предположить систематическое единство природы; нужно сформулировать такое единство как проблему или предел и основать всего действия на идее такого предела, [лежащего] в бесконечности. Следовательно, разум - это способность, которая говорит: все происходит, как если бы... Он вовсе не говорит, что целокупность или единство условий даны в объекте, а только, что объекты позволяют нам стремиться к такому систематическому единству как к высшей степени нашего знания. Итак, феномены в своем содержании действительно соответствуют Идеям, а Идеи - содержанию феноменов; но вместо необходимого и решительного подчинения, мы имеем здесь только соответствие, неопределенное согласие. Идея - не фикция, говорит Кант; у нее есть объективная ценность, она обладает объектом; но такой объект сам «не определен», «проблематичен». Неопределенное в объекте Идеи; то, что поддается определению по аналогии с объектами опыта; полагание идеала бесконечной детерминации в отношении понятий рассудка: вот три аспекта Идеи. Итак, разум не довольствуется умозаключениями относительно понятий рассудка; он «символизирует» по отношению к содержанию феноменов.

**ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ СПОСОБНОСТЯМИ: ОБЩЕЕ ЧУВСТВО.** - Три активных способности (воображение, рассудок, разум) вступают в определенную связь, являющуюся функцией спекулятивного интереса. Именно рассудок законодательствует, и именно он судит; но ниже рассудка воображение синтезирует и схематизирует, разум умозаключает и символизировать так, что знание обладает максимумом синтетического единства. Итак, любое согласие способностей между собой определяет то, что может быть названо общим чувством.

«Общее чувство» - опасное словосочетание, сильно окрашенное эмпиризмом. Значит, общее чувство не должно определяться как особое «чувство» (специфическая эмпирическая способность). Напротив, оно обозначает некое априорное согласие способностей, или, более точно, «результат» такого согласия. С этой точки зрения общее чувство появляется не как то, что дано психологически, а как субъективное условие всякой «сообщаемости». Знание заключает в себе общее чувство, без которого оно не было бы сообщаемым и не могло бы претендовать на универсальность. Кант никогда не отказывался от субъективного принципа общего чувства такого типа, то есть от идеи благой природы способностей - идеи здоровой и честной природы, позволяющей способностям вступать в согласие друг с другом и формировать гармоничные пропорции. «Высшая философия в отношении существенных целей человеческой природы не может вести дальше, чем ведет направление, заложенное в общем чувстве». Даже разум, со спекулятивной точки зрения, обладает благой природой, позволяющей ему быть в согласии с другими способностями: Идеи «заданы нам природой нашего разума, и это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций».

Прежде всего рассмотрим выводы из теории общего чувства, которые должны подвести нас к сложной проблеме. Один из наиболее своеобразных пунктов кантианства - идея различия по природе между нашими способностями. Такое различие по природе появляется не только между познавательной способностью, способностью желания и чувством удовольствия и неудовольствия, но также и между способностями как источниками представлений. Чувственность и рассудок

различаются по природе - первая как созерцательная способность, второй как способность к понятиям. И снова Кант выступает здесь против как догматизма, так и эмпиризма, которые разными способами - оба настаивают на простом различии в степени (либо на различии в ясности, исходя из рассудка; либо на различии в живой данности, исходя чувственности). Но потом, чтобы пояснить, как пассивная чувственность согласуется с активным рассудком, Кант обращается к синтезу и схематизму воображения, которое априори применимо к формам чувственности в соответствии с понятиями. Но так проблема лишь отодвигается: ибо воображение и рассудок сами различаются по природе, и согласие между этими двумя активными способностями остается не менее «таинственным». (Так же, как согласие между рассудком и разумом).

Может показаться, что Кант сталкивается с большой трудностью. Мы видели, что он отвергает идею предустановленной гармонии между субъектом и объектом, заменяя ее принципом необходимого подчинения объекта самому субъекту. Но не поднимает ли он вновь идею гармонии на щит, просто перенося ее на уровень различающихся по природе способностей субъекта? Несомненно, такое перемещение своеобразно. Но совсем не достаточно обратиться к гармоничному согласию способностей или к общему чувству как результату такого согласия; *Критика* как таковая требует принципа согласия, как, впрочем, и генезиса общего чувства. (Данная проблема гармонии способностей столь важна, что Кант даже готов переинтерпретировать в ее свете историю философии: «Я стараюсь убедить себя в том, что Лейбниц со своей предустановленной гармонией (он... разработал ее в крайне общем виде) имел ввиду не гармонию двух разных сущностей, а именно, чувственной и умопостигаемой, а гармонию двух способностей как раз одной и той же сущности, в которой чувственность и рассудок соединились в одно опытное познание». Но такая переинтерпретация сама двусмысленна; она, по-видимому, указывает на то, что Кант обращается к высшему финалистскому и теологическому принципу точно так же, как и его предшественники: «Для происхождения [опытного познания - пер.]... мы, если бы даже захотели об этом судить - хотя подобное исследование лежит полностью за пределами человеческого разума, - не могли бы указать никакой другой причины, кроме действия божественного творца». )

Тем не менее, давайте поближе рассмотрим общее чувство в его спекулятивной форме (*sensus communis logicus*). Оно выражает гармонию способностей в спекулятивном интересе разума, то есть, под председательством рассудка. Согласие способностей здесь задается рассудком, или - что по сути то же самое - происходит под заданными понятиями рассудка. Мы должны предвидеть, что - с точки зрения иного интереса разума - способности вступают в другие отношения под управлением другой способности так, чтобы сформировать иное общее чувство: например, общее моральное чувство под председательством самого разума. Вот почему Кант говорит, что согласие способностей допускает несколько пропорций (в зависимости от которых та или иная способность задает отношение [между ними]). Но каждый раз, когда мы допускаем точку зрения уже заданного, уже обособленного отношения или согласия, то неизбежно, что общее чувство должно казаться нам своего рода априорным фактом, за пределы которого мы не можем выйти.

Иными словами, первые две *Критики* не могут разрешить исходную проблему связи между способностями, но могут только указать на нее и отослать нас к ней как к конечной задаче. Каждое заданное согласие действительно предполагает, что способности, на более глубоком уровне, допускают свободное и неопределенное согласие. Только лишь на уровне этого свободного и неопределенного согласия (*sensus communis aestheticus*) мы сможем поставить проблему основания такого согласия или генезиса общего чувства. Вот почему не нужно ждать как от *Критики* Чистого Разума, так и от *Критики* Практического Разума ответа на вопрос, который

будет поставлен в своем подлинном смысле в *Критике* Способности Суждения. Что касается основания для гармонии способностей, то первые две *Критики* находят свое завершение только в последней.

#### ЗАКОННОЕ ПРИМЕНЕНИЕ, НЕЗАКОННОЕ ПРИМЕНЕНИЕ. –

° Подчиняться познавательной способности могут только феномены (возникло бы противоречие, если бы ей подчинялись вещи в себе). Значит, спекулятивный интерес естественным образом касается феноменов; вещи в себе не являются предметами естественного спекулятивного интереса. –

° Как именно феномены подчиняются познавательной способности, и чему они подчиняются в этой способности? Благодаря синтезу воображения они подчиняются рассудку и его понятиям. Следовательно, рассудок законодательствует в познавательной способности. Если, таким образом, разум вынужден отдать на рассмотрение рассудка свой собственный спекулятивный интерес, то это потому, что сам разум не применим к феноменам, а формирует Идеи, выходящие за пределы возможности опыта. –

° Рассудок законодательствует над феноменами с точки зрения их формы. Как таковой он применяется -только и должен применяться - к тому, что ему подчиняется: он не сообщает нам знания о чем бы то ни было, когда то выступает как вещь в себе.

Такое истолкование на самом деле не принимает во внимание одну из фундаментальных тем *Критики* Чистого Разума. По многим разным причинам рассудок и разум глубоко погрязли в амбициях сделать вещи в себе известными нам. Кант постоянно возвращается к тезису о том, что есть внутренние иллюзии и незаконное применение способностей. К тому же, вместо того, чтобы применяться исключительно к феноменам («экспериментальное применение»), рассудок претендует, порой, на применение своих понятий к вещам, как они существуют сами по себе («трансцендентальное применение»). Но это еще не так важно. Вместо того, чтобы применяться к понятиям рассудка («имманентное или регулятивное применение»), разум может претендовать на непосредственное применение к объектам и желает законодательствовать в области знания («трансцендентальное или конститутивное применение»). А вот это уже важно, но почему? Трансцендентальное применение рассудка предполагает только то, что он абстрагируется от своей связи с воображением. Значит, такое абстрагирование имело бы только отрицательные следствия, если бы разум не подначивал рассудок, сообщая последнему иллюзию положительной области, которую можно отвоевать за пределами опыта. Как говорит Кант, трансцендентальное применение рассудка выводится просто из того, что тот пренебрегает собственными пределами, тогда как трансцендентальное применение разума предписывает нам переходить границы рассудка.

Именно в этом смысле *Критика чистого разума* заслуживает свое название: Кант разоблачает спекулятивные иллюзии Разума, ложные проблемы, в которые последний вводит нас, касаясь души, мира и Бога. Традиционное понятие ошибки (ошибка как продукт в духе внешнего детерминизма) Кант заменяет на понятие ложных проблем и внутренних иллюзий. Такие иллюзии, как говорится, неизбежны и даже происходят из самой природы разума. Все, что может делать *Критика*, - так это предотвратить действие иллюзий на само знание, но она не может уберечь от их формирования в познавательной способности.

Теперь мы касаемся проблемы, полностью относящейся к *Критике* Чистого Разума. Как же могут идея иллюзий, внутренних разуму, или идея незаконного применения способностей примириться с другой идеей, не менее существенной для кантианства: с идеей того, что наши способности (включая разум) наделены благой природой и вступают в гармонию друге другом в спекулятивном интересе? С одной

стороны, мы говорили, что спекулятивный интерес разума направлен - естественно и исключительно - на феномены, а с другой, что разум не может удержаться от страстного желания познать вещи в себе и от «заинтересованности» в них со спекулятивной точки зрения.

Давайте тщательнее рассмотрим эти два принципиальных незаконных применения. Трансцендентальное применение состоит в следующем: в том, что рассудок претендует на знание чего-то как такового (то есть независимо от условий чувственности). Следовательно, это что-то может быть вещью, как она существует сама по себе; и оно может мыслиться только как сверхчувственное («ноумен»). Но по правде говоря, невозможно, чтобы такой ноумен стал положительным объектом для нашего рассудка. Наш рассудок на самом деле обладает в качестве коррелята формой какого-либо объекта, или объекта вообще; но последний является объектом познания именно потому, что он качественно определяется многообразием, каким наделен под условиями чувственности. Знание предмета вообще, которое не было бы ограничено условиями чувственности, - это просто «беспредметное знание». «Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета».

Трансцендентное применение состоит в том, что разум сам по себе претендует на знание чего-то определенного. (Он задает объект как то, что соответствует Идее.) Не смотря на то, что трансцендентное применение разума очевидным образом противоположно формулируется по отношению к трансцендентальному применению рассудка, оно ведет к тому же результату: мы можем задавать объект Идеи, только полагая, что он существует сам по себе в согласии с категориями. Более того, именно такое предположение ведет рассудок к незаконному трансцендентальному применению, вдохновляя его видимостью знания об объекте.

Как бы ни была блага природа разума, ему трудно переложить ответственность за свой спекулятивный интерес на рассудок и передать последнему законодательную власть. Но здесь можно отметить, что иллюзии разума одерживают вверх прежде всего потому, что разум остается в естественном состоянии. Итак, нам не следовало бы смешивать естественное состояние разума ни с его гражданским состоянием, ни даже с его естественным законом, который выполняется в совершенном гражданском состоянии. *Критика* - это как раз установление такого гражданского состояния: подобно правовому договору она включает в себя отказ разума от спекулятивной точки зрения. Но даже если разум и отказывается [от спекулятивной точки зрения], спекулятивный интерес не перестает оставаться при своем собственном интересе, и разум полностью осуществляет закон собственной природы.

Однако такого ответа не достаточно. Мало связать иллюзии или извращения с естественным положением дел, а здоровое состояние - с гражданским положением дел или, даже, с естественным законом. Ибо иллюзии обитают ниже естественного закона - в гражданском и критическом состоянии разума (даже когда у них больше нет сил вводить нас в заблуждение). Следовательно, есть только один выход: а именно, что разум, с другой стороны, испытывает интерес - сам по себе законный и естественный - в отношении вещей в себе, но интерес, не являющийся спекулятивным. Как только интересы разума перестают быть безразличными друг к другу, а формируют иерархическую систему, то неизбежно, что тень высшего интереса должна была бы пасть на другие интересы. Тогда, с того момента, как иллюзия перестает обманывать нас, даже она обретает положительный и хорошо обоснованный смысл: она совершенно по-своему выражает подчиненное положение спекулятивного интереса в системе целей. Спекулятивный разум никогда не заинтересовался бы вещами в себе, если бы не существовало - изначально и

неподдельно - объекта другого интереса разума. Следовательно, нужно спросить: что же это за более высокий интерес? (И именно потому, что спекулятивный интерес не является высшим, разум может положиться на рассудок в законодательстве над познавательной способностью).

## **Глава II**

### **Связь способностей в Критике Практического Разума**

**ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЙ РАЗУМ.** - Мы видели, что способность желания допускает высшую форму: а именно, когда она задана не представлениями (чувственными или умопостигаемыми) объектов и не ощущением удовольствия или неудовольствия, которое связывало бы эти представления с волей, а скорее представлением чистой формы. Данная чистая форма есть форма всеобщего законодательства. Моральный закон не появляется как нечто компаративное и психологически всеобщее (например: веди себя так, а не иначе... и так дал ее). Он предписывает нам мыслить максимум нашей воли как «принцип всеобщего законодательства». Действие, выдерживающее подобную логическую проверку, или, так сказать, действие, чья максима мыслится без противоречия как всеобщий закон, по меньшей мере, согласуется с моралью. Всеобщее, в таком смысле, -логический абсолют.

Форма всеобщего законодательства принадлежит Разуму. Действительно, сам рассудок не может мыслить что-то определенное, если его представления не являются представлениями объектов, ограниченных условиями чувственности. Представление - независимое не только от всякого ощущения, но и от всякой материи, от любого чувственного условия - по необходимости рационально. Но разум здесь вовсе не умозаключает: осознание морального закона - это факт, но «не эмпирический факт, а единственный факт *чистого разума*, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум». Значит, разум - способность, непосредственно законодательствующая в способности желания.

В чем же суть априорного практического синтеза? Формулировки Канта крайне разнообразны. Но на вопрос, какова природа воли, в достаточной степени задаваемой простой формой закона? (значит, независимо от всяких чувственных условий или естественных законов феноменов), мы должны ответить: это свободная воля. А на вопрос, какой закон допускает задание свободной воли как таковой, мы должны ответить: моральный закон (как чистая форма всеобщего законодательства). Взаимная сопричастность [свободной воли и морального закона] такова, что практический разум и свобода, возможно, суть одно и то же. Однако речь не об этом. Сточки зрения наших представлений именно понятие практического разума ведет нас к понятию свободы - как к чему-то, что необходимо связано с понятием практического разума, к чему-то, что принадлежит последнему и, тем не менее, не «содержится» в нем. Действительно, понятие свободы не содержится в моральном законе, ибо само является Идеей спекулятивного разума. Но такая идея оставалась бы полностью проблематичной, ограничивающей и неопределенной, если бы моральный закон не научил нас, что мы свободны. Только благодаря моральному закону мы узнаем, что свободны, только благодаря моральному закону наше понятие свободы обретает объективную, позитивную и определенную реальность. Итак, в автономии воли мы находим априорный синтез, сообщающий понятию свободы объективную, детерминированную реальность, необходимо связывая это понятие с понятием практического разума.

**ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ.** - Встает фундаментальный вопрос: к чему относится



законодательство практического разума? что же это за существа или объекты, которые подчиняются практическому синтезу? Такой вопрос - уже не вопрос «истолкования» принципа практического разума, а вопрос «дедукции». Теперь у нас есть путеводная нить: только свободные существа могут подчиняться практическому разуму. Последний законодательствует над свободными существами, или, более точно, над каузальностью этих существ (процедура, посредством которой живое существо является причиной чего-то еще). Теперь перенесем наше внимание с понятия свободы на то, что представлено данным понятием.

Поскольку мы рассматриваем феномены так, как они являются под условиями пространства и времени, то мы не находим ничего, что напоминало бы свободу: феномены строго подчиняются закону естественной причинности (как категории рассудка), согласно которой все является следствием чего-то еще до бесконечности, и каждая причина соединяется с предыдущей причиной. Свобода, напротив, определяется способностью «самопроизвольно начинать состояние; следовательно причинность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла - бы ее во времени». В этом смысле понятие свободы может представлять не феномен, а только вещь в себе, не данную в созерцании. К такому выводу нас подводят три обстоятельства:

° Поскольку познание относится исключительно к феноменам, оно вынуждено в своем собственном интересе полагать существование вещей в себе как то, что не может быть познано, но должно быть мыслимо, чтобы служить в качестве основания для самих чувственных феноменов. Итак, вещи в себе мыслятся как «ноумены», умопостигаемые и сверхчувственные вещи, отмечающие пределы знания и возвращающие его к условиям чувственности.

° По крайней мере в одном случае свобода приписывается вещи в себе, и ноумен должен мыслиться как свободный: когда феномен, которому он соответствует, обладает активными и спонтанными способностями, не сводимыми к простой чувственности. У нас имеется рассудок и, более того, разум; мы - умопостигающие существа. Как умопостигающие и разумные существа мы должны мыслить себя в качестве членов умопостигаемого и сверхчувственного мира, наделенного свободной причинностью.

° Такое понятие свободы - подобное понятию ноумена - оставалось бы все еще чисто проблематическим и неопределенным (хотя и необходимым), если бы у разума не было другого интереса помимо спекулятивного. Мы увидели, что только практический разум задавал понятие свободы, сообщая ему объективную реальность. Действительно, когда моральный закон является законом воли, последняя находит себя полностью независимой от естестве иных условий чувственности, соединяющих каждую причину с предшествующей причиной: «Нет ничего предшествующего определению его [субъекта - пер.] воли». Вот почему понятие свободы как Идеи разума обладает особым преимуществом по отношению ко всем другим Идеям: поскольку понятие свободы может быть задано практически, то только это понятие (только Идея разума) сообщает вещам в себе смысл или гарантию «факта» и позволяет нам реально проникнуть в умопостигаемый мир.

Следовательно, кажется, что практический разум, сообщая понятию свободы объективную реальность, фактически законодательствует над объектом этого понятия. Практический разум законодательствует над вещью в себе, над свободным существом как вещью в себе, над ноуменальной и умопостигаемой каузальностью такого существа, над сверхчувственным миром, формируемым этими существами. «Сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть ничто иное, как природа, подчиненная автономии чистого практического разума. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы». «Моральный закон есть действительно

закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некой сверхчувственной природы». Моральный закон - это закон нашего умопостигаемого существования, то есть, закон самопроизвольности и каузальности субъекта как вещи в себе. Вот почему Кант различает два типа законодательства и две соответствующих области: «законодательство посредством естественных понятий» - это законодательство, в котором рассудок, задающий такие понятия, законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума; его область - область феноменов как объектов всякого возможного опыта постольку, поскольку они формируют чувственно воспринимаемую природу. «Законодательство посредством понятия свободы» - это законодательство, в котором разум, задающий такое понятие, законодательствует в способности желания, то есть в своем собственном практическом интересе; его область - область вещей в себе, мыслимых как ноумены постольку, поскольку они формируют сверхчувственную природу. Вот то, что Кант называет «необозримой пропастью» между данными двумя областями.

Итак, существа в себе, в своей свободной каузальности, суть подчиненные для практического разума. Но в каком смысле следует понимать такого «подчиненного»? Поскольку рассудок действует на феномены в спекулятивном интересе, то он законодательствует над чем-то иным, нежели он сам. Но когда разум законодательствует в практическом интересе, он законодательствует над свободными и разумными существами, над их умопостигаемым существованием, независимым от любого чувственного условия. Именно так разумное существо наделяет себя законом с помощью собственного разума. В противовес тому, что имеет место в случае феноменов, ноумен сообщает мышлению тождество законодателя и субъекта [подчинения]. «В личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она подчинена моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она устанавливает этот закон и только потому ему подчиняется». Вот что имеется в виду под «подчиненным» в случае практического разума: одни и те же существа являются субъектами [подчинения] и законодателями, так что законодатель сам выступает здесь как часть природы, над которой он законодательствует. Мы принадлежим сверхчувственной природе, но в качестве законодательных членов.

Если моральный закон есть закон нашего умопостигаемого существования, то именно в этом смысле он является формой, под которой умопостигаемые существа конституируют сверхчувственную природу. Действительно, он содержит такие определяющие принципы для всех разумных существ, которые являются источником их систематического единства. На этом основании можно понять и возможность зла. Кант всегда утверждает, что зло пребывает в определенной связи с чувственностью. Но в не меньшей степени оно основывается и на наших умопостигаемых характеристиках. Ложь или преступление суть чувственные эффекты, но у них также есть умопостигаемая причина, пребывающая вне времени. Именно поэтому нам не следует отождествлять практический разум и свободу: в свободе всегда есть зона свободной воли [libre-arbitre], благодаря которой мы всегда можем сделать выбор не в пользу морального закона. Когда мы делаем выбор не в пользу морального закона, мы не перестаем обладать умопостигаемым существованием, мы только утрачиваем условие, под которым это существование формирует часть природы и составляет, вместе с другими [частями], систематическое целое. Мы перестаем быть субъектами [подчинения], но прежде всего потому, что перестаем быть законодателями (действительно, мы принимаем закон, который задает нас со стороны чувственности).

**РОЛЬ РАССУДКА.** - Именно так в двух крайне разных смыслах чувственное и сверхчувственное - каждое по-своему - формируют природу. Между данными двумя

Природами есть только «аналогия» (существование под законами). Благодаря своему парадоксальному характеру сверхчувственная природа никогда полностью не реализуется, поскольку ничто не гарантирует разумному существу, что подобные ему существа объединят свое существование с его существованием и сформируют такую «природу», какая возможна только благодаря моральному закону. Вот почему мало сказать, что отношение между двумя Природами - это отношение аналогии; нужно добавить, что сверхчувственное само может мыслиться как природа только по аналогии с чувственно воспринимаемой природой.

Это можно ясно увидеть в логическом испытании практического разума - испытании, к которому мы обращаемся, чтобы понять, может ли максима воли принять практическую форму всеобщего закона. Прежде всего мы рассматриваем, может ли максима быть установлена как всеобщий теоретический закон чувственно воспринимаемой природы. Например, если бы все на свете лгали, то их обязательства разомни.

Разрушали бы сами себя, поскольку были бы противоречивы, ибо кто-то им должен верить: следовательно, ложь не может обладать достоинством закона (чувственно воспринимаемой) природы. Отсюда можно заключить, что если бы максима нашей воли была теоретическим законом чувственно воспринимаемой природы, «она каждого принуждала бы к правдивости». Отсюда же можно сделать вывод, что максима лживой воли не может непротиворечиво служить в качестве чисто практического закона для разумных существ так, чтобы они составляли сверхчувственную природу. Именно по аналогии с формой теоретических законов чувственно воспринимаемой природы мы хотим понять, может ли максима мыслиться как практический закон сверхчувственной природы (является ли, так сказать, сверхчувственная и умопостигаемая природа возможной, подчиняясь такому закону). В этом смысле, «природа чувственно воспринимаемого мира» проявляется как «образец умопостигаемой природы»

Ясно, что рассудок играет здесь существенную роль. Действительно, мы не удерживаем ничего из чувственно воспринимаемой природы, что относится к созерцанию или к воображению. Мы удерживаем только «форму соответствия закону», как она пребывает в законодательном рассудке. Но мы применяем эту форму, да и сам рассудок, следуя некоторому интересу и в той области, где рассудок больше не является законодателем. Ибо сравнение максимы с формой теоретического закона чувственно воспринимаемой природы вовсе не полагает определяющего основания нашей воли. Сравнение - только средство, с помощью которого мы хотим понять, «приспосабливается» ли максима к практическому разуму, является ли некий поступок тем, что подходит под правило, то есть под основоположение разума, выступающего теперь только в качестве законодателя.

Тут мы сталкиваемся с новой формой гармонии, с новой пропорциональностью в гармонии способностей. Согласно спекулятивному интересу разума рассудок законодательствует, а разум умозаключает и символизирует (он задает объект своей Идеи «по аналогии» с объектами опыта). Согласно практическому интересу разума как раз сам разум законодательствует; рассудок же судит или даже умозаключает (хотя такое умозаклучение весьма не сложно и состоит в простом сравнении), а также он символизирует (извлекает из естественного закона чувственности некий образец для сверхчувственной природы). Итак, в такой новой фигуре мы должны постоянно удерживать тот же самый принцип: способность, не являющаяся законодательной, играет незаменимую роль, какую лишь она одна и может принять на себя, но в которой она задается законодательной [способностью].

Как же рассудок сам по себе может играть роль в согласии с законодательным практическим разумом? Давайте рассмотрим понятие причинности: оно имплицитно определяется в определении способности желания (в том отношении

представления к объекту, которое это понятие намеревается создать). Значит, оно подразумевается в практическом применении разума, касательно способности последнего. Но когда разум преследует собственный спекулятивный интерес - в отношении познавательной способности, - он «все оставляет рассудку»: причинность приписывается рассудку как категория, но не в форме производящей изначальной причины (поскольку феномены не производятся нами), а в форме естественной каузальности или соединения, до бесконечности связывающего чувственно воспринимаемые феномены. Напротив, когда разум преследует свой практический интерес, он забирает назад у рассудка то, что только что одолжил ему с точки зрения другого интереса. Определяя способность желания в ее высшей форме, он «объединяет понятие причинности с понятием свободы», то есть он наделяет категорию причинности сверхчувственным объектом (свободным существом как производящей изначальной причиной). Остается спросить, как разум может забрать то, что он отдал рассудку и, если можно так выразиться, уступил чувственно воспринимаемой природе. Но фактически, если верно, что категории не позволяют нам познавать объекты иначе, как объекты возможного опыта, и если верно, что категории действительно не формируют знание об объекте независимо от условий чувственности, то они, тем не менее, удерживают чисто логический смысл в отношении не чувственных объектов и могут применяться к последним при условии, что такие объекты задаются где-то еще и в иной перспективе, нежели перспектива познания. Значит, разум практически задает сверхчувственный объект причинности и определяет саму причинность как свободную причинность, способную по аналогии формировать природу.

**ОБЩЕЕ МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО И НЕЗАКОННЫЕ ПРИМЕНЕНИЯ.** - Кант неоднократно напоминает, что моральный закон вовсе не нуждается в утонченном обосновании, а остается самым обычным и самым общим применением разума. Даже применение рассудка не предполагает предварительных инструкций - «ни научных, ни философских». Следовательно, нужно говорить об общем моральном чувстве. Несомненно, всегда есть опасность эмпирического понимания «общего чувства», опасность превращения его в особое чувство-ощущение или созерцание: не может быть худшей путаницы в отношении самого морального закона. Но мы определяем общее чувство как априорное согласие способностей – согласие, задаваемое одной из них как законодательной способностью. Общее моральное чувство - это согласие рассудка с разумом под законодательством самого разума. Мы вновь открываем здесь идею благой природы способностей и идею гармонии, задаваемую в соответствии с особым интересом разума.

Но не только в *Критике чистого разума* Кант осуждает незаконные применения и использования [способностей]. Если философская рефлексия и необходима, то лишь потому, что способности, не смотря на их благоую природу, порождают иллюзии, от впадения в которые они не могут себя уберечь. Вместо «символизации» (то есть, использования формы естественного закона в качестве некоего «образца» для морального закона), рассудок начинает искать «схему», связывающую закон с созерцанием. Более того: вместо того, чтобы главенствовать и не примирять то, что [существует лишь] в принципе, с чувственными склонностями или эмпирическими интересами, разум начинает подлаживать долг под наши желания. «Отсюда возникает естественная диалектика». Следовательно, нужно снова спросить, как можно примирить две кантовские темы: тему естественной гармонии (общее чувство) и тему противоречивого опыта (отсутствие смысла [non-sens]).

Кант настаивает на различии между *Критикой* чистого спекулятивного Разума и *Критикой* практического разума: последняя не есть критика «чистого» практического разума. В самом деле, в спекулятивном интересе разум сам не может законодательствовать (заботиться о своем собственном интересе): значит, чистый

разум здесь - это источник внутренних иллюзий постольку, поскольку заявляет о претензии на законодательную роль. Напротив, в практическом интересе разум действительно не перепоручает еще кому-то законодательную ответственность: «[чистый разум - пер.], если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике». Чистый практический разум как раз не нуждается в критике, он вовсе не является источником иллюзий, но скорее именно нечистота изрядно подмешивается к нему потому, что в нем отражаются эмпирические интересы. Значит, критике чистого спекулятивного разума соответствует здесь критика нечистого практического разума. Тем не менее, между этими двумя разумами остается что-то общее: так называемый трансцендентальный метод всегда выступает задающим началом имманентного применения разума-применения, соответствующего одному из его интересов. Итак, *Критика чистого разума* сужает трансцендентальное применение практического разума, который позволяет себе быть эмпирически обусловленным вместо того, чтобы законодательствовать самому.

Тем не менее, у читателя есть право усомниться, являются ли эти знаменитые параллели, устанавливаемые Кантом между двумя *Критиками*, адекватным ответом на поставленный вопрос. Действительно, сам Кант не говорит об одной «диалектике» практического разума, но использует это слово в двух совершенно разных смыслах. В итоге, он показывает, что практический разум не может уйти от полагания связи между счастьем и истиной, но тогда он впадает в антиномию. Антиномия состоит в том, что счастье не может быть причиной истины (поскольку моральный закон - единственный определяющий принцип доброй воли), а истина, по-видимому, не способна более стать причиной счастья (поскольку законы чувственно воспринимаемого мира никоим образом не упорядочиваются согласно намерениям доброй воли). Итак, несомненно, идея счастья подразумевает полное удовлетворение наших желаний и склонностей. Тем не менее, мы бы не решились усмотреть в этой антиномии (и прежде всего в ее втором члене) результат простой проекции эмпирических интересов: чистый практический разум сам требует связи между истиной и счастьем. Антиномия практического разума действительно выражает более глубокую «диалектику», чем предыдущая антиномия; она подразумевает внутреннюю иллюзию *чистого разума*.

По-другому разъяснение этой внутренней иллюзии может быть изложено так: - Чистый практический разум исключает всякое удовольствие или удовлетворение в качестве определяющего принципа способности желания. Но когда закон задает способность желания, последняя, по этой самой причине, испытывает удовлетворение, что-то вроде негативного удовольствия, выражающего нашу независимость от чувственных склонностей, какое-то чисто интеллектуальное удовлетворение, сразу же выражающее формальное согласие нашего рассудка с разумом. - Теперь мы спутываем такое негативное удовольствие с позитивным чувственным ощущением или даже с побудительным мотивом воли. Мы смешиваем это активное интеллектуальное удовлетворение с чем-то ощутимым, с чем-то чувственно испытываемым. (Именно так для эмпирика согласие активных способностей выступает в качестве особого чувства). Здесь присутствует внутренняя иллюзия, от которой не может уклониться сам практический разум: «здесь всегда есть основание для ошибки подстановки и как бы для оптической иллюзии в самоосознании того, что делают, в отличии оттого, что ощущают, полностью избежать этого не может даже самый искушенный человек». Значит, антиномия покоится на имманентной удовлетворенности практического разума, на неизбежном смешивании такой удовлетворенности со счастьем. Итак, порой мы считаем, что само счастье выступает причиной и мотивом истины, а порой, что истина сама по себе - причина счастья.

Если верно - согласно первому смыслу слова «диалектика», - что эмпирические интересы или желания проецируются на разум и загрязняют его, то такое проецирование, тем не менее, обладает более глубоким внутренним принципом в самом чистом практическом разуме - согласно второму смыслу слова «диалектика». Смешивание негативного и интеллектуального удовлетворения со счастьем - вот внутренняя иллюзия, которая никогда не может полностью исчезнуть, и только лишь эффект от ее действия может быть изгнан с помощью философской рефлексии. Верно также и то, что иллюзия в этом смысле слишком очевидно противостоит идее благой природы способностей: сама антиномия предполагает некую целостность, которая, несомненно, не может быть осуществлена, но которую мы вынуждены искать - с точки зрения рефлексии - как некий путь разрешения [антиномии] или как ключ к ее лабиринту: «антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, надлежит быть самым благотворным заблуждением, в которое может только впасть человеческий разум».

**ПРОБЛЕМА ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ.** – До сих пор чувственность и воображение не играли никакой роли в общем моральном чувстве. И это не удивительно, так как моральный закон - в своем принципе как в своем образцовом применении - не зависит ни от каких схем и условий чувственности; поскольку свободные существа и свободная каузальность не являются объектом какого-либо созерцания и поскольку между сверхчувственной Природой и чувственно воспринимаемой природой пролегла пропасть. На самом деле моральный закон оказывает воздействие на чувственность. Но чувственность рассматривается здесь как ощущение, а не как созерцание; а результат действия закона сам выступает скорее как негативное, нежели позитивное ощущение, близкое скорее к неудовольствию, чем к удовольствию. Это - определенное чувство уважения к закону, а ложно задаваемое только как моральный «мотив», чувство уважения, скорее, унижающее чувственность, чем наделяющее ее некой ролью в отношении способностей. (Можно считать, что интеллектуальное удовлетворение, о котором шла речь, не может порождать моральный мотив; это вообще не чувство, а только «аналогия» чувства. Лишь уважение к закону создает такой мотив; оно задает саму нравственность как мотив).

Но проблема связи практического разума с чувственностью таким образом ни разрешается, ни уничтожается. Уважение служит, скорее, в качестве предварительного правила для задачи, которая остаётся, чтобы еще найти свое положительное решение. Есть одна опасность неверного понимания [contresens], касающаяся всего практического разума в целом: думать, что кантовская мораль остается безразличной к своему собственному исполнению. Надлежит пропасть между чувственно воспринимаемым и сверхчувственным мирами существует только, чтобы быть заполненной: если сверхчувственное избегает знания, если не существует спекулятивного применения разума, способного провести нас от чувственно воспринимаемого [мира] к сверхчувственному, то, тем не менее, «второй [мир - пер.] должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы». Именно так сверхчувственная природа может быть названа прообразной природой, а чувственно воспринимаемая природа, «так как она содержит в себе возможное воздействие идеи первой как определяющего основания воли, - отраженной (natura estura)». Свободная причина чисто умопостижима; но нужно понять, что одно и то же существо является и феноменом, и вещью в себе, подчиняется естественной необходимости как феномен и выступает источником свободной причинности как вещь в себе. Более того: одно и то же действие, один и тот же чувственно воспринимаемый эффект связан, с одной стороны, с рядом чувственно воспринимаемых причин, в котором он необходим, а с другой стороны, сам

соотносится - вместе со своими причинами - со свободной Причиной, чьим знаком и выражением он является. Свободная причина никогда не содержит в себе собственного результата действия, поскольку в ней ничего не происходит и ничто не берет начала; свободная причинность имеет только чувственно воспринимаемые результаты действия. Значит, практический разум - как закон свободной причинности - сам должен «обладать причинностью в отношении явлений». А сверхчувственная природа, формируемая свободными существами по закону разума, должна осуществляться в чувственно воспринимаемом мире. Именно в таком смысле, возможно, говорить о содействии или о противодействии между природой и свободой, в зависимости оттого согласуются или не согласуются чувственно воспринимаемые действия свободы в природе с моральным законом. «Противодействие или содействие существует не между природой и свободой, а только между природой как явлением и действиями природы как явлениями в чувственно воспринимаемом мире». Мы знаем, что есть два типа законодательства, а значит и две области, соответствующие природе и свободе, чувственно воспринимаемой природе и сверхчувственной природе. Но существует только одна почва - почва опыта.

Именно так Кант представляет то, что он называет «парадоксом метода в *“Критике практического разума”*»: представление о предмете никогда не может задавать свободную волю или предшествовать моральному закону; но непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей. Еще точнее, когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Эти объекты практического разума формируют то, что называется нравственной Добродетелью (именно в связи с представлением о Добродетели мы испытываем интеллектуальное удовлетворение). Итак, «моральное добро - по отношению к объекту - является чем-то сверхчувственным». Но оно представляет этот объект как что-то, что должно осуществляться в чувственно воспринимаемом мире, так сказать, «как возможное действие через свободу». Вот почему практический интерес - в своем самом общем определении - представляется как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, чтобы осуществлять их.

Моральный закон полностью независим от созерцания и от условий чувственности; сверхчувственная Природа независима от чувственно воспринимаемой Природы. То, что является благом, само не зависит от нашей физической власти осуществлять его и задается только (в соответствии с логическим испытанием) моральной возможностью желать действия, которое его [это благо - пер.] осуществляет. Значит верно, что моральный закон - ничто, когда отделяется от своих чувственно воспринимаемых последствий; как и свобода - тоже ничто, когда отделяется от своих чувственно воспринимаемых эффектов. Достаточно ли тогда представлять закон в качестве того, что законодательствует над каузальностью существ в себе, над чистой сверхчувственной природой? Без сомнения, абсурдно говорить, будто явления подчиняются моральному закону как принципу практического разума. Нравственность не является законом чувственно воспринимаемой Природы; даже действия-эффекты свободы не могут противоречить механизму как закону природы, поскольку они необходимо связаны друг с другом так, чтобы формировать «единственный феномен», выражающий свободную причину. Свобода никогда не рождает чуда в чувственно воспринимаемой природе. Но если и верно, что практический разум законодательствует только над сверхчувственным миром и над свободной каузальностью составляющих его существ, то не менее верно и то, что все это законодательство делает сверхчувственный мир чем-то, что должно быть

«осуществлено» в чувственно воспринимаемом мире, и превращает такую свободную каузальность во что-то, у чего должны быть чувственно воспринимаемые результаты, выражающие моральный закон.

**УСЛОВИЯ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ.** - Все еще необходимо, чтобы такое осуществление было возможно. Если бы это было не так, моральный закон утратил бы всю свою самосогласованность. Итак, осуществление морального блага предполагает согласие между чувственно воспринимаемой природой (следующей своим законам) и сверхчувственной природой (следующей своему закону). Такое согласие представлено в идее соразмерности между счастьем и моралью, то есть, в идее Доброго Государя как «целокупности предмета чистого практического разума». Но если мы спрашиваем, как, в свою очередь, возможен, а значит, и осуществим Добрый Государь, то мы опять встаем перед антиномией: желание счастья не может быть мотивом истины; но кажется, что и максима истины не может быть причиной счастья, поскольку моральный закон на самом деле не законодательствует над чувственно воспринимаемым миром, а последний управляется своими собственными законами, остающимися безразличными к моральным намерениям воли. Однако такое второе направление оставляет путь для решения: решения о том, что соединение счастья и истины не является непосредственным, а создается с точки зрения бесконечного прогресса (бессмертная душа) и через посредничество умопостигаемого творца чувственно воспринимаемой природы или через посредничество «моральной причины мира» (Бога). Итак, Идеи души и Бога - необходимые условия, при которых предмет практического разума сам полагается как возможный и осуществимый.

Мы уже видели, что свобода (как космологическая Идея сверхчувственного мира) получила объективную реальность от морального закона. Тут мы понимаем, что психологическая Идея души и теологическая Идея высшего существа, в свою очередь, получают объективную реальность, подчиняясь тому же самому моральному закону. Так что три великих Идеи спекулятивного разума могут быть помещены на один и тот же уровень [plan], причем все они остаются проблематичными и неопределенными со спекулятивной точки зрения, но обретают практическую определенность от морального закона: в этом смысле и постольку, поскольку они практически заданы, они называются «постулатами практического разума»: они формируют объект «чистой практической веры». Но, более точно, как будет отмечено, практическая заданность на самом деле не касается этих трех Идеи одинаковым образом. Лишь идея свободы непосредственно задается моральным законом: следовательно, свобода не столько постулат, сколько «фактическая суть», или объект, категорического суждения. Две другие идеи как «постулаты» - это только условия необходимого объекта свободной воли. «Их возможность, так сказать, доказывается тем фактом, что свобода реальна».

Но являются ли такие постулаты единственными условиями осуществления сверхчувственного в чувственно воспринимаемом? Должны быть еще условия имманентные самой чувственно воспринимаемой Природе, которые призваны полагать в ней способность выражать и символизировать нечто сверхчувственное. Эти условия представлены тремя аспектами: естественная целесообразность в материи феноменов; форма целесообразности природы в прекрасных объектах; возвышенное в бесформенном в природе, посредством которого сама чувственно воспринимаемая природа свидетельствует в пользу существования высшей целесообразности. Итак, что касается двух последних случаев, то мы видим, что фундаментальную роль начинает играть воображение: применяется ли оно свободно вне зависимости от заданного понятия рассудка; или же переходит за собственные границы и ощущает себя беспредельным, привязываясь к Идеям разума. Значит, осознание морали, то есть общее моральное чувство, не только



включает в себя верования, но и акты воображения, благодаря которым чувственно воспринимаемая Природа оказывается пригодной для получения воздействий со стороны сверхчувственного. Следовательно, само воображение - это реальная часть общего морального чувства.

**ПРАКТИЧЕСКИЙ ИНТЕРЕС И СПЕКУЛЯТИВНЫЙ ИНТЕРЕС.** - «Каждой способности души можно приписать интерес, то есть принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности». Интересы разума могут отличаться от эмпирических интересов тем, что они касаются объектов, но лишь постольку, поскольку подчиняются высшей форме способности. Значит, спекулятивный интерес касается феноменов постольку, поскольку те формируют чувственно воспринимаемую природу. Практический интерес относится к разумным существам как вещам в себе постольку, поскольку те формируют сверхчувственную природу, которая осуществима.

Эти два интереса различаются по природе, так что разум не добивается спекулятивного успеха, когда вступает в область, открываемую в нем его практическим интересом. Свобода - как спекулятивная Идея - проблематична, не задана в себе; когда она получает непосредственную практическую заданность со стороны морального закона, спекулятивный разум ничего не выигрывает. «Но зато приобретает больше достоверности его проблематическое понятие свободы, которому здесь дается объективная и хотя только практическая, но несомненная реальность». Действительно, мы не познаем природу свободного существа как-то больше, чем прежде; у нас нет созерцания, которое могло бы относиться к такому знанию. Мы знаем только - благодаря моральному закону, - что такое существо существует и обладает свободной причинностью. Практический интерес таков, что отношение представления к объекту не составляет какой-то части знания, а лишь обозначает нечто, что осуществляется. С точки зрения познания ни душа, ни Бог - как спекулятивные Идеи - не получают от своей практической заданности какого-то объема.

Но два интереса не просто координированы. Ясно, что спекулятивный интерес подчинен практическому интересу. Чувственно воспринимаемый мир не был бы [предметом] спекулятивного интереса, если бы - с точки зрения высшего интереса - он действительно не свидетельствовал в пользу возможности осуществления сверхчувственного. Вот почему у самих Идеи спекулятивного разума нет непосредственной заданности иной, чем практическая заданность. Это ясно усматривается в том, что Кант называет «верой». Вера есть спекулятивное предположение, но предположение, которое становится утвердительным только благодаря определенности, получаемой им со стороны морального закона. Итак, спор, диалектика.

«О постулатах чистого практического разума вообще». Вера не связана с практической способностью, а выражает синтез спекулятивного и практического интересов в то самое время, когда первый подчиняется последнему. В этом причина преимущества морального доказательства существования Бога над всеми спекулятивными доказательствами. Ибо Бог - как объект познания - задается лишь косвенно и по аналогии (как то, из чего феномены берут максимум систематического единства); но - как объект веры - он обретает исключительно практическую определенность и реальность (моральный творец мира).

Интерес вообще подразумевает понятие цели. Итак, если верно, что разум нацелен на наблюдаемую им чувственно воспринимаемую природу, то такие материальные цели никогда не представляют конечную цель, также как ее не представляет и такое наблюдение природы: «из того, что мир познается, [его] существование не приобретает никакой ценности; и необходимо предположить конечную цель, по отношению к которой само рассмотрение мира имело бы

ценность». В самом деле, конечная цель подразумевает две вещи: она приложима к существам, которых следует рассматривать как цели в себе, и которые, с другой стороны, сообщали бы чувственно воспринимаемой природе последнюю цель для осуществления. Значит, конечная цель необходимо является понятием практического разума или понятием способности желания в ее высшей форме: только моральный закон задает разумное существо в качестве цели в себе, поскольку он конституирует конечную цель в применении свободы, но в то же самое время моральный закон задает разумное существо как конечную цель чувственно воспринимаемой природы, поскольку заставляет нас реализовывать сверхчувственное через объединение всеобщего счастья с моралью. «В самом деле, если творение вообще имеет конечную цель, то мы ее можем мыслить только как обязательно соответствующую моральной цели (которая единственно делает возможным понятие цели). ...Практический разум этих разумных существ не только указывает конечную цель, но и определяет это понятие в отношении условий, единственно при которых мы можем мыслить конечную цель творения». Спекулятивный интерес обнаруживает цели только в чувственно воспринимаемой природе потому, что - еще глубже - практический интерес подразумевает наличие разумного существа как цели в себе, а также как последней цели самой чувственно воспринимаемой природы. В этом смысле можно сказать, что «всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении».

### **Глава III**

#### **Связь способностей в “Критике способности суждения”**

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ВЫСШАЯ ФОРМА ЧУВСТВА? -Данный вопрос подразумевает: существуют ли представления, априорно задающие такие состояния субъекта, как удовольствие и неудовольствие? Ощущение сюда не относится: производимые им удовольствие и неудовольствие (чувство), могут быть познаны только эмпирически. Но оно, одновременно, имеет место и когда представление объекта априорно. Может стоит обратиться к моральному закону как представлению о чистой форме? (Уважение как результат действия закона было бы тогда высшим состоянием неудовольствия; а интеллектуальное удовлетворение - высшим состоянием удовольствия.) Ответ Канта отрицательный. Ибо удовлетворение - это ни чувственно воспринимаемый результат действия, ни особое чувство, а интеллектуальная «аналогия» чувства. А само уважение является эффектом лишь в той мере, в какой оно - негативное чувство; в своей позитивности уважение, скорее, сливается с законом, чем выводится из него, - сливается с законом как побудительной силой. Что касается общего правила, то невозможно, чтобы способность чувствовать достигала своей высшей формы, когда обнаруживает собственный закон в низшей или высшей формах способности желания.

Чем бы тогда было высшее удовольствие? Его не следовало бы связывать ни с какой-то чувственно воспринимаемой притягательностью (эмпирической заинтересованностью в существовании объекта ощущения), ни с какой-то интеллектуальной склонностью (чистой практической заинтересованностью в существовании объекта воли). Только будучи незаинтересованной в принципе, способность чувствовать может стать высшей. Речь идет не о существовании представленного объекта а о простом результате действия представления на меня. Следовало бы сказать, что высшее удовольствие - это чувственно воспринимаемое выражение чистого суждения, выражение чистой процедуры вынесения суждения.

Прежде всего такая процедура проявляется в эстетическом суждении типа «это прекрасно».

Но что же это за представление - в эстетическом суждении, -обладающее таким высшим удовольствием как эффектом? Поскольку материальное существование объекта остается безразличным, то речь снова идет о представлении чистой формы. Но на сей раз это форма объекта. И такая форма не может быть просто формой созерцания, связывающей нас с материально существующими внешними объектами. По правде говоря, «форма» теперь означает следующее: рефлексия единичного объекта в воображении. Форма - это то, что воображение отражает в объекте в противоположность материальной стихии ощущений, вызывающих появление данного объекта, поскольку он существует и воздействует на нас. Тогда Кант спрашивает: могут ли цвет или звук быть названы прекрасными сами по себе? Возможно и могут, если вместо материального схватывания их качественного воздействия на наши чувства, мы были бы способны с помощью нашего воображения отражать колебания, из которых они составлены. Но и цвет, и звук слишком материальны, слишком встроены в наши чувства, чтобы так отражаться в нашем воображении: они скорее вспомогательные механизмы, а не элементы прекрасного. Важны замысел, композиция, которые прежде всего являются манифестациями формальной рефлексии.

В эстетическом суждении отрефлектированное представление формы - причина высшего удовольствия от прекрасного. Тогда мы должны констатировать, что у высшего состояния способности чувствовать две парадоксальные внутренне связанные характеристики. С одной стороны, в противовес тому, что происходит, когда речь идет о других способностях, высшая форма действительно не определяет здесь никакого интереса разума: эстетическое удовольствие независимо как от спекулятивного, так и от практического интереса, и самоопределяется как полностью незаинтересованное. С другой стороны, способность чувствовать в ее высшей форме не является законодательной: любое законодательство подразумевает объекты, на которых оно проверяет себя и которые подчиняются ему. Итак, эстетическое суждение никогда не является лишь частным суждением типа «эта роза прекрасна» (тогда как предложение «розы вообще прекрасны» подразумевает логические сравнение и суждение). Еще важнее, что оно даже не законодательствует над своим единичным объектом, поскольку остается совершенно безразличным к его существованию. Следовательно, Кант отказывается от применения слова «автономия» к способности чувствовать в ее высшей форме: будучи бессильным законодательствовать над объектами, суждение может быть только автономным, то есть оно законодательствует над самим собой. У способности чувствовать нет области (ни феноменов, ни вещей в себе); она выражает не условия, которым должен подчиняться некий род объектов, а лишь субъективные условия для существования способностей.

**ОБЩЕЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО.** - Когда мы говорим «это прекрасно», мы вовсе не имеем в виду только лишь «это доставляет удовольствие»: мы претендуем на определенную объективность, на определенную необходимость, на определенную всеобщность. Но чистое представление прекрасного объекта - это особое представление: следовательно, объективность эстетического суждения существует без понятия, или (что то же самое) его необходимость и всеобщность субъективны. Каждый раз, когда вмешивается определенное понятие (геометрические фигуры, биологические виды, рациональные идеи), эстетическое суждение перестает быть чистым, и одновременно прекрасное перестает быть свободным. Способность чувствовать в ее высшей форме не может зависеть ни от спекулятивного интереса, ни от практического. Вот почему в качестве всеобщего и необходимого в эстетическом суждении постулируется только удовольствие. Мы

считаем, что наше удовольствие существует благодаря праву, сообщаемому каждому или пригодному для каждого; мы допускаем, что каждый имеет право испытывать удовольствие. Такое допущение, такое предположение не является даже «постулатом», поскольку исключает все четко заданные понятия.

Однако данное предположение было бы невозможно без какого-то вмешательства со стороны рассудка. Мы увидели роль, какую играет воображение: оно отражает единичный объект с точки зрения формы. Действуя так, оно вовсе не относится к заданному понятию рассудка. Но оно относится к самому рассудку как способности [давать] понятия вообще; оно относится к неопределенному понятию рассудка. То есть, воображение - в его чистой свободе - согласуется с рассудком в его не оговоренной законности. В крайнем случае можно было бы сказать, что воображение здесь «схематизирует без понятия». Но схематизм - всегда акт воображения, уже не являющегося свободным и обнаруживающего, что его действие задано в соответствии с понятием рассудка. Фактически, воображение занимается чем-то другим, а не схематизацией: оно манифестирует свою глубочайшую свободу в отражении формы объекта, оно «как бы играет, наблюдая [данную] фигуру», оно становится продуктивным и самодеятельным воображением «как создатель произвольных форм возможных созерцаний». Значит, здесь есть согласие между воображением как чем-то свободным и рассудком как чем-то неопределенным. Вот оно: свободное и неопределенное согласие между способностями. Следует сказать, что такое согласие определяет собственно общее эстетическое чувство (вкус). Действительно, удовольствие, которое, как мы полагаем, сообщается каждому и годится для каждого, - ничто иное, как результат данного согласия. Поскольку оно не возникает под заданным понятием, то свободную игру воображения и рассудка нельзя постичь умом, ее можно только почувствовать." Наше предположение относительно «сообщаемости чувства» (без вмешательства понятия) основывается, следовательно, на идее субъективного согласия способностей, поскольку само это согласие формирует общее чувство.

Можно было бы подумать, что общее эстетическое чувство завершает предыдущие два: в логическом и моральном общих чувствах сначала рассудок затем уже разум законодательствуют над функцией других способностей и задают ее; теперь, вроде как, подходит очередь воображения. Но такого не может быть. Способность чувствовать не законодательствует над объектами; следовательно, она в себе не есть способность (во втором смысле слова), являющаяся законодательной. Общее эстетическое чувство представляет вовсе не какое-то объективное согласие способностей (то есть подчинение объектов доминирующей способности, которая одновременно задавала бы роль других способностей в отношении их объектов), а чисто субъективную гармонию, где воображение и рассудок применяются спонтанно, каждый на свой страх и риск. Следовательно, общее эстетическое чувство на самом деле не завершает два других [логическое и моральное общее чувство - *Пер.*], оно дает им основание или делает их возможными. Никакая способность никогда не приняла бы законодательной и определяющей роли, если бы все способности вместе с самого начала не были расположены к такой свободной субъективной гармонии.

Но теперь мы сталкиваемся с особо трудной проблемой. Мы объясняем всеобщность эстетического удовольствия или сообщаемость высшего чувства свободным согласием способностей. Но достаточно ли признать такое свободное согласие, допустить его а priori? Не должно ли оно, напротив, производиться в нас? То есть, не должно ли эстетическое общее чувство быть объектом какого-то генезиса, собственно трансцендентального генезиса? Эта проблема господствует в первой части *Критики* способности суждения: само ее решение чревато несколькими сложными моментами.

**СВЯЗЬ МЕЖДУ СПОСОБНОСТЯМИ В ВОЗВЫШЕННОМ.** - До тех пор, пока мы остаемся с эстетическими суждениями типа «это прекрасно», разум, по-видимому, не играет никакой роли: задействованы только рассудок и воображение. Более того, открывается именно высшая форма удовольствия, а не высшая форма неудовольствия. Но суждение «это прекрасно» - только один тип эстетического суждения. Нужно исследовать и другой тип: «это - возвышенно». В Возвышенном воображение отдается деятельности, совершенно иной, нежели формальная рефлексия. Чувство возвышенного испытывается, когда мы сталкиваемся с чем-то бесформенным или деформированным (необъятностью или мощью). Все происходит так, будто воображение противостоит собственному пределу, вынуждено достигать своего максимума, подвергаясь насилию, доводящему его до наивысшей точки могущества. Несомненно, у воображения нет предела до тех пор, пока оно выступает сутью схватывания (последовательное схватывание частей). Но поскольку оно вынуждено воспроизводить предыдущие части по мере достижения последующих частей, постольку у него есть максимум единовременного понимания. Столкнувшись с безмерностью, воображение ощущает недостаточность такого максимума и, «стремясь расширить его, сосредоточивается на самом себе». На первый взгляд, мы приписываем безмерность, доводящую наше воображение до бессилия, природному объекту, то есть чувственно воспринимаемой Природе. На самом же деле, именно разум заставляет нас вновь объединять безмерность чувственно воспринимаемого мира в целое. Такое целое и есть Идея чувственно воспринимаемого, поскольку оно само обладает - в качестве субстрата - чем-то умопостигаемым или сверхчувственным. Значит, воображение учит, что именно разум толкает его к пределу собственного могущества, заставляя признать то, что вся его сила - ничто по сравнению с Идеей.

Итак, возвышенное ставит нас перед непосредственной субъективной связью между воображением и разумом. Но такая связь прежде всего является разладом, а не согласием, неким противоречием, ощущаемым между требованиями разума и мощью воображения. Вот почему воображение, как кажется, утрачивает свою свободу, а чувство возвышенного - это, по-видимому, скорее неудовольствие, чем удовольствие. Но на основе такого разлада возникает согласие; неудовольствие делает возможным удовольствие. Когда что-то, что во всех отношениях превосходит воображение, ставит последнее перед его собственным пределом, тогда воображение - предположительно негативным образом - само переступает свой предел, представляя себе недоступность разумной Идеи делая эту недоступность чем-то, что присутствует в чувственно воспринимаемой природе. «Ведь воображение, хотя за пределами чувственного оно не находит ничего такого, на чем бы оно могло удержаться, тем не менее чувствует себя безграничным именно благодаря такому устранению границ чувственности, и указанная отвлеченность [способа изображения - пер.] есть, следовательно, такое изображение бесконечного, которое, правда, именно поэтому может быть только чисто негативным, одна» ко расширяет душу». В этом и состоит согласие, вносящее разлад между воображением и разумом: не только разум, но и воображение, обладает «сверхчувственным предназначением». В такой согласии душа ощущается как неопределенное сверхчувственное единство всех способностей; мы сами направляемся к какому-то центру как к «пункту средоточия» в сверхчувственном. Тогда мы видим, что согласие между воображением и разумом не просто допускается: оно подлинно порождается, порождается в разладе. Вот почему общее чувство, соответствующее чувству возвышенного, неотделимо от «культуры» как движения его генезиса. И именно в таком генезисе мы узнаем нечто существенное касательно нашей судьбы. Фактически, Идеи разума являются спекулятивно неопределенными, но практически заданными. В этом уже состоит принцип различия

между математическим Возвышенным безмерного и динамическим Возвышенным могущества (первое вводит разум в игру с точки зрения познавательной способности, последнее - с точки зрения способности желания). Так что в динамическом возвышенном сверхчувственное предназначение наших способностей проявляется как то, ему предзадан моральный закон. Чувство возвышенного порождается в нас таким образом, что подготавливает высшую целесообразность, оно готовит нас к пришествию морального закона.

ТОЧКА ЗРЕНИЯ ГЕНЕЗИСА. - Трудность в том, чтобы найти принцип аналогичного генезиса для чувства прекрасного. Ибо в возвышенном все является субъективным - субъективной связью между способностями; возвышенное относится к природе только благодаря проекции, и эта проекция налагается на то, что является бесформенным и деформированным в природе. В прекрасном мы также сталкиваемся с субъективным согласием; но последнее развивается из случайности объективных форм, так что в отношении прекрасного встает проблема дедукции, не имеющая места в отношении возвышенного. Анализ возвышенного указал нам верный путь, поскольку продемонстрировал общее чувство, не только допускаемое, но и порождаемое. Но генезис чувства прекрасного ставит более сложную проблему, поскольку требует принципа, который был бы в полной мере объективным.

Мы знаем, что эстетическое удовольствие совершенно не заинтересовано, поскольку оно никоим образом не касается существования объекта. Прекрасное - не объект интереса разума. Однако оно может синтетически объединяться с разумным интересом. Допуская такое, получим следующее: удовольствие от прекрасного остается незаинтересованным, но интерес, с которым бы оно соединилось, мог бы служить в качестве принципа для генезиса «сообщаемое™» или всеобщности такого удовольствия; прекрасное остается незаинтересованным, но интерес, с которым бы оно синтетически объединилось, мог бы служить в качестве правила для генезиса чувства прекрасного как общего чувства.

Если тезис Канта действительно состоит в этом, то нужно выяснить, какой интерес объединяется с прекрасным. Первое приходящее на ум предположение, что это некий эмпирический социальный интерес, столь часто связываемый с прекрасными объектами и способный порождать нечто вроде вкуса или сообщаемости удовольствия. Но ясно, что прекрасное соединяется с таким интересом только *a posteriori*, а не *a priori*. Только интерес разума может удовлетворить вышеназванным требованиям. Но в чем же может состоять здесь разумный интерес? Речь тут не идет о самом прекрасном. Можно говорить исключительно о склонности, которой обладает природа, дабы производить прекрасные формы, то есть формы, способные рефлексироваться в воображении. (И природа демонстрирует такую склонность даже там, куда лишь изредка проникает человеческий глаз, чтобы отразить их должным образом; например, на дне океана). Следовательно, интерес, связанный с прекрасным, направлен не на прекрасную форму как таковую, а на материю, используемую природой, дабы производить объекты, которые формально могут быть отрефлексированы. Не удивительно, что Кант, первоначально сказав, что цвета и звуки сами по себе не являются прекрасными, затем добавляет, что они суть объекты «интереса к прекрасному». Более того, если мы ищем какова первая материя, внедряющаяся в естественное формирование прекрасного, то находим, что речь идет о жидкой материи (древнейшем состоянии материи), одна часть которой отделяется или испаряется, тогда как остальные медленно затвердевают (см. о формировании кристаллов). Можно сказать, что интерес к прекрасному не является ни составной частью прекрасного, ни чувством прекрасного, но касается производства прекрасного в природе и, как таковой, может служить в качестве принципа для генезиса самого чувства прекрасного.

Весь вопрос вот в чем: какого же типа данный интерес? До сих пор мы

определяли интерес разума родом объектов, которые оказывались необходимо подчиненными высшей способности. Но нет объектов, подчиненных способности чувствовать. Высшая форма способности чувствовать обозначает только субъективную и спонтанную гармонию наших активных способностей без того, чтобы какая-нибудь из этих способностей законодательствовала над объектами. Когда мы рассматриваем материальную склонность природы к производству прекрасных форм, мы можем вывести отсюда не необходимое подчинение данной природы одной из наших способностей, а только ее случайное согласие со всеми нашими способностями вместе. Более того: бесполезно искать какую-то цель у Природы, когда та производит прекрасное; осаждение жидкой материи объяснимо в чисто механических терминах. Значит, склонность природы предстает как готовность [rouvoir] без цели, случайно приспособленная к гармоническому осуществлению наших способностей. Удовольствие от такого осуществления само по себе не заинтересовано; однако мы испытываем разумный интерес к случайно сложившемуся [contingent] согласию произведений природы с нашим незаинтересованным удовольствием. В этом состоит третий интерес разума: он определяется не необходимым подчинением, а случайно сложившимся [contingent] согласием природы с нашими способностями.

СИМВОЛИЗМ В ПРИРОДЕ. - Как же представляется генезис чувства прекрасного? Похоже, что свободные материи природы - цвета, звуки - не соотносятся просто с определенными понятиями рассудка. Они перехлестывают рассудок, они дают «пищу для мышления» значительно большую, чем та, что содержится в понятии. Например, мы не только соотносим цвет с понятием рассудка, непосредственно применимым к нему, но также соотносим его с совершенно иным понятием, не обладающим самостоятельно объектом созерцания, но похожим на понятие рассудка, поскольку оно постулирует свой объект по аналогии с объектом созерцания. Это другое понятие и есть Идея разума, напоминающая первое понятие лишь с точки зрения рефлексии. Итак, белая лилия не только связана с понятиями цвета и цветка, но также будит Идею чистой невинности, чей объект является лишь (рефлексивной) аналогией белого в цветке лилии. Вот как Идеи выступают объектом опосредованного представления в свободных материях природы. Такое опосредованное представление называется символизмом и обладает, как своим правилом, интересом к прекрасному.

Отсюда следуют два вывода: сам рассудок рассматривает свои понятия расширенными неограниченным образом; воображение освобождается от гнета рассудка, которому оно все еще подчиняется в схематизме, и становится способным свободно рефлексировать форму. Следовательно, согласие между воображением как чем-то свободным и рассудком как чем-то неопределенным не только допускается: оно неким образом одушевляется, оживляется, порождается интересом к прекрасному. Свободные материи чувственно воспринимаемой природы символизируют Идеи разума; и таким образом они позволяют рассудку расширяться, а воображению высвободиться. Интерес к прекрасному свидетельствует в пользу сверхчувственного единства всех наших способностей как некой «особой точки сверхчувственного», из которой вытекает их свободное формальное согласие или их субъективная гармония. Неопределенное сверхчувственное единство всех способностей и выводимое из него свободное согласие являются глубочайшим в душе. Действительно, когда согласие способностей оказывается заданным одной из них (рассудком в спекулятивном интересе, разумом в практическом интересе), то мы полагаем, что способности изначально предрасположены к свободной гармонии (согласно интересу к прекрасному), без которой ни одна из этих заданностей не была бы возможной. Но с другой стороны, свободное согласие способностей уже должно подразумевать разум

как то, что призвано играть определяющую роль в практическом интересе или в моральной сфере. Именно в этом смысле сверхчувственное предназначение всех наших способностей есть некое предопределение для морального существа; или идея сверхчувственного как неопределенного единства способностей подготавливает идею сверхчувственного так, что та практически задается разумом (как принцип целей свободы); или же интерес к прекрасному подразумевает расположенность быть моральным. Как говорит Кант, само прекрасное-это символ добра (он имеет ввиду, что чувство прекрасного не есть смутное восприятие добра, что не существует никакой аналитической связи между добром и прекрасным, но что есть синтетическая связь, согласно которой интерес к прекрасному побуждает нас быть добрыми, предрасполагает нас к морали). Итак, неопределенное единство и свободное согласие способностей не только конституируют то, что является глубочайшим в душе, но и подготавливают пришествие того, что является самым возвышенным, - то есть высшей степенью способности желания - и делает возможным переход от познавательной способности к способности желания.

**СИМВОЛИЗМ В ИСКУССТВЕ, ИЛИ ГЕНИЙ.** - Верно, что все вышесказанное (интерес к прекрасному, генезис чувства прекрасного, связь прекрасного и доброго) касается только прекрасного в природе. Действительно, все покоится на мысли о том, что именно природа произвела прекрасное. Вот почему красота в искусстве, по-видимому, не связана с добром, и вот почему чувство прекрасного в искусстве не может порождаться отдельно от принципа, обрекающего нас на нравственность. Отсюда и заявление Канта: уважения заслуживает тот, кто покидает музей, дабы обратиться к прекрасному в природе,...

Кроме того искусство - совершенно по-своему -тоже не подчиняется материи и правилу, предоставляемому природой. Но природа тут могла бы действовать только через врожденную предрасположенность субъекта. Гениальность как раз и есть такая врожденная предрасположенность, посредством которой природа сообщает искусству синтетическое правило и богатый материал. Кант определяет гениальность как способность к эстетическим Идеям. На первый взгляд эстетическая Идея противоположна рациональной Идее. Последняя - это понятие, которому нет адекватного созерцания; первая - созерцание, которому нет адекватного понятия. Но стоит спросить, адекватно ли такое перевернутое отношение описанию эстетической идеи? Идея разума выходит за пределы опыта либо потому, что в природе нет соответствующего ей объекта (например, невидимых существ), либо же потому, что она превращает простой природный феномен в духовное событие (смерть, любовь...). Итак, Идея разума несет в себе нечто невыразимое. Но эстетическая Идея выходит за пределы любого понятия потому, что создает созерцание иной природы, нежели та, что дана нам: [создает] иную природу, чьи явления были бы подлинными спиритуальными событиями, а духовные события - непосредственными естественными детерминациями. Она дает «пищу для мышления», она заставляет нас мыслить. Эстетическая Идея - это на самом деле то же самое, что и рациональная Идея: она выражает то, что является невыразимым в последней. Вот почему она появляется как некое «вторичное» представление, второе выражение. В этом отношении эстетическая Идея крайне близка к символизму (да и сам гений также действует, расширяя рассудок и высвобождая воображение). Но вместо того, чтобы опосредовано представлять Идею в природе, она выражает ее вторичным образом, в воображаемом творении другой природы.

Гениальность - это не [воплощение] вкуса, но она оживет вкус в искусстве, наделяя последнее душой и материей. Есть произведения, совершенные с точки зрения вкуса, но им недостает души, они, так сказать, лишены гениальности. Это потому, что сам вкус - лишь формальное согласие свободного воображения и расширенного рассудка. Он остается унылым и безжизненным и допускается - если



не отсылает к высшему авторитету - только как некая материя способная расширять рассудок и освобождать воображение. В искусстве согласие воображения и рассудка привносится в жизнь только гением, и без него оно оставалось бы не сообщаемым. Гениальность - вызов, бросаемый другой гениальности; но вкус выступает своего рода посредником между гениальностями, он допускает некий период ожидания, пока другой гений еще не родился. Гений выражает сверхчувственное единство всех способностей и выражает его как живое единство. Следовательно, он дает правило, по которому выводы относительно прекрасного в природе могут распространяться и на прекрасное в искусстве. Следовательно, прекрасное в природе - это не только символ добра; так, в искусстве прекрасное существует благодаря синтетическому и генетическому правилу самого гения.

Итак, к формальной эстетике вкуса Кант добавляет материальную мета - эстетику, чьи две главные темы суть интерес к прекрасному и гениальность, - мета - эстетику, свидетельствующую в пользу кантовского романтизма. В частности, к эстетике линии и композиции - то есть к эстетике формы - Кант добавляет мета - эстетику материй, цветов и звуков. В *Критике* Способности Суждения зрелый классицизм и нарождающийся романтизм пребывают в сложном равновесии.

Не будем путать разнообразные способы, какими-то Канту - могли бы представляться Идеи разума в чувственно воспринимаемой природе. В возвышенном представлении непосредственно, но негативно и дается через проекцию; в естественном символизме, или в интересе к прекрасному, представление позитивно, но опосредовано и достигается через рефлексю; в гениальности, или в художественном символизме, представление позитивно, но вторично и достигается через созидание другой природы. Позже мы увидим, что идея допускает и четвертый модус представления - самый совершенный - в природе, понятой как система целей.

**ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СУЖДЕНИЕ СПОСОБНОСТЬЮ?** - Суждение - это всегда сложная процедура, состоящая в подведении частного под общее. Тот кто судит - это всегда человек, владеющий искусством: эксперт, врач, юрист. Суждение подразумевает подлинный дар, чутье. Кант первым задумался о постановке проблемы суждения на уровне его технологичности или собственной изначальности. В некоторых хорошо известных текстах Кант разводит два случая: либо общее уже дано, известно и все, что требуется, так это применить его, то есть задать нечто частное, к которому применимо общее («аподиктическое применение разума», «определяющее суждение»); либо же общее составляет проблему и само должно быть найдено («гипотетическое применение разума», «рефлектирующее суждение»). Однако такое различие гораздо сложнее, чем кажется: его следовало бы интерпретировать как с точки зрения примеров, так и с точки зрения значения [signification].

Первой ошибкой было бы верить, что только рефлектирующее суждение подразумевает изобретательность. Даже когда общее дано, «суждение» необходимо должно подводить [под общее]. Несомненно, трансцендентальная логика отличается от формальной логики тем, что содержит правила, указывающие на условия, при которых применяется данное понятие. Но эти правила не сводятся к самому понятию: чтобы применять понятие рассудка, нужна схема, являющаяся изобретательным актом воображения, способным указывать на условия, при которых частные случаи подводятся под понятие. Сам схематизм - это также и некое «искусство», а схема - один из «случаев, подходящих под закон». Следовательно, было бы не верно полагать, что рассудок судит сам по себе: рассудок может только пользоваться своими понятиями для вынесения суждения, но такое использование подразумевает изначальный акт воображения, а также изначальное действие разума (вот почему в *Критике чистого разума* определяющее суждение появляется как особое испытание разума). Каждый раз Кант говорит о суждении, как о

способности, которая при этом должна подчеркивать изначальность своего действия, специфику своего продукта. Но суждение всегда предполагает несколько способностей и выражает согласие между ними. То есть, суждение является определяющим, когда выражает согласие способностей под некой способностью, которая сама является главенствующей: то есть, когда суждение задает объект в соответствии со способностью, полагаемой с самого начала в качестве законодательной. Итак, теоретическое суждение выражает согласие способностей, задающее объект в соответствии с законодательным рассудком. Сходным образом, существует практическое суждение „которое определяет, является ли возможное действие случаем подчинения моральному закону: оно выражает согласие рассудка и разума под предводительством разума. В теоретическом суждении воображение предоставляет схему в соответствии с понятием рассудка; в практическом суждении рассудок предоставляет некий образец [un type] в соответствии с законом разума. Сказать, что суждение задает объект, - это все равно, что сказать, что согласие способностей детерминировано или что согласие способностей выполняет определяющую или законодательную функцию.

Следовательно, важно остановиться на примерах, соответствующих двум типам суждения - «определяющему» и «рефлектирующему». Возьмем врача, который знает, что такое брюшной тиф (понятие), но не опознает его в каком-то частном случае (суждение, или диагноз). Можно склониться к тому, чтобы увидеть в таком диагнозе (подразумеваемом дарование и искусство) пример определяющего суждения, поскольку понятие предполагается известным. Но в отношении данного конкретного случая само понятие не дано: оно проблематично или полностью неопределенно. Фактически, диагноз - это пример рефлектирующего суждения. Если мы ищем в медицине пример определяющего суждения, то нам нужно обратиться к терапевтическому решению: тут понятие действительно дано в отношении частного случая, но трудность состоит в его применении (противопоказания у пациента и так далее).

Подчеркнем, в рефлектирующем суждении не мало искусства или изобретательности. Но такое искусство распределяется по инстинкту. В определяющем суждении искусство, так сказать, «скрыто»: понятие дано, будьте понятие рассудка или закон разума; следовательно, существует законодательная способность, направляющая и задающая изначальный вклад других способностей так, что этот вклад трудно оценить. Но в рефлектирующем суждении с точки зрения активных способностей не дано ничего; лишь сырой материал являет себя, не будучи реально «представленным». Значит, в отношении этого суждения свободно используются все активные способности. Рефлектирующее суждение выражает свободную и неопределенную связь между всеми способностями. Искусство оставшееся скрытым в определяющем суждении и, так сказать, зависимым от него - начинает свободно манифестировать в теологии (спекулятивное задание регулятивной Идеи, Бог как умопостигающий творец); если такое спекулятивное задание совместимо с простым управлением, то именно в той мере, в какой его совершенно недостаточно, ибо оно остается эмпирически обусловленным и ничего не говорит нам о конечной цели божественного творения. Но теперь, напротив, мы a priori движемся от практической телеологии (практически задаваемого понятия конечной цели) к моральной теологии (практическому заданию, которого достаточно для Идею - реального Бога как объекта веры). Не будем думать, что естественная телеология бесполезна: именно она побуждает нас искать теологию; но она не способна по-настоящему создать ее. Также не будем думать, ни что моральная теология «завершает» физическую теологию, ни что практическая заданность идей завершает аналогичную спекулятивную заданность. Фактически, первая дополняет вторую, следуя другому интересу разума. Именно с точки зрения такого другого

интереса, мы определяем человека как конечную цель, причем конечную цель для всего божественного творения в целом.

ИСТОРИЯ ИЛИ РЕАЛИЗАЦИЯ. - Последний вопрос таков: каким образом конечная цель является также и последней целью природы? То есть: как может человек, который в своем сверхчувственном существовании и в качестве ноумена является только конечной целью, быть последней целью чувственно воспринимаемой природы? Мы знаем, что сверхчувственный мир должен неким определенным образом объединяться с чувственно воспринимаемым миром: понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире цель, предписанную законом свободы. Такая реализация возможна при двух типах условий: божественные условия (практическое задание Идей разума, делающее возможным доброго Государя - как согласия чувственно воспринимаемого и сверхчувственного миров, согласия счастья и морали); и земные условия (целесообразность в эстетике и телеологии - как то, что делает возможной реализацию доброго Государя, то есть соответствие чувственно воспринимаемого некой высшей целесообразности). Значит, осуществление свободы является также и осуществлением доброго государя: «Благо в мире состоит в соединении наибольшего благополучия разумных существ в мире с высшим условием доброго в них, то есть [в соединении] всеобщего счастья с самой законосообразной нравственностью». В этом смысле конечная необусловленная цель - последняя цель чувственно воспринимаемой природы при условиях, которые фиксируются как необходимо реализуемые и как то, что должно реализоваться в такой природе.

В той мере, в какой последняя цель - ничто иное как конечная цель, она выступает объектом фундаментального парадокса: последняя цель чувственно воспринимаемой природы - это цель, для реализации которой данной природы не достаточно. Как раз не природа реализует свободу, а понятие свободы реализуется или осуществляется в природе. Итак, осуществление свободы или доброго Государя в чувственно воспринимаемом мире подразумевает изначальную синтетическую деятельность человека: История и является таким осуществлением, а значит, ее не следует путать с простым развитием природы. Идея последней цели подразумевает целесообразную связь природы и человека; но такая связь становится возможной лишь благодаря естественной целесообразности. Взятая сама по себе и формально, она независима от чувственно воспринимаемой природы и должна полагаться, устанавливаться человеком. Установление целесообразной связи и есть формирование совершенного государственного устройства: в этом состоит наивысшая цель [objet] культуры, цель [fin] истории или по-настоящему земного доброго государя. Такой парадокс легко объясним. Чувственно воспринимаемая природа как феномен обладает сверхчувственным в качестве субстрата. Только лишь в таком субстрате примиряются механизм и целесообразность чувственно воспринимаемой природы, причем первый касается того, что необходимо присутствует в природе как объекте чувства, а вторая - того, что случайным [contingent] образом пребывает в ней как объекте разума. Следовательно, уловка, или коварство, сверхчувственной природы в том, что чувственно воспринимаемой природы не достаточно для реализации того, что, тем не менее, является «ее» последней целью; ибо такая цель является сверхчувственной постольку, поскольку должна быть осуществлена (то есть она обладает действием-эффектом в чувственно воспринимаемом). «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом». Итак, все, что, по-видимому, является случайно сложившемся [contingent] в согласии между чувственно воспринимаемой природой и способностями человека, выступает как

высшая трансцендентальная видимость, скрывающая уловку сверхчувственного. Но если мы говорим об эффекте сверхчувственного в чувственно воспринимаемом или о реализации понятия свободы, то нам вовсе не следует считать, будто чувственно воспринимаемая природа как феномен подчиняется закону свободы или разума. Такая концепция истории подразумевала бы то, что события задаются разумом, причем разумом, поскольку он существует индивидуально в человеке как ноумене; тогда события манифестировали бы личный «разумный замысел» самого человека. Но история - как она проявляется в чувственно воспринимаемой природе - показывает нам нечто совершенно противоположное: чистые отношения сил, конфликты тенденций, формирующие ткань безумия наподобие детского тщеславия. Чувственно воспринимаемая природа всегда остается подчиненной законам, остающимся ее собственными законами. Но если она и неспособна реализовать свою последнюю цель, то, тем не менее, она - в соответствии с ее собственными законами - должна сделать возможной реализацию этой цели. Именно благодаря механизму сил и конфликту тенденций (см. «антисоциальная социальность») чувственно воспринимаемая природа - в самом человеке - главенствует над устоями Общества - единственной средой, в которой может быть исторически осуществлена последняя цель. Итак, то, что, по-видимому, является nonsensом с точки зрения замыслов некоего априорного чистого разума, может быть «замыслом Природы», дабы эмпирически обеспечить развитие разума в рамках человеческого вида. Историю следует осудить с точки зрения этого вида, а не с точки зрения личного разума. Значит, есть и вторая уловка Природы, которую мы не должны путать с первой (обе вместе они конституируют историю). Согласно второй уловке, сверхчувственная Природа хочет, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом.

-----  
*Источник:* Делёз, Жиль. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / [Пер. с фр. и послесл.: Я. И. Свирский] .- М.: Per Se, 2000. - 349, [2] с.