

Лошаков Р.А.

Кантовское *a priori* как эсхатологическая реальность.

Abstract

The question under consideration in this article is the comprehension of Kant's *a priori* as eschatological reality. The solution of third cosmological antinomy which was given by Kant in the "Critique of pure reason" includes the difference between *time* and *temporality*. The latter is a freedom as an act of consciousness. In turn, the ontological explication of freedom is that the act of consciousness is consciousness *as an act*. Therefore the analysis of this problem leads to the difference between perfect and imperfect actions which has introduced by Aristotle in ninth book of "Metaphysics". Unlike imperfect actions (*δύναμις*) which are always directed towards extraneous purpose, a perfect action (*ἐνέργεια*) is own purpose. The further analysis shows that perfect actions have an *eschatological a priori* which is summarized in the metaphysical "already". Using the example given by Aristotle one can say that if we think, it means *we have already thought*, if we see – we have seen. This *a priori* that we can define as the "past in the future" is eschatological reality. From this point of view the problem of synthetical unity of consciousness is discussed.

Аналитическое тождество трансцендентальной апперцепции у Канта отличается от множественности несводимого к этому тождеству данного. Но Я-заложник – это тождество, становящееся в *искуплении* всеми другими.

Эммануэль Левинас¹

Бесконечное самообоснование свободного явления.

Мераб Мамардашвили²

В данной статье будет предпринята попытка развернуть мысль Канта об априорных источниках нашего знания в эсхатологическом измерении. Это ни в коем случае не означает, будто мы должны выискивать между строк

¹ Эммануэль Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. Москва-Санкт-Петербург, 2000, С. 349

² М.К. Мамардашвили. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М. 1996, С. 201

«Критики чистого разума» какие-то теологические импликации, что само по себе явилось бы совершенно праздным занятием. Напротив, необходимо взять мысль Канта в ее предельном выражении, понимая предельность в том самом смысле, в каком Жан-Люк Нанси говорит о мысли на пределе самой себя, т.е. мысли, готовой обернуться *неожиданностью события*. Другими словами, мы должны выявить в тексте «Критики чистого разума» такие «критические» точки, в которых мысль Канта ставит саму себя под вопрос, в которых она, выражаясь гегелевским языком, предстает как «свое иное». Одной из таких «точек» станет для нас третья космологическая антиномия, решение которой Кантом допускает, наряду с миром причинности, существование свободы.

Однако, прежде всего, следует высвободить само понятие априорности из непосредственного контекста задач трансцендентальной эстетики и аналитики, представив его в исключительно временном значении *чистого предшествования*. Взятая в этом значении, априорность выступает в темпоральной модальности «уже», как того, что дано *прежде любого эмпирически определенного явления*. Это «уже» имеет трансцендентальный характер, поскольку отсылает к тому, что находится вне всякой эмпирической последовательности явлений. Так, в последовательности эмпирических событий, ведущих от А к В, от В к С и т.д., А стоит прежде, чем В и С; однако при этом А не является тем, что *дано априори* по отношению к последующим событиям. В констатации этого факта заключается известный парадокс причинности Юма, демонстрирующий нам невозможность априорного выведения события В как следствия события А из самого А как его причины. Преодоление данного скептического парадокса становится возможным только при ясном понимании того, что вся временная последовательность, ведущая от А к В и от В к С *уже* охвачена темпоральностью *более истонной*, чем обычная последовательность явлений *во времени*, – темпоральностью, в горизонте которой всякое эмпирическое временное следование дано как *уже совершившееся действие*. Смысл третьей космологической антиномии заключается в полагании этой истонной и исходной темпоральности, к пониманию которой Кант подходит, чтобы здесь и остановиться, поскольку дальнейший шаг означал бы выход из проблемного горизонта «Критики чистого разума».

Как известно, тезис антиномии свободы и необходимости гласит, что все в мире подчинено закону причинности, вследствие чего всякое явление мира детерминировано предшествующей ему причиной, тогда как антитезис полагает наличие в мире свободных явлений. Решение Кантом этой антиномии в самом общем виде сводится к следующему: *совокупность объектов возможного опыта мыслится нами в категориях причинности, но, поскольку сама причинность есть априорная форма, налагаемая разумом на мир*

явлений, то сам разум, не будучи явлением чувственного мира, не подчинен закону причинности. Вместе с тем, сам закон причинности, как это следует из «второй аналогии опыта», задает определенную *последовательность явлений во времени*, откуда следует, что сознание (разум) в силу того, что оно не подчинено закону причинности, должно обладать совершенно иной темпоральной структурой, чем та, которой характеризуется обычная последовательность событий *во времени*. «Действительно, – говорит Кант – сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности; поэтому в нем самом в отношении его причинности нет никакой временной последовательности, и, стало быть, к нему неприменим динамический закон природы, определяющий временную последовательность согласно правилам»³. Намечаемое здесь Кантом различие самого *времени* и того, что *протекает во времени*, в дальнейшем получает следующее разъяснение: «В нем (разуме – Л.Р.) нет предшествующего состояния, которое определяло бы последующее состояние, стало быть, он вовсе не принадлежит к ряду чувственных условий, которые делают необходимыми явления по законам природы. Он, разум, присутствует и остается одинаковым при всех обстоятельствах времени, *но сам он не находится во времени* и не приобретает нового состояния, в котором он не находился бы раньше (Разрядка моя – Р.Л.)».⁴

Именно здесь мысль Канта готова вырваться за пределы «Критики чистого разума» с ее трансцендентальной дедукцией и схематизмом чистых рассудочных понятий, за пределы всего комплекса проблем, подчиненных задаче обоснования чистой математики и чистого естествознания. Однако сам Кант делает всего лишь *максимум возможного* из того, что можно сделать, оставаясь в рамках изначальных задач «Критики», полагая природу разума в его свободе, и, трактуя саму свободу как *самодействующую причинность*. Поистине свободным может быть только такое явление, которое несет в себе самом причину своего существования. Поскольку же такого рода причинность невозможно наблюдать в чувственно воспринимаемом мире, то она имеет всецело *умопостигаемый* характер. Здесь для Канта пролегает абсолютная граница разума в его трансцендентальном применении, дальше которой он отказывается идти: «Мы можем, следовательно, обсуждать свободные явления с точки зрения их причинности, доходить только до умопостигаемой причины, *но не выходить за ее пределы*».⁵

Таким образом, Кант вплотную подходит к открытию темпоральной структуры *события*, оказываясь у самых границ трансцендентальной

³ Кант. Критика чистого разума. М. 1994, С. 338.

⁴ Там же, С. 339

⁵ Там же, С. 340

субъективности, выход за пределы которых стал бы для него шагом за очерчиваемый этой субъективностью горизонт *бытия как сознания*. Однако Кант ограничивается тем, что сводит едва намеченный им горизонт чистой темпоральности, заключающей в себе *бытие сознания*, к прежней, отчеканенной еще схоластами, метафизической формуле свободы: “*liberum est quod sui causa est*”. Поэтому задача выхода за горизонт трансцендентальной субъективности требует от нас экспликации онтологического смысла свободы как самодействующей причинности. Этот смысл мы могли бы резюмировать в виде следующего утверждения: *мир не включает в себе априорной возможности своего объяснения*.

Продуманное во всех своих следствиях, данное положение показывает абсолютную беспочвенность притязаний науки на то, чтобы быть описанием *вещей самих по себе*, т.е. быть по существу *онтологией*. Действительно, если мы допускаем, что мир обладает априорной возможностью своего объяснения, то тем самым мы вынуждены признать, что объяснение мира коренится в самой его структуре, что, следовательно, *научное объяснение мира способно объяснить свою собственную возможность как часть объясняемой реальности*. Тем самым, высказываемое нами онтологическое утверждение, что мир не несет в себе априорной возможности своего объяснения является всего лишь констатацией того обстоятельства, что само *объяснение* не находится в ряду физических объектов мира. Так, если я рассматриваю звезду на ночном небе, то мое восприятие можно объяснить воздействием на органы зрения света, исходящего от звезды. Однако мое *понимание* того, что видимое мною – *звезда*, а не просто светлое пятно на темном фоне, невозможно объяснить фактом наличия звезды, ее физическим и химическим составом. В отличие от восприятия, которое относится к *явлениям* физического мира, и может, вследствие этого, быть изучаемо при помощи методов точного естествознания, понимание воспринятого есть *акт сознания*, и в качестве такового оно – не явление мира, а его *событие*, которое вообще не может быть локализовано в физическом пространстве. Понимание, если воспользоваться удачным выражением М.К.Мамардашвили, относится к «третьим вещам», которые нельзя обнаружить ни в ряду физических объектов, ни среди явлений психофизиологической природы.

Таким образом, наука опирается не на пресловутые «факты», природу которых тщетно пыталась постичь позитивистская эпистемология. В основании науки находится некое *a priori*, которое, вследствие того, что оно не может быть описано на языке науки, оказывается ее «слепым пятном». Смысл этого *a priori* дан в свободе, которой проявляет себя спонтанность сознания. *Событие* есть не что иное, как *явление свободы* в мире, притом, что сама свобода, разумеется, не относится к «явлениям» мира. Поэтому *a priori*

научного объяснения мира есть не мир как уже данный нам объект, а само его объяснение.⁶ В силу этого, наука вовсе не представляет собой объективирующего описания мира со стороны гносеологического субъекта, который не принадлежит миру, будучи выделен из него в трансцендентную миру, и, следовательно, *утопическую* позицию. Наука, взятая в ее онтологическом значении, есть *событие* самого мира. В этом смысле, наука ограничена не столько сферой возможного опыта, как это утверждает Кант, сколько онтологическим статусом *участника* мира. Так, спектакль, который мы смотрим в театре, отделен от нас, зрителей, пространством сцены, все происходящее на которой может быть описано как серия *явлений*, состоящая из действий актеров, их слов, жестов. Однако спектакль, как *осмысленное действие*, «держится» исключительно нашими актами понимания, которые суть вместе с тем и акты нашего *участия* в этом действии, хотя эти акты невоспроизводимы на языке самого спектакля, подобно хорошей режиссуре, которая всегда остается «за» действиями актеров. Позицию субъекта, о которой только что шла речь, можно рассматривать как своеобразное признание факта *необналичиваемости мысли в мире*. Действительно, та *субстантивация мышления*, которая и приводит к картезианской позиции сознания как субъекта, неизбежно выносит мышление из мира, обособляя его в тот самый *утопос*, который и дает «оптический» эффект обзора мира *как целого*.⁷ Акт мысли невоспроизводим на языке тех фактов, которые даны посредством мысли.

Таким образом, наука могла бы стать онтологией только при том условии, если бы ей удалось каким-то образом включить в описание мира строгое доказательство того, что это описание детерминировано структурой самого мира, или, другими словами, эксплицировать мысль на языке фактов мира. Только в этом случае наука, выражаясь языком Канта, смогла бы действительно доказать, что описываемый ею мир есть мир вещей самих по себе; *для того, чтобы доказать абсолютную изоморфность научной теории и мира, наука должна была бы объяснить саму теорию как факт мира*.

Само собой разумеется, что такая экспликация мысли на языке фактов мира означала бы растворение самих фактов в мысли, и, в конечном счете, к полному «снятию» фактичности самого мира, пресуществлению его в *чистый разум*, отныне ставший Миром. Поэтому невозможность экспликации

⁶ Это является перифразом известного афоризма А. Эйнштейна: самое непостижимое в природе – это то, что она постижима.

⁷ Тема «королевского» места раскрывается в замечательной книге А.Г. Погоняйло «Философия заводной игрушки». Это теме посвящена также интересная статья А.М. Сергеева ««Королевское место». Зримое, его дополнение и восполнение». (См. «Ученые записки Петрозаводского университета», 1 (91), июнь 2008. Серия «Общественные и гуманитарные науки», С. 86-91)

познающей мир мысли в самом мире, невозможность представления ее в качестве факта мира, удивительным образом дает о себе знать наличием в структуре научной теории таких фактов, которые в рамках самой теории не поддаются никакой теоретической экспликации. Так, к примеру, специальная и общая теория относительности опираются на такие физические константы, как постоянство скорости света и эквивалентность инертной и гравитационной массы, которым, однако, сама теория относительности не может дать никакого теоретического объяснения. «Факт», к которому, с целью дать финальное обоснование научному знанию, апеллировала позитивистская эпистемология, оказался для нее камнем преткновения именно потому, что «факт», взятый не в его эмпирическом значении, а в его метафизической проекции, выступает ничем иным, как свидетельством *присутствия сознания* в мире. Всякий факт уходит в бесконечность, конечным «срезом» которой он и является. Факт есть «превращенная форма» сознания, наличная репрезентация того, что никогда не обнаруживается в наличии. Невозможность сведения теоретического уровня к уровню «фактуальному», убедительным образом продемонстрированная в различных версиях логического позитивизма, объясняется исключительно тем обстоятельством, что «фактуальный» уровень в неявном виде содержит в себе *метафизическое* (а отнюдь не эмпирическое), *a priori* самой научной теории.⁸ Преодолеть *теоретическую неполноту* науки, сломить то, что именуют «упрямством» факта, невозможно в силу непереводаемости языка описания объекта на язык объекта описания.⁹ Окажись такой взаимный перевод языка и объекта, мысли и факта, возможен, мы имели бы *абсолютно полную* научную теорию мира, все понятия и термины которой были бы содержательно раскрыты на языке самой теории. В этом случае было бы реализовано парменидовское тождество мышления и бытия, так что мысль стала бы бытием, а бытие – мыслью. О такой теории было бы мало сказать, что она соответствует реальности, ибо она и была бы самой реальностью; это была бы теория, *доказавшая себя* в качестве реальности.

Таким образом, *самообоснование* науки в качестве знания вещей самих по себе означало бы то, что метафизическое *a priori* научного знания стало предметным содержанием самого научного знания. Вместе с тем, онтологическая невозможность такого доказательства наукой самой себя в качестве реальности заявляет о себе *парадоксом самообоснования*. Действительно, процесс обоснования является ничем иным, как включением подлежащего обоснованию факта в более широкую теоретическую

⁸ «Ведь именно в априори заключена вся присущая факту рациональность»: Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. Санкт-Петербург, 1998, С. 290

⁹ Именно в этой непереводаемости и заключается суть того, что Э. Гуссерль называет «естественной установкой».

целостность, частью которой он становится; следовательно, парадокс самообоснования заключается в том, что *наука, как определенная теоретическая целостность, в процессе обоснования самой себя должна была бы стать своею собственной частью*. В свете данного парадокса можно утверждать, что ни один математик не даст *формулу математики*, ни один физик не напишет уравнение, в котором содержалась бы *вся физика*.

Однако мы поступим слишком опрометчиво, если удовлетворимся простой констатацией данного парадокса и не попытаемся распознать содержащийся в нем смысл. Парадокс самообоснования неизбежно появляется в ситуации «кризиса оснований», спровоцированного попытками обоснования самих оснований. Обосновать основания – значит окончательно устранить онтологический «зазор» между объектом описания и описанием объекта, вследствие чего наука, уподобившись заглатывающей собственный хвост змее, должна сложиться в *совершенное целое*. Поэтому «кризис оснований», подобный тому, который потряс математику на рубеже XIX-XX веков, требует, в качестве срочной, пожарной, меры различения уровней описания. Однако различение дескриптивных уровней, вроде того, которое было дано в *Principia Mathematica* Б. Расселом и А. Уайтхедом, является не столько решением парадокса, сколько его нейтрализацией. В парадоксе самообоснования открывается сама *бесконечность*, которую нельзя устранить никакой тщательно выверенной типологией дескрипций.¹⁰ Действительно, парадокс самообоснования, как парадокс *части, являющейся целым*,¹¹ является, вместе с тем, и парадоксом *актуальной бесконечности*.¹² Таким образом, парадокс самообоснования обнажает то обстоятельство, что там, где наука надеялась обрести твердую почву, разверзается бездна бесконечности.

Может показаться, что мы далеко отошли от Канта, хотя в действительности мы только доводим понятие априорности до того критического порога за которым открывается переход от метафизической позиции бытия как сознания к бытию сознания. Мы видели, что смысл априорности коренится в самой сущности сознания (разума) как *свободной причинности*. Сознание *не пленено* миром. Наука ограничена миром явлений именно потому, что она неспособна выразить *событие* сознания на языке вещей и процессов, включив тем самым сознание в структуру описываемой ею реальности. В этом смысле, событие сознания является метафизическим *a*

¹⁰ Косвенным образом это выразилось во введении Б. Расселом и А. Уайтхедом т.н. «аксиом бесконечности».

¹¹ В известном античном парадоксе, критянин, утверждающий, что все критяне лгут, лжет, если говорит правду, и говорит правду, если лжет, поскольку его высказывание о целом («все критяне») само является частью этого целого.

¹² Здесь уместно привести основополагающую теорему Г. Кантора, в которой выражается основное свойство трансфинитных множеств: *конечное множество не может быть эквивалентно своей части; во всяком бесконечном множестве есть правильные части, эквивалентные ему*.

priori всякого знания, которое научное знание не может вобрать в себя, сделав его своим собственным содержанием. Мир не может быть постигнут наукой как *ноумен* вовсе не потому, что предмет научного исследования все время оказывается какой-то мифической «вещью в себе», неким вечно ускользающим оборотнем, оставляющим в руках лишь шелуху своего явления, которая, подобно улыбке чеширского кота, есть простой знак отсутствия, нечто за вычетом его бытия. Недостижимая для науки ноуменальность мира заключается в том, что сознание никогда не может стать *предметом* знания. Описание сознания в терминах предметности как раз и стало бы *конечным самообоснованием* знания.¹³ Однако такого рода самообоснование знания оборачивается разрушительным парадоксом части и целого, когда знание, как целое, оказывается своею собственной частью. Мы тем полнее раскроем смысл данного парадокса, чем решительнее откажемся от узкого понимания парадокса как логического противоречия. Всякий парадокс можно рассматривать как явление *Бытия* среди сущего. Причина же рассматриваемого нами парадокса состоит в том, что самообоснование предполагает перенесение высказывания о предмете на уровень самого предмета, и, в конечном счете, экспликацию самого этого высказывания в предметных терминах.¹⁴ Однако различие описания предмета и предмета описания обусловлено вовсе не временным несовершенством нашего разума; скорее само это различие можно рассматривать как безусловный онтологический факт, в котором выражает себя Бытие как Различие. Невозможность конечного обоснования научного знания выражается в актуальной бесконечности как *бесконечном самообосновании свободного явления*.

В парадоксе самообоснования нам дано основное свойство актуальной бесконечности, каждая часть которой заключает в себе целую бесконечность, и этим отличной от потенциальной («дурной») бесконечности, образующейся из частей *бесконечно незавершенной* серии. Согласно известному примеру Архита, как бы далеко мы не метнули копье, всегда остается *возможность* метнуть его еще дальше, так что серия таких бросков никогда не даст нам в сумме завершенную, *целую*, бесконечность. Такого рода бесконечное целое имеет трансцендентный характер, поскольку, выражаясь языком Канта, оно никогда не дано нам в опыте, а только лишь *задано* бесконечным регрессом на стороне условий. Вместе с тем, это трансцендентное, но отнюдь не потустороннее, целое определенным образом *присутствует* в мире. Каков же

¹³ Таковой была гильбертовская программа конечной алгоритмизации математики, представлявшая собой определенную вариацию “characteristica universalis” Лейбница.

¹⁴ «Пространство, содержащее одновременно и объект и говорящего, – такие пространства различны». М.Мамардашвили. Стрела познания. С. 107

характер этого присутствия? Прежде всего, что такое актуальная, или, лучше сказать, *действительная бесконечность*, как не *действие бесконечности*? С другой стороны, что такое действие бесконечности, как не *полная действительность*, обозначавшаяся Аристотелем при помощи понятия *εντελεχεια*? Таким образом, мы входим в круг тех понятий греческой онтологии, которые являются предметом анализа девятой книги аристотелевской «Метафизики», и которые нам теперь следует сделать предметом краткого, но внимательного разбора.

Прежде всего, речь идет о том различении *несовершенных* и *совершенных действий*, которое Аристотель проводит в шестой главе девятой книги «Метафизики». *Несовершенным* является действие, которое не есть своя собственная цель, и потому *направленно на цель* как на *предел* самого действия.¹⁵ Так, строительное искусство – это не уже построенный дом, а действие, *направленное на* постройку дома. Но, поскольку строительное искусство не есть построенный дом, то и построенный дом не есть строительное искусство. В этом двойном «не есть» раскрывается постоянная *возможность* действия (*δύναμις*), которую не исчерпывает никакой наличный результат, подобно тому, как строительное искусство не исчерпывается построенным домом. В самом деле, поскольку целью действия здесь выступает нечто не являющееся самим действием, то предел движения (*κίνησις*), воплотившегося именно в *этом* результате (например, в этом построенном доме), не является пределом самой возможности действия. Другими словами, построенный дом не означает отсутствия возможности строительства как такового. В этом смысле несовершенное действие есть *незавершенное* действие, т.е. действие, которое в самой своей *возможности* простирается в бесконечность. Вновь используя пример Архита, заметим, что человек способен метнуть копьё только определенное, конечное, число раз, хотя это фактическое ограничение его способности не исключает самой *возможности* метать копьё бесконечно. Таким образом, онтологической характеристикой несовершенного действия выступает *δύναμις*, как постоянная, не снимаемая никаким результатом, и простирающаяся в бесконечность *возможность* действия; такого рода действие *потенциально бесконечно*.

С другой стороны, совершенным можно назвать только такое действие, которое содержит в себе свою собственную цель, т.е. действие, целью которого является само действие. Это действие, являющееся своей собственной целью, определяется Аристотелем как *ενέρχεια*.¹⁶ Из числа приводимых Аристотелем

¹⁵ «Ни одно из действий, имеющих предел, не есть цель, а все они направлены на цель»: Аристотель. Сочинения. Москва. 1975. Т.1, С. 242

¹⁶ В соответствии с данным аристотелевским различием, основополагающий принцип физики – принцип инерции – относится к разряду несовершенных действий, и, соответственно, не принадлежит области

примеров совершенных действий, наиболее репрезентативным является *мышление*. Цель строительного искусства не само искусство, а строительство дома, который выступает как внешний по отношению к самому строительному искусству результат. Однако целью мышления может быть только само мышление.¹⁷ Разумеется, это вовсе не означает того, что мышление по своему характеру исключает какой-либо результат. Речь здесь идет только о том, что *если цель мышления полагается в чем-то ином, чем само мышление, то такого рода целеполагание упраздняет мышление как таковое*. В самом деле, я не могу подчинить мысль какой-либо внешней прагматической цели, которая полагалась бы в качестве *начального условия* мысли, поскольку такая установка на заранее определенный результат (будь то установка на написание «запланированной» научной продукции, или, на получение «ученой степени») в «лучшем» случае произведет лишь *имитацию* мысли, ее знаковое подобие. И дело здесь вовсе не в какой-то прихотливости мысли, будто бы требующей в качестве условий своего появления «творческого вдохновения», «озарения», и прочих атрибутов «гения», представляющего собой один из самых отвратительных идолов, созданных человеком Нового времени. Настоящая причина состоит в том, что мысль, взятая не в значении психологического феномена, а как *событие бытия*, есть явление, содержащее в себе свое собственное основание: *поскольку целью мышления может быть только само мышление, то мышление и есть основание своей собственной возможности*. Возможность дома заключается не в нем самом, а в строительном искусстве, направленном на строительство дома. Однако возможностью мысли может быть только сама мысль. Поэтому мышление исключает такие «начальные условия», при которых самой мысли *еще нет*, хотя она и может вот-вот «случиться», подобно тому, как дождь случается из своего начального условия – дождевых туч.

Таким образом, мышление, взятое в его онтологическом, а не психологическом значении совершенно *не интенционально*, поскольку по своему характеру оно не может быть направлено на что-либо иное, чем оно само. Но в такой же мере не интенциональны *вера, добро, совесть, язык*, вследствие чего описание этих феноменов выходит за рамки интенционального анализа сознания, представленного феноменологией Э. Гуссерля; ни одно из этих явлений не может стать *предметом*

онтологии. В той же мере физическое определение энергии не имеет никакого отношения к аристотелевской *ενέργεια*.

¹⁷ Подобно этому, целью *добра* может быть только само добро. Если же добро оказывается *направлено на* какую-либо цель, вроде построения нравственно совершенного общества, воспитания «нового человека», или насаждения в жизни начал «православной духовности», то оно неизбежно деградирует в *мораль* и этику. В этом смысле мораль можно понимать как добро в пределах одного только разума. Ницше дал замечательное определение *аристократизма* как способности творить добро, не спрашивая себя, «зачем».

феноменологической установки.¹⁸ Вместе с тем, именно в этой неинтенциональности и раскрывается то, что можно было бы назвать *энергийной целостностью явления*. Поскольку *ενέργεια* есть действие, являющееся своей собственной целью, то эта цель (*τέλος*) вбирает в себя само действие как целое (*εντελεχεια*). Получается, что каждый момент такого действия содержит в себе целостность действия как такового, или, другими словами, *каждая часть этого целого есть само целое*.¹⁹ Мы имеем здесь дело с особым рода онтологическими целостностями, каждое из которых заключает в себе актуальную бесконечность своего собственного явления. Поэтому можно сказать, что *актуально бесконечны лишь такие явления, которые содержат в самих себе всю полноту своих собственных оснований*.

Именно здесь нам открывается вся глубина парадокса самообоснования. Поскольку основания науки есть *иное*, чем сама наука (в смысле невозможности их экспликации на языке науки), то цель конечного самообоснования состоит в том, чтобы сделать их *собственными* основаниями науки. Однако, снимая фактичность своих оснований, наука, вместо конечного обоснования самой себя, оказывается в ситуации актуальной бесконечности, в которой концептуальный аппарат науки утрачивает всю свою интенциональную направленность на определенные предметные области, ибо актуальная бесконечность может быть дана и выражена не иначе как посредством *символа*.²⁰

Эта актуальная (или, энергийная) целостность явления размечена внутри себя горизонтом *целостной темпоральности*, т.е. горизонтом самого *времени*. Как уже было сказано, мышление, как совершенное действие, содержит в себе основание своей собственной возможности, исключая такие «начальные условия», при которых самого мышления *еще нет*, где оно пока лишь только *возможно*, как событие неопределенного *будущего*. Начальные условия такого рода, результат которых дан в проекции возможного будущего, являются неотъемлемой характеристикой именно несовершенных действий. Начальным условием метания копья является наличие копья в моей руке, но при этом, наличие копья – это не сам бросок, а лишь его возможность, которая, в силу и тех или иных причин, может и не претвориться в действие. Так и строительное искусство есть возможность дома, до тех пор, пока дом не

¹⁸ Так, вера ни в коем случае не является родом психической деятельности, будто бы *направленной* на такой специфический «предмет» как бытие Бога, поскольку вера есть само присутствие Бога. Разъятие целостности веры на предмет и направленную на него интенцию плодит фантомы религиозного сознания, тех самых идолов, которыми сознание оказывается захвачено и *пленено*.

¹⁹ Интенциональный анализ сознания направлен на описание различных *актов сознания*, в которых дан тот или иной, интенционально определенный, предмет; однако среди этих предметов не может быть *самого сознания как акта*.

²⁰ Символ, в отличие от знака, совершенно не интенционален, поскольку он *ничего не означает*. В то же время, символ ничего не означает именно потому, что в нем самом содержится вся полнота «означаемых».

построен. Но, поскольку результат такого действия всего лишь возможен, то и само действие *не действительно*, отчего оно всегда *заново возможно* по достижении результата. Эта бесконечная незавершенность несовершенного действия развертывается в определенную – *линейную* – последовательность времени. Так, построенный дом – это *уже не* строительное искусство, а строительное искусство – *еще не* построенный дом. Таким образом, *δύναμις* ускользает в *неопределимость настоящего*, находящегося между прошлым, которого *уже нет*, и будущим, которого *еще нет*. Очевидно, что такая темпоральная структура заключает в себе ту самую *апорию времени*, которую бл. Августин подробно разбирает в одиннадцатой книге своей «Исповеди: *если есть настоящее, то нет никакого прошлого и будущего, поскольку **длится настоящее** (т.е. настоящее, в котором полагается темпоральная различенность) не есть настоящее; но, если нет прошлого и будущего, то нет никакого настоящего, поскольку настоящее **есть граница, разделяющая прошлое и будущее.*** Очевидно, что данная апория, которую можно назвать образом *распавшегося времени*, в скрытом виде содержит в себе основную проблему Юма, указавшего на невозможность логического выведения *в порядке времени* определенного явления, как следствия предшествующей ему причины.²¹ В основании подмеченного Юмом парадокса лежит тот коллапс времени, который делает заведомо невозможным переход от настоящего к будущему, по совершении которого настоящее оказалось бы прошлым, а будущее – настоящим. В противном случае, естественное течение времени получило бы совершенное отражение в аналитике рассудка, мыслящего временное отношение двух событий как *естественное* отношение причины и следствия. Не углубляясь в анализ самой апории времени, отметим, что она является следствием смешения порядка следования *во времени* с самим *временем*, что, в свою очередь, возвращает нас к целостной темпоральности совершенного действия.

Как уже говорилось, совершенное действие, именуемое Аристотелем *ἐντέλεια*, направлено на себя как свою собственную цель. Поэтому цель совершенного действия полагается не как определенный момент будущего, который, посредством цепочки направленных на эту цель действий, постепенно обретает черты «настоящего». Цель всякого несовершенного действия есть то, чего *еще нет*. Этот присущий несовершенному действию *меональный изъян* означает, что цель действия никогда не есть *целое* самого действия. Цель несовершенного действия есть его возможный предел (*πέρας*), достигая которого действие тут же развоплощается в *возможность*

²¹ Хотя невозможность аналитического выведения следствия из причины еще в XIV столетии была выявлена Николаем из Отрекура.

следующего действия. Поэтому целостность действия может заключаться только в цели, которая есть *само* действие, или, лучше сказать, есть *самодействие*. Но, поскольку целью здесь является само действие, то цель такого действия есть его собственное *начало*. Сам Аристотель формулирует эту следующим образом: «Ибо дело – цель, а деятельность – дело, почему и деятельность (ἐνέργεια) производно от дела (ἔργον) и нацелена на «осуществленность» (ἐντελεχεια)».²² Таким образом, цель совершенного действия – не в абстрактном будущем, которого еще нет. Парадоксальным образом, эта цель присутствует как *свое прошлое*, как то, что *уже* имеется в качестве полной действительности (ἐντελεχεια) самого действия. Актуальная бесконечность целого, о которой у нас сейчас идет речь, и которая является эффектом целостного, завершенного в себе самом действия²³, есть актуальное присутствие целого в каждой своей части. Это присутствие целого в каждом моменте действия как своей собственной цели есть не что иное, как *актуальное присутствие будущего в настоящем*. Вместе с тем, будущее способно актуально присутствовать в настоящем, если только само настоящее присутствует в модусе прошлого как своего собственного «уже». Не может существовать начала совершенного действия, которое *еще не было* бы самим действием, поскольку начало такого действия есть его цель, которая, как само действие, *уже* есть его начало. Поэтому можно сказать, что вершиной аристотелевской «Метафизики» является ее девятая книга, вершиной девятой книги – ее шестая глава, а вершиной шестой главы следующие слова Аристотеля: «Но если в действии заключена цель, то оно и есть действие. Так, например, человек видит – и тем самым уже увидел, размышляет, и тем самым размыслил, думает – и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится – и тем самым уже научился или лечится – и тем самым уже вылечился); и он живет хорошо – и тем самым уже жил хорошо, он счастлив – и тем самым уже был счастлив»²⁴.

Очевидно, мы имеем здесь *экстатически целостную темпоральность*, которая на языке христианского вероучения именуется «полнотой времен». Явления, которым присуща энергийная целостность, не находятся *во времени*, ибо они заключают в себе свою собственную временность, вследствие чего заведомо исключен вопрос о начале этих явлений *во времени*. Эта энергийная полнота явления может быть охарактеризована нами как *смысл*. Тем самым, в отличие от *значения* как интенциональной направленности на предмет, смысл, как способность явления быть своим собственным началом, может быть

²² Аристотель. Там же, С. 246

²³ «Бесконечность ведь не предмет, а эффект реализованного, выполненного действия». М.К. Мамардашвили. Стрела познания. С. 289

²⁴ Аристотель. Там же, С. 242

раскрыт исключительно через себя самого. Отсюда совершенно ясно, почему вопрос о начале языка или сознания сразу же обнаруживает *отсутствие смысла*. Явления такого рода нельзя обнаружить в «естественной установке» сознания, в которой предметы даны в обычной временной последовательности причин и следствий. Но именно поэтому они не являются и предметами феноменологической установки, которая всего лишь изымает вещи из их причинно-следственных взаимосвязей, присваивая им статус интенциональных объектов. Явления энергичной целостности невозможно обнаружить в ряду естественных предметов мира или эксплицировать их в виде интенциональных объектов, предпослав им в качестве *a priori* поле феноменологически очищенного сознания.²⁵ Такие «феномены» как язык, сознание, вера, мышление, добро есть свое собственное *a priori*, и в этом качестве они всегда охвачены горизонтом своего собственного «уже», так что совершенно невозможно определить здесь такой момент времени, который был бы *началом явления*, не будучи самим *явлением как началом*. Поэтому, если мы действительно мыслим, то только потому, что *уже* мыслили, если что-то понимаем, то *уже* это понимали, если начинаем верить, то именно потому, что *уже* веровали²⁶. В мышление невозможно *перейти* из состояния безмыслия, как и в веру – из состояния безверия. К мысли не приходишь, в мысли *оказываешься*, причем оказаться в мысли можно только в результате того *экстатического прыжка*, который обозначен известным изречением: *hic Rodos, hic salta*.²⁷ Такой прыжок не имеет, в качестве начальных условий, ни определенного места, ни определенного времени, а поэтому, совершая этот прыжок, мы *уже* его совершили, а совершив – *нашли себя* в эсхатологической реальности мысли.

Таким образом, как мы видели, предельный смысл априорности заключается для Канта в понимании сознания (разума) как свободно действующей причинности, которая, в силу своего ноуменального характера, является и конечным рубежом трансцендентальной философии. Дальнейший шаг оказывается, поэтому, выходом за пределы кантовской трансцендентальной субъективности, и приводит к онтологической экспликации сознания как *ἐνέργεια*, как полного и совершенного действия: *причиной самого себя может быть только то, что является своей собственной целью*. Это бросает свет на то обстоятельство, что решение

²⁵ Как уже говорилось, сознание может быть дано в феноменологической установке только в виде *различных актов* сознания. При этом, сознание как *ἐνέργεια*, т.е. как *единое* (*εν*) самого *делания* (*εργω*), не может быть схвачено никакими феноменологическими дескрипциями.

²⁶ Этот парадокс веры замечательно высказан Б. Паскалем. Обращаясь к отчаявшемуся в поисках Бога человеку, Христос говорит: «Ты не искал бы меня, если бы уже меня не нашел». (Blaise Pascal. Pensée. 919-553)

²⁷ «Прыжок – и я в уме» (Мандельштам).

третьей космологической антиномии лежит для Канта в сфере этики, как царстве целей самих по себе. «Я», как заложник физической причинности, оказывается причастно ноуменальному миру свободы, обязывающего его быть, как в лице себя, так и в лице других, только целью, и никогда – средством.

Однако остается вопрос: почему, в силу каких причин, Кант остается в границах трансцендентальной субъективности, несмотря на то, что анализ космологических антиномий явно толкает его за эти рамки. Ответ, который мы даем на этот вопрос, сводится к следующему: мысль Канта скована метафизической парадигмой сознания как *субъекта*, заданной картезианским *cogito sum*. В результате, онтология *состояния* не оставляет Канту практически никакой возможности перейти к онтологии *действия*.²⁸ Априори, выступающее темпоральной характеристикой *полного действия*, старательно помещается Кантом в *субъект*, откуда сразу же вырастает ряд серьезных проблем, с которыми Канту не удастся справиться в должной мере. Подлинным средоточием этих проблем является учение о трансцендентальной дедукции категорий, в основание которой положено «трансцендентальное единство самосознания». Самое главное, Канту не удастся осуществить то, что является необходимым условием дедукции категорий, – ясно различить эмпирическое и трансцендентальное сознание.²⁹ Причина этого кроется не в дефиците надлежащих дистинкций, а в том, что само трансцендентальное *единство* самосознания таит в себе странную эквивокальность, которая обнаруживается всякий раз, как только Кант пытается раскрыть характер этого единства. Тождество трансцендентального сознания есть тождество Я как субъекта.³⁰ Но, поскольку трансцендентальное сознание ограничивается областью Я как субъекта, то единство этого сознания всегда дано в модальности *моего* сознания.³¹ Эквивокация, о которой идет речь, состоит в следующем: в рамках кантовской аналитики так и остается до конца не ясным, *заключается ли это единство в моем сознании, или же мое сознание принадлежит этому единству наряду с сознанием всякого другого*. Поскольку эмпирическое и трансцендентальное сознание никак не удастся разделить в границах Я как субъекта, то аналитика Канта становится чрезвычайно

²⁸ «Предельным понятием *нашего* (то есть не в самом предмете) анализа должно быть представление *полного действия* в отличие от полного бытия»: М.К. Мамардашвили. Стрела познания. С. 191

²⁹ В такой же мере Гуссерлю не удалось в полной мере разграничить интенциональную психологию и трансцендентальную феноменологию.

³⁰ «Эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрозненно и не имеет отношения к тождеству субъекта»: Кант. Критика чистого разума. С. 100.

³¹ «Но всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (которое предшествует всякому частному опыту), а именно к осознанию меня самого как к первоначальной апперцепции. Поэтому безусловно необходимо, чтобы в моем познании всякое сознание принадлежало к одному сознанию (меня самого)»: Кант. Там же. С. 509

подвержена риску психологической интерпретации априорных форм рассудка как «врожденных идей», против чего сам Кант борется всеми доступными ему средствами, будучи, однако, способен противопоставить этой угрозе лишь загадочное пояснение категорий как *созданных нами самими* форм мышления.³² В данной эквивокальности вскрывается *онтологическая необеспеченность* самого трансцендентального сознания, преодолеть которую можно только выйдя за рамки картезианской парадигмы сознания как субъекта. Однако задача онтологического обоснования сознания требует синтеза более глубокого и изначального, нежели тот синтез, посредством которого нам дан *объект*; речь идет о том первоначальном синтезе, в котором дан сам *субъект*. Не имея ни малейшего намерения осуществлять по отношению к Канту утонченное интерпретативное насилие, постараемся рассмотреть возможные контуры этого синтеза в самом кантовском учении о трансцендентальной дедукции категорий. Предметом нашего анализа должен стать шестнадцатый параграф «Критики», озаглавленный «О первоначально-синтетическом единстве апперцепции», на двух страницах которого Кант предпринимает героическую попытку вырваться за рамки *аналитического тождества* картезианского *Ego cogito*.

Прежде всего, «я мыслю», которое, как говорит Кант, должно сопровождать все наши представления, порождено *чистой апперцепцией*, определяемой самим Кантом как «акт спонтанности».³³ Речь идет о некоей изначальной самоданности, дорефлексивном, и, поэтому, *предкогитальном* единстве, чистой интуиции бытия. В этом смысле *Ego cogito* никогда не дано нам изначалью, а достигается методическим исключением различных предметных областей; у Декарта – исключением чувственно данного мира и «сверхчувственного» мира математики и логики. Тем самым, *cogito* есть результат методически направленного *усилия*, тогда как чистая апперцепция есть свободное биение жизни самого сознания, сравнимое с бьющим из под земли ключом чистой воды.³⁴ Чистая апперцепция представляет собой актуальный синтез различных представлений, связываемых в единство одного сознания, которое и может быть выражено перформативным суждением «Я мыслю». Это «я мыслю» только потому и способно «сопровождать» различные представления, что сами представления *уже* связаны актом чистого синтеза. Чистая апперцепция есть не что иное, как *чистый синтез*, т.е. синтез, данный *еще до* всякой подлежащей связыванию чувственной материи. Тем самым, *cogito* – не субстанция, как полагал Декарт, а скорее оператор, фиксирующий

³² Кант. Там же. С. 118

³³ Кант. Там же. С. 100

³⁴ Мерло-Понти прекрасно выразил это как «немотивированное биение мира». См. Морис Мерло-Понти. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург, 1999, С. 13

результат некоего действия, который и есть само действие. Аналитическое тождество «я мыслю» обусловлено чистой апперцепцией. «Итак, – говорит Кант – лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания в самих этих представлениях*; иными словами, *аналитическое единство* апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического единства* апперцепции».³⁵

Таким образом, трансцендентальное единство самосознания, обеспечивающее у Канта объективную значимость категорий, оказывается *действием трансценденции*. Основанием трансцендентального синтеза выступает *трансцендентный синтез*, ибо *единое* сознание раскрывается в полной мере только как *иное*. Действительно, всякого рода синтез предполагает неустранимый момент *иного*, снимаемого в аналитическом тождестве сознания. Так, стол, на котором я пишу, есть нечто иное, чем дерево, растущее за моим окном; все эти различные предметы возможного опыта объединяются в целое опыта посредством трансцендентальной формы «я мыслю», сопровождающей различные представления и связывающей их в единство одного сознания. Однако сама эта трансцендентальная форма, представляющая собой субъект трансцендентального синтеза объектов возможного опыта, является результатом действия чистого синтеза. «Представление, которое должно мыслиться как *общее различным* [другим представлениям], рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто *иное*; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*».³⁶ Поэтому, *если в трансцендентальном синтезе, определяемом аналитическим тождеством сознания как субъекта, «иное» представлено на стороне связываемого, то «иное» чистого синтеза, который дан до всякого подлежащего связыванию иного, есть сам чистый синтез*. Таким образом, то, что синтетическое единство дано, как говорит Кант, «раньше» аналитического единства сознания, содержит указание не на обычную временную последовательность, а на совершенно *иной* темпоральный горизонт, заключающий в себе целостность самого времени. В качестве чистого синтеза чистая апперцепция есть *действие как таковое*, т.е. совершенное действие. Более того, такое действие оказывается самым рассудком. «Таким образом, – продолжает Кант – синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и

³⁵ Кант. Там же.

³⁶ Кант. Там же. С. 101

вслед за нею трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок».³⁷

Тем самым, рассудок, в его изначальном смысле, оказывается не структурой из двенадцати категорий, априори расчерчивающих горизонт возможного опыта, а *действием*, созидающим данную структуру. Сокровенный смысл трансцендентальной дедукции категорий состоит, таким образом, в том, что сама категориальная структура рассудка оказывается ничем иным, как *представлением рассудком самого себя в аналитическом тождестве сознания*, что означает преобразование чистого действия в статику состояния. Другими словами, категориальная структура рассудка есть «взгляд» рассудка на самого себя со стороны порожденного им *cogito*. Поэтому нас не может удивить то странное на первый взгляд, «эллиптическое», определение рассудка, которое Кант дает несколькими страницами позже: «Синтез рассудка, рассматриваемый сам по себе, – говорит он – есть не что иное, как *единство действия, сознаваемое рассудком*, как таковое, также и без чувственности, но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного, которое может быть дано ему сообразно форме ее созерцания (разрядка моя – Р.Л.)»³⁸.

Но если, как было сказано, чистый синтез несет в себе онтологический смысл «иног», то рассудок как чистое действие синтеза оказывается рассудком в трансцендентном значении, иначе говоря – *разумом*, что позволяет нам рассматривать «Трансцендентальную диалектику» как *скрытый онтологический фундамент* «Трансцендентальной логики». Основанием категориального *a priori* рассудка является разум, представляющий собой *полное действие*, т.е. *действие как свою собственную цель*. Поэтому неявным началом трансцендентальной дедукции категорий можно считать главу «О конечной цели естественной диалектики человеческого разума», в которой Кант рассуждает о невозможности трансцендентальной дедукции *идей*, подобной той, которую он осуществил в отношении категорий. Правда, Кант сразу же оговаривается, что речь идет о невозможности именно *трансцендентальной* дедукции, поскольку дедукция идей оказывается возможной в свете конечной цели человеческого разума, заключающей в себе принцип *целесообразного* единства вещей³⁹. Принцип такого единства, говорит Кант, «открывает нашему разуму, применяемому к сфере опыта, совершенно новую перспективу – связать вещи в мире согласно

³⁷ Кант. Там же.

³⁸ Кант. Там же. С. 111

³⁹ Правда, поскольку Кант остается в целом в границах картезианской парадигмы сознания как субъекта, онтологический смысл принципа целесообразного единства мира сразу же низводится им до некоей мировоззренческой условности, субъективного приема рассматривать мир так, «как если бы» он был связан единством цели.

телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего систематического единства»⁴⁰.

Оставляя открытым вопрос о том, в какой степени ресурсы *онтологии действия* оказались реализованными или не реализованными в мышлении Канта, подведем итоги нашего анализа учения о трансцендентальной дедукции категорий. Мы видели, что кантовская чистая апперцепция есть чистый синтез, данный не только до всякого предикативного отношения, но и до *Ego cogito*, символизирующего собой аналитическое единство сознания.

Чистый синтез есть совершенное действие (*ἐνέργεια*), и в качестве такового он являет собой подлинное *a priori* как *бытие самого сознания*, представленного аналитическим тождеством «я мыслю». В чистом синтезе, отличном от всякого связанного эмпирическими обстоятельствами синтеза, в котором даны объекты возможного опыта, я дан самому себе **как субъект**. Стало быть, здесь идет речь о синтезе, посредством которого мое непосредственное эмпирическое существование включается в *целую бесконечность* мира, в которой я, *как часть бесконечности*, оказываюсь *равновелик* миру. Как совершенное действие, чистый синтез открывает *эсхатологическую реальность целостного времени*, в которую невозможно вступить пошаговым действием, всегда оказывающимся *бесконечным действием*, некоей вечно незавершенной «возможностью», но где можно оказаться только вследствие того *прыжка*, который является *действием бесконечности*.

Однако каким образом можно было бы определить то экстатическое единство прошлого, настоящего и будущего, позволяющее видеть в каждом отдельном моменте жизни всю жизнь как целое? Это – *судьба*⁴¹. В таком случае, что представляет собой тот прыжок (*saltus*), который забрасывает меня в эсхатологическую реальность целостного времени? Это – *спасение* (*salus*).

⁴⁰ Кант. Там же. С. 409

⁴¹ «Когда нечто ничем не обуславливается, а происходит – это судьба» (Мэнцзы)