

## Опыт онтологического истолкования воли у Канта.

Идея онтологического истолкования учения Канта – общее место философии XX века. Однако обычно оно касается истолкования кантовского утверждения о действительности явления, и не распространяется на его учение о воле. Например, Кассирер проводит различие между познанием и волей как различными сферами опыта на основании различия общезначимости суждений<sup>1</sup>, а Хайдеггер, хотя и намечает понимание бытия (явления) как «действительности» воли, но также сохраняет различие действительности самой воли как свободы и достоверности бытия как синтеза предметности<sup>2</sup>.

Действительно, философы традиционно различают разум и волю как различные способности человека, однако, это положение не вполне соответствует духу новоевропейской философии. В работе «Человеческая природа» Т.Гоббс пишет: «...желание, опасение, надежда и другие страсти ... не порождены волей, а сами составляют эту волю»<sup>3</sup>. Воля в своей действительности есть чистая страсть, это сама бытийная энергия существования. Правда, практически эта страсть может иметь две модификации – собственно слепого, субъективного желания-хотения, и разумной воли. Желание само по себе есть просто страсть, аффекты ума, не сопряженные с рефлексией; это пассивное состояние ума. Воля – напротив, есть аффект, определяемый разумом, это активное состояние ума. Поэтому видимым мотивом всей новоевропейской философии является проблема разумного управления страстями. В принципе и Кант присоединяется к такому различению воли как чистого желания (феноменальной воли) и разумной воли (объективной воли). Идея категорического императива в «Критике практического разума» есть его ответ на вопрос о разумной мотивации воли. Однако такое решение основано именно на феноменологическом, а не онтологическом, различении разума и воли.

Между тем, онтологическое истолкование учения Канта требует понять само явление как действительность воли. Именно онтологическое истолкование опыта вносит новый мотив в это понимание воли: само явление и есть действительное осуществление волевого порыва к существованию. «Тайна» воли - это ее модификация в явлении, а именно - как продуктивной способности воображения, способности суждения и, наконец, энергии самого разума. Вместе с тем, прорисовкой в чувственном созерцании предмета явления опыт еще не закончен. Полнота явления, по Канту, совершается, когда четко обрисовывается феноменальный характер явления, т.е. определяются его границы, а именно происходит практическое обращение разума. Только в этом случае воля выходит в своем действительном облике, и происходит отделение субъективного желания от «чистой воли».

### *1. Воля как спонтанность мышления. Продуктивное воображение.*

Основным персонажем синтеза явления выступает у Канта, как известно, продуктивное воображение. Оно есть непосредственное выражение естественной спонтанности рассудка, оно соединяет чувственность и рассудок, образуя единство явленного. Между тем, понимание явления как синтеза требует понимания продуктивного воображения как *единающей силы*.

В первом издании «Критики чистого разума» Кант показывает, что, явление представляет собой целостное синтетическое действие антиципации, аппрегензии и

<sup>1</sup> Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 217.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Ницше. СПб., 2007. Т.2. С. 412-414.

<sup>3</sup> Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1989. С. 567.

рекогниции, каждая из которых взаимно «предполагают» друг друга. В каждой из этих функций мы сталкиваемся со специфическим проявлением первичной активности воображения: синопсис связан с чистой спонтанностью созерцания, антиципация и аппрегензия выражают активность самого воображения, наконец, рекогниция выражает деятельность апперцепции, которая активна по отношению ко всему содержанию сознания. Тем не менее, каким образом все же происходит пошаговый синтез разрозненных элементов в целостный образ предмета?

Внимательный анализ кантовского текста показывает следующее: синопсис пошагово соединяет отдельные временные моменты, аппрегензия схватывает их как фигурный синтез, антиципируя благодаря апперцепции единство образа. Эти функции как бы «вложены» друг в друга: сила воображения в этих функциях соединяет разрозненные впечатления в целостную картинку<sup>4</sup>. Однако очевидно, что непосредственно от пошагового временного синтеза к синтезу времени непосредственно «перейти» нельзя: для этого образ времени уже должен быть антиципирован. Синопсис есть репродуктивное воображение, и он только совершает временной (трансцендентальный) счет. Как известно, образом времени у Канта являются схемы чистых рассудочных понятий, т.е. апперцепция фактически задает единство времени. Но так же понятно, что переход от синтетического единства к единству синтеза требует *силы*: простое репродуктивное воображение этого сделать не может. Именно поэтому Кант говорит о продуктивном воображении как адекватном выражении спонтанности мышления, т.е. фактически познающей воли. Аппрегензия как схватывание единства созерцаемого и есть непосредственно продуктивное воображение.

Апперцепция и система категорий у кенигсбергского философа есть формальная структура рассудка; в живую форму единства рассудка их приводит продуктивное воображение. Апперцепция как самосознание определяет единство сознания, т.е. является по отношению к воображению образцом (целью и средством). Продуктивное воображение способно нарисовать в чистом созерцании проект любого возможного опыта, набросок любого возможного предмета познания вообще. Действительным же источником продуктивного воображения является *познающая воля*; в нем нам и открыта ее трансцендентальная природа. Именно трансцендентальная воля в форме воображения рисует образ сущего вообще, благодаря чему оказывается возможен продуктивный синтез разрозненных данных в целостный образ. Чувственная картинка наличного предмета является окончательным завершением деятельности воображения, но за ней всегда стоит проект сущего как такового. А поскольку это проект сущего вообще, то деятельность воображения всегда остается незавершенной: трансцендентальный образ сущего гонит аппрегензию созерцания в бесконечность. Неукротимая энергия стремления к бытию заставляет продуктивное воображение не только оперировать в пространстве и времени созерцания, проектируя заданный категорией предмет, но воображает и бесконечную перспективу чистого созерцания.

Получается так: в нас существует бездонный источник энергии, который в форме продуктивного воображения набрасывает на материал чувственности априорный проект предмета явления. По отношению к этой энергии – и аппрегензия, и продуктивное воображение, и сама чувственность, – есть только лишь структуры-посредники для ее проявления. Однако, самое важное здесь то, что по отношению к друг другу они также оказываются средствами, создавая целостный комплекс единства сознания. Структура, образуемая отношением чистой апперцепции к продуктивному воображению, является чистым посредником: с одной стороны, образуется феноменальная граница внешнего созерцания, с другой стороны феноменальная граница внутреннего созерцания. С одной стороны, познающая воля энергично набрасывает образ трансцендентального объекта в форме созерцания конкретного предмета, с другой стороны, познающая воля энергично

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 501-506.

набрасывает образ трансцендентального субъекта в форме созерцания внутренних переживаний. Повторимся еще раз: апперцепция есть только структура единства сознания, но никак не трансцендентальный субъект. Явление оказывается границей сознания: как бы из глубины самого бытия по ту сторону внутреннего чувства в нас прибывает трансцендентальная воля, учреждая само наше мыслящее «Я» (само единство сознания, апперцепцию), и через него (через единство апперцепции и продуктивного воображения) вливается в созерцание и за его пределы. В этом смысле апперцепция и продуктивное воображение есть внутренний, допытный горизонт нашего сознания, и проявление самой бытийной воли. Апперцепция, т.е. рассудок как формальная структура, как бы структурирует чистую энергию существования.

Таким образом, продуктивное воображение есть выражение бытийной воли «слепой» энергии самого существования. Это есть сама сила схватывания чувственного материала в целостное явление.

## 2. Воля как сила суждения. Воля и время: структура «от...к».

Рассудок есть способность подводить представления под понятия. Теперь становится ясным, что сила суждения (*Urteilkraft*), о которой говорит Кант, есть вторая модификация и выражение воли. Действительно, для того, чтобы апперцепция совершала временной синтез, требуется нечто большее, чем просто простая наличность материала схватывания; требуется образ схватываемого. Воля в форме антиципации предмета восприятия совершает предвосхищение аппрегендируемого предмета, проброс вперед силы непосредственного соединения разрозненных элементов чувственного. Как бы впереди силы непосредственного синтеза «бежит» и разворачивается виртуальное пространство и образ единящегося в нем предмета.

Сама аппрегензия совершается на основании трансцендентальных схем чистых рассудочных понятий. Схемы и есть априорные условия для разворачивания самого синтеза, как бы «рельсы», направляющие непосредственную силу воображения (аппрегензию) в реальном временном синтезе. Они есть чувственное условие для применения категорий. Но должны быть еще правила перехода от одной трансцендентальной схемы к другой, правила самих трансцендентальных схем, направляющие силу воображения при переходе от синтеза по схеме одного понятия к другому. Другими словами, должны быть схемы синтеза самих восприятий. Поэтому в этой силе направляющей синтез чувственности по темпоральным схемам рассудочных понятий выражается *антиципация* самих воспринимаемых предметов. Проброс «вперед» - это и есть правила действия аппрегензии по синтезированию по схеме понятия.

Почему трансцендентальная схема носит темпоральный характер? Понятие содержит в себе синтетическое единство многообразного вообще. Но реальное единство чувственного многообразного есть время как *форма* созерцания. Время – это форма единства чувственного многообразного (созерцаемого), и потому оно есть не только созерцание, но и понятие. Точнее, само созерцаемое по схеме понятия, чувственная схема понятия. Посредством воображения само время разворачивается как созерцание (и созерцаемое). Время оказывается чувственным условием понятий, ибо понятия есть только *мысли*. Но это значит, что и основоположения рассудка, которые есть правила применения понятий в синтезе являются в основе временными схемами. Антиципация как бы направляет аппрегензию живого созерцания по схеме чистого понятия и тем самым осуществляет переход от созерцания по схеме одного понятия к созерцанию по схеме другого понятия. Это означает, в свою очередь, что «проброс», «забегание вперед», проектирование будущего созерцания, совершающееся познающей волей в форме антиципации предмета опыта, есть переход от *возможного* созерцания к

*действительному*. Кант говорит, что основоположения «...направляются от *понятий* к созерцаниям, а не от *созерцаний* к понятиям»<sup>5</sup>.

Таким образом, познающая воля в синтезе явлений имеет *временную структуру* «от...к»: конкретно – от аксиом созерцания к постулатам эмпирического мышления вообще. Другими словами, сама энергия существования ведет временной синтез от абстрактных и самых пустых схем предметов опыта до живых созерцаний.

Такое понимание временной природой воли уже намечалось в классическом рационализме у Лейбница: воля у него есть равнодействующая сила от всех рациональных и иррациональных мотивов и желаний, заполняющих наше сознание, а потому ее темпоральная структура «включает» в себя все модусы времени. Однако, именно поэтому, у Лейбница решение рациональной мотивации воли связано с самым сильным желанием, обеспечивающим обращение воли – желанием разумного существования. Поэтому воля есть напряженное отношение между сущим и должным, есть выбор разумного будущего, превращение потенциального бытия в бытие актуальное<sup>6</sup>. Волевой экзистенциальный выбор превращает метафизический (потенциальный) разум в актуальное существование: конечное сущее (человек) может актуально воплотиться в бытии как разумное существо, разум может осуществиться как актуальное состояние конечного сущего<sup>7</sup>.

Но у Канта – в его критической позиции – это означает превращение потенциального бытия, воплощенного в априорной структуре рассудка, в живое созерцание. Явление и есть про-явленность априорной структуры рассудка как действительной, первоначальный синтез явления и есть время как выражение воли. Строго говоря, действительное восприятие (чувственный образ воспринимаемого предмета) начинается с аналогий опыта; это правила, которые диктуют синтез живого явления *по аналогии* возможного предмета опыта. Именно по аналогии с возможным предметом возможного опыта строится во времени синтез действительного предмета живого восприятия. Основоположения созерцаний – аксиомы созерцания и антиципации восприятий – не являются в точном смысле слова правилами рассудка. Они входят в таблицу правил рассудка постольку, поскольку без опоры на созерцания применение самого рассудка невозможно. Это основоположения, соответствующие категориям количества и качества, суть не правила рассудка, но сами условия опыта, ибо «...по одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможность какой-либо вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием»<sup>8</sup>; они выражают экстенсивность и интенсивность самого созерцания, чтобы оно могло быть подвержено синтезу. Поэтому действительными основоположениями рассудка являются только аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления. Они случайны относительно своего предмета, но априорны относительно самого явления. Но именно с их помощью строится необходимая целостность самого восприятия, ибо они связаны с категориями отношения и модальности. Иначе говоря, в подчинении этим правилам строится синтез (сама чувственная картинка предмета восприятия) целостного предмета опыта как предмета *внешнего восприятия*. Если познающая воля в своем синтезе движется к живому созерцанию целостного предмета в восприятии, то это значит, что синтез осуществляется не просто от условий восприятия к целостному предмету эмпирического мышления, но основоположения эмпирического мышления и связанные с ними категории модальности оказываются направляющими для аксиом созерцания и антиципаций восприятия. Проброс, антиципация целостного предмета, проектирование предмета будущего синтеза

<sup>5</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 135.

<sup>6</sup> Анализ темпоральной структуры желания у Лейбница см.: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х тт. Т.2. М., 1983. С. 205-206. См. так же: Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х тт. Т.4. – М., 1989. С.54-62.

<sup>7</sup> См. там же, С. 177-178.

<sup>8</sup> Кант И. Там же. С. 182.

оказывается априорным условием и правилом для аппрегензии в созерцании. *Воля в модусе силы суждения является правилом для воли в модусе схватывания.*

Таким образом, познающая воля антиципирует предмет опыта, задавая тем самым правило для аппрегензии на предыдущем шаге синтеза. Антиципация есть забегание воли вперед под управлением категорий следующей рубрики в проецировании предмета опыта. Это значит, что воля как сила суждения есть устремленность в *будущее*, направляющая синтез настоящего (схватывание пошагового синтеза в созерцании). Это как бы синтез из будущего. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг указывает именно на это: категории являются друг для друга временными схемами синтеза явления. Отличие между Шеллингом и Кантом состоит в том, что для Шеллинга само понятие вообще есть образ действия, посредством которого в созерцании вообще возникает объект. Но поскольку понятие «...есть правило, в соответствии, с которым вообще конструируется объект, а объект ... - выражение самого правила, то должно быть найдено действие, в котором само правило созерцается как объект или, наоборот, объект – как правило конструкции вообще»<sup>9</sup>. И Кант, и Шеллинг под опытом понимают живой синтез явления, но у Канта чистые рассудочные понятия имеют отношения к чувственности посредством воображения, а у Шеллинга они есть образы самого действия, т.е. схемы есть созерцания понятий<sup>10</sup>. Акцент Шеллинга заключается в том, что у него сами категории имеют временной характер, в то время как у Канта временной характер носит трансцендентальная схема понятия. Схема является чувственно созерцаемым правилом, необходимым для создания эмпирического предмета; а это значит, что схема сама является *созерцанием понятия*. Трансцендентальный схематизм времени, по Шеллингу, заключается не в том, что категории есть правила самого времени, но в том, что время - как правило конструирования объекта в созерцании – определяется другой (следующей) категорией. Для того, чтобы осуществился синтез в созерцании посредством первой категории, она сама должна осуществиться как созерцаемое правило, а это осуществляется благодаря следующей категории. Следующая категория является правилом применения первой категории, т.е. трансцендентальная схема привносится в живое созерцание. Он пишет: «...первая категория вообще созерцаема только благодаря второй». Как это понимать? Только таким образом: категория есть правило для конструирования объекта в созерцании, но действительный синтез есть действие этого правила. В реальном синтезе понятие становится созерцанием: как таковые понятия нам даны только в их применении, но происходит это благодаря второй, следующей, будущей, категории, являющейся, по-сути, правилом для созерцания категории первой: «...вторая категория в каждом классе необходима потому, что она привносит в первую категорию трансцендентальную схему». Получается так: воля в форме второго понятия задает правило для применения первого понятия<sup>11</sup>. Отсюда и вытекает, что, во-первых, Шеллинг признает, что изначальной категорией является категория отношения, поскольку категории количества и качества относятся только к изначальному механизму созерцания,

<sup>9</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., Мысль, 1987. С. 380.

<sup>10</sup> Там же, С.381. Поэтому у Шеллинга нет кантовской проблемы «трансцендентальной дедукции категорий»: категории сами и есть схемы любых предметов мышления, поскольку речь может идти только о самом живом синтезе, в котором категории и наполняются смыслом. Понятие, указывает философ, предшествует объекту, «правда, не во времени, а по значимости» - Там же, С. 383. Для Шеллинга, как известно, различие между априорными понятиями и их эмпирическом применении не имеет смысла: чистые понятия как таковые есть пустая логическая форма, которая существует только в рефлексии, поскольку из понятия при этом удалено всякое созерцание. – Там же, С. 385.

<sup>11</sup> Шеллинг пишет: «...схема есть вообще то, что служит опосредствованием внутреннего и внешнего чувства. ...Если я устраню вторую категорию, сохранив одну первую, то у меня останется абсолютное пространство (чистое неструктурированное созерцание - С.К.), если я устраню первую, сохранив вторую, то у меня останется абсолютное время (т.е. время только как внутреннее чувство) (чистая схема предмета опыта – С.К.)». – Там же, С. 387, 393.

т.е. условия применения рассудка<sup>12</sup>. А во-вторых, он указывает, что категории модальности являются высшими по отношению к категориям отношений, ибо последние выражают только отношение объекта к познавательной способности, а первые выражают само существование (явление).

Повторимся, различие между Шеллингом и Кантом в том, что синтез Канта это синтез явления, а синтез Шеллинга – это синтез мышления. Поэтому, кстати, у него предмет созерцания *конструируется*, а у Канта только *проявляется (проецируется)* в чувственности. Иначе говоря, при этом воля как сила суждения целиком остается *в пределах явления*. Основоположения рассудка и есть правила синтеза явления, предмета в явлении. Как известно, Кант специально оговаривает, что рассудок имеет только эмпирическое, а не трансцендентальное применение. Сами по себе категории пустые понятия, чистые формы мысли; как таковые они присутствуют только в рефлексии. В живом эмпирическом мышлении можно обнаружить только результаты их трансцендентального применения, т.е. уже сущую организованность опыта в форме этих понятий. Чтобы понять возможность вещи, согласно категориям, мы должны, - говорит философ, - обнаружить соответствующие созерцания, причем *созерцания внешние*. «Все основоположения чистого рассудка суть не более как априорные принципы возможности опыта и только к опыту относятся также и все априорные синтетические положения; более того, сама возможность их основывается целиком на этом отношении к [опыту]»<sup>13</sup>.

В контексте онтологического анализа воли это означает, что порыв воли сдерживается рассудком и ограничивается сферой опыта. Но воля как порыв к самому бытию направлена за пределы явления: в явлении всегда прозревается, предвосхищается, угадывается само бытие. Модификация воли в силе суждения есть только конкретное проявление самой волевой интенции к бытию.

### 3. Воля как восприятие. Идеи разума.

Как известно, Кант упрекает Лейбница в том, что тот обманулся трансцендентальной амфиболией, т.е. смешением объекта чистого рассудка с явлением; иначе говоря, перенес понятия чистого рассудка на само бытие. Действительно, если забыть, что мы имеем дело с явлением, то все наши понятия должны относиться к самому бытию. В этом случае бытие непосредственно явлено в мышлении, а потому достаточно чистого категориального синтеза без посредства фигурного, чтобы «дедудировать» всеобщие свойства существующего<sup>14</sup>. Однако, говорит Кант, если удерживать различие феноменального и ноуменального миров, то мы можем избежать – в рефлексии – подобного рода амфиболий. Мы конечные сущие; и единственный способ данности нам предметов есть их явление, т.е. созерцание. И поскольку созерцания определяются самим сущим, а не только логической формой понятий (ноуменальным предметом), то явление всегда *гранично*.

Однако, все дело в том, что поскольку воля как способность суждения направлена за пределы явления, постольку связь основоположений разума совершенно объективно

<sup>12</sup> Шеллинг пишет: «...До и вне рефлексии объект совсем не определяется математическими категориями, ...напротив, ими определяется лишь субъект будь то в качестве созерцающего или в качестве ощущающего». – С. 386. Сам предмет как объект восприятия в явлении *появляется и проявляется* в созерцании только с применением категорий отношений.

<sup>13</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 185.

<sup>14</sup> Строго говоря, классический рационализм в лице Спинозы и Лейбница знает о различии явления и самого бытия. Но все дело в том, что чувственность рассматривается ими как аффектированный слой сознания, поверх которого возможно чистое мышление. Поэтому, собственно, Лейбниц не ошибается насчет смешения объектов чистого рассудка с явлением: для него это разные слои бытия. Он прекрасно знает, что воля есть равнодействующая рациональных и иррациональных составляющих сознания; все дело именно в ее рациональной мотивации, т.е. устремленности за пределы конечного явления к самому бытию. Иначе говоря, все дело в лейбницианской рационалистической самоидентификации. Выбор чистого мышления совершается им как волевой (экзистенциальный) выбор своего бытия. Хотя Кант и указывает на ограниченность нашего рассудка, но воля-то свободна, она не может не выбирать.

принимается за объективную необходимость вещей самих по себе. Философ говорит, что речь, конечно, идет не о простых заблуждениях, которые всегда легко устранить, но о трансцендентальной видимости или естественной иллюзии, которая есть эффект самой деятельности нашего интеллекта. Речь идет о самой трансцендентальной способности суждения как *воле*, переступающей имманентные границы явления и стремящейся связать категории рассудка не с созерцаниями, а с вещами самими по себе<sup>15</sup>.

Если рассудок есть способность создавать единство посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство. Это единство, говорит Кант, можно назвать единством рассудка и которое совершенно иного рода, чем единство, которое может быть осуществлено рассудком. Какое единство может быть создано рассудком? Единство конкретного явления (восприятия). Какое единство создается разумом? Единство опыта вообще<sup>16</sup>. Однако, поскольку разум не имеет отношения к созерцаниям вообще, то единство опыта основывается на то, что есть в самом разуме, т.е. на его идеях, содержащих а priori схему единства явления. Иначе говоря, получается таким образом, что априорные идеи разума оказываются направляющими принципами рассудочного синтеза.

На этом и основана вся трансцендентальная иллюзия. Познающая воля в своем синтезе движется к живому созерцанию целостного предмета в восприятии, но это значит, что в этом своем движении она должна направляться некоторым представлением самого сущего (ноумена). Как воля в модусе силы суждения является правилом для воли в модусе схватывания, так воля в модусе разума (идеи сущего вообще) является правилом для силы суждения. Однако, поскольку реальный синтез совершается в созерцании, то такое правило для силы суждения должно содержаться, во-первых, *только* в самом разуме, но никак не в сущем, а во-вторых, должно быть в полной мере *только* идеалом для синтеза, поскольку задает только условия для синтеза. Трансцендентальные идеи разума объективно направляют синтез явлений в целостный опыт. Но воля, рвущаяся за пределы явления, переносит это правило (схему единства) на само сущее. В этом смысле она в форме восприятия определяется разумом, однако именно таким образом, что это порождает объективную иллюзию данности самого сущего: поскольку опыт всегда незакончен, то познающая воля в своем движении должна направляться идеалом законченности. Этот идеал законченности (единства опыта) есть структура разума, предопределяющая синтез явления и в этом смысле предвосхищающая синтез самих явлений. Как аппрегензия предполагала антиципацию предмета восприятия, так единство восприятий предполагает идею сущего вообще. Единство идей разума есть структура сознания, определяющая саму познающую волю, движущуюся за пределы явления. С ошибками рассудка легко справиться, достаточно в рефлексии «разложить» способность суждения на собственное действие рассудка и созерцание. Трансцендентальную же иллюзию устранить нельзя, поскольку это условие работы самого рассудка. Эти идеи не вымышлены разумом, но являются необходимым механизмом самого живого синтеза в восприятии. Кант говорит: назвать идею – значит сказать *очень много* в отношении объекта как предмета чистого рассудка, и *очень мало* в отношении субъекта, т.е. в отношении его действительности. Идея есть только предвосхищение сущего, она получает свое применение только в своем применении в реальном синтезе явлений, т.е. в живом интеллекте. А потому оказывается абстрактной («очень много») относительно самого

<sup>15</sup> Там же, С. 216.

<sup>16</sup> Кант пишет: «Разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта (так как абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным), а для того, чтобы *приписать ему направление* для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия». - Там же, С. 232.

предмета явления и («очень мало») относительно условий его данности. В этом смысле она оказывается только практическим принципом-регулятором деятельности рассудка в синтезе явлений, но не является определением сущего как понятием спекулятивного разума. Поэтому оказывается, что в рефлексии всегда «легко» обнаружить эту трансцендентальную иллюзию, но совсем невозможно от нее избавиться, поскольку она касается практического функционирования разума. Идея сущего («вещи самой по себе») оказывается безусловным условием реального синтеза явлений.

Именно, поэтому, феномен Канта, в отличие от последующей феноменологии, которая рассматривает феномен как сущность саму по себе, есть именно *явление*, т.е. непосредственная данность потустороннего сущего в нашем опыте. Поэтому, конечно, познающая воля имеет дело с сущими, но только так, как они даны нам посредством конечной организации нашего сознания. Все паралогизмы и антиномии чистого разума связаны именно с тем, что идеи разума априори дают нам образ сущего вообще, который получает конкретное воплощение в живом явлении. Восприятие всегда выступает как восприятие сущего, однако по своему механизму оно есть только явление этого сущего. Познающая воля в модусе восприятия опосредована идеями разума. Синтез опыта осуществляется как движение в структуре «от...к»: от восприятия к восприятию под управлением идей разума, предвосхищающих результат синтеза и в каждый момент отодвигающих этот результат по ту сторону явления. В этом смысле идеи разума, являясь средствами синтеза, выражают *цели* синтеза. Синтез одного восприятия во времени предшествует следующему восприятию, и в этом смысле предвосхищает его, и, наоборот, предвосхищение будущего как бы «направляет» синтез настоящего. Воля к сущему движит синтез восприятия, однако, поскольку этот синтез осуществляется как синтез данного в созерцании, постольку он выступает как постоянное трансцендирование границы опыта. Точнее, как постоянное полагание или отодвигание границы явления, но, будучи связанной структурой рассудка, познающая воля не может выйти за пределы опыта.

Таким образом, воля как восприятие есть движение к границам феноменального мира: от идей разума к явлению. Однако, поскольку созерцания определяются самим сущим (ноуменом), то выйти за границу явления воля не может. Субъективно явление переживается как «столкновение» моей субъективной воли и Мировой воли (ноумена)<sup>17</sup>. Тем самым фальсифицируется дурная субъективность и открывается бытийная основа нашего разума и воли. В таком случае проблема рациональной мотивации воли выступает не как структурирование воли априорными идеями разума, но как волевой, экзистенциальный выбор, как самоопределение конечного сущего.

#### 4). *Проблематичность конечного разума и обращение воли.*

Напомним следующее важное различие. Воля как выражение чистой энергии существования есть анонимная («слепая») воля, это чистое *желание быть*. Мы будем именовать ее *объективной* или *бытийной волей*. Это есть та самая трансцендентальная воля, которая заполняет наше сознание, образуя его и учреждая само наше «Я». Для Канта эта трансцендентальная воля есть воля самого разума, даже так – это и есть сам разум, понимаемый онтологически как *стремление к бытию (Existenz)*. Поэтому это, фактически, есть ноуменальная воля разума. «Тайна» воли – это неукротимая сила движения за пределы явления, от Dasein к Existenz. Однако в явлении (в «здесь-бытии»), по Канту, эта воля замкнута посредством априорной структуры рассудка (apperцепции) на

<sup>17</sup> Именно такова интерпретация кантовской критики Шопенгауэром. Однако этот факт можно понять не только как ничтожение собственной субъективности, но и на манер Лейбница принятие мировой воли как выражения разумности самого бытия. В таком случае экзистенциальный выбор мировой воли есть не отказ от собственной конечности, но рациональная мотивация своеволия. Однако, такое решение возможно только при условии беззаветной веры в разумность самого сущего (Бога). Кант имеет дело только с явлением, и для него разумность сущего лежит за пределами мышления.



чувственность. В этом случае чистая воля выступает в своих феноменальных модификациях – продуктивном воображении и силе суждения. Поскольку при этом она опосредуется формальной структурой рассудка, то она связана чувственностью, хотя и продолжает движение за пределы опыта<sup>18</sup>. Она предвосхищает бытие за пределами явления, однако связана созерцанием. Волю, проявляющую себя в явлении, следует называть *феноменальной* волей; это объективная воля в границах явления.

В трансцендентальной рефлексии мы осознаем бытийный характер воли и ноуменальный характер самого разума. В самом деле, явление открывает нам одновременно само потустороннее сущее (как независимое от нас) и нас самих как сущих. Наше «Я», *cogito* оказывается *феноменом* бытия. Как уже указывалось, стремление разума за пределы опыта теперь подчиняет эту естественную спонтанность мышления чистому аппарату разума, т.е. превращает ее в *разумную волю*. Поэтому оказывается, что у Канта обнаружение ноуменального характера воли одновременно есть открытие нашей конечности и несубстанциальности. Наша наличная эмпирическая субъективность опознается теперь как выражение самой воли бытия. Нечто мыслит во мне, но «Я сам» есть лишь феномен существования.

Сама постановка вопроса: кто мыслит во мне? – немыслима в классической традиции; конечно мыслю «Я», в той мере, в какой в феномене *я мыслю* присутствует бытие. Но у Канта оказывается, что *я мыслю* есть чистое явление, чистая феноменальность, бытие в *cogito* *только* явлено. Наше «я» дано нам в опыте как конечное явление, а вовсе не как идея «Я», не понятие «Я» (конечно, у нас есть понятие «Я», но оно имеется только в связи с трансцендентальной рефлексией, т.е. только уже после опыта, уже опосредованному механизмом единства апперцепции). Если бы наше «я» было непосредственно удостоверяющим себя понятием, то мы не были бы живыми людьми, соответственно, отпали бы все проблемы контролирования и управления своими эмоциями и аффектами. Однако из того, что наше эмпирическое «я» есть лишь явление, чувственное представление, вовсе не означает, что оно – иллюзия. Наоборот, именно наличие явления и чувственного образа самого себя мы удостоверяемся в нашем существовании: ведь, за явлением всегда явлено само бытие. В отличие от картизма мы не можем отождествиться с наличным сознанием, но само это сознание есть структура явления нам нашего существования, нас самих как существующих. Проблематичность конечной субъективности состоит в том, что определение собственных границ (в явлении) открывает нам метафизический горизонт понимания себя как явления, с одной стороны, и явления сущего, с другой. Иначе говоря, с одной стороны, обнаружение своей конечности (субъективности) в опыте обнаруживает именно нашу наличную феноменальность, с другой стороны, эта наличная феноменальность выступает как выражение и проявление нашей сущности. Феноменальная воля – это бытие, открытое нам в сознании. В этом смысле она оказывается «ничейной» волей, волей самого бытия. Но где эта воля проявляется себя? Здесь, во мне, в этом *моем* сознании. Кто хочет, стремится, желает, мыслит во мне? Вопрос «Wer?» требует ответа: не «Я», но сам разум. Сам разум (бытийная воля) есть то, что во мне – в том числе и в самосознании, в феномене *я мыслю*, в апперцепции, - проявляет себя. Действительным субъектом воли оказывается сама воля, т.е. сам разум.

В таком случае проблема рациональной мотивации воли у Канта связана именно с завершением *полноты явления*. А именно, не только с обнаружением граничности явления, но его сущности. Обнаружение ограниченности нашего существования явлением «здесь-бытия» есть осознание своей феноменальности: я сам есть только явление, чистое здесь присутствие; но в той мере, в какой я есть проявление познающей воли, я есть разумное существо. Это значит, в свою очередь, что можно отождествив себя

<sup>18</sup> Так, спекуляции Фихте в продуцировании созерцания как раз связаны с тем, что он гипертрофирует саму творческую способность воображения как выражение ноуменальной воли, ибо оно у него ничем не ограничено.

с этой разумной волей, обратить ее, сменить вектор ее направленности – не на явления, но на само сущее, стоящее за феноменами. Поскольку само сущее нам дано в идеях разума как таковое, то смена вектора воли и есть направленность на идеи разума или определенность идеями разума как целями. Действительно, если понять, что за чувственными феноменами есть само наше существование, «Я» само по себе, так сказать, ноуменальное «Я», то можно сделать причиной своих поступков не посторонние переживания, но именно мышление «ноумена» - в форме морального закона.

Обращение воли у Канта связано с актом самоидентификации с разумом в акте осознания своей феноменальности. Я отождествляюсь не с понятием «Я», и не с чистым мышлением *cogito*, но со своим непосредственным явлением в опыте: я тот, кто явлен здесь и теперь (трансцендентальный субъект). Но явление и есть выражение разума; мое отождествление с трансцендентальным субъектом в явлении и есть точка обращения воли.

Однако здесь следует, правда, оговорить два момента. Во-первых, это ноуменальное «Я» в акте свободной воли, строго говоря, уже не может быть квалифицировано как «Я»: это есть *не-Я* в полном смысле слова. Мое старое эмпирическое я, полное страстей и аффектов, становится «местом» чистого Я, энергии самого бытия. Эмпирические желания не могут исчезнуть, но вся энергия существования опосредуется идеями разума. Это значит, что стоит на секунду забыть о своей разумности, как мы сразу же ввергаемся в дурную субъективность наличного конечного существования, в захваченность страстями. Я сам есть чистая феноменальность, но если за ней не стоит сущее, то мое существование превращается в чистую временность. Проблематичность конечного существования (разума) и заключается у Канта в постоянном «удержании» своей сущности<sup>19</sup>.

Во-вторых, кантовское обращение разума ни в коем случае не есть Спинозистское мышление бытия. У Спинозы бытие непосредственно нам открыто в мышлении, именно поэтому, собственно говоря, мыслю не я, но во мне мыслит сам Бог (бытие). У Канта мыслю я – конечный субъект, но в своих поступках я руководствуюсь априорными идеями разума в форме категорического императива. Наша конечность есть наша неизбывная характеристика существования, поскольку мы люди. Следовательно, для меня сохраняется различие между феноменальным и ноуменальным мирами, между явлением и бытием, между свободой и причиной. А потому сохраняется и понимание отличия нашего эмпирического я и того Я, с которым я себя отождествляю.

Отсюда и обращение разума для Канта и осуществляется, строго говоря, не как идентификация с разумной волей, открытой в явлении, а как волевой выбор и подчинение моральному закону. Я отождествляю себя не с идеями разума как таковыми, но с идеей свободы. Кантовская самоидентификация это отождествление с идеей свободы, прежде всего. Моральный закон становится априорным основанием свободных поступков, а ноумен «Я» получает бытийную определенность – в том числе и по сторону явления. Следование идеям разума в этом случае становится нравственным долгом.

Суть обращения воли у Канта есть не просто ограничение идей теоретического разума только явлением, т.е. регулятивным применением, и формулированием категорического императива практического разума. *Кантовская самоидентификация это экзистенциальный выбор себя в «здесь-бытии» в качестве наличной (дурной) субъективности или в качестве свободного существа*<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> На этот момент в интерпретации понятия «Я» у Канта специально указывает американский исследователь Карл Америкс. - См.: Ameriks K. Philosophie der Subjektivität. Apperzeption und Subjekt. Kant Lehre von Ich heute // Warum Kant heute? Berlin, 2003.S. 93-94. (Die eigentliche Möglichkeit eines Kantischen Subjekts: Welches Ich bin ich?)

<sup>20</sup> Однако вместе с открытием нашей феноменальности, т.е. конечности и субъективности, навсегда уничтожена возможность для нас наивной метафизической веры в разумность существования. «Трещина в Я» (Делез) есть трещина в самом сущем.