

К ВОПРОСУ О ФЕНОМЕНОЛОГИИ У КАНТА

Аннотация. Статья посвящена конституции феномена у Канта, как она дана в «Критике чистого разума». Рассматриваются два, как говорит Гуссерль, поляризуемых синтеза: синтез я, и синтез предмета. Конституция феномена определяется именно этими двумя полюсами.

Ключевые слова: философия, конституция, феномен, синтез, поляризация, Кант, постмодернизм, интрасубъективность, Я, предмет.

Значение мысли Канта для романтизма вроде бы не нуждается в специальном обсуждении. Достаточно сказать, что Французская революция, которая, согласно одной весьма употребительной теории, и послужила истоком романтизма, как отмечает, например, А.С. Дмитриев, сказала не только на литературных движениях, но и на немецкой философской мысли¹. Так, по словам Дмитриева, «крупнейший представитель немецкого классического идеализма И. Кант» — автор «противоречивой в своей основе философской концепции», которая признавала «существование вещного материального мира независимо от субъективного сознания человека, вместе с тем утверждала непознаваемость этого мира, существование априорных, лежащих вне чувственного опыта, форм сознания», сформулировал не что иное, как «немецкую теорию французской революции»². С этим определением связано и другое, согласно которому мысль Канта занимает место на стыке Просвещения и романтизма, завершая проект рациональности, начатый Декартом, или, во всяком случае, фиксируя начало кризиса про-

светительского разума³. Две первые Критики в дополнение друг к другу определяют человека как безусловно конечное существо, в то же время принципиально открытое бесконечному, и именно на эту открытость указывает В.М. Дианова как на исходную позицию романтизма. Эта открытость схватывается, в частности, в сформулированной Кантом и усвоенной романтиками концепции гения, творящего собственные правила, а не подчиняющегося предустановленным⁴. В скобках отметим, что такое определение вполне может быть понято как одна из формулировок категорического императива, но к этому мы еще вернемся. Коротко говоря, положение о том, что романтизм начинает формироваться благодаря классическому идеализму, и прежде всего мысли Канта⁵, не вызывает сомнений. Другое дело, что специально обсуждать подробности его формирования в рамках данного текста нет ни возможности, ни необходимости. В самом деле, не имеет принципиального значения, станем ли мы ориентироваться на «общепринятые взгляды Геттнера», согласно которым классицизм и

¹ См.: Дмитриев А.С. Немецкая литература: Романтизм. История зарубежной литературы XIX в. / под ред. Н.А. Соловьевой. М.: Высшая школа, 1991. С. 34-113.

² Там же. С. 42.

³ Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб: Петрополис, 1999. С. 91.

⁴ Там же. С. 89.

⁵ См. об этом: Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб: АХИОМА, 1996. С. 131-132.

**Работа выполнена в рамках реализации ФЦП
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы,
ГК № П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме
«Проект трансцендентальной феноменологии
как конструкт новоевропейского сознания»**

реализм, соответствуют, философский идеализм и поэтический формализм, обусловленные априорными законами сознания, представляют собой параллельные явления, или же вслед за В.М. Жирмунским будем рассматривать романтизм «как непосредственное продолжение и развитие идей эпохи "бури и натиска"»⁶.

Вместо этого следует обратить внимание на сами формулировки, призванные фиксировать влияние мысли Канта на романтизм. Действительно, при всей неоднозначности, и даже сомнительности некоторых из них (речь, прежде всего, идет о приведенном уже заявлении А.С. Дмитриева), здесь, как представляется, ухвачено нечто весьма существенное. Разумеется, нет смысла обсуждать какую бы то ни было «внутреннюю противоречивость» системы Канта, или «оторванность» априорных условий познания от «независимо существующего материального мира». Такая псевдопротиворечивость открывается, пожалуй, лишь в порядке специфически истолкованного марксизма — не философии Маркса или тех вариантов марксизма, которые предлагают Д. Лукач, К. Корш, или Т. Адорно, — а именно из его весьма специфической интерпретации, которую, забегая вперед, можно обозначить как «симптом нигилизма», само возникновение которого, безусловно, связано как с философской мыслью Канта, так и с ее романтической рецепцией. И тем не менее, не следует, по-видимому, слишком поспешно ограничивать такого рода определения порядком чистой симптоматики, поскольку это квазипротиворечие, быть может, указывает на весьма существенную проблему, обозначению которой и посвящена предлагаемая работа. Но прежде необходимо сделать еще ряд замечаний, призванных наметить перспективу, в рамках которой будет развиваться наше рассуждение.

Академик В.М. Жирмунский склонен понимать повлиявший на формирование романтизма «классический идеализм Канта» как «обесценивание жизни»⁷. Эта интерпретация предполагает ряд существенных выводов: так или иначе, но она указывает на внутреннее напряжение кантовской системы, иногда принимаемое, как уже было отмечено, за внутреннее противоречие. Требование «жизни как она есть», ведущее романтиков, буквально воспроизводит ту перемену в философии,

которую знаменует мысль Ницше (о чем говорит Ж. Делёз, выстраивая оппозицию Кант–Ницше⁸). Наконец, сама интерпретация, схватывающая мысль Канта в перспективе оппозиции материальный субстрат–мышление, а соотв., жизнь–идеи, не только и не столько отсылает к Критикам и одной из точек их внутреннего напряжения, сколько выражает определенную форму интеллекта, обусловленного развертыванием романтизма от Канта к Ницше. Следует, конечно же, сразу оговориться, что такая формулировка чрезвычайно схематична и не притязает на полноту и точность. Тем не менее, этого достаточно, чтобы наметить общие контуры рассуждения: зависимость романтизма от мысли Канта обусловлена, прежде всего, самой конструкцией феноменов, описание которой, собственно говоря, и представляло собой первоначальную задачу «Критики чистого разума»⁹. Развертывание романтизма в направлении от Канта к Ницше, или, как формулирует это В.М. Жирмунский, говоря о предвосхищении Гёте идеи вечного возвращения, выступающего одним из ключевых моментов восприятия романтиками классического идеализма и задающего само это направление¹⁰, не только фиксирует отправные точки интерпретации, но и ее движение: от Ницше к Канту. Наконец, изложенные, пусть и предельно сжато, основные моменты истолкования связи мысли Канта и романтизма, сами по себе представляют своего рода парадокс, т.е., в известном смысле, автореференцию — здесь выговаривается, или, скорее, поневоле проговаривается проблема, лежащая в основе истолковываемого материала: внутренняя напряженность конструкции явления у Канта. Здесь нужно сделать еще одну оговорку: речь идет не столько о самом Ницше, сколько о его интерпретации, предложенной Делёзом, а собственно: по той причине, что мысль самого Делёза может быть понята как своего рода «антикантианство». Вероятно, именно этим может объясняться близость тезиса, ведущего романтиков, на который указывает В.М. Жирмунский, основополагающей мотивации Ницше, о которой говорит Делёз¹¹. Равным образом, этим же должна объясняться и вы-

⁶ Там же. С. 21.

⁷ Там же.

⁸ Делёз Ж. Ницше. СПб: АХИОМА, 2001. С. 22 и сл.

⁹ См.: Рикёр П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. Томск: Водолей, 1998. С. 163-193.

¹⁰ Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб: АХИОМА, 1996. С. 14 и дальше.

¹¹ Делёз Ж. Ницше. СПб: АХИОМА, 2001. С. 23 и сл.

страиваемая Делёзом оппозиция Ницше и Канта, к которой необходимо будет еще вернуться. Сейчас же достаточно сказать, что объяснение, разумеется, не может быть построено на основе тех или иных представлений о личных интересах Жюль Делёза, речь должна идти, скорее, об обусловленности этих интересов тем комплексом идей, который обозначается словом «романтизм».

В качестве иллюстрации воспользуемся одним примером: академик В.М. Жирмунский говорит о принципиально значимом для романтизма мотиве — «высшем напряжении творческой живой силы», обеспечивающем смысл «индивидуального существования»¹². Более того, существование индивида открывается как высший смысл вообще, но при том условии, что это высшее напряжение выражает концепт гениальности. Иными словами, как уже было указано выше, художник (гений), воплощая высшее напряжение жизни и ее творческой силы, выступает, прежде всего, творцом закона собственного творчества. Кажется вполне очевидным, что речь здесь идет, с одной стороны, о кантовской формулировке законности — индивидуальное производство всеобщего закона (не говоря уже о том, что сама эта концепция гениальности принадлежит Канту). С другой же стороны, индивидуальное производство, выражающее творческую способность жизни вообще, представляет собой фиксацию фрагментарного смысла — а именно принципиальная фрагментарность смысла характеризует тот поворот в философской мысли, который Делёз связывает с Ницше. Для того же чтобы обнаружить значение теории фрагмента для романтизма, достаточно обратиться к «Логологическим фрагментам» Новалиса¹³.

Теперь, когда общие контуры рассматриваемой ситуации можно считать намеченными, необходимо совершить еще одну подготовительную операцию: опираясь на связь Ницше и романтизма, определить кое-что в отношении концепции феномена у Канта. У Гофмана в «Песочном человеке» есть примечательный сюжет, который, как представляется, может послужить для этого отправной точкой. Итак, приведем его по возможности кратко, и в то же время не отступая от текста:

¹² Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб: АХИОМА, 1996. С. 15.

¹³ См.: Novalis. Die Logologischen Fragmente. Das philosophische Werk I // Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Historisch-kritische Ausgabe. B. 2.: Stuttgart: Kohlhammer 1981.

«...stundenlang sah sie mit starrem Blick unverwandt dem Geliebten ins Auge, ohne sich zu rücken und zu bewegen und immer glühender, immer lebendiger wurde dieser Blick. (...) „O du herrliches, du tiefes Gemüt“, rief Nathanael auf seiner Stube: „nur von dir, von dir allein werd ich ganz verstanden“. Er erbebte vor innerem Entzücken, wenn er bedachte, welch wunderbarer Zusammenklang sich in seinem und Olimpias Gemüt täglich mehr offenbare... (...) Der Professor hatte eine weibliche Figur bei den Schultern gepackt, der Italiener Coppola bei den Füßen, die zerrten und zogen sie hin und her, streitend in voller Wut um den Besitz. Voll tiefen Entsetzens prallte Nathanael zurück, als er die Figur für Olimpia erkannte; (...) Nun warf Coppola die Figur über die Schulter und rannte mit fürchterlich gellendem Gelächter rasch fort die Treppe herab, so daß die häßlich herunterhängenden Füße der Figur auf den Stufen hölzern klapperten und dröhnten. — Erstarrt stand Nathanael — nur zu deutlich hatte er gesehen, Olimpias toderbleichtes Wachsgesicht hatte keine Augen, statt ihrer schwarze Höhlen; sie war eine leblose Puppe»¹⁴.

(... часами смотрела она неотрывно неподвижным взглядом любимому в глаза, не двигаясь и не шевелясь, и все более пылающим и оживленным становился этот взгляд. (...) „О прекраснейшая, глубочайшая душа“, восклицал Натанаэль в своей комнате: „только тобой, тобой одной могу я быть понят“. Он содрогался от внутреннего восхищения, когда думал, какая удивительная гармония его и Олимпии душ открывается все больше день ото дня. (...) Профессор схватив женскую фигуру за плечи, итальянец Коппола за ноги, дергали и тащили ее туда и сюда, в полной ярости стремясь завладеть ею. В глубоком ужасе отскочил Натанаэль, когда узнал в фигуре Олимпию. (...) Тут вскинул Коппола фигуру на плечо и стремительно убежал вниз по лестнице со страшным резким смехом, так что безобразно свешивавшиеся вниз на ступени ноги фигуры деревянно стучали и гремели. — Оцепенело стоял Натанаэль — лишь слишком отчетливо увидев, на смертельно бледном восковом лице Олимпии вместо глаз черные дыры; она была безжизненной куклой).

Итак, речь идет об ошибке восприятия? То, что казалось живым и любящим, обладающим удивительной душой, умеющей вступать в волшебную

¹⁴ Hoffmann E. T. A. Der Sandmann // Hoffmann E. T. A. Nachtstücke: Der Sandmann; Das öde Haus; Das steinerne Herz. Düsseldorf: Patmos Verlag 2000. S. 38. (русс. изд.: Гофман Э.Т.А. Избранные произведения: в 3 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1961. С. 256-257).

гармонию и исключительным образом способной к пониманию, оказалось бездушная куклой. Что означает эта ошибка — если это ошибка — и что за ней стоит?

Технически, речь идет о связи созерцания и понятия, которая каким-то образом оказывается — если, в самом деле, это так, — неадекватной. И, соответственно, о функции «таинственного единства», как говорит Кант, обеспечивающей любой синтез¹⁵. Но, разумеется, такой формулировкой нельзя ограничиться. Сам вопрос о том, возможна ли неадекватная связь понятия с созерцанием, отсылает к основополагающей интенции классического рационализма — выявлению возможности достоверного знания. Первое размышление из «Размышлений о первой философии» Декарта, как известно, открывается описанием исходной ситуации, предполагающей не только наличие разного рода заблуждений, но и, если позволено так выразиться, их «естественность»¹⁶. Соответственно, сомнение призвано обеспечить возможность действительного знания, т.е. знания, в котором уже невозможно сомневаться. Иными словами, выполненная процедура сомнения задает отправную точку несомненного знания — универсального и абсолютного, исключая ошибку и заблуждения.

И, тем не менее, основная проблема «Критики чистого разума» — как возможны априорные синтетические суждения, — оказывается своего рода инверсией рационалистического тезиса. Ведь если рассудить, вопрос о возможности апостериорных синтетических суждений вроде бы не только не ставится, но и вряд ли может быть понят как вопрос. В силу того, что трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает связность всех моих созерцаний, апостериорное суждение — как связь моих представлений, т.е. представлений, обусловленных фактическим содержанием *явлений*, — по идее, не должно вызывать каких-либо сложностей. Но о чем же тогда идет речь в приведенном сюжете «Песочного человека»?

Вполне понятно, что Кантово «я мыслю» не является *результатом* сомнения или ελοχῆ — на-

оборот: «я мыслю», отвечающее как за единство сознания, так и за единство явлений, само выступает отправной точкой. А значит, у нас нет оснований подозревать Натанаэля в том, что он просто не выполнил феноменологической редукции или все еще пребывает в плену «ложных мнений, которые принимал с раннего детства за истинные»¹⁷, не подвергнув их должным образом сомнению. Напротив, мы должны посчитать, что представление *я мыслю* сопровождает каждое его представление, обеспечивая тем самым единство сознания. Поскольку же Олимпия, обладательница глубочайшей и чудеснейшей души, представляет собой «то, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия)»¹⁸, тогда требуется допустить, что такая Олимпия *возможна*. Поскольку же, часами устремляющая неотрывно пламенные взоры в глаза Натанаэля Олимпия не только возможна, но и непосредственно связана с ощущениями, постольку она — некоторая действительность¹⁹. Но все дело в том, что формальным условиям опыта не противоречит и безжизненная кукла Олимпия с черными отверстиями вместо глаз, деревянно-стучащая и гремящая ногами по ступеням. Эта возможность в не меньшей мере дана в ощущениях. И ту и другую Олимпию Натанаэль видит, более того, он *узнает* Олимпию в женской фигуре (er die Figur für Olimpia erkannte), — той, что дергают и тащат туда и сюда (eine weibliche Figur, die zerrten und zogen sie hin und her). Ясно, что единство перцепций обеспечено, с одной стороны, собственным именем, а с другой — единством сознания Натанаэля. То, что именуется индикатором «Олимпия», есть некая последовательность действительностей: сперва это глубочайшая, открывающая волшебную гармонию душа, затем — бездушная кукла²⁰. Проблема в том, что Натанаэль вынужден иметь дело с *различными* действительностями, синтезируемыми в некое единство: он *узнает* в женской фигуре Олимпию, в бездушной ку-

¹⁷ Там же. С. 15.

¹⁸ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 280.

¹⁹ Там же.

²⁰ Отождествление терминов «жизнь» и «душа» (Seele, Leben) применительно к без-жизненной, без-душной кукле (leblose, seelenlose Puppe) кажется в данном случае вполне оправданным: вроде бы сама конструкция текста Гофмана, где обыгрывается живость взгляда (lebendig Blick), демонстрирующего глубину и красоту души (herrliches, tiefes Gemüt), предполагает предъявление одного через другое.

¹⁵ См. об этом подробнее: Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: Персэ, 2000. С. 5-90.

¹⁶ См.: Декарт Р. Рассуждения о первой философии, в коих доказываются существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 15 и дальше.

кле с черными отверстиями вместо глаз — прекрасную душу с пламенным взглядом (immer glühender wurde dieser Blick). Здесь следовало бы проявить крайнюю осторожность и не спешить: Натанаэль в ситуации «узнавания» *застывает* в глубоком ужасе (voll tiefen Entsetzens erstarrt stand Nathanael). Конечно, можно сказать, что действительности Олимпии неравноценны: поначалу она лишь *интерпретируется* Натанаэлем, когда он, находясь в своей комнате, думает о ней как о глубочайшей душе („du tiefes Gemüt“, rief Nathanael auf seiner Stube, wenn er bedachte u.s.w.). Подлинная же действительность открывается ему непосредственно лишь впоследствии, когда он слишком отчетливо видит, что собой представляет Олимпия (nur zu deutlich hatte er gesehen u.s.w.). Однако такое объяснение трудно принять: в порядке чувственных представлений, сопровождаемых представлением *я мыслю*, неподвижный жгучий взгляд и отсутствие глаз — равноправные явления, предъявляемые Натанаэлю, более того — явления, принадлежащие ему самому. Оба обладают статусом действительности, т.е. не противоречат формальным условиям опыта и даны в ощущениях. Причем они объединены не только единством сознания Натанаэля, индикатором «я», выражающим трансцендентальное единство апперцепции, но и собственным именем, задающим второй полюс напряжения. «Я» Натанаэля, таким образом, противостоит «Олимпии». И хорошо еще если имя «Олимпия» маркирует вещь в себе, которая *является* Натанаэлю поразному. Только откуда же тогда тот глубокий ужас, в котором застывает Натанаэль?

Итак, имеется два полюса напряжения, или две точки, фиксирующих единство, — «я» Натанаэля и «Олимпия». Между ними разворачиваются две взаимоисключающие действительности, стремящиеся разорвать единство одного из полюсов. В самом деле, если принять, что слово «Олимпия» именуется вещь в себе, к которой Натанаэль не имеет никакого доступа, т.е., вообще говоря, вынести референт за скобки, то в поле зрения должны бы остаться лишь феномены, синтезируемые в некую темпорально структурированную последовательность данностей благодаря единству сознания. Но все дело в том, что и вынесенная за скобки и независимая от единства сознания *причина* противоречащих друг другу феноменов продолжает функционировать как точка их объединения: вещь в себе, о которой ничего нельзя сказать, кроме того, что она воздействует и тем

самым производит созерцания, вдруг оказывается прямой угрозой единству «я». При условии, что «Олимпия» выступает причиной двух различных действительностей, каждая из которых охватывается актом познания, а тем самым принадлежит единому сознанию как его собственное содержание, само единство этого сознания подвергается угрозе быть разорванным. Что касается эмпирического мышления, то здесь акт познания, говоря предельно сжато, представляет собой синтез предварительно просмотренных содержаний созерцаний, подводящий их под понятие. Стало быть, ориентация на тот полюс единства, который обозначен именем «Олимпия», ведет к фиксации двух противоречащих друг другу представлений, которые отсылают к одной причине, и, соответственно, к двум суждениям: Олимпия — прекрасная душа; Олимпия — бездушная кукла. И то обстоятельство, что речь идет именно о феноменах, т.е. принадлежащих самому сознанию данностях, только усиливает напряжение вопроса о целостности этого сознания.

Здесь видится нечто наподобие того самого «подкопа», о котором Декарт говорит, что, будучи подведен под фундамент, он обрушивает все здание²¹: нарушение когитационной схемы, т.е. возможность нарушения целостности «я» в сопровождающем каждое представление представлении *я мыслю*, непосредственно открывает вопрос «Что значит быть?».

Тезис Хайдеггера в «Европейском нигилизме»²² *Cogito me cogitare*²³ предполагает среди прочего удостоверение единства его, выраженного личной формой глагола cogitare: ego cogito me, как удостоверение единства, обеспечивающего само его существование. Пожалуй, можно сказать, что это, по крайней мере, то связанное с существованием единство, которое открывается в тождестве *A есть A*²⁴. Но в не мень-

²¹ См.: Декарт Р. Рассуждения о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 15.

²² Стоит обратить внимание на само это название — «европейский нигилизм»: оно может вызывать небезынтересные мысли в связи с основной линией предложенного текста.

²³ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 121 и далее.

²⁴ По этому поводу см.: Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Тождество и различие. М.: Гнозис; Логос, 1997. С. 3 и сл.

шей степени, и даже скорее в первую очередь, это то таинственное единство, которое лежит в основе всякого синтеза и вообще возможности рассудка в его логическом применении²⁵, и в то же время обеспечивает синтетическое единство «я». Речь, разумеется, идет не о синтезе каких бы то ни было содержаний созерцаний или представлений, а о тождестве «я» представления *я мыслю*: не об аффицирующих субъект воздействиях, синтезируемых в порядке эмпирической апперцепции, а об акте спонтанности, который не может рассматриваться как относящийся к чувственности²⁶. Речь идет о первоначальном тождестве «я» как простого представления, не дающего никакого многообразия, но обеспечивающего возможность синтеза многообразного в представлениях, квалифицируемых как «*мои*»²⁷. И именно на основе такого тождества оказывается возможным единство объекта: «Связь — говорит Кант, — не в предметах и не могла бы быть извлечена из них посредством восприятия и тем самым первоначально усвоена рассудком, но она есть только функция рассудка, который сам есть не что другое, как способность а priori связывать и подводить многообразие данных представлений под единство апперцепции»²⁸. Итак, отправной точкой первоначального синтетического единства апперцепции выступает «сознание тождества я» (*Ich bin mir des identischen Selbst bewußt*)²⁹. Только это тождество обеспечивает возможность представлению *я мыслю* сопровождать все многообразие представлений именно в качестве *моих*, а значит, функционировать формуле *cogito me cogitare*: первоначальным является тождество *ego*, которое схватывает (*cogitat*) *себя* как *одно и то же* в каждом акте схватывания (*cogitare*).

Но стоит обратить внимание на то, как Кант вводит это первичное тождество: представление «я мыслю» *должно быть способным* сопроводить все мои представления (*Das „Ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können*)³⁰. В противном случае, мое «я» было бы столь же пестрым и разнообразным (*denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben*)³¹ и т.д. Или, как говорит Декарт, «разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами... и сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку»³². Возможность заблуждения или сна вводится в качестве альтернативы, а не рода или класса: «я» может заблуждаться — до тех пор, разумеется, пока не выполнена процедура постановки под сомнение, — но само по себе, в качестве *ego cogito*, оно принципиально недоступно безумию³³, т.е. именно невозможности мышления. И дело, разумеется, не в том, что «я» окажется пестрым и разнообразным или представляющим себя тыквой, а в том, что будет невозможен синтез разнообразного.

Но главное: синтез разнообразного, обеспеченный первоначальным тождеством представления *я мыслю*, в случае провала ведет, как уже было сказано, к вопросу «Что значит быть?». Действительно, процедура сомнения обнаруживает тождество *ego cogito* и *ego sum*: даже при условии функционирования злокозненного гения, обманывающего *ego* во всем, существование этого *ego* в качестве мыслящей вещи оказывается несомненным³⁴. Злокозненный гений, обманывая *ego*, должен, тем не менее, иметь дело с этим *ego* как с тем, кто обманывается: ясно, что это *ego* отлично

²⁵ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 190.

²⁶ Там же. См. также оригинальное издание: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1956. S. 177-178.

²⁷ Ebid. S.179-180.

²⁸ Ebid. S. 180. (В переводе Лосского Н. О. эта фраза звучит так: «Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции». Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 193).

²⁹ Ebid.

³⁰ Ebid. S. 177. («Должно быть возможно, чтобы [суждение] я мыслю сопровождало все мои представления». Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 191.)

³¹ Ebid. S. 179. («... в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть познаваемых мной представлений». Там же. С. 193.)

³² Декарт Р. Рассуждения о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 16.

³³ См. об этом: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб: Университетская книга, 1997. С. 63 и дальше.

³⁴ Декарт Р. Рассуждения о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 19 и дальше.

от любых содержаний и представляет собой, как говорит Кант, «простое представление», фиксирующее существование. Тезис *Cogito me cogitare* открывает в первую очередь именно это «простое представление»: независимо от того, что именно схватывается, его первично схватывает само себя как схватывающее, а значит, как существующее. И вроде бы кажется само собой разумеющимся, что такая «мыслящая вещь», данная в простом представлении «я», должна быть всякий раз тождественна сама себе.

Но вернемся к сюжету «Песочного человека»: содержания созерцаний подводятся под два разных понятия, притязающих на одно и то же имя. Или, говоря точнее, многообразие созерцаний, уже однажды просмотренных и синтезированных в едином акте познания, осуществляется таким образом, что общее синтетическое понятие становится невозможным. Налицо конфликт представлений, которые квалифицируются при этом — за счет первичного тождества «я» — как *мои* представления. Стало быть, сознание, наделенное представлением «я мыслю», оказывается способным сконструировать себе такой объект, который будет непереносим для его целостности. Претензия на синтетическую целостность объекта ведет к тому, что *мои* представления, т. е. представления, сопровождаемые представлением «я мыслю», либо ставят под вопрос целостность «я», либо поднимают вопрос о значении бытия для этого «я». Иными словами, такая претензия на единство объекта означает нарушение функции рассудка, подводящего синтез многообразного под единство апперцепции. А между тем, именно такая претензия содержится в концепте вещи в себе как производящей явления причине.

Итак, Кант выстраивает биполярную конструкцию феномена: многообразие чувственных созерцаний связывается, с одной стороны, единством «я», а с другой — единством производящей это многообразие причины. В конечном счете, наша чувственность аффицируется именно предметом, феномены же лишь производятся этой аффекацией и следующей за ней рассудочной деятельностью. Конечно, единое представление выстраивается непосредственно рассудком и его суждениями, а отнюдь не единством самого предмета, но все дело в том, что само наше представление *отсылает* к этому предмету как причине синтезированного многообразия, причине, которая на нас воздействует и тем самым производит подлежащее просмотру и синтезу многообразие.

Выходит, сами феномены у Канта оказываются обладающими внутренним напряжением: любое многообразие схватывается отнюдь не как материал синтетического суждения, обеспечивающего исходную идентичность «я», а напротив, как возможность открытия основополагающего вопроса о бытии применительно к конечному человеческому сознанию. Более того, провал синтеза многообразного и задает перспективу, в которой вопрос о связи «я» и «быть» ставится наиболее остро.

В конечном счете, формулировка биполярной конституции феномена формулируется в четвертом Размышлении «Картезианских размышлений» Гуссерля: разбор интенционального соотношения сознания и предмета, *cogito* и *cogitatum*, с одной стороны фиксирует его, которое остается «одним и тем же, проживая то или иное *cogito*», а не просто схватывающее себя как текущую жизнь. С другой же, фиксируются «тождественные себе предметы как полюса, как синтетические единства» в направлении которых выполняется «поляризующий синтез многообразий действительного и возможного сознания»³⁵. Таким образом, феномен конституируется двумя выполняемыми параллельно видами синтеза: синтез тождественного себе предмета и синтез «тождественного Я, которое, как действующее и как претерпевающее воздействия, живет во всех осознаваемых переживаемых переживаниях и посредством их соотносится со всеми предметными полюсами»³⁶. А стало быть, само интенциональное соотношение сознания и предмета обусловлено выполнимостью синтеза обоих полюсов этого отношения. Но все дело в том, что Гуссерль не рассматривает возможности провала этого синтеза: синтетическое конституирование предмета как тождественного в своих многообразных свойствах обеспечивает конкретность Я, тождественность которого обусловлена самоконституированием трансцендентального *ego*³⁷. А в связи с этим и проблема связи «я» и «быть» заслоняется проблемами интерсубъективности, устранимости естественной установки и т.д.

Вполне очевидно, что провал синтеза многообразного в перспективе претензии на единство именованного, т. е. единство причины этого много-

³⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб: Наука, 2001. С. 146.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 149-150.

образия, со временем производит разного рода экзистенц-проблематику, но в рамках этого текста мы не можем уделить этому хоть сколько-нибудь места³⁸. Более существенным представляется следующее: та форма, в которой вводится первичное тождество «я», о чем уже шла речь, пожалуй, вполне могла бы быть названа «императивной». Действительно, когда Кант говорит о своем этическом императиве, что несмотря на отсутствие примеров бескорыстной любви и искренней дружбы поступать тем не менее следует так, словно (als-ob-Grundsatz) они есть, это его требование не вызывает особенного удивления. Но тогда вполне законно будет сказать, что и первичное тождество «я» вводится *аналогичным* образом. А это значит, что сама постановка онтологического вопроса смещается от Декартова cogito как некой первичной несомненной очевидности в сторону Ницше. К сожалению, здесь нет возможности разбирать «императивность» мысли Ницше, а потому огра-

ничимся указанием на то, что из «пяти главных рубрик в мысли Ницше»³⁹ по меньшей мере три — императивны.

Разумеется, каждая из этих рубрик предполагает выводимость из нее всех остальных, и сюжет гофмановского «Песочного человека», на наш взгляд, наглядно демонстрирует концепт «нигилизма» во всех его проявлениях: и как безмыслия иллюзорной жизни, и как репетиции стертых смыслов, и как неприятия самозаконности, и т.д. и т.п. Но прежде всего, он позволяет нащупать именно то внутреннее напряжение явления, которое проливает свет на «Критику чистого разума» именно как на феноменологический трактат (а ведь именно «Феноменологией» она и должна была называться, согласно первоначальному замыслу Канта). Пресловутая же проблема интерсубъективности, которая лежит здесь на поверхности, выглядит уже просто следствием, причем далеко не самым важным.

Список литературы:

1. Гофман Э.Т.А. Избранные произведения: в 3 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1961.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб: Наука, 2001.
3. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
4. Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: Персеэ, 2000.
5. Делёз Ж. Ницше. СПб: АХИОМА, 2001.
6. Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб.: Петрополис, 1999.
7. Дмитриев А.С. Немецкая литература: Романтизм. История зарубежной литературы XIX в. / под ред. Н.А.Соловьевой. М.: Высшая школа, 1991.
8. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб: АХИОМА, 1996.
9. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. Томск: Водолей, 1998.
10. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
11. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб: Университетская книга, 1997.
12. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
13. Хайдеггер М. Тождество и различие. М.: Гнозис; Логос, 1997.
14. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920-1963. М.: Ad marginem, 1990.
15. Hettner H. Die romantische Schule in ihrem innerem Zusammenhange mit Goethe und Schiller. Braunschweig, 1850.
16. Hoffmann E.T.A. Nachtstücke: Der Sandmann; Das öde Haus; Das steinerne Herz. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2000.
17. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1956.
18. Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Historisch-kritische Ausgabe. B. 2: Stuttgart: Kohlhammer, 1981.

³⁸ Не говоря уже о том, что вслед за Ортега-и-Гассетом мы опасаемся, не является ли «экзистенциализм» обидным и ругательным словом, о чем он писал Хайдеггеру. См.: Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920-1963. М.: Ad marginem, 1990. С. 267.

³⁹ См.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63-69.

References (transliteration):

1. Gofman E.T.A. Izbrannye proizvedeniya: V 3 t. T. 1. M.: Goslitizdat, 1961.
2. Gusserl' E. Kartezijskie razmyshleniya. SPb: Nauka, 2001.
3. Dekart R. Sochineniya: V 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1994.
4. Delez Zh. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyah. Bergsonizm. Spinoza. M.: Perse, 2000.
5. Delez Zh. Nicshe. SPb: AXIOMA, 2001.
6. Dianova V.M. Postmodernistskaya filosofiya iskusstva: istoki i sovremennost'. SPb: Petropolis, 1999.
7. Dmitriev A.S. Nemeckaya literatura: Romantizm. Istoriya zarubezhnoy literatury XIX veka / pod red. N.A. Solov'evoy. M.: Vysshaya shkola, 1991.
8. Zhirmunskiy V.M. Nemeckiy romantizm i sovremennaya mistika. SPb: AXIOMA, 1996.
9. Intencional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaya mysl' Francii XX veka. Tomsk: Vodoley, 1998.
10. Kant I. Sochineniya: V 6-ti t. T. 3. M.: Mysl', 1964.
11. Fuko M. Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epohu. SPb: Universitetskaya kniga, 1997.
12. Haydegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. M.: Respublika, 1993.
13. Haydegger M. Tozhdestvo I razlichie. M.: Gnozis; Logos, 1997.
14. Haydegger M., Yaspers K. Peregovora. 1920-1963. M.: Ad marginem, 1990.
15. Hettner H. Die romantische Schule in ihrem innerem Zusammenhange mit Goethe und Schiller. Braunschweig, 1850.
16. Hoffmann E. T. A. Nachtstucke: Der Sandmann; Das öde Haus; Das steinerne Herz. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2000.
17. Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1956.
18. Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Historisch-kritische Ausgabe. B. 2: Stuttgart: Kohlhammer, 1981.