

ДОКРИТИЧЕСКИЙ КАНТ

1

Классическая в европейской философской традиции моделирующая структура берет начало в форме, которую сообщил истине Парменид. Трехчастное строение Парменидовой истины — бытие, мышление, одно и то же — предопределило триадический строй всех классических концептуальных моделей в европейской философии. Впрочем, работающей эта структура становится лишь в онтологической модели Платона, в которой при относительном полагании, т. е. будучи раскрытой вовне, в отношении к иному (или небытию) она принимает вид необходимого двуединства идеальной и эмпирической сфер, разворачиваясь в единомножественность внутри каждой из них. При этом единомножественности в сферах такой открытой вовне структуры обнаруживают инверсионный по отношению друг к другу характер. В идеальной сфере единомножественность принимает форму саморазличенного единства, а в эмпирической — реального множества, лишь тяготеющего к единству (диалоги «Софист» и «Парменид»). Соединяет, но вместе с тем и разделяет эти две сферы третий компонент структуры, трактуемый Платоном в «диалектической» версии модели как диалектический миг (т. е. единство тождества и различия), а в мифологической — как мировая душа.

Онтологическая модель, открытая к иному (небытию), утвердившаяся в классической греческой философии, уже самим своим строем допускает два варианта внутренней динамики: от саморазличенного единства к совокупности разделенных форм и от совокупности разделенных форм к саморазличенному единству. Первый вариант онтологической динамики, который может быть условно назван «императивным», мы находим в рассмотренной нами структурной схеме Платона, второй, который может быть назван «регулятивным», — у Демокрита (движение от случайных взаимодействий множества «неделимых идей» к единству строгой необходимости).

Третий вариант, возможность которого вытекает из трехчленного строения, сообщенного истине Парменидом, находим у Ари-

стотеля. Аристотель, строивший онтологическую модель не в терминах существования (как Платон и Демокрит), а в терминах осуществления, идет в своем построении не от форм действительности (идей или атомов), а от форм начальной активности (категорий, понимаемых как типы связи). На основе категорий, как продукты категориальной деятельности, возникают и пребывают в Нусе как целевые, так и формальные начала, т. е. факторы единства и множественности идеальной энтелехии. Те же самые факторы, но уже на основе не мыслительной деятельности (как в Нусе), а физического движения, порождают в материальной среде эмпирического мира реальные энтелехии. Особенность такой модели в том, что основа ее — именно средний элемент онтологического суждения, если не порождающий, то обуславливающий и приводящий к органическому единству крайние его элементы: один — с тенденцией к единству, другой — с тенденцией к множественности.

Онтологическая модель, выработанная в античной традиции и унаследованная в принципиальной основе европейской философией Средних веков, эпохи Возрождения и Нового времени, воспроизводится в европейских представлениях о природе и характере человеческого познания. Человеческая разумная душа понималась в европейской традиции как причастная идеальному онтологическому началу, будь то Нус зрелых античных концепций, Второе лицо Троицы, либо даже разум Бога деистических представлений. Поэтому и опыт человека, познающего эмпирический мир, рассматривался как микрокосмическое подобие возникшего в акте откровения онтологического макрокосма.

Заявляют о себе в европейской гносеологии и три основных типа концептуализации, выработанные и закрепленные в онтологической традиции. В соответствии с ними познание в европейской философии предстает либо как проецирование на эмпирические явления проясняющей их системы идеальных истин (платоновский вариант и соответственно установка гносеологического рационализма), либо как выявление заданной в эмпирическом мире идеальной системности (демокритовский вариант и установка гносеологического эмпиризма), либо как установление правильных идеальных отношений между явлениями и в явлениях эмпирического мира (аристотелевский вариант и установка на дискурсивные построения индуктивного и дедуктивного типа). В любой из трех познавательных установок (как и в более сложных, возникших на их

основе) всегда предполагалось, по крайней мере, принципиальное согласие между двумя порядками — совершенным идеальным (рациональным, логическим) и несовершенным эмпирическим (материальным, чувственным), что и позволяло в конечном счете рассчитывать на успех в познании.

В картинах мира античности, Средних веков и эпохи Возрождения (до Галилея) строгое различие (тем более разграничение) двух познавательных порядков и соответствующих этим порядкам суждений — логических (или, иначе, суждений о том, что познающему человеку предстоит как идеальная сущность) и экзистенциальных (суждений об эмпирическом существовании) не было актуальным, поскольку познанию в эти периоды был свойственен преимущественно умозрительный характер. В науке Нового времени, прежде всего в механике, успех которой был обеспечен, с одной стороны, строгой корректностью математических построений, а с другой — не менее строгой корректностью физического эксперимента, различие и даже разделение логических и экзистенциальных суждений становится познавательной необходимостью. Рефлексия над этим новым состоянием сферы познавательной деятельности ученого приводит Декарта к гносеологическому дуализму, в котором области рационального и эмпирического знания (соответственно логических и экзистенциальных суждений) принципиально разведены, но при этом познавательны дополняют друг друга. Возникшая в результате новая познавательная ситуация получает название опыта, в качестве поприща для познавательной деятельности занимающего отныне место традиционного мира.

После Р. Декарта принцип согласования двух разведенных сфер начинает пониматься как предустановленная гармония. Г. В. Лейбниц, в заслугу которого как раз и ставят формулировку принципа предустановленной гармонии, продолжил и укрепил дело Декарта также тем, что ввел мотив двух истин (истин разума и истин факта) и двух оснований истинностных суждений (логического и реального). Именно с лейбницеvской традицией связано начало творческого пути И. Канта.

2

Событием, благодаря которому двадцатидвухлетний Кант перестал быть адептом лейбницеvской традиции и начал поиск, привед-

ший его в конце концов к критической философии, было неожиданное для него открытие, что предустановленная гармония (основополагающий принцип лейбницевской гносеологии) не обеспечивает однозначного соответствия между математическими и физическими составляющими познания. Занимаясь анализом разногласий между картезианцами и последователями Лейбница в оценке сил в механике, Кант обнаружил, что картезианцы, идущие от математики, добиваются иллюзии гармонии, сужая сферу подводимых под математическую формулу физических фактов, в то время как лейбницианцы, идущие от эксперимента, достигают столь же иллюзорной гармонии, закрывая глаза на некорректное в ряде случаев использование математики. Больше того, в лейбницевской традиции, с которой Кант был связан теснее, обнаружилась несогласованность познавательных сфер принципиального характера, причем как со стороны физики, так и со стороны математики. Одной и той же физической данности у Лейбница, как обнаружил Кант, могли соответствовать различные по свойствам геометрии¹ и, напротив, одной и той же геометрической схеме — различные по характеристикам физические явления² («Мысли об истинной оценке живых сил», 1746).

Задача, которая встала перед Кантом в связи с его неожиданным открытием, состояла в том, чтобы при сохранении требований к познавательной ситуации, гарантирующих надежность научного знания (строгая разделенность двух сфер познания, несводимость их друг к другу и строгая корректность внутри каждой сферы, соответствующая ее специфике), надежно обосновать единство познавательного процесса и познавательного результата. Решению этой задачи Кант посвятил всю свою жизнь. Результаты же, к которым он пришел в итоге, радикально изменили ситуацию во всей европейской философии.

В поисках решения вставшей перед ним задачи Кант начал с того, что обратился к опыту И. Ньютона. Дело в том, что в отличие от Декарта и Лейбница Ньютон познавательные сферы приводит к единству не опосредствованно (в познавательном акте ученого), а непосредственно, рассматривая и ту и другую как составляющие одного, объективного по отношению к человеку опыта. В опыте, как

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1963. С. 72.

² Там же. С. 78.

его моделировал Ньютон, в качестве равноправных элементов (т. е. неделимых на более простые и несводимых друг к другу составляющих) наличествовали не только физические явления (атомы, наделенные массами, в потенции гравитационными и инерционными, заданные свойствами атомов формы физических взаимодействий и движение), но и независимые от них формальные обстоятельства, своего рода гипостазированная математика (абсолютные пространство и время, заданные свойствами пространства и времени формы математических отношений и коррелятивные атомам математические точки).

Материальные и формальные элементы в опыте Ньютона дополняют и обуславливают друг друга, представляя собой при этом тот минимальный (необходимый и достаточный) набор начал и факторов, которые обеспечивают возможность опыта как универсальной действительной взаимосвязи, с одной стороны, и как универсального необходимого порядка — с другой. Геометрические синтезы в опыте (т. е. математическое выражение физических процессов) осуществлялись в модели Ньютона по условиям, заданным пространством и временем, непосредственно движением, актуализирующим к тому же в атомах силы инерции и притяжения, эквивалентные массам атомов. Задача ученого, имеющего дело с таким опытом, состоит в том, чтобы выявить имманентные опыту математические отношения в качестве иерархии законов наблюдаемых в нем физических явлений. Метод, с помощью которого Ньютон решал познавательную задачу, заключался в том, чтобы, опираясь только на элементы опыта (материальные и формальные), индуктивно через законы (у Ньютона это три закона механики) восходить к некоторому универсальному принципу (у Ньютона это закон всемирного тяготения), из которого, в свою очередь, становится возможным дедуцировать математическую форму не только тех физических явлений, на основе которых осуществлялся процесс восхождения к принципу, но и тех, что в познавательный процесс вовлечены не были. Привлекательность ньютоновской модели опыта и соответствующего этой модели метода для Канта состояла в том, что однозначное согласие двух сфер (у Ньютона, скорее, двух планов) познания предполагается здесь самой структурой опыта.

Вместе с тем инстинкт философа не позволил Канту принять ньютоновскую модель в том виде, в каком она была создана ее творцом. Дело в том, что опыт Ньютона не самодостаточен, не суб-

станциален. Кроме того, он не заключает в себе возможности выхода за границы только научного познания. Причина этого в примате математических (формальных) начал опыта над физическими (материальными). Именно данный пункт ньютоновской модели опыта Кант подвергает ревизии. Собственную модель опыта (уже в работе «Всеобщая естественная история и теория неба», 1755) Кант базирует на физических элементах, которые рассматривает в отличие от Ньютона не как массы только, заключающие в себе потенцию сил, но как субстанции, наделенные активными силами, — силой притяжения и силой отталкивания (Кант называет эти силы также центростремительной и центробежной), в которых нетрудно угадать ньютоновские силы притяжения и инерции, но в действительном варианте. В свойствах субстанций (через заданные этими свойствами формы взаимодействий) запрограммированы не только возможность, но и неизбежность всего мирового порядка и всей мировой истории, причем не только на уровне физики. Из взаимодействия субстанций (из взаимного притяжения и отталкивания) возникает движение, а также пространство и время как порядки отношений между взаимодействующими субстанциями. Вместе с пространством и временем возникает и «реальная» математика как система закономерных связей между субстанциями. Полученная таким образом динамическая физико-математическая структура служит основой космогонического процесса, включающего в себя возникновение не только планетарных и звездных систем, но также живых и даже разумных живых существ, обитающих на планетах.³ При этом если у Ньютона в качестве исходной ситуации в опыте мы находим математику, как бы заключающую в себе физику, то у Канта ситуация представляется прямо противоположной: физика заключает в себе математику как некоторое внутреннее задание. Вместе с тем и у Канта, так же как у Ньютона, математика и физика образуют строго согласованный комплекс, данный непосредственно в опыте. «Физическое» задание опыта позволяет Канту внести в свою модель мотив развития, причем даже не только физического (в узком смысле слова). В ньютоновском же, т. е. заданном «математически», опыте ни развитие, ни выход за пределы физики невозможны. Сравнение моделей Ньютона и Канта показывает также, что у Ньютона абсолютное пространство и аб-

³Там же. С. 131.

солютное время как формы единства опыта вмещают в себя его материальную множественность, в то время как у Канта субстанции как материальная множественность опыта задают принципы его формального единства, и что единство опыта у Ньютона носит внешний, а у Канта внутренний характер. Существенно и то, что Бог в опыте Ньютона присутствует двояко: опосредствованно (через абсолютное пространство и абсолютное время) и непосредственно (через движение), что позволяет в самом опыте гарантировать несводимость математики и физики друг к другу, в то время как у Канта Бог в опыте присутствует только опосредствованно (через определенные им свойства субстанций и вытекающий из этих определений мировой порядок). Наконец, важно заметить, что рассмотренная нами кантовская модель опыта строится по демокритовской («регулятивной») схеме.

Слабым местом первой кантовской модели опыта было то, что математика, как мы могли видеть, утрачивает в ней свой независимый от физики характер. В силу этого оказывалась под сомнением несводимость «разумного» (формального) плана опыта к эмпирическому (материальному). Необходимо было сохранить достигнутую целостность опыта и при этом найти надежное основание для безусловного статуса формальной его составляющей. Решает эту задачу Кант в работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763). Формальный порядок кроме существования в опыте наделяется Кантом на этом этапе его эволюции еще и другим (внеопытным) существованием, в котором и обретает искомый статус. Основание для доказательства бытия Бога в качестве единственного возможного Кант видит во внутреннем признаке абсолютной необходимости и соответственно доказательство бытия Бога строит как строго априорное (первый такого рода опыт в истории европейской философии). Исходный пункт кантовского доказательства — возможность, в которой Кант усматривает две стороны: логическую и реальную. Логическая сторона возможности — согласие с принципом тождества, или внутренняя логическая непротиворечивость. Нарушение этого условия приводит, по Канту, к логической невозможности. Реальная сторона возможности — наличие таких существований, между которыми и могут только возникать непротиворечивые (как, впрочем, и противоречивые) отношения. Упразднение таких существований также приводит, по Канту, к невозможности, поскольку логическое отношение

именно как отношение становится при этом невозможным. Из этого рассуждения Кант делает вывод: возможность и несуществование находятся в отношении противоречия. А раз так, то несуществование невозможно. Поскольку же аргументом в пользу абсолютного существования (т. е. существования Бога) по традиции, с которой Кант здесь еще согласен, служила абсолютная невозможность противоположного, т. е. абсолютного несуществования, то бытие Бога можно было считать доказанным.⁴

Для нас представляет интерес то обстоятельство, что условием доказательства бытия Бога выступает у Канта впервые им же сконструированный «идеальный опыт». Чтобы понять, что это такое, нужно вернуться к кантовской возможности. Возможность, хотя в доказательстве бытия Бога и идет речь о чистой логической возможности, понимается Кантом, как мы могли видеть, вполне конкретно и в этой своей конкретности ассоциируется с возможностью Лейбница, которая, в свою очередь, выступает аналогом платоновской идеи. Возможность Канта представляет собой своего рода идеальную вещь, но структурированную в отличие от того, что мы находим у Платона, как явление опыта. Возможность предполагает, во-первых, логическую (формальную) истину как законосообразное отношение и, во-вторых, материю опыта, «данное» (в терминах Канта), нечто существующее, благодаря чему может существовать и истина. В связи со структурной организацией возможности Кант говорит о двух родах бытия (полагания) — логическом (или относительном), под которым имеется в виду связь в суждении, и реальном (или абсолютном), понимаемом как существование. Понятно, что приоритетно в возможности логическое бытие. Очень существенно то, что в кантовской возможности логические связи перестают быть формально-отвлеченными и принимают вид связей опыта, т. е. реально-связывающих связей и в этом смысле связей конкретных. Такие конкретные логические связи Кант называет внутренней возможностью и понимает как внутреннюю форму вещей. Сложные варианты внутренней возможности предстают у Канта как комплексы связей. Заслуживает специального внимания то обстоятельство, что кантовская возможность, становясь конкретно-логической, предстает уже не только как когерентная, но также и как корреспондентная истина. Материальную со-

⁴Там же. С. 407–425.

ставляющую возможности, т. е. непосредственно данное в ней существование, или реальное бытие, Кант рассматривает как следствие абсолютного существования, т. е. как продукт, возникающий в акте представления Бога, логическую же составляющую возможности (т. е. относительное бытие) — как мыслительный акт Бога. Таким образом, возможности Канта, как и идеи Платона, находят свое место в божественном уме, однако у Канта имеющем (как и возможности) структуру опыта. Ум (в новых обстоятельствах уместнее использовать термин «сознание») кантовского Бога предстает как непосредственное единство разделенных представления и мышления. Идеальный опыт структурно воспроизводит реальный, но при этом инверсионен по отношению к последнему. В этом Кант близок к античной традиции.

Если в идеальном опыте Канта приоритетна логическая составляющая, которая может быть названа сущностью, в то время как существование составляет условие ее осуществления, то в реальном опыте, напротив, приоритетно существование, в то время как сущность выступает условием его существенности. В идеальном опыте сущность дана во всей ее полноте, в то время как существование характеризуется лишь стремлением к таковой (в действительности реального опыта). В реальном опыте существование дано в его действительной полноте, в то время как сущность задана и лишь стремится к полноте осуществления (к степени совершенства, данной в идеальном опыте). Таким образом, в идеальном опыте существование можно рассматривать как момент сущности, в реальном же опыте, напротив, сущность — как момент существования. Инверсионный характер отношения между идеальным и реальным опытом может быть выражен также в терминах необходимости и случайности. Необходимым Кант (в соответствии с традицией) называет то, противоположность чего невозможна, случайным же то, что не исключает своей противоположности. Соответственно логические связи (сущность) по своей природе необходимы, в то время как эмпирически данное (существование) — случайно. С учетом этого идеальный опыт может быть охарактеризован как случайное в необходимом, а реальный — как необходимое в случайном. Понятно, что в кантовском удвоенном опыте истина в ее настоящей полноте возможна только как единство двух дополняющих и обуславливающих друг друга истин (истин идеального и реального опыта), в человеческом познании принимающего вид истин философии и науки.

В идеальном опыте систематически организованные возможности исчерпывают всю полноту возможного мирового порядка, соответственно и всю полноту сущности, источником, вершиной, а также и вместилищем которой выступает Бог. Нетрудно видеть, что идеальный опыт строится по платоновской («императивной») схеме.

Если иметь в виду единство двух кантовских опытов (реального и идеального), то возникает весьма интересная и новая в европейской философии ситуация, когда демокритовская модель дополняется платоновской, причем точнее даже говорить не о дополнении, а о взаимном восполнении двух моделей. Связь между опытами осуществляется через внутренние возможности, которые в том и в другом опыте вполне тождественны по сущности, но различаются по существованию. Ясно, что характер этой связи следует понимать как логико-экзистенциальный (причем в логическом отношении как аналитический, а экзистенциальном — как синтетический). Возникающая у Канта ситуация заставляет вспомнить предустановленную гармонию, но при этом вовсе не является возвращением к ней. В двуединой кантовской модели мы находим уже не внешнее согласие двух простых сторон опыта (рациональной и эмпирической), но взаимообусловленное единство двух опытов в составе объединяющего их третьего. Структурирование сторон опыта как опытов, в каждом из которых дополняющие друг друга компоненты знания даны во внутреннем согласии и которые при этом инверсионно восполняют друг друга, позволило Канту надежно обосновать и внутреннее единство знания (как внутри идеального и реального опытов, так и в опыте двуедином) и несводимость компонентов знания друг к другу (как внутри идеального и реального опытов, так и в опыте двуедином). При этом свою модель Кант строит на основе принципа ей внутреннего, т. е. как модель вполне самодостаточную, соответственно превращая опыт в субстанцию. Мотив дополнительности двух опытов в составе третьего находит у Канта наглядное выражение в дополнении априорного доказательства бытия Бога апостериорным (улучшенным физико-теологическим, т. е. с акцентом не на случайное, а на необходимое в реальном опыте).⁵ И априорное, и апостериорное доказательства бытия Бога имеют, как видим, у Канта одно и то же основание — внутреннюю возможность, но в одном случае — данную в сознании Бога, а в другом —

⁵Там же. С. 464–465.

в эмпирической действительности для человека — в разных познавательных контекстах).

Выстроенная подобным образом модель опыта удовлетворяла Канта до тех пор, пока Юм не пробудил его от догматического сна (в 1757 г. была переведена на немецкий язык работа Д. Юма «Трактат о человеческой природе»). Юмовский мотив, перевернувший весь прежний интеллектуальный опыт Канта, состоял в том, что причинность принадлежит только опыту и не может выводиться за его пределы, т. е. заключать от данного в опыте к причине, лежащей вне опыта, в познавательном отношении некорректно. Необходимо строго различать реальные связи (причина–действие) и логические отношения (основание–следствие), даже если по форме они совпадают. Суждения, в которых те и другие находят свое выражение, имеют разный познавательный статус и разные познавательные возможности. Опыт Юм при этом понимал как опыт, непосредственно данный человеку, т. е. как индивидуальный (субъективный) опыт познающего человека. Применительно к задаче, которую решал Кант, это значило, что моделируя строгое научное знание, нельзя прибегать ни к определениям Бога, ни к определениям внешнего/мира как факторам, его обосновывающим. Итог гносеологическим иллюзиям первых двух периодов эволюции Кант позже подведет в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Выход же из положения он находит в том, что помещает свою модель опыта внутрь лейбницеvской монады (в 1765 г. были опубликованы «Новые опыты о человеческом разумении» Г. В. Лейбница, шестьдесят лет пролежавшие в архиве). Другими словами, макрокосмическую модель опыта Кант превращает в микрокосмическую.

Идеальный опыт хорошо вписывался в новую познавательную ситуацию, становясь сферой врожденного рационального знания (у человека, в отличие от Бога потенциального, нуждающегося в пробуждении и развитии). Что же касается реального опыта, то с ним в новой познавательной ситуации возникали проблемы. Дело в том, что Лейбниц эмпирическое знание рассматривал как результат восприятия монадой внешнего реально существующего мира, заключать к которому связанный условиями Юма Кант не мог. Монада, с поправкой на Юма, внутри себя находила лишь совершенно аморфную чувственность как результат воздействия на нее некоторой для нее совершенно неопределенной причины. Факторы,

сообщающие аморфной чувственности структуру реального опыта, искать нужно было внутри монады. Кант обращается к отвергнутой им когда-то ньютоновской модели опыта, т. е. вводит в субъективно-эмпирическую сферу пространство и время, но не как формы самой эмпирической действительности, а как формы направленной на нее созерцательной деятельности. Время при этом понимается как внутренняя форма, а пространство — как внешняя форма деятельности. В качестве внутренней формы деятельности время сообщает деятельности устойчивый такт, благодаря чему продукт деятельности принимает множественный характер. Что же касается пространства в качестве внешней формы деятельности, то оно аккумулирует в себе множественный продукт созерцания, сообщая ему единство. Но при этом пространство и время становятся также и формами, причем универсальными формами организуемой ими эмпирической действительности. То есть созерцание в формах пространства и времени дает двойной эффект: закладывает основы и для физической составляющей реального опыта (единомножественный характер чувственности), и для его математической составляющей (абсолютные для чувственной сферы пространство и время). Далее достаточно поместить в подготовленную таким образом сферу чувственности внутренние возможности (комплексы связей) идеального опыта, чтобы возник реальный опыт, не только полноценный сам по себе, но, что не менее важно, дополнительный к идеальному и при этом к нему не сводящийся. Результаты, достигнутые Кантом на этом этапе его эволюции, получили закрепление в работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1764).

Слабость построенной таким образом (третьей уже) модели опыта заключалась в ее внутренней неорганичности. Идеальный опыт в этой модели по своей познавательной природе аналитичен, а реальный опыт — синтетичен. Рациональный компонент знания как бы разворачивается во внутренних возможностях из одного, высшего по отношению к ним, принципа, в то время как эмпирический синтезируется в качестве математической составляющей в созерцании по условиям пространства и времени и в качестве физической составляющей в чувственном материале по правилам внутренних возможностей (комплексов связей). Прежде всего обращает на себя внимание двойственная роль, которую играет в этой модели внутренняя возможность, выступающая в идеальном опыте

формой действительной взаимосвязи, а в реальном опыте — формой деятельностной связи. В соответствии с классификационными аналогиями идеальный опыт сохраняет свой платоновский («императивный») характер, реальный же, меняя действительную природу на деятельностную, в силу этого меняет также демокритовский («регулятивный») характер на аристотелевский («энтелехийный»). Разноприродность опытов — идеального (действительного и аналитического) и реального (деятельностного и синтетического) смущала философский вкус Канта, по каковой причине некоторое время спустя идеальный опыт был переструктурирован им по подобию реального (т. е. также превращен в деятельностный и синтетический), после чего весь опыт принимает аристотелевский характер (в контексте, конечно, научной установки Нового времени).⁶ На этой модели, четвертой по счету, завершается эволюция Канта. Именно на ее основе (как ее модификации) возникнут концептуальные построения трех кантовских «Критик» (1781–1790). Итоги последнего этапа в эволюции Канта зафиксированы в работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Модели Канта, последовательно сменявшие друг друга, могут быть условно классифицированы как демокритовская, платоновско-демокритовская, платоновско-аристотелевская и аристотелевская. Если же за точку отсчета взять предустановленную гармонию, то в эволюции Канта она модифицируется вначале в платоновско-демокритовское единство, а затем в аристотелевское двуединство опыта. Стоит обратить внимание на то обстоятельство, что на уровне «феноменологии» опыта, т. е. положительных представлений — научных, моральных, эстетических — на всем протяжении рассмотренной нами эволюции у Канта не менялось ничего.

В основу идеального опыта в четвертой кантовской модели была положена деятельность суждения не в качестве прежнего мышления, разворачивающего из принципа некоторое готовое знание, а синтезирующая знание под знаком принципа, становящегося для нее регулятивом. Вопрос о природе той множественности, которая подлежала связыванию в идеальном опыте, решался Кантом введением в структуру познавательной ситуации третьего (и самого ответственного) ее компонента (об этом Кант сообщает впервые в

⁶ *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 386–389.

письме к Марку Герцу в 1772 г.).⁷ В основу этого, третьего компонента была положена деятельность продуктивного воображения, способная самостоятельно создавать комплексы связей (именуемые отныне «схемами»), которые и становились в реальном опыте средствами синтеза физического мира (и внутренними формами физической предметности), а в идеальном опыте (либо непосредственно, либо через заменяющие их понятия) — идеально-предметной множественностью, подлежащей связыванию в систему целого знания.

3

Определение последней, переходящей в критический период, кантовской модели как аристотелевской, справедливое в общем типологическом плане, нуждается в одном существенном уточнении. Дело в том, что подобие между историческими Аристотелем и Кантом носит инверсионный характер. Диалектический момент, связывающий идеальный и эмпирический миры, наделенный в модели Аристотеля скорее значением перехода, у Канта приобретает основополагающий статус, становится фокусом всего построения. Кант достойно реализует «энтелехийный» потенциал аристотелевского диалектического момента, превратив его в самодостаточную диалектическую деятельность. Именно это обстоятельство, будучи унаследовано преемниками Канта, радикально изменит весь строй европейского философствования. Стоит заметить, что и на этой новой (т.е. деятельностной) основе в европейской философии будет устойчиво воспроизводиться выработанная античностью трехчленная типологическая схематика. Реализацию типов — демокритовского, платоновского, аристотелевского — мы находим уже в последовательности кантовских «Критик». В немецком идеализме под эти типы хорошо подводятся философские построения Г. В. Гегеля, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга, в неокантианстве — Г. Когена, Г. Риккерта, Э. Кассирера, в структурализме — К. Леви-Строса, Ж. Лакана, Р. Барта. Более того, сам ряд наследующих Канту философских традиций в их историческом следовании (немецкий идеализм, неокантианство, структурализм) хорошо укладывается в эту же типологию.

Онтологическое суждение, в качестве моделирующей структуры, как видим, сохраняет свою актуальность на всем протяжении

⁷Там же. С. 431–432.

европейской философской традиции, переходя из одного контекста в другой, воспроизводясь на новых уровнях, но не утрачивая при этом своей продуктивности. Форма, сообщенная истине Парменидом, оказалась тем фактором, который во многом определил специфику не только европейской философии, но, пожалуй, и европейской культуры в целом (во всяком случае, если иметь в виду тот мощный утопический потенциал, который она в себе заключает). Один из самых интересных и интригующих эпизодов в истории трансформаций парменидовской моделирующей структуры — несомненно, эволюция докритического Канта, результат которой радикально изменил характер и облик европейской философии и открыл новые перспективы для всей европейской культуры.