

УДК 740

М.Ю. Кречетова

## К ВОПРОСУ ОБ АВТОНОМИИ СПОСОБНОСТИ СОЗЕРЦАНИЯ У И. КАНТА: ОБЗОР АРГУМЕНТОВ М. ХАЙДЕГГЕРА

*Приводится каталогизация прямых и косвенных аргументов М. Хайдеггера в пользу автономии способности созерцания в «Критике чистого разума» И. Канта. Эти аргументы оцениваются с точки зрения их корректности в рамках целого кантовского учения. Приведены четыре аргумента, касающиеся созерцания самого по себе: различение явления и «вещи в себе» на основе *intuitio*; недискурсивный характер представления пространства и времени; постижимость движения лишь на основе представления времени; специфика *a priori* созерцания: время как самоаффичирование. Приведены три аргумента, касающиеся взаимодействия созерцания с другими способностями: невозможность аналитического происхождения содержания понятий; схемы как априорные определения времени; необходимость различать форму созерцания и формальное созерцание. Дополнительно приводится аргумент, проистекающий из опровержения онтологического доказательства бытия Бога.*

Ключевые слова: И. Кант, М. Хайдеггер, созерцание, мышление, воображение, автономия.

М. Хайдеггер развивает феноменологическую интерпретацию учения И. Канта в нескольких работах. Две из них непосредственно посвящены теоретической философии И. Канта: «Kant und das Problem der Metaphysik»<sup>1</sup> и «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft»<sup>2</sup>. Также текст знаменитой «Давосской дискуссии между Э. Кассирером и М. Хайдеггером»<sup>3</sup> имеет прямое отношение к данной теме. Из поздних работ ключевой является статья 1962 г. «Тезис Канта о бытии».

Хайдеггеровская интерпретация И. Канта является сложной и зачастую спорной. В данной статье будет рассматриваться лишь один, правда ключевой, пункт этой интерпретации, а именно учение об автономии способности созерцания. Этот пункт напрямую направлен против интерпретации Марбургской школы неокантианства<sup>4</sup>, опирающейся на примечание к §26 «Критики чистого разума» и трактующей пространство и время как категории. Задачей статьи не является сравнение феноменологической и неокантианской интерпретаций, задачей скорее является каталогизация аргументов М. Хайдеггера и оценка степени их корректности с точки зрения целого кантовского учения, с точки зрения «имманентной критики», а не в перспективе собственного хайдеггеровского учения о конечности и временности вот-бытия<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Книга, написанная М. Хайдеггером в 1929 г. после знаменитой Давосской дискуссии с Э. Кассирером.

<sup>2</sup> Лекционный курс, прочитанный М. Хайдеггером в зимний семестр 1927/28 в Марбурге.

<sup>3</sup> Дискуссия состоялась в швейцарском Давосе в 1929 г.

<sup>4</sup> См.: Коген Г. Теория опыта Канта. М.: Академический проект, 2012; *Натопн П.* Избранные работы. М., 2006; *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1998.

<sup>1</sup> «Вот-бытие» – перевод хайдеггеровского термина *Dasein*, предложенный Е. Борисовым. См., в частности: *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998 (прим. перев.).

Все хайдеггеровские аргументы относительно автономного характера созерцания у И. Канта можно разбить на 2 группы:

- аргументы, касающиеся созерцания самого по себе безотносительно к его связи с другими способностями;
- аргументы, касающиеся взаимодействия созерцания с воображением и мышлением.

К этим прямым аргументам, однако, следует добавить, на наш взгляд, косвенные, вытекающие из понимания бытия, зафиксированного в ранней кантовской работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» и в разделе «Критики чистого разума», опровергающем онтологическое доказательство бытия Бога.

Начнем с аргументов первой группы. Прежде всего, ключевое для И. Канта различие явления и «вещи в себе» основано, согласно хайдеггеровской интерпретации, на онтологической дифференциации именно в рамках созерцания, точнее на различии *intuitio originarius* и *intuitio derivativus*. Явление и «вещь в себе» не являются двумя разными типами предметов, это один и тот же предмет (*Gegenstand*), являющийся коррелятом различных типов созерцания. Будучи предметом *intuitio originarius*, то есть гипотетически некоего бесконечного, божественного созерцания, этот предмет является «вещью в себе». Основной аргумент М. Хайдеггера состоит в том, что бесконечное созерцание не может быть направлено на нечто уже данное, поскольку это противоречило бы именно бесконечному характеру этого созерцания, ограничивало бы его. Бесконечное созерцание не может быть направлено на некую уже готовую вещь, на уже наличный предмет. Бесконечное созерцание является по сути творящим, его продукт впервые создается самим актом созерцания. Таким образом, созерцания и вещи – суть одно для некоего гипотетического божественного созерцания. Бог не нуждается в том, чтобы мыслить, поскольку вещи – суть продукты его созерцания<sup>1</sup>. Альтернативой этого типа созерцания является *intuitio derivativus*: в данном случае предмет выступает как явление. Ключевой характеристикой здесь является данность предмета до акта созерцания; созерцание направлено на уже данный определенный предмет, который воздействует на наши чувства, аффицирует их. Субъектом этого созерцания является человек. М. Хайдеггер настаивает, что фундаментальной характеристикой *intuitio derivativus* является именно направленность на уже имеющий место предмет. Эту фундаментальную характеристику *intuitio derivativus* М. Хайдеггер обозначает понятием «конечности» и противопоставляет ей «бесконечность» *intuitio originarius*. Конечность *intuitio derivativus* – весомый аргумент в пользу конечности познающего существа как такового. М. Хайдеггер настаивает, что в этом учении о конечности созерцания И. Кантом был достигнут выдающийся интеллектуальный результат, который был впоследствии нивелирован учением И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга об абсолютном Я и их попыткой снять различие явления и «вещи в себе». Позже, отталкиваясь в том числе и от этого кантовского ре-

---

<sup>1</sup> Мысль о том, что Бог не нуждается в мышлении, не является случайной для М. Хайдеггера. В ином виде она воспроизводится в Давосской дискуссии: «Ибо онтология есть признак конечности. Бог не нуждается в онтологии» [4. С. 127]

зультата, М. Хайдеггер развивает собственное учение о фундаментальной конечности вот-бытия. Оставив в стороне эту, безусловно, важную рецепцию, сосредоточимся на имманентной «корректности» этой феноменологической интерпретации.

В пользу ее корректности выступает, прежде всего, трансцендентальная фундированность различения явления и «вещи в себе». Напомним кантовское определение «трансцендентального»: «Я называю трансцендентальным всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным a priori» [1. С. 44]. Соответственно, любое онтологическое различение должно быть привязано к определенной способности, с помощью которой оно проводится. И у И. Канта, очевидно, такой способностью является созерцание или, пользуясь традиционной терминологией, *intuitio*. Если мы пытаемся вслед за Марбургской школой представить созерцание не как автономную, а как зависимую от мышления способность, кантовское различение явления и «вещи в себе» становится абсолютно непонятным. Дело ведь вовсе не в том, что наше мышление обладает некой изначальной ущербностью и поэтому не способно к познанию «вещей самих по себе». По собственному определению И. Канта, «рассудок сам по себе не ошибается, ошибка возникает из неправильного применения рассудка». Основной же ошибкой в применении рассудка, к тому же наиболее сложно корректируемой и исправляемой, является «трансцендентальная иллюзия», т.е. попытка применять рассудочные понятия к предметам, не данным ни в каком опыте. А данность или не-данность предметов – это как раз сфера действия способности созерцания. Невозможность познания «вещей в себе» и само выделение такой онтологической инстанции – не следствие принципиальной ущербности или ограниченности мышления, а следствие специфики человеческого способа созерцания, а также следствие выводов из этой специфики. По И. Канту, *intuitio derivativus* – это, собственно, эмпирическое созерцание. Пространство же и время не являются в чистом виде принадлежащими ни *intuitio originarius*, ни *intuitio derivativus*. Они не являются результатом аффицирования нашей чувственности, не являются эмпирическими представлениями, а являются субъективными априорными условиями данности предметов. Несмотря на свою изначальную субъективность, они тем не менее характеризуют явления как имеющие место в пространстве и времени. Но не вещи сами по себе. У нас нет никаких оснований, чтобы делать вывод о существовании «вещей в себе» в пространстве и времени. Таким образом, корректный вывод относительно человеческого созерцания состоит в том, что это, во-первых, не единственный возможный вид созерцания, во-вторых, нет оснований для отождествления продуктов этого созерцания и самих вещей и, в-третьих, что специфику этого вида созерцания абсолютно некорректно переносить на иные виды созерцания. Интерпретируя кантовскую формулировку о «трансцендентальной идеальности» пространства и времени, М. Хайдеггер пишет: «Im Horizont des intuitus originarius sind sie nichts» («В горизонте *intuitus originarius* пространство и время суть ничто» [2. С. 157].

Следующим важным аргументом в пользу автономии способности созерцания выступает принципиально недискурсивный характер представлений

пространства и времени. Речь идет о третьем тезисе метафизического рассмотрения пространства и третьем тезисе метафизического рассмотрения времени в «Трансцендентальной эстетике». Дело в том, что ни пространство, ни время не являются всеобщими представлениями и не формируются посредством дискурса. Рассмотрим для примера формирование представления о «столе» и формирование представления о «пространстве». В первом случае мы имеем дело с обычной дискурсивной работой, когда имеется ряд сингулярных представлений: стол из замка Людовика XIV, деревянный стол из деревенской избы, письменный стол из дворянской усадьбы, пластиковый стол из современного офиса etc. – и некое челночное движение по ряду этих представлений, в процессе которого усматривается общее (единое) для этого ряда представлений и формируется общее понятие – «стол». Совершенно иным образом обстоит дело с формированием представления о «пространстве». Нам нет никакой необходимости переходить от пространства комнаты, в которой мы находимся, к пространству города Парижа, к пространству Солнечной системы или пространству, которое занимает наша чашка кофе, чтобы, обнаружив в них нечто общее, сформировать представление о пространстве. И. Кант указывает, что представление о пространстве как целом всегда уже предшествует выделению неких частей пространства: пространства комнаты, Парижа, Солнечной системы или чашки. М. Хайдеггер интерпретирует эти кантовские положения через различение общих и сингулярных представлений. Не только созерцательное представление этой чашки или этой книги является сингулярным, но таковым также является и представление о пространстве как таковом и о времени как таковом. Любые фрагменты и части пространства или времени возможны лишь на основе сингулярного представления о времени и пространстве в целом. Любая интерпретация, предлагающая представлять пространство и время как категории, игнорирует данное фундаментальное обстоятельство.

Следующий аргумент можно вычлени из короткого раздела «Трансцендентальное истолкование представления времени». Предикат «трансцендентальный» указывает в данном случае на исследование возможности познания предметов с помощью априорного представления времени, а не просто ответ на вопрос: «Что такое время?». М. Хайдеггер обращает внимание, что И. Кант приводит в качестве примера феномена, подлежащего корректному рассмотрению исключительно в горизонте созерцания (времени), а не в горизонте мышления, феномен «движения» – ключевой феномен для понимания природы. И. Кант утверждает, что все интеллектуальные затруднения в постижении феномена движения<sup>1</sup> не могут быть разрешены в опоре только и исключительно на мышление: «Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление времени и в представлении времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) наглядным представлением, то никакое понятие не могло бы уяснить возможности изменения, т.е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объ-

---

<sup>1</sup> И. Кант приводит формулировки, основанные на апориях Зенона, однако прямо не ссылается на них. См., к примеру, апории «Стрела», «Ахиллес и черепаха».

екте (напр., бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте)» [1. С. 57].

Последним аргументом, относящимся к первой группе, является выделение специфики а priori созерцания по отношению к а priori мышления. Сначала М. Хайдеггер воспроизводит кантовскую аргументацию, касающуюся приоритета времени как формы созерцания по отношению к пространству. Пространство – это форма внешнего чувства, то есть все физическое дано в пространстве в отличие от психического, которое в пространстве не артикулировано. Психическое не имеет пространственной характеристики, не находится «где-то». Время же – это форма внутреннего чувства, то есть форма данности психического. Каким же образом физические явления (восход солнца, бег оленя и проч.) также имеют временную характеристику? В силу того обстоятельства, что раз все представления без исключения протекают во времени, то и представленное в этих представлениях также протекает во времени. И. Кант нейтрально фиксирует, что время является формой всех явлений вообще. М. Хайдеггер акцентирует парадоксальный характер времени: с одной стороны, время более «субъективно», нежели пространство, поскольку является формой нашей психической жизни, с другой – это «универсальная» форма всех явлений вообще в отличие от пространства. Далее, М. Хайдеггер ставит вопрос о том, как следует понимать специфику, свойственную этой форме созерцания? Ведь время не является продуктом аффицирования нашей чувственности со стороны «вещей в себе», времени не может быть приписана характеристика пассивности или рецептивности. Одновременно время не является продуктом спонтанности нашей субъективной деятельности. По мысли М. Хайдеггера, эта специфика времени зафиксирована у И. Канта, однако терминологически не оформлена и поэтому он предлагает следующее терминологическое решение: «Die Zeit vor aller Erfahrung ist daher ursprüngliche reine Selbstaffektion» («Время до всякого опыта есть изначально чистое самоаффицирование») [2. С. 151].

Таким образом, эти четыре аргумента: различие явления и «вещи в себе» на основе *intuitio*, недискурсивный характер представлений пространства и времени, постижимость движения лишь на основе представления времени, и специфика а priori созерцания, а именно времени как самоаффицирования, – составляют канву рассмотрения автономии созерцания безотносительно к другим способностям.

Перейдем теперь к аргументам второй группы. Основную исследовательскую интригу здесь составляет различие между первым и вторым изданием «Критики чистого разума». Традиционно считается, что в первом издании в качестве базовой способности, связывающей познание воедино, выступает трансцендентальная сила воображения, тогда как во втором – трансцендентальная апперцепция. М. Хайдеггер выдвигает версии относительно того, что побудило И. Канта к такому редактированию текста, и дает оценку такому редактированию с точки зрения критерия когерентности, то есть согласованности фрагментов текста друг с другом. Версия М. Хайдеггера относительно редактирования текста состоит в следующем: кантовское исследование в силу своей глубины и оригинальности вышло далеко за пределы институционального разграничения дисциплин того времени. В частности, ключевым

различием в сфере онтологических исследований являлось в то время различие между психологией и логикой. И. Кант же, несмотря на уже указанный революционный характер его мысли («Коперниканский переворот»), изначально ориентировался на это традиционное разграничение дисциплин. Логика же вообще выступает у И. Канта одним из базовых образцов для метафизики наряду с математическим естествознанием. Соответственно, в фиксации силы воображения как ключевой способности И. Канту, согласно интерпретации М. Хайдеггера, виделся некий «психологический остаток», от которого необходимо было избавиться ради сохранения чистоты исследования. Осуществлению этого намерения и послужила переориентация на рассудок, каноном употребления которого является логика. М. Хайдеггер же считает, что кантовское учение о трансцендентальной силе воображения является чистым онтологическим исследованием, в котором нет никакой примеси психологии. Более того, модернизируя кантовское учение, он называет данное исследование по сути феноменологическим и говорит о том, что И. Кант просто не видел возможности развития данной темы в направлении, находящемся по ту сторону оппозиции логики и психологии.

Теперь – к оценке редактирования, сделанного И. Кантом во втором издании. Для начала обратимся к архитектонике первого издания. Согласно М. Хайдеггеру, есть три ключевых фрагмента, где рассматривается отношение способностей друг к другу и их отношение к предметам. Это 6 абзацев<sup>1</sup>, предшествующих таблице категорий; это раздел о проблеме трансцендентальной дедукции категорий; это раздел о схематизме. В 6 абзацах, предшествующих таблице категорий, схематично излагается соотношение всех трех способностей: созерцания, воображения и мышления, – а в разделе о схематизме дается конкретизация этого соотношения как на эмпирическом, так и на чистом уровнях. В разделе же о трансцендентальной дедукции категорий И. Кантом ставится проблема, которая уже фактически решена в двух указанных выше фрагментах. Нет смысла ставить вопрос о том, как могут чистые априорные рассудочные понятия относиться к независимо от них существующим предметам, если в §10 «О чистых понятиях рассудка или категориях» (упомянутые 6 абзацев) уже показан генезис этих чистых рассудочных понятий (категорий) и их отношение к предметам.

М. Хайдеггер считает, что в этом параграфе даются исчерпывающие разъяснения относительно соотношения способностей. Во втором издании И. Кант переписывает только одно место в 6 абзаце, оставляя без изменений все остальные абзацы. Во втором издании он приписывает рассудку не только функцию создания логической формы, но и функцию привнесения трансцендентального содержания в понятия, которую он в первом издании приписывает исключительно трансцендентальной силе воображения. В результате возникают с точки зрения критерия когерентности явные несогласованности и противоречия в тексте.

Таким образом, М. Хайдеггер считает, что первое издание является, во-первых, непротиворечивым и целостным в отличие от второго и, во-вторых,

---

<sup>1</sup> На самом деле там 7 абзацев, но в последнем абзаце просто еще раз фиксируется один из тезисов, высказанных ранее.

не подвергшимся «интеллектуальной цензуре», если позволительно допустить такую формулировку. Соответственно, в своей интерпретации он опирается преимущественно на первое издание.

Теперь вернемся, собственно, к аргументам второй группы. Здесь М. Хайдеггер прямо не говорит об автономии способности созерцания, скорее его основной темой является демонстрация центрального характера трансцендентальной силы воображения. Только один раз он приводит прямой аргумент, когда опровергает интерпретацию Марбургской школы неокантианства, опирающуюся на примечание к §26 «Критики чистого разума». Обратимся, однако, к этому аргументу чуть позже.

Сначала попробуем реконструировать косвенные аргументы в пользу автономии способности созерцания. Прежде всего, речь должна идти о тезисе И. Канта из 2 абзаца §10: «...ни одно понятие *по содержанию* (курсив И. Канта) не может возникнуть аналитически» [1. С. 82]. Формулировка «ни одно понятие» означает, что данное положение касается как обычных понятий («человек», «звезда», «дерево» etc.), так и, собственно, категорий («причина», «единство», «возможность» etc.). Формулировка «не может возникнуть аналитически» означает, что содержание понятия не может возникнуть в рамках отношения рассудка к самому себе, а только в рамках выхода рассудка за свои пределы. Единственным таким выходом является созерцание. Это означает, что созерцание является независимым и автономным источником формирования содержания понятий. Здесь следует сделать лишь одну ремарку: материал, поставляемый созерцанием, согласно И. Канту, является еще сырым и необработанным и нуждается в «облагораживающей» функции способности воображения.

Второй аргумент можно извлечь из раздела о схематизме: «...следовательно, схемы суть не что иное, как априорные определения времени, подчиненные правилам и относящиеся, в применении ко всем предметам согласно порядку категорий, – к временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени и, наконец, к *совокупности времени* (курсив И. Канта)» [1. С. 130] и «следовательно, схемы чистых понятий рассудка суть истинные и *единственные* (курсив мой) условия, способные доставить чистым понятиям рассудка отношение к объектам...» [1. С. 130]. В этом рассуждении о трансцендентальном схематизме прослеживается следующая логика. Схемы, согласно кантовскому учению, суть продукты силы воображения: обычной или трансцендентальной. Трансцендентальные схемы, как сказано недвусмысленно во второй цитате, являются единственными условиями отношения категорий к предметам, т.е. чистого познания. Но сами схемы как априорные определения, вернее, сама способность, продуктами которой схемы являются, нуждается в определяемом, в материале, который подлежит определению. И таким определяемым является время, которое благодаря определениям со стороны трансцендентальной силы воображения получает определенные характеристики: наполненность, необратимость и т.д. Но если определять нечего, нет материала для определения, то способность воображения просто не сможет действовать. Таким образом, эти рассуждения косвенно указывают на автономию времени как чистой формы созерцания.

Эти два косвенных аргумента дополняются прямым аргументом М. Хайдеггера против интерпретации Марбургской школой примечания к §26<sup>9</sup>. М. Хайдеггер предлагает различать форму созерцания и формальное созерцание. Последнее возможно только на основе первого. Форма созерцания – это изначальная данность пространства, т.е. отношений «рядом», «перед», «сбоку», «позади» и т.д., отношений, на основании которых многообразное может выступать как пространственно упорядоченное. М. Хайдеггер настаивает, что эта изначальная данность носит принципиально непредметный характер. При этом он апеллирует к различию повседневного и научного отношения к миру, делая акцент на том, что в рамках повседневного отношения к миру пространство не дано человеку в качестве предмета. Это замечание само по себе абсолютно корректно, однако в силу отсутствия у И. Канта принципиального различения повседневного и научного отношения к миру, с трудом апплицируемо на кантовское учение о созерцании. Скорее, здесь был бы уместен другой аргумент М. Хайдеггера, приведенный им в контексте интерпретации высшего основоположения всех синтетических суждений. Напомним формулировку этого основоположения: «...условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта...» [1. С. 135]. М. Хайдеггер констатирует, что данность предмета не является коррелятом какой-то одной способности, а является коррелятом всех способностей. Соответственно, если мы говорим о данности пространства как предмета, само собой, речь идет и о функции рассудка в такой данности. Однако вернемся к авторской версии контраргумента. Итак, форма созерцания – это изначальная непредметная данность, в то время как формальное созерцание – это предметная данность пространства (в качестве «круга» или «треугольника» и т.п.), которая требует понятийного определения со стороны рассудка. Это уже не повседневная, а научная данность пространства, что и подтверждается, по мысли М. Хайдеггера, кантовской ремаркой «как это действительно необходимо в геометрии». Вывод М. Хайдеггера состоит в том, что Марбургская школа в своем истолковании не опиралась на изначальную данность пространства, а опиралась на производную. В качестве итога своего опровержения Марбургской интерпретации он пишет о том, что неокантианцы понимают пространство научно, а не философски и что в целом это соответствует их общему истолкованию «Критики чистого разума» как теории науки.

Так, ранее приведенные аргументы об автономии созерцания дополняются еще двумя косвенными и одним прямым: невозможность аналитического происхождения содержания понятий, схемы как априорные определения времени и необходимость различать форму созерцания и формальное созерцание.

Все эти авторские, прямые и косвенные, аргументы М. Хайдеггера следует дополнить выводами относительно созерцания, проистекающими из кан-

---

<sup>9</sup> Примечание гласит: «Пространство, представляемое как *предмет* (как это действительно необходимо в геометрии), содержит в себе более, чем только форму наглядного представления, именно заключает в себе сочетание в одно наглядное представление многообразия, данного согласно форме чувственности, так что форма наглядного представления дает только многообразие, а формальное наглядное представление дает единство представления...» [1. С. 120].

товского учения о бытии и кантовского опровержения онтологического доказательства бытия Бога. Кантовский тезис о том, что «бытие не есть реальный предикат» [1. С. 354], впервые встречается в ранней работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» и затем воспроизводится в «Критике чистого разума». Любопытно, что эти две работы практически противоположны по своим интенциям: в одной доказывається бытие Бога, в другой – опровергается. Но предпосылкой и того, и другого является один и тот же тезис о бытии. М. Хайдеггер в своей интерпретации разъясняет нам, что эпитет «реальный» в данном случае не является синонимом слова «действительный»: «Оно (значение слова «реальный») означает нечто относящееся к той или иной *res*, к предмету, к предметному содержанию вещи. Реальный предикат, относящееся к предмету определение – это, например, предикат «тяжелый» в отношении камня независимо от того, существует камень в действительности или нет... Предметное содержание вещи представляется нами в ее понятии» [3. С. 365]. Это означает, что для понимания бытия нам необходимо выйти за пределы понятия, а таким выходом «за пределы понятия» может быть только выход к созерцанию. Здесь проводится строгая граница между тем, что только мыслится, и тем, что есть. И вопрос о том, есть нечто или его нет, не может быть разрешен на интеллектуальном уровне, на уровне мышления, а исключительно на уровне созерцания. И кантовские примеры про Юлия Цезаря, про «шестиугольник» и пчелиные соты и горные кристаллы из ранней работы, и знаменитый пример про 100 возможных и 100 действительных талеров из «Критики» иллюстрируют это обстоятельство. Но наибольшую заостренность этот аргумент приобретает в вопросе о доказательстве бытия Бога. И. Кант указывает на то обстоятельство, что «существование» не входит в состав ни одного понятия. Это означает, что все суждения о существовании – синтетические. Поэтому аргумент Ансельма Кентерберийского о «противоречивости» отрицания существования за существом, «более которого невозможно помыслить», является некорректным. Этот аргумент работал бы только в том случае, если бы суждения о существовании были аналитическими. Получается, что вопрос о существовании или несуществовании чего-либо может быть решен лишь через апелляцию к опыту, а не на уровне понятия, не на аналитическом уровне.

Обратимся теперь ко второй части кантовской формулировки: «Оно (бытие) есть только полагание вещи или известных определений самих по себе» [1. С. 354]. Слово «полагание» указывает на то, что проблема бытия также рассматривается И. Кантом в рамках трансцендентального подхода, то есть с точки зрения данности посредством той или иной способности. Очевидно, что полагание здесь связано с деятельностью рассудка. Однако рассудок в своей деятельности как деятельности по привнесению единства (формы) нуждается в материале, в многообразии, которое, собственно, и подлежит оформлению. Любая синтетическая деятельность имеет в качестве своей предпосылки то, что подлежит синтезированию. М. Хайдеггер пишет: «Но полагание лишь тогда способно установить нечто как объект... когда этому полаганию через чувственное созерцание, т.е. через аффицирование чувств, дано то, что подлежит полаганию» [3. С. 368].

Получается, что устранение принципиальной границы между созерцанием и мышлением, представление созерцания как функции мышления делает как минимум проблематичным кантовское опровержение онтологического доказательства бытия Бога.

В заключение нужно отметить, что все приведенные аргументы в пользу автономии способности созерцания существуют не изолированно, а имеют многочисленные пересечения и отсылки друг к другу, попытки же интерпретаций, игнорирующих автономию способности созерцания, порождают как минимум трудности согласования различных фрагментов кантовского текста с точки зрения критерия когерентности.

#### *Литература*

1. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993.
2. *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
3. *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
4. *Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.* Мн.: Европейский гуманитарный университет, 2001.