**Кант и проблема сознания**

В.А. Жучков

В аналитической философии сознания последнего времени активно обсуждается вопрос о важности проблемы сознания как самостоятельного, не редуцируемого к другим понятиям или проблемам объекта аналитического рассмотрения. Как бы ни относиться к такого рода попыткам, следует признать определенный героизм и мужество их авторов, поскольку они осмеливаются говорить о чем-то таком, что уже давно и не без некоторых оснований заслужило дурную славу в позитивистской и аналитической философии ХХ столетия. Более того, обращение к этой проблеме можно оценивать как факт их возвращения в лоно собственно философских вопросов, к той вечной философской загадке, сконцентрированной или "зацикленной" на дилемме отношения бытия и сознания - этой "сладкой парочке" трудно объяснимых и трудно совместимых понятий.

В самом деле, чем иным, как не возвращением к этой древней философской проблеме можно считать задаваемые С. Пристом вопросы: "Что такое сознание? Каково именно отношение между сознанием и телом? И являетесь ли вы сознанием, обладающим телом, или же телом, обладающим сознанием?"[153][Ж1] . В конце же своей работы, автор, сопоставив составленный им перечень свойств ментального и физического, делает вывод об их полной противоположности и принципиальной несводимости друг к другу (там же, с.265-266). Не менее показательно мнение Серла, утверждающего, что "мы (т.е. аналитики) - сбиты с толку и погружены в разногласия по вопросам о том, в чем заключается существо умственной деятельности", а далее приводит целый список ошибочных подходов к пониманию сознания (элиминативизм, бихевиоризм, физикализм и т.п.), ведущих к его полному отрицанию[154].

Приветствуя этот наметившиеся в последние годы возврат аналитиков в поле философских проблем, хочется надеяться, что их строгие и надежные методы и подходы окажутся для последних чем-то полезным, внесут какой-то вклад по части их уточнения, более корректной формулировки, а следовательно и возможности позитивной разработки. Правда, памятуя исторический опыт представителей логического позитивизма эпохи Венского кружка с их относительно удачными попытками критики традиционной метафизической проблематики, но весьма хилыми результатами по части позитивной разработки собственных эпистемологических программ, хотелось бы пожелать сегодняшним аналитикам об этом опыте помнить и не повторять его ошибок.

А поскольку уж речь зашла об исторической памяти, то трудно удержаться от соблазна напомнить о таком философском опыте, который имел место более двухсот лет тому назад и в котором главным действующим лицом выступал немецкий мыслитель И. Кант. Релевантность этого опыта для нашего времени определяется целым рядом моментов, причем некоторые из них поражают удивительным сходством с сегодняшней ситуацией в философии, в том числе и с попытками аналитиков заняться проблемой сознания.

Как известно, возникновение критической философии Канта было инициировано глубоким кризисом традиционной рационалистической метафизики, а в известном смысле и классических парадигм философского мышления Нового времени вообще. Сам Кант в Предисловии к первому изданию "Критики чистого разума" кратко, но очень ярко описывает философскую ситуацию своей эпохи, когда традиционная рационалистическая метафизика погрузила разум "во мрак и противоречия" и обнаружила полную несостоятельность своего "обветшалого и изъеденного червями" догматического подхода, совершенно непригодного для решения каких-либо вопросов философского познания. По этой причине из бывшей когда-то "царицы всех наук" метафизика стала объектом насмешек и всеобщего презрения, а ее "деспотическое" и "варварское" господство выродилось в полную анархию и скептицизм, приведших в конце концов к "отвращению и полному индифферентизму" по отношению к метафизике[155].

Изображенная Кантом ситуация весьма напоминает то отношение к "бессмысленным метафизическим проблемам", которое в первой половине ХХ столетия было характерно для логического позитивизма, а в послевоенные годы для большинства направлений аналитического, структуралистского или постмодернистского толка, объявивших фикциями большинство понятий традиционного философского мышления как устаревшего "классического типа рациональности".

Что касается кантовского отношения к традиционной метафизике, то его критика местами даже терминологически бывает удивительно сходной с той, которую высказывают некоторые сегодняшние авторы по поводу не только устаревшей метафизики, но и собственного, недавно бытовавшего отношения аналитической философии к проблеме сознания. Так, тот же Серл, обвиняя своих соратников по аналитической школе в нежелании говорить откровенно, упрекает их за попытки намеренного сведения проблемы сознания к нелепостям картезианского дуализма, т.е. к абсурдному предположению о существовании двух видов субстанции - ментальной и физической, что позволяет им с легкостью критиковать любые попытки ее решения[156].

Аналогичные упреки по поводу принципа cogito и картезианской метафизики вообще высказывал и Кант, правда в последней он усматривал выражение даже не дуализма, а так называемого проблематического идеализма (т.3, с. 286-287, 383, 734 и др.). Удивительное сходство между Кантом и современными аналитиками сознания легко обнаруживается и в их отношении к Беркли, так, например, С. Прист, критикуя берклианский идеализм прямо ссылается на аналогичную критику последнего в кантовском "Опровержении идеализма".[157]

Следует также отметить определенное сходство между кантовской критикой современных ему представителей так называемой "популярной философии", апеллирующих к понятиям здравого смысла, обыденного рассудка и т.п. и критикой современными аналитиками так называемой "народной психологии", с ее упрощенными представлениями о природе сознания. Важно, однако заметить, что в своей критике "популярной философии" Кант вовсе не выступал против здравого смысла, обыденного или "простого человеческого рассудка", считая обладание последними "великим даром неба".

Он был решительным противником именно "популярной философии", т.е. философствующих сторонников "здравого смысла", пытавшихся если не защищать догматическую метафизику, то выводить ее "высшие принципы" из "низших сфер простого опыта", искать "простые" и "понятные" решения вопросов о бессмертии души, бытии Бога и т.п. У Канта можно найти множество насмешливых и язвительных замечаний по поводу такого способа философствования, который он считал не только поверхностным и эклектическим, но подменяющим "ученый язык" "общедоступным", рассчитанным на моду и дешевую популярность у толпы, "от одобрения которой философ краснеет" (т.3, с. 77, 99, т. 4, ч.1, с 72-73).

Логических позитивистов и аналитических философов ХХ века трудно обвинить в такой подмене "ученого языка" "общедоступным", однако в их попытках применить к решению проблем сознания "ученый язык" математической логики, лингвистики, бихевиористской психологии, нейрофизиологии и других конкретных научных дисциплин есть что-то общее с тем, о чем говорил Кант.

Во многом соглашаясь с настроениями недоверия к традиционной метафизике, распространенных среди "здравомыслящих людей" его времени, Кант апеллировал к "зрелости" их способности суждения, будучи уверенным в том, что сам предмет философских исследований "не может быть безразличным человеческой природе". Он считал, что скептики и индифферентисты всего лишь притворяются безразличными и высказывают презрение к метафизике лишь на словах, за которыми, как он надеялся, скрывается серьезное намерение вернуться к ее основным положениям (там же, с. 75).

Сегодняшних аналитиков трудно заподозрить в скрытой тоске по метафизике, тем не менее, некоторые их пассажи по поводу сознания чем-то подтверждают правоту кантовских слов. В самом деле, разве не чувствуется какая-то внутренняя тревога и затаенная тоска по "старому и доброму" сознанию, затерявшемуся где-то в дебрях физикализма, объективизма, бихевиоризма, элиминативизма и т.п. в таких признаниях, например С. Приста, о том, что естествознание и сциентистская социология "не отдают должного жизненной человеческой реальности нашего собственного бытия", что им "нечего сказать о человеческом времени", а мир человеческих действий "не поддается естественным законам", что идентификация себя только со своим телом, является "упрощенным и неадекватным" и "наше собственное существование субъективно" и т.д.[158] Отнюдь не случайно и Д. Серл начинает свою книгу с прямого вопроса: "Что не так с философией сознания?"[159].

Все сказанное позволяет предположить, что для ответа на этот вопрос могут иметь определенный интерес кантовские попытки его решения, хотя речь может идти, разумеется, лишь о некотором сходстве подходов или глубинной общности самой проблемы сознания. Прежде всего следует сказать, что под вопросами, которые не могут быть "безразличными человеческой природе", Кант хотя и имел в виду вопросы о бессмертии души или бытии Бога и т.п., однако их решение он связывал прежде всего с задачей "самопознания разума" и даже строгого над ним суда. Именно это, по его мнению, является самым важным занятием философии, но вместе с тем, оно и весьма скромно по своим притязаниям, поскольку в данном случае философия имеет дело с предметами, "за обстоятельным знанием" которых нам "незачем ходить далеко", а именно, с разумом и мышлением, которые мы находим в "самих себе" (т.3, с. 75, 77).

Разумеется, между кантовскими понятиями рассудка или разума и понятием сознания у современных аналитиков - существуют "две большие разницы", да и само понятие сознания упоминается Кантом весьма редко и преимущественно в связи с обсуждением проблемы самосознания, которое он обозначает весьма одиозным и темным понятием "первоначального синтетического единства апперцепции" (т.3, с. 190-197). Не вдаваясь в его анализ отметим лишь, что в нем идет речь о единстве нашего Я или сознания в отношении к многообразию созерцаний, доставляемых ему со стороны чувственности. Представление о "Я мыслю", считает Кант, не только сопровождает, но и связывает это многообразие в некое единство и сознает их в качестве "моих", т.е. данных мне и объединенных моим сознанием, что одновременно позволяет мыслить и самого себя в качестве тождества моего Я или единства самосознания (т.3, с.191-194).

Можно ли считать это понятие апперцепции или самосознания учением о сознании? В некотором смысле можно, однако если при этом понимать под сознанием всего лишь единство понятий рассудка в их отношении к чувственно данным созерцаниям. Дело в том, что Кант вполне определенно заявляет, что самосознание или мышление самого себя не есть познание самого себя как субъекта, оно есть всего лишь мое осознание многообразия и связности моих представлений, но вовсе не определение существования моего Я или души. Даже посредством внутреннего чувства мы познаем самих себя всего лишь в качестве явления нашей души, но отнюдь не как самостоятельно существующее разумное существо (192-197, 208-209, 326, 372).

Поэтому, если несколько упростить это кантовское понимание сознания, то о нем вполне можно было бы говорить как об исключительно феноменологическом, дескриптивном и даже аналитическом учении, поскольку здесь Кант отвлекается или "выносит за скобки" все вопросы, связанные как с определением источника его чувственного многообразия или содержания самосознания, так и с "субстанциальным носителем" мыслящего Я. Иначе говоря, как субъект, так и объект, существование которых необходимо предположить за моим Я и его представлениями, объявляются Кантом для нас недоступными, непознаваемыми, а потому остаются за пределами феноменологического описания двух внутренних компонентов самосознания: мышления и чувственности как двух чистых и априорных способностей трансцендентального или познающего субъекта.

Более того, отвлекаясь от вопроса об источнике чувственных представлений или материи явлений, равно как и от вопроса о какой-либо сверхчувственной или духовной субстанции, обнаружением или свойством которой должно было бы быть наше Я или самосознание, Кант остается как бы внутри самого этого самосознания как единства чувственных представлений мыслящего их рассудка, либо чистых, априорных форм обеих способностей, с одной стороны, а также данного и мыслимого в них эмпирического содержания, с другой.

Но тем самым вне кантовского рассмотрения оказывается и вопрос о собственно познавательном значении сознания или самосознания, т.е. об их отношению к реальному "внешнему" миру, да и к самому себе как самостоятельно существующей субстанции или сущности, трансцендентальный же метод их критического анализа ограничивается рамками сугубо имманентного рассмотрения всего лишь данных в них или с помощью этих форм знания. Равным образом и вопрос о связи как чистых форм чувственности и мышления, так и самих этих субъективных форм и их эмпирического содержания решается Кантом в учении о схематизме рассудка или воображения, где рассматриваются некие схемы применения категорий рассудка к чувственным созерцаниям и, "согласно порядку категорий", дается систематический перечень правил применения рассудка к чувственности или даже всего лишь логического подведения явлений под априорно-синтетические основоположения опыта (т. 3, с.223).

Следует при этом отметить, что свое учение об априорных формах чувственности и рассудка Кант рассматривает не только и не столько в качестве учения о теоретическом разуме или познающем субъекте, сколько в качестве теории опыта, учения об априорных условиях его возможности. Теорией сознания его можно считать только в той мере, в какой оно является теорией или учением о со-знании, т.е. о некоем логическом единстве созерцаний и понятий как совокупности знаний о чувственно данном мире вообще. Кант по сути дела, исходит из того, что единство сознания трансцендентального субъекта совпадает с единством научной картины мира, с системой теоретических и эмпирических представлений о мире, представленных в современном ему естествознании.

Достаточно беглого взгляда на состав образующих структуру чистых способностей теоретического разума априорных форм чувственности (пространство и время), категорий и основоположений рассудка (субстанция, причинность, взаимодействие и др.), чтобы заметить их удивительное соответствие с исходными понятиями или идеализациями физико-математической или ньютонианской картины мира, посредством которых Кант, собственно, и конструирует свое понятие познающего, точнее - мыслящего и созерцающего субъекта.

Собственно говоря, вся кантовская теория опыта или учение о рассудке как законодателе природы и было ничем иным как результатом философского осмысления этой картины мира, гносеологической рефлексией относительно структуры естественнонаучного знания его времени. Под понятием же единства трансцендентальной апперцепции или самосознания, Кант по сути дела подразумевает "трансцендентальное единство самосознания" некоего абстрактного мыслителя или ученого, имеющего в голове единое физико-теоретическое представление о мире. Иначе говоря, в своем обосновании априорных условий возможности опыта или научного знания Кант вовсе не занимается ни психологическим анализом сознания, ни спекулятивно-умозрительным конструированием натурфилософской системы, но пытается дать философско-гносеологическое осмысление структуры реально существующего научного знания и на этой основе решать вопрос о природе и сущности, структуре и предпосылках человеческого сознания и знания как таковых или вообще.

Впрочем, такой подход к обоснованию возможности опыта или научного знания позволил Канту осуществить радикальную критику основных методологических парадигм гносеологии нового времени - эмпиризма и рационализма. Кант убедительно показывает ошибочность попыток как выведения общих и необходимых форм понятийного мышления из чувственных данных или "низших сфер простого опыта" (так называемая "физиология чистого рассудка" у Локка), так и сведения необходимых законов к субъективной психологической привычке у Юма (т. 3, с. 74, 182, 188-189). Не случайно, вопреки своему утверждению, будто его критика имеет дело "только с самим разумом", который он находит "в самом себе", Кант вполне решительно заявлял, что эмпирическая психология должна быть изгнана из метафизики (т. 3, с. 77, 82-3).

Еще более решительно Кант выступает и против рационалистической гносеологии традиционной догматической метафизики, убедительно показывая несостоятельность ее учений о предустановленной гармонии и интеллектуальной интуиции, теории врожденных идей или системы преформации, рассматривая их в качестве необоснованных догматических постулатов или "философии лени". Что же касается рациональной психологии как раздела традиционной метафизики, то в состав свой трансцендентальной философии Кант включает ее только в качестве объекта для критики (т. 3, с.153, 215, 308, 690-691). Свой же тезис относительно непознаваемой природы нашего Я или единства самосознания Кант развивает в специальной главе "Трансцендентальной диалектики", посвященной критике психологической идеи разума, основу которой составляет паралогизм, т.е. логическая ошибка подмены понятия единства самосознания понятием самостоятельно существующей души или нашего мыслящего Я в качестве простой, существующей независимо от тела, а следовательно, бессмертной субстанции (т. 3, с. 368-389, 286-289, 387-389).

Помимо психологической идеи Кант в своей "Трансцендентальной диалектике" дает также и критику идей разума о мире в целом и бытии Бога, которые, как известно, составляли содержание двух других основных "дисциплин" традиционной метафизики - рациональной космологии и теологии. Иначе говоря, если теория опыта строилась Кантом посредством философско-критического осмысления научного знания, то критика чистого разума и его идей возникла в результате критического осмысления собственно метафизического или философского знания. Задачей же его критики Кант считает обнаружение иллюзорности и беспредметности идей чистого разума, выявление ошибочности доказательств не только бессмертия души (паралогизм), но и бытия Бога (онтологический аргумент), а также неизбежности возникновения антиномий при решении вопросов о величине мира, о простоте или сложности образующих его субстанций и т.п.

Кантовская диалектика потому и имеет преимущественно негативный характер, поскольку была направлена прежде всего на обнаружение "ложного блеска" метафизики, беспочвенности и неправомерности притязаний чистого разума на познание сверхчувственного и достижение абсолютного знания о безусловном (т. 3, с. 163,339). Именно в этом Кант усматривает источники догматизма традиционной метафизики, причины того, почему при решении как раз тех вопросов, которые не могут быть "безразличными человеческой природе", разум погружается "во мрак" и впадает в противоречия, а философия остается совершенно необоснованной и несостоятельной дисциплиной (т.3, с.73-75). И хотя свою критику Кант адресовал предшествующей метафизике, думается, история философской мысли и поныне не знает более сокрушительной ее критики. Что же касается ее глубины и основательности, то позитивистам, аналитикам и другим многочисленным в ХХ столетии критикам классической философии, по-видимому, есть чему позавидовать и поучиться.

Возвращаясь к кантовской теории опыта, следует обратить внимание на то обстоятельство, что обоснование его возможности Кант осуществляет посредством трансцендентального метода как исключительно имманентного анализа чистых, априорных способностей чувственности и рассудка, т.е. их рассмотрения с точки зрения их отношения только к опыту, к его содержанию. Сам же опыт рассматривается при этом как знание, взятое в форме или с точки зрения его данности в научной картине мира с ее определенным, вполне устоявшимся и строгим понятийным аппаратом, логико-категориальным каркасом и теоретической структурой. Процесс же становления этой картины мира, ее исторический генезис, да и весь собственно познавательный контекст ее возникновения Кант оставляет вне своего трансцендентально-критического рассмотрения. Более того, в своей теории опыта Кант по существу проблему познания и не ставит, но осуществляет исключительно имманентный и статичный анализ общей структуры и формы уже существующего знания, а также уясняет те необходимые условия и требования, каким должно удовлетворять всякое теоретически строгое и эмпирически достоверное научное знание.

Поэтому в рамках учения об опыте трансцендентальный метод Канта оказывается не столько обоснованием возможности опыта, сколько трансцендентально-критическим его истолкованием как некоего идеального научного знания. В силу этого последнее обретает видимость некоего образца, форму "чистого" или "общего" естествознания и даже единственно возможной "метафизики природы" или натурфилософии, логически строгой и совершенной механистической картины мира или "царства истины" с неизменными границами (т.3, с. 300). Именно эти стороны теории опыта или учения о теоретическом разуме и послужили поводом для упреков Канта в агностицизме, в абсолютизации принципов современного ему естествознания, а в конце концов и в его обвинениях в желании ограничить научное знания ради спасения веры.

Не вдаваясь в критику этих обвинений как не вполне точных по букве и неверных по существу, тем не менее, нельзя не признать, что в рамках своей теории опыта Кант действительно не всегда внятно и адекватно определяет сущность своего трансцендентально-критического метода. В самом деле, Кант хотя и считает вопрос о трансцендентальной дедукции категорий рассудка наиболее важной и трудной задачей своего исследования, однако его решение он переводит в плоскость уяснения объективной значимости категорий, уходя от ответа на вопрос: "как возможна сама способность мышления", т.е. сам рассудок "с точки зрения субъекта" (т.3, с. 78). А ведь в данном случае речь идет ни о чем ином, как об ответе на отнюдь не второстепенный вопрос всей критической философии: критикой чего именно она является, что такое разум как предмет ее исследования, каков его "субстрат" или "носитель" и кто является тем субъектом или "обладателем" всех чистых и априорных способностей разума в его теоретическом применении?

С аналогичными вопросами Канту приходится сталкиваться на протяжении всего своего исследования возможности опыта, что и заставляет его делать ряд заявлений, хотя и в форме оговорок или намеков, но которые, тем не менее, звучат определенным диссонансом по отношению к общей логике его рассуждений. И что весьма показательно, как правило, такого рода оговорки или намеки имеют место в тех пунктах его исследований, где та или иная способность либо впервые в них вводится, либо возникает вопрос об связи или переходе от одной к другой.

Так, завершая общее введение к "Критике" и переходя к "Трансцендентальному учению о началах", т.е. к анализу чувственности и рассудка, Кант делает весьма знаменательное заявление о том, что эти "два основных ствола человеческого познания" вырастают, "быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня" (т.3, с. 123-4). Ставя, правда значительно позже, вопрос о том, почему предмет нашего внешнего чувственного созерцания "дает нам только созерцание в пространстве, а не какое-либо иное созерцание", Кант заявляет, что этот вопрос выходит за пределы "всякой способности нашего разума" и он "даже не вправе задавать подобные вопросы" (т.3, с. 494). Сходное заявление он делает и в "Критике практического разума" по поводу того, что нам "нечего опасаться", если бы кто-нибудь сделал "неожиданное открытие, будто вообще нет и не может быть априорного познания". Это, считает Кант, было бы равносильно тому, "если бы кто-нибудь при помощи разума захотел доказать, что разума нет" (т.4, ч. 1, с. 323).

Не менее любопытны и его замечания по поводу способности суждения, играющей роль переходного или связующего звена между чувственностью и рассудком. Кант говорит об этой способности как "особом даре", как "отличительной черте природного ума" или остроумии (Mutterwitz), отсутствие которого есть признак тупого или ограниченного ума, но которому нельзя научиться посредством усвоения правил рассудка (т. 3, с. 218). Переходя чуть дальше к вопросу о применении категорий к чувственным явлениям, т.е. о схемах как способах, каким воображение доставляет понятию образ, Кант замечает, что этот схематизм "есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть" (там же, с. 223).

Еще более существенным обстоятельством является тот факт, что чувственность, рассудок и воображение как априорные формы и условия возможности опыта или научного знания, отнюдь не исчерпывают у Канта весь "систематизированный инвентарь всего, чем мы располагаем благодаря чистому разуму" (т.3, с. 80). Более того, он не только не завершает свою критику разума учением об объеме и границах опыта, но даже вполне определенно заявляет, что достоверность математического и естественнонаучного знания вовсе не нуждается в исследовании чистых источников или априорных условий их возможности. Их анализ и дедукция, утверждает Кант, были проделаны не столько с целью обоснования возможности опыта, сколько совсем для иных целей и "для другой науки", а именно для решения вопроса о возможности метафизики как науки (т.4, ч. 1, с. 147-149, ср. также, т. 3, с. 89-95).

В самом деле, как уже говорилось, свое критическое отношение к традиционной метафизике Кант вовсе не переносил на философию как таковую, на сам предмет ее исследований, который не может быть для нас "безразличным" (т.3, с. 75). Поэтому задачей своей критики он считал не только достижение негативной пользы, т.е. обнаружение иллюзорности и беспредметности идей чистого разума, возникающих из его попыток выйти за пределы опыта и потребности познать безусловное. Помимо того, что само это стремление разума выйти за пределы возможного опыта, составляет "самую существенную задачу метафизики", целью своей критики он считал достижение положительной пользы, т.е. получение ответа на вопрос о возможности идеи свободы, поскольку именно она может служить основанием для перехода к учению о практическом разуме, а тем самым и "возведению и укреплению величественного здания нравственности". По своей важности и по конечной цели, утверждает Кант, указанная задача является гораздо более предпочтительной и возвышенной, нежели все вопросы, связанные с обоснованием возможности опыта и научного знания (т. 3, с. 89-92, 109, 656-660 и др.).

Обоснование возможности идеи свободы Кант дает посредством разрешения третьей космологической антиномии чистого разума, которое позволяет показать отсутствие действительного противоречия между утверждением тезиса о необходимости допущения свободной причинности и утверждением антитезиса, согласно которому все мире совершается только по необходимым законам природы. Основанием же для такого решения, в свою очередь, служит исходное или изначально принятое Кантом различение понятия "предметов вообще" на явления и вещи в себе (т.3, с. 89-95, 360, 418-419, 656; т. 4, ч.1, с.313-315 и др.).

Понятие вещи в себе прочно лидирует в перечне наиболее спорных проблем кантовской философии. Дискуссии о том, признает ли он ее действительное существование, на каком основании и каким образом он вводит ее в систему своих критических исследований, какими значениями и функциями она обладает в его философии и т.п. и т.д. никогда не утихали, да и вряд ли смолкнут, пока существует кантоведение, а может быть, и философия вообще. И одним из самых спорных остается вопрос о том: существует ли вещь в себе в качестве причины и источника наших ощущений, а следовательно, условия возможности опыта и его обусловленного характера, или речь идет всего лишь о различении точек зрения на "предметы вообще", т.е. их рассмотрении с "двух различных сторон": "как предметов чувств и рассудка для опыта" или предметов, "которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума" (т.3, с. 88-89).

Нужно заметить, что это весьма двусмысленное рассуждение дается Кантом всего лишь в примечании к тексту предисловия к "Критике", которое в свою очередь было написано ко второму ее изданию. При этом его русские переводы еще более усиливают момент двусмысленности, поскольку в них добавлено отсутствующее в оригинале слово "существуют" или "существующие", а во вторых, остается непонятным - кто именно их "мыслит": "мы" или чистый разум. У самого Канта поставлено неопределенно-личное местоимение "man": “die man blo? denkt” [160].

Указанную двусмысленность Канта трудно отнести всего лишь на счет небрежности или неточности его формулировок. Ведь в данном случае остается неясным принципиальный для всей его философии вопрос: является ли стремление разума выйти за пределы опыта и познать нечто безусловное за его пределами выражением всего лишь его субъективной потребности, склонности к метафизике и т.п., либо оно связано с реальным существованием вещи в себе, вызвано действительной обусловленностью и ограниченностью опыта, за пределами которого чистый разум и находит свое желаемое и искомое им безусловное?

В первом случае разум оказывается источником всего лишь иллюзорных и беспредметных идей, которые он хотя и может мыслить за пределами опыта, но которые выражают его лишь беспочвенные притязания на познание безусловного. Во втором же случае, потребность разума в познании безусловного является вполне резонным следствием или результатом действительной обусловленности опыта, а потому и стремление разума завершить обусловленный ряд его явлений становится вполне оправданным, т.е. имеет под собой реальные основания гносеологического порядка, связанные с самими исходными предпосылками познания и условиями возможности опыта.

Мы уже не говорим о том, что все эти "мелкие неточности" имеют первостепенное значение не только для кантовской теории опыта, но и для решения всех высших проблем и "самых существенных задач метафизики", а потому содержащаяся в них двусмысленность самым непосредственным образом пронизывает все его критически построения. Двусмысленность эта сказывается на кантовском решении третьей антиномии чистого разума и его обосновании идеи свободы, а именно, имеет ли она под собой какие-либо объективные и вполне реальные основания или остается всего лишь иллюзией разума. Не случайно Кант вынужден был задаваться вопросом, основывается ли стремление разума "выйти за пределы опыта" и "дойти до самых крайних пределов познания", "только на спекулятивном или, быть может, исключительно на практическом интересе разума" (т. 3, с. 656).

К сколько-нибудь однозначному и определенному решению всех этих вопросов, по крайней мере в двух первых своих "Критиках", Кант так и не приходит. И происходит это отнюдь не случайно, поскольку в данном случае ему приходится делать очень непростой выбор: с одной стороны, ему пришлось бы пожертвовать свободой как основанием практического разума и его нравственного закона, а точнее, вместе с идеей свободы превратить их всего лишь в иллюзию или прекраснодушную мечту моралиста, считающего человеческую волю свободной, душу - бессмертной, а Бога - существующим. Иначе говоря, если стремление разума к познанию безусловного является, выражением всего лишь его "любви к метафизике", сугубо практической потребности в "спасении" свободы и морали, (не говоря уже о пресловутом "освобождении места для веры"), то само "двоякое" рассмотрение предметов вообще как явлений и вещей в себе, оказывается не более чем различием точек зрения ученого и моралиста.

Такой результат явно не мог удовлетворить Канта, и не случайно во втором издании своей Критики, т.е. уже после того, как ему были предъявлены не лишенные оснований обвинения в идеалистическом характере его критической философии, он помещает специальный раздел, посвященный "опровержению идеализма" (т.3, с. 286-289). А в том же предисловии ко второму изданию прямо говорит, что принимать существование "вещей вне нас" лишь на веру, является "скандалом для философии", (тут же в скобках добавляя, что именно от них "мы ведь получаем весь материал даже для нашего внутреннего чувства"). Следует, впрочем, заметить, что и тут Кант не обходится без двусмысленности, поскольку говорит о "вещах вне нас" (Dinge au?er uns), а не о "вещах в себе" (Dinge an sich) (т.3, с. 101; B-XXXIX).

Однако, с другой стороны, т.е. в случае признания вещи в себе как действительно существующей вне явлений и за пределами опыта, ему пришлось бы не только вводить в состав своих критических исследований "догматический постулат" относительно ее существования, но и рассматривать ее в качестве действительного источника всего материала или эмпирического содержания нашего познания. Но тем самым оказывалось бы под угрозой его понимание опыта и научного знания вообще, т.е. тот рационалистический идеал знания и "догматического метода" подлинной науки, которым он вовсе не собирался противопоставлять свою критику, видя в ней именно "необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науки, которая необходимо должна быть построена догматически и в высшей степени систематически", т.е. "давать строгие доказательства из верных априорных принципов" (т.3, с. 98-99).

Иначе говоря, в таком случае существование вещи в себе, если и не принимается на веру (что сам Кант считает скандалом для философии (т.3, с. 101), то становится всего лишь выражением субъективной потребности разума в безусловном, а само различение вещей в себе и явлений утрачивает всякое значение для теории опыта. В таком случае вещь в себе перестает быть источником ощущений или "материей явлений", априорные формы чувственности и рассудка и их применение перестают быть условиями возможности опыта, т.е. подведения многообразия его эмпирического содержания под необходимые и всеобщие законы природы, способами построения теоретической картины мира.

Единственным выходом из этой непростой ситуации и становится та самая внутренняя противоречивость или компромисс, о котором столь много написано в кантоведческой литературе. Существование вещи в себе и ее причинного воздействия на чувственность Кант признает, однако объявляет ее совершенно непознаваемым основанием опыта, в качестве же основания идеи свободы как умопостигаемой причинности и условия практического разума он использует всего лишь возможность мыслить ее без противоречия. Благодаря этому опыт с его всеобщими и необходимыми априорными формами и законами превращается в некое раз навсегда данное и завершенное образование, замкнутое в неизменные границы "царство истины". Категорический же императив или нравственный закон практического разума становится совершенно формальным, бессодержательным принципом морального долженствования, никогда не осуществимого в опыте и не реализуемого в поведении или "легальных" поступках человека как чувственного или эмпирического существа.

Можно сколь угодно долго анализировать бесчисленные противоречия кантовского учения о вещи в себе и теории опыта, спорить или соглашаться с известным афоризмом Якоби, будто без вещи в себе в систему Канта нельзя войти, но с нею нельзя в ней оставаться. Однако столь же очевидно и другое, что без вещи в себе Кант так же "не мог войти" в свою систему, как и не мог без нее сколько-нибудь последовательно "в ней оставаться". Во всяком случае, оснований для подтверждения последней точки зрения в текстах "Критики" можно найти не меньше, чем для первой.

В самом деле, только благодаря признанию вещи в себе и ее аффицирующего воздействия на чувственность Кант находит основание для того, чтобы сама третья антиномия чистого разума не превратилась в иллюзию, т.е. ошибочное смешение понятия мира как явления опыта с понятием мира как вещи в себе, что имело место в первых двух, так называемых математических антиномиях. Соответственно, и решение третьей антиномии чистого разума основывается на том, что в ней тезис и антитезис являются разнородными понятиями, т.е. относящиеся к чувственному миру явлений и сверхчувственному миру вещей в себе, а потому идея свободной причинности не противоречит необходимости ряда явлений опыта.

Во всяком случае Кант неоднократно делает заявления, которые трудно согласовать с его рассуждениями относительно того, что различие между вещами и явлениями суть всего лишь различие между точками зрения их рассмотрения как "предметов чувств и рассудка для опыта" и чистого разума, всего лишь стремящегося к познанию безусловного и потому выходящего за пределы опыта. Он часто повторят мысль о том, что "если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти", а без признания существования вещи в себе свободу "следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие" (т. 3, с. 480; т.4, ч.1, с. 423, 430).

Иначе говоря, положительное разрешение третьей антиномии чистого разума основывается на том, что в ее тезисе свобода утверждается и обосновывается не как всего лишь непротиворечивая, а потому возможная мысль о "нечто" за пределами опыта (и сам Кант говорит, что "мыслить я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе"), но именно в качестве свободной причины, способности независимо от предшествующих во времени причин "самопроизвольно начинать состояние", быть самостоятельным и спонтанным началом ряда явлений или событий (т. 3, с. 98, 478). Само же стремление разума к безусловному связано с признанием вещи в себе именно как реально существующей причины и источника ощущений и всех явлений опыта. И только потому свобода оказывается у Канта не всего лишь субъективной иллюзией разума, но именно результатом рефлексивного осмысления или опосредованного признания "факта" действительного существования вещи в себе в качестве действующей на нашу чувственность или душу сверхчувственной причины.

Следует, однако, заметить, что уяснению этого важного и принципиального аспекта в кантовском учении о вещи в себе и свободе препятствуют два обстоятельства. Во-первых, то, что идея свободы рассматривается Кантом в составе космологической идеи разума, т.е. учения о мире в целом, причем в контексте вопроса о единстве динамического или причинного ряда условий явлений или выведения событий в мире из их причин (т. 3, с. 363, 367, 477). Во-вторых, в кантоведческой литературе (особенно, конечно, в марксистской) сложилась устойчивая и не вполне корректная традиция рассматривать понятие вещи в себе в качестве преимущественно некоей объективной причины, существующей вне души и служащей источником ощущений внешнего чувства, т.е. пространства.

При этом где-то на втором плане остается второе - субъективное значение вещи в себе, т.е. ее понимание в качестве самой человеческой "души", которая "воздействует на себя своей собственной деятельностью" (т.3, с. 94, 150, 205-208, 223, 326 и др.). Кроме того, в этом субъективном значении она рассматривается, как правило, в качестве всего лишь источника ощущений для формы внутреннего чувства, эмпирического содержания внутреннего опыта, т.е. в качестве как бы предмета для изучения души посредством психологической интроспекции или ее самопознания как явления (т. 3, с. 129, 137-143). Заметим, что Кант решительно выступал за исключение психологических разделов из логики и своих критических исследований вообще (т.3, с. 74, 83), и поэтому в составе последних дает анализ исключительно внешнего опыта, пространственно-временного мира, а отнюдь не "ментальную географию" нашей души.

В действительности же реальным содержанием понятия вещи в себе в ее субъективном значении является не "душа" как предмет эмпирико-психологического познания, а сам разум, трансцендентальный субъект или разумные существа" как некий идеальный и собственный предмет критических исследований, как подлинный "носитель" всех априорных способностей, форм и способов деятельности разума, причем во всех формах его применения (не только в познавательном или теоретическом, но и в моральном или практическом). Этот весьма не простой и не всегда удобный для прямого обсуждения вопрос Кант чаще всего старается обойти стороной, уйти от его четких и эксплицитных формулировок, дабы избежать возможных и не лишенных оснований обвинений в догматизме (кстати, ничуть не менее опасных, нежели обвинения в догматическом допущении вещи в себе в ее объективном значении). Тем не менее, как уже говорилось, к этому вопросу он так или иначе вынужден постоянно обращаться, особенно в тех разделах своих критических построений, где сама их логика требовала объяснить и обосновать возможность введения или включения в их состав очередной способности, показать ее связь с предшествующими, возможность непротиворечивого перехода от одной к другой и т.п.

Именно в учении о свободе, в обосновании возможности ее непротиворечивого "сосуществования" с природной необходимостью, Кант вынужден прямо обращаться к указанному понятию разума как вещи в себе или субъекта как ноуменального существа, который и обладает "способностью самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений", т.е. обладать способностью к свободной причинности (т.3, с. 479, 482-483, 491).

Здесь нет возможности рассматривать все проблемы и противоречия кантовского учения о свободе, думается, что сказанного достаточно, чтобы убедиться в ее центральном, главенствующем месте и значении в составе всей его критической философии. Мы видели, что агностическое понимание отношения вещей в себе и явлений, а также формалистическая трактовка морального закона неизбежно приводило Канта к дуалистической трактовке отношения между теоретическим и практическим разумом. Однако не мог он и сколько-нибудь последовательно удерживаться в рамках такого дуалистического противопоставления двух частей метафизики - природы и нравственности - поскольку это вступало в противоречие с самой логикой, с последовательностью общей системы его обоснования их возможности, построенной посредством единого трансцендентального метода.

Все это и стало источником глубокого конфликта между методологическими и формальными принципами кантовского построения системы, с одной стороны, и требованиями, диктуемыми самим содержанием или предметным составом обосновываемых в ней двух частей метафизики - природы и нравственности, чистого естествознания и безусловного морального закона, с другой. Этим обстоятельством, осознанием или подспудным пониманием необходимости преодоления указанного конфликта и было во многом обусловлено несколько неожиданное для самого Канта появление третьей части его исследований, а именно, "Критики способности суждения".

В этой работе обычно видят лишь способ исследования чувства удовольствия и рефлектирующей способности суждения в качестве условий эстетической деятельности и познания органической природы посредством априорного принципа целесообразности. Однако помимо этого, задачу своей третьей "Критики" Кант видел в необходимости преодолении глубокого разрыва между природой и свободой, т.е. той дуалистической противоположности между учением о познании и морали, которая и стала результатом двух первых его "Критик". Поэтому Кант считает, что рефлектирующая способность суждения может "восполнить пробел" и пропасть между теоретическим и практическим разума, и вместе с тем показать возможность перехода от свободы к природе (т.5, с. 95, 151, 173, 197, 514).

Именно с этой целью Кант вносит существенное уточнение в свое учение о способности суждения, различая в ней определяющий и рефлектирующий способы применения. В отличие от первого, развитого в учении о схематизме воображения, задачей второй оказывается не подведение особенного под общее понятие рассудка, но именно поиск такого общего для особенного, которое вовсе рассудком "не дается", но еще только необходимо "найти", "допустить", "предположить" и т.п. (т. 5, с. 108, 114,178, 182, 436, 573).

Для обоснования возможности применения этой способности Кант вносит некоторое дополнение и в свое понимание опыта, а точнее, возвращается к тому его аспекту, о котором в первой "Критике" упоминалось как-то вкользь. Речь идет о различении в составе опыта его материальной стороны (как совокупности всех его явлений) и его формальной стороны, т.е. его необходимого единства и закономерности (т.3, с 185-187, 212-213, 719; т. 4, ч. 1, с.113-115,138-140). Если основанием опыта с формальной стороны служило единство апперцепции и категории рассудка как законодателя природы, то основанием материальной стороны опыта было, как мы видели, признание причинного воздействия вещи в себе на чувственность и ее понимание как источника ощущений или материи явлений.

Возвращаясь к этой материальной стороне учения об опыте, Кант замечает, что по своим эмпирическим или частным законам, т.е. с точки зрения многообразия явлений и разнородности их форм, опыт оказывается бесконечно богаче мыслимой рассудком его формальной стороны, т.е. всеобщих и необходимых законов природы, их единства и т.п. Данное обстоятельство и составляет основание для возможности применения рефлектирующей способности суждения, т.е. позволяет ей рассматривать явления опыта не только с точки зрения общих, необходимых и преимущественно механических законов природы, но и с точки зрения их целесообразной связи, согласно которой они относятся друг к другу как часть и целое.

Такой подход позволяет дополнить теоретическое понимание природы принципом целесообразности и дополнять каузальное и механическое рассмотрение явлений понятием цели, т.е. рассматривать их "как бы" (als ob) целесообразных. Собственно говоря, в поиске такого общего принципа для целесообразного понимания особенного, т.е. эмпирического многообразия явлений, и состоит задача рефлектирующей способности суждения, однако в способе применения этого принципа Кант различает две стороны: объективную, относящую целесообразность к явлениям органической природы, и субъективную, относящую ее к чувству удовольствия, т.е. к "гармонической игре" способностей, которую вызывает в нас воспринимаемые явления природы, "сообразуясь" тем самым с нашим эстетическим чувством или художественным вкусом (т.5, с.113-155, 182-183, 441-445).

Однако, несмотря на указанное различие между телеологическим и эстетическим применением способности суждения, обе они основываются на рефлектирующей способности суждения, главным априорным принципом которой оказывается аналогия с целевой каузальностью практической деятельности (т.5, с. 502). Данное обстоятельство важно иметь в виду, поскольку еще один распространенный стереотип в понимании этого учения состоит в том, что рефлексивная способность суждения и принцип целесообразности нередко трактуется исключительно с точки зрения чувства эстетического удовольствия, вкуса или субъективной оценки, сопровождающих процесс эстетического восприятия или создания произведения искусства художником. Для такой трактовки можно найти немало оснований в тексте третьей "Критики", тем не менее, Кант отнюдь не ограничивает применение рефлективной способности суждения только с удовольствием, всего лишь сопровождающего или "сопутствующего" нашему восприятию предметов природы и лишь субъективно оцениваемых нами в эстетических категориях прекрасного, возвышенного и т.п.

Связывая применение рефлексивной способности суждения с необходимостью поиска и обнаружения общего основания для особенного, а в принципе целесообразности усматривая аналогию с целевой каузальностью человеческой деятельности, Кант по сути дела дает совершенно новое понимание деятельности разума, причем не только в его эстетическом, но и в теоретическом или познавательном применении. В каком-то смысле можно даже сказать, что в своей третьей "Критике" он осуществляет новый коперниканский переворот в способе мышления, а точнее в понимании сущности человека и его деятельности, причем куда более адекватный тем идеям, которые были намечены им в Предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума", но так и не получили развития ни в его учении о познании, ни в его учении о нравственности.

Обращаясь в третьей "Критике" к понятию природы с ее "материальной стороны", к ее многообразию по "эмпирическим законам", Кант по существу указывает на незавершенность эмпирического познания и той единой и закономерной картины мира, которая была представлена в "Критике чистого разума". Те самые необходимые и всеобщие формы опыта или законы природы, которые определялась чистыми и априорными формами чувственности и категориями рассудка, теперь оказываются недостаточными и даже проблематичными, а рефлексивная способность суждения должна еще только "предположить", "отыскать" и "найти" общее основание, чтобы расширить и углубить наше познание "особенного" многообразии природы, а тем самым выйти за пределы того, что уже дано и познано в нашем опыте и представлено в единой картине мира.

Важно еще раз напомнить о том, что в первой "Критике", материальная сторона опыта увязывались Кантом именно с воздействием вещи в себе на нашу чувственность, что и служило источником ее ощущений и всего многообразия эмпирического содержания нашего познания. В третьей же Критике Кант идет еще дальше и вопреки агностическим и дуалистическим установкам предшествующих "Критик", не только признает существование в самой природе "сверхчувственного реального основания", но и возможность его позитивной связи с опытом, с многообразием его содержания, а следовательно, с возможностью такого воздействия вещи в себе на чувственность, при котором имеет место ее прямая или положительная связь с нашими ощущениями, т.е. допускается возможность перехода от вещи в себе к материи явлений опыта (т. 5, с.173, 197, 360-365, 439-445, 453).

Надо заметить, что такого рода сближение вещи в себе с материей, содержанием явлений или с тем, что "соответствует ощущению", имело место и в первой "Критике", особенно в учении об антиципациях восприятия, а в главе о схематизме Кант прямо говорит о "трансцендентальной материи", "вещности" или "реальности" всех предметов, "как вещей в себе" (т.3, 128, 224,241-248, 250-251).

В третьей "Критике" указанное значение понятия вещи в себе выступает с еще больше силой, причем теперь Кант рассматривает ее как понятие о "сверхчувственном реальном основании" или "субстрате", который имеет место не только в природе или "вне нас", но и "в нас", "в человечестве". причем именно этот "сверхчувственный субстрат" и является основанием. Но что самое важное теперь это значение вещи в себе прямо увязывается с понятием свободной причинности нашего разума, что и позволяет Канту говорить человеке как единственном в мире виде разумных существ, "каузальность которых направлена телеологически, т.е. на цели" (т. 5, с.197,468, 514).

Но тем самым та способность к поиску, предположению и обнаружению "общего" для особенного, в которой Кант усматривает специфику применения рефлексивной способности суждения, оказывается ничем иным как способностью к целенаправленной, поисковой или эвристической деятельности, посредством которой она полагает или предполагает этот самый "общий" принцип в качестве искомой цели, пытается обнаружить или создать такое понятия, под которое можно было бы подвести "особенное" и ввести его в состав нашего опыта или знания о мире.

В этой связи следует напомнить, что одна из формулировок категорического императива заключалась в требовании поступать так, как если бы максима твоего должна была стать всеобщим законом природы (т.4,ч.1, с. 260-261). Иначе говоря, в категорическом императиве у Канта уже встречается не только принцип "если бы" (als ob), но и постановка вопроса о соотношении особенного (мотива) и общего (закона). Правда, в категорическом императиве, это отношение между мотивом и всеобщим законом мыслится как принцип безусловного и нормативного, но исключительно формального долженствования, независимого ни от содержания поступка, ни от его реальной осуществимости в опыте.

Кант допускает всего лишь возможность максимального приближения мотива к всеобщему закону, а эмпирического поступка к его моральной и формальной норме, т.е. необходимость стремления к максимальному сообразованию или согласию поступка с требованиями долга, но сам поступок должен осуществляться ради самого долга, а не сообразно с ним. Целью воления или объектом долга остается сама всеобщность закона и признание свободы как конечной цели и высшей ценности, однако мы не можем с помощью ощущения или созерцания познать сущность свободы, т.е. превратить ее из сверхчувственный цели воления или долга, в предмет знания и непосредственную причину эмпирического поступка (т.4, ч. 1, 261, 279-280, 304, 368).

Такого рода сообразование мотива и закона Кант допускает только в гипотетических или прагматических императивах, а также в учении о гетерономии воли, где он отходит от формалистического и ригористического понимания морального закона, хотя и жертвуя при этом моральной чистотой мотива, но зато увязывая практическое применение разума с достижением реальных или эмпирических благ, пользы, выгоды и т.п. Не случайно, в предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" различие между теоретическим и практическим познанием Кант усматривает именно в том, что первое должно свой предмет определять, а второе - осуществлять (т.3, с. 83).

Впрочем, было бы неверно считать тот разрыв или пропасть между сущим и должным, которую Кант настойчиво проводит в "Критике практического разума", всего лишь свидетельством ригоризма и формализма его морального учения. В данном случае у него речь идет о действительном и весьма принципиальном различии между моралью и знанием, нравственным характером поступка и его конкретным, эмпирическим содержанием и результатом. Тем не менее, превратив идею свободы в основание морального закона, в принцип и цель нравственного долженствования, он не мог признать или допустить того, что она каким-то образом может иметь отношение не только к практическому применению разума, но и к познавательной, да и всякой человеческой деятельности вообще. Не вдаваясь здесь в более подробное рассмотрение этого вопроса, отметим лишь, что именно этим обстоятельством объясняются многие противоречия двух первых Критики и именно этот вопрос послужил одним из поводом появления третьей Критики, а главное, стал в ней предметом весьма интересных размышлений.

Именно поэтому в ней можно найти немало примеров удивительных совпадений в трактовке Кантом понятий практического разума и рефлектирующей способности суждения. Однако, как уже говорилось, важнейшее ее черта заключается в том, что здесь он, хотя и со многими оговорками, допускает возможность перехода от сверхчувственного к чувственному, проявления свободы в чувственном мире (т. 5, с.173, 197, 360-365, 453). Теперь одной из главных задач своей трансцендентальной философии он считает обеспечение практическому учению о цели объективной реальности, содействие возможности ее осуществления в мире (т.5,с.95-96). И хотя между свободой как сверхчувственным в нас и чувственным миром лежит необозримая, глубокая пропасть, а мы не можем иметь понятие или усмотреть возможность перехода между ними, тем не менее, считает Кант, должно существовать основание их единства и возможности влияния каузальности свободы на природу (т. 5, с. 173, 197).

Показательно, что если в "Критике практического разума" Кант говорит о свободе как единственной из всех идей разума, возможность которой мы знаем благодаря моральному закону, то в третьей "Критике" он утверждает, что идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность в природе через возможное действие в ней, а потому она становится позитивным понятием, а не только негативным (см. т.4, ч. 1, с. 314, т. 5, с 514).

Иначе говоря, задачей рефлектирующей способности суждения и оказывается поиск и обнаружение некоего нового общего понятия о природе и ее вещах, "сообразного" не только с нашим эстетическим удовольствием, но и с целями или потребностями нашей познавательной и практической деятельности. Поэтому принцип целесообразности, считает Кант, оказывается "хорошим эвристическим принципом для исследования частных законов природы" и даже "всеобщим принципом" ее познания как целого, сообразным "с необходимым намерением (потребностью) рассудка" (т. 5, с. 113-115, 182-183, 441-445).

В данном случае Кант непосредственно развивает свою идею о регулятивном значении и применении идей чистого разума, развитой в первой Критике, однако теперь понимаемых как принципы, позволяющие рассудку открывать неизвестные и новые пути, расширять и укреплять до бесконечности эмпирическое применение разума и проникнуть в самую глубь природы (т.3, с. 436, 497, 573-577, 591). Развивает он здесь и высказанную им уже в Предисловии к ее второму изданию "коперниканскую" мысль об экспериментальной, активно-вопрошающей природу способности разума, которая обретает значение всеобщей регулятивной установки не только для теоретической, но и для практической и всякой человеческой деятельности вообще.

Иначе говоря, посредством анализа понятий удовольствия, игры, радости, которые "оживляют", "увеличивают силы", пробуждают и "приводят в движение" все способности души, а также в учении о гении, Кант, по существу, развивает идею о возможности свободной, творческой и целеполагающей, а потому и целесообразной деятельности человека, направленной не только на создание "образцовых" произведений искусства, но и на познание природы, на создание или построение о ней новых понятий и даже на ее преобразование.

Все эти идеи находят свое самое концентрированное и обобщенное выражение в кантовской концепции культуры. Последняя понимается им как "приобретенная" (или - порожденная - hervorbringung) "разумным существом способность ставить любые цели вообще", "пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа… могла бы быть использована человеком", т.е. стать средством для достижения целей человека. Человек рассматривается теперь как "титулованный властелин природы", способный не только к расширению ее познания, но и к ее преобразованию, к творческому созиданию из ее материала "как бы другой (или второй) природы", того, что ее "превосходит", т.е. всего богатства материальной и духовной культуры (т. 5, с. 192, 250-261, 330-335, 462-464 514 и др.).

Собственно говоря, в концепции культуры и в учении о человеке вообще, развитом в третьей Критике фактически оказываются "задействованными" все способности и типы применения разума, законы и формы его познавательной, нравственной и эстетической деятельности, которые составляли предмет предшествующих критических исследований. Однако именно здесь свобода становится предметом специального рассмотрения и получает развернутое толкование, выступая в качестве источника и предпосылки всякой культурной деятельности, во всех ее сферах ее применения и исторического развития, понимаемого как бесконечный процесс "сообразования" предмета с познанием, природы со свободой, мира с человеком.

Именно человек как свобода и вещь в себе оказывается истоком и движущей силой этого процесса и именно эта идея лежит в основе кантовской философии истории, идеальной целью которой выступает достижение такого всемирно-гражданского состояния, которое было бы наиболее благоприятным для развития всех задатков человека, для его свободы и свободного применения и проявления его творческих способностей (т.3, с. 351, т. 6, с. 11-12, 19 и др.).

Поэтому Кант не устает повторять, что конечной целью истории и развития культуры, как и собственного существования человека может быть только сам человек как разумное и свободное моральное существо, не нуждающееся в других целях и относительно которого нельзя спрашивать - "для чего он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель" (т.5, с. 469, 510). В противном случае "все творение было бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели", а познание мира, да и все достижения культуры и цивилизации не имели бы "никакой ценности" , ибо цивилизация не делает человека лучше, но лишь освобождает от влечений и подготавливает к господству разума (т. 5, с. 467, 477).

Кантовская мысль о примате или первенстве практического разума перед теоретическим утрачивает свою морализаторскую окраску, но становится основным мировоззренческим принципом его философии и ответом на главный вопрос его философии - что такое человек, и в каком-то смысле расшифровкой его знаменитого афоризма о звездном небе надо мной и моральном законе во мне (т. 2, с. 206; т. 3, с. 661, 692; т.4, ч.1, с. 266,499; См. также "Трактаты и письма", М., 1980. С. 332).

**\* \* \***

Итак, начав с вопроса о кантовской критике метафизики, его постановки проблемы сознания, мы пришли к его теории культуры. Думается, однако, что мы не очень удалились от темы сознания и ее трактовки в аналитической философии, поскольку, как представляется, именно в кантовской философии были обозначены и тщательно проанализированы, а в ряде моментов и преодолены многие трудности и тупики, с которыми сталкивается современная философская мысль при обсуждении проблемы сознания. Разумеется, у Канта далеко не всегда можно найти прямые ответы на вопросы, интересующие сегодняшнюю философию сознания, а многие из них вовсе не лежат на поверхности его головоломных трансцендентальных построений, однако такова уж природа нашего сознания, у которого трудно найти "поверхность" и о котором верно заметил С.Прист, что оно напоминает яму, которая не имеет сторон и дна, но тем не менее….. существует.[161]

Уже в этих словах можно усмотреть определенное сходство в понимании проблемы сознания у Канта и современных аналитиков. Более того, та самокритика, которую развивают многие современные философы сознания по поводу элиминативистских, физикалистских, редукционистских и других подходов к проблеме сознания, вполне укладывается в русло кантовской критики (правда, трудно представить, чтобы он всерьез стал опровергать те глупости, которые были высказаны по этому поводу позитивистами и аналитиками в ХХ столетии).

Кант вполне мог бы поддержать точку зрения тех аналитиков, которые считают, что сущность или природа сознания не может быть выражена ни в каком объектном языке, ни в каких научных понятиях, которым можно дать строгое теоретическое обоснование, подвергнуть эмпирической проверке или верификации и т.п. Думается, однако, что он дал бы большую фору как по части своего убеждения в его непознаваемости, так и его признания в качестве высшей ценности и конечной цели человеческого существования.

То, что позитивисты, аналитики и другие философы ХХ века определяют в крайне туманных понятиях "чувства жизни", веры, ментальности, экзистенции, интенциональности, темпоральности, эмерджентности, креативности и т.п., достаточно безуспешно пытаясь их каким-то образом объяснить, обосновать, и едва ли не сделать предметом конкретных, Кант обозначал понятиями вещи в себе как души или свободы. Однако при этом он прямо и решительно заявлял, что "разум преступил бы свои границы, если бы отважился на объяснение того, как чистый разум может быть практическим; это было бы совершенно то же, что и объяснение того, как возможна свобода". Для нас достаточно того, продолжает он, что свобода возможна и необходимо предполагается разумом у существа, который сознает в себе волю, отличную от чувственного желания, от природных инстинктов, законов и т.п. Тот же, кто объявляет свободу невозможной на основании того, будто он глубоко вник в природу вещей, на самом деле рассматривают человека в качестве явления (т.4, ч. 1, с.304-306).

Иначе говоря, в отношении вещи в себе в ее как объективном значении (бесконечного мира), так и в ее субъективном значении (т.е. "души", сознания или свободы) Кант остается принципиальным агностиком, будучи решительным противником каких-либо спекуляций не только по поводу возможности познания как мира в целом так и сущности свободы, т.е. достижения о них абсолютного знания, а тем более достижения "царства свободы". Тем не менее, все его критические исследования были не чем иным, как попыткой философского анализа и уяснения того, что без допущения вещи в себе как бесконечного мира и как свободы человека как разумного и морального существа, мы не можем понять и объяснить само существование научного знания, морали, искусства, да и всей человеческой культуры.

Однако признавая существование этих непознаваемых предпосылок человеческого существования, он отказывается от каких-либо попыток познания тех способов или путей, какими свобода реализуется во всей культурной деятельности человечества. Он отрицает возможность найти или построить некие универсальные методы или алгоритмы, с помощью которых можно было бы осуществлять открытия, решать вновь возникающие проблемы, предсказывать будущие и неизведанные пути развития познания и преобразования природы, да и человеческой истории и цивилизации вообще.

Об этом Кант прямо говорит в своем учении о гении как способности или таланте свободно создавать произведения искусства без принудительных правил или формул и как бы непреднамеренно: о том, как осуществляется процесс творчества не знает не только сам художник, но его и вообще нельзя сделать понятным, выразить в языке или описать словами и т.п. (т.5, с. 321-336). Правда, он противопоставляет процесс создания художественных произведений процессу изобретения или открытия в научной области, считая что для последних нужен не гений, но всего лишь "великий ум" (т. 5, с. 324-325). Но при этом он исходит из действительных отличий, которые существуют между конечными продуктами их творчества: произведений искусства и результатами научных открытий или изобретений. Последние действительно могут и должны быть изложены в строгих и доказательных понятиях, а потому становятся общепонятными и доступными, входя в состав необходимого и общезначимого знания. Однако при этом он ошибочно отождествляет результат научного открытия с открытием как творческим процессом, отнюдь не бо

Однако признавая существование этих непознаваемых предпосылок человеческого существования, он отказывается от каких-либо попыток познания тех способов или путей, какими свобода реализуется во всей культурной деятельности человечества. Он отрицает возможность найти или построить некие универсальные методы или алгоритмы, с помощью которых можно было бы осуществлять открытия, решать вновь возникающие проблемы, предсказывать будущие и неизведанные пути развития познания и преобразования природы, да и человеческой истории и цивилизации вообще.

Об этом Кант прямо говорит в своем учении о гении как способности или таланте свободно создавать произведения искусства без принудительных правил или формул и как бы непреднамеренно: о том, как осуществляется процесс творчества не знает не только сам художник, но его и вообще нельзя сделать понятным, выразить в языке или описать словами и т.п. (т.5, с. 321-336). Правда, он противопоставляет процесс создания художественных произведений процессу изобретения или открытия в научной области, считая что для последних нужен не гений, но всего лишь "великий ум" (т. 5, с. 324-325). Но при этом он исходит из действительных отличий, которые существуют между конечными продуктами их творчества: произведений искусства и результатами научных открытий или изобретений. Последние действительно могут и должны быть изложены в строгих и доказательных понятиях, а потому становятся общепонятными и доступными, входя в состав необходимого и общезначимого знания. Однако при этом он ошибочно отождествляет результат научного открытия с открытием как творческим процессом, отнюдь не более понятным и предсказуемым, нежели процесс художественного творчества.

Собственно говоря, именно в этом заключается один из аспектов кантовского агностицизма вообще и именно об этом у него идет речь, когда он говорит о непостижимости и необъяснимости того, каким образом осуществляется переход от свободной причины к необходимому действию, скачок через "глубокую и необозримую пропасть" между сверхчувственным субстратом "в нас" и чувственным миром, каково основание связи и единства между вещью в себе и явлениями опыта, между свободным мотивом и эмпирическим поступком, между должным и сущим и т.д., и т.п.

Однако, отличие позиции Канта от точки зрения аналитиков и других современных философских концепций сознания заключается вовсе не в том, что за всеми формами явления или проявления сознания (языковыми или вербальными, поведенческими или функциональными и т.п.), он допускает существование "таинственной" вещи в себе как сущности сознания или свободы. Это отличие состоит в том, что его трансцендентальная философия или критика разума есть не что иное, как способ рефлексивного анализа способов проявления этой свободы в основных формах культуры - в научном познании, в нравственной и эстетической деятельности человека.

Своеобразие трансцендентально-критического подхода Канта состоит в том, что он исходит из констатации многообразия феноменов культуры как исторически существующих и реально данных в общечеловеческом опыте фактов, пытаясь проанализировать их формы, структуру, конституирующие их условия и предпосылки, а тем самым уяснить их сущность и смысл как продуктов, результатов, предметных проявлений человеческой свободы или того, что он сам называл ноуменальной сущностью или "телеологической каузальностью" человека как разумного существа. С этой точки зрения его критическую философию можно было определить как способ системно-структурного анализа и осмысления всех исторически существующих форм культуры или культурно-исторической феноменологией.

На этом фоне попытки современных аналитиков решить проблему сознания посредством анализа языка, логических структур, вербального или коммуникативного поведения, или языковых игр, определять и объяснять специфику "ментальных состояний" в понятиях биологии, нейрофизиологии и т.п. представляются не вполне компетентными в историко-философском плане и весьма поверхностными с точки зрения проникновения в сущность и смысл самой проблемы, о которой они говорят. Впрочем современным философам сознания нельзя отказать в том, что они все больше начинают признавать существование самой проблемы сознания, громче о ней говорить и лучше понимать трудность, а то и невозможность ее решения с помощью известных им методов анализа.

С этой точки зрения самую честную и, наверное, самую точную и аналитически выверенную позицию занимает С. Прист, который прямо говорит, что "наше собственное существование необъяснимо" и "мы не знаем, кто мы есть"[162]. Особой новизной эта мысль не отличается, но думается, что Сократ и Кант не стали бы ему возражать.