первая часть "Религии в пределах только разума" ("Об изначально злом в человеческой природе"), сперва отдельно опубликованная. Этика себялюбия подведена здесь под понятие "радикального зла", которое в теологической традиции непременно предполагает компоненту гордыни и самообожествления (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 102–110).

[14] См.: *Кленнер Г.* Философско-правовое просвещение в Берлине в годы Великой французской революции // Историко-философский ежегодник'91. М., 1991. С. 208.

[15] См.: *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 68–69.

[16] См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 132–133.

[17] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 140.

[18] См. об этом: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Franfurt a. M., 1990. S. 102.

[19] См. об этом: Философия Канта и современность. М., 1974. С. 223–224.

[20] *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860. Abt. 1, Bd. 6. S. 108.

О "КОПЕРНИКАНСКОМ ПЕРЕВОРОТЕ" КАНТА И НЕКОТОРЫХ ПРЕДРАССУДКАХ КАНТОВЕДЕНИЯ

В.А. Жучков

Наблюдая за некоторой суетой, связанной с подготовкой юбилейных дат Иммануила Канта, один из моих близких коллег-приятелей задал мне не лишенный ехидства вопрос: скажите, а что нового можно еще сказать о Канте, чего уже не было бы сказано за двести лет после его кончины? Поначалу моя кантианская душа возмутилась и огорчилась за "непросвещенного" приятеля, однако начав гневную отповедь, я вдруг понял, что найти не то что убедительный, но и сколько-нибудь вразумительный ответ на этот каверзный вопрос не так уж и просто. В самом деле, что нового и интересного можно еще обнаружить у Канта? Не пора ли "завязывать" с бесконечным его "препарированием"?

Впрочем, не только запоздалое намерение дать "достойную отповедь" приятелю спровоцировало меня к написанию данной статьи. Мною двигало и давнее желание высказать то "чувство глубокого неудовлетворения", которое у меня частенько возникает, когда я что-то читаю о Канте или пытаюсь написать о нем сам. Думаю, что подобное чувство знакомо многим из тех, кто знаком с текстами Канта и многочисленными писаниями о нем: между ними всегда чувствуется какой-то зазор и даже разрыв. На любой странице Канта присутствует что-то важное и существенное, как правило, остающееся чем-то ускользающим, не схваченным в работах о нем.

Не хочу вдаваться в романтически возвышенную болтовню о таинственных глубинах или высотах кантовских творений и о тщетности усилий их постичь и сколько-нибудь адекватно выразить, что на самом деле далеко не так: история кантоведения знает немало больших достижений, не говоря уже о том, что после Канта не найдется, пожалуй, мыслителя, который "не заметил" бы или прошел мимо его наследия.

Чувство неудовлетворения и даже некоторой досады вызывает скорее то, что кантовской философии выпала редкостная "честь" быть понятой превратно, становиться объектом односторонних, поверхностных интерпретаций, намеренных или непреднамеренных искажений и т.п. Некоторые из них возникли уже при жизни Канта и кочуя в литературе о нем вот уже более 200 лет, обрели характер устойчивых предрассудков, традиционных стереотипов, "само собой разумеющихся" догм, многие из которых и по сей день остаются не только популярными, но и нередко определяющими восприятие кантовской философии и отношение к ней у не очень подготовленного читателя.

К числу такого рода предрассудков относится прежде всего устойчивое мнение о противоречивости кантовской философии. Оно не лишено определенных оснований, поскольку и в самом деле многие вопросы и принципы своей философии Кант зачастую формулировал не только не вполне адекватно, но и весьма двусмысленно и неоднозначно. Это относится даже к таким основополагающим принципам его философии, как идея коперниканского переворота, различение явлений и вещи в себе или самой по себе и т.д. Такого рода неоднозначность отчасти может быть отнесена на счет "субъективного фактора": неточности кантовского языка, "разболтанности" терминологии и т.п., однако основную ее причину следует искать все-таки в содержании и сущности самих обсуждаемых им вопросов.

Иначе говоря, противоречия кантовской философии следует рассматривать как попытки найти наиболее адекватную форму для выражения специфики философского мышления и способа решения его основных вопросов. Осуществленное им противопоставление непознаваемой вещи в себе явлениям опыта имело своей целью не ограничение человеческого разума и познания, а с точностью до наоборот: единственно доступным способом философского познания непознаваемого, обретения знания о незнаемом, посредством которого оно только и может обнаружить в качестве своего предмета бесконечность и неисчерпаемость как объективного мира, так и самого разума.

Традиционная же критика ее противоречивости и непоследовательности нередко свидетельствует о их принципиальном непонимании не только этой фундаментальной особенности философии Канта, но и самого предмета философского мышления, существа ос-

новного философского вопроса. Поэтому в каком-то смысле предрассудком по поводу кантовской философии неизбежно оказывается любая из ее трактовок, претендующая на непротиворечивое и однозначное ее понимание, но именно поэтому критически относясь к наиболее претенциозным и одиозным из них, следует иметь в виду и их принципиальную неизбежность и даже закономерность их возникновения как в прошлом, так и в будущем. По этой же самой причине следует считать своего рода предрассудком и мнение относительно "исчерпанности" кантовского наследия, связанного, на мой взгляд, с не вполне верном представлением о самом существе философского мышления и предмете его познания.

Разумеется, все сказанное выше имеет сугубо предположительный характер и должно быть подкреплено тщательным анализом текстов и всей логики кантовских рассуждений, поэтому здесь я ограничусь лишь общей постановкой вопроса и остановлюсь на отдельных моментах.

* * *

На мой взгляд, кантовскую философию в целом можно было бы определить как агностический дуализм, под которым я имею в виду отнюдь не эклектический и негативный способ постановки и решения той проблемы, которая в истории философской мысли традиционно формулировалась в виде основного или главного философского вопроса, претерпевшего множество вариантов его постановки и решения. Разумеется, история философской мысли не может быть редуцирована к данному вопросу, как это имело место в нашем недавнем прошлом, но его столь же невозможно и изъять из ее реальной истории. Тем более, не хочу вступать здесь и в полемику с модным сегодня мнением, будто этот вопрос вообще утратил всякий смысл и остался достоянием "устаревшего" классического способа философствования или "типа рациональности".

Именно Канту с его идеей коперниканского переворота и необходимости различения вещей в себе и явлений принадлежит, на мой взгляд, еще не вполне понятая и оцененная заслуга не только в преодолении традиционных способов постановки и решения этого вопроса, но и в попытке найти принципиально новый к нему подход, весьма последовательный по аргументации и позитивный по своей теоретической и мировоззренческой значимости.

Определенное подтверждение этому можно найти уже на первых страницах Предисловия к первому изданию "Критики чистого разума", где Кант говорит о "странной судьбе" разума в области метафизического или философского познания. Пытаясь решить основные вопросы такого познания, разум неизбежно "погружается во мрак и противоречия", а философия становится ареной бесконечных споров, свидетельствующих о каких-то скрытых ошибках фило-

софского познания, которые разум не может, однако, обнаружить[1]. Тем не менее кантовская критика вовсе не была отказом от решения этих вопросов или отрицанием их значимости как "бессмысленных", но была направлена на обнаружение источников ошибочных их решений, причину которых он усматривал в притязаниях догматически-мечтательных авторов доказать "простую природу души или необходимость начала мира"[2].

Разумеется, кантовские слова о том, что своей критикой он пытается "подрезать корни материализма, фатализма, атеизма... и, наконец, идеализма и скептицизма"[3] можно трактовать как всего лишь декларацию о намерении, тем не менее, они достаточно красноречиво указывают на то, что задачей своей философии он считал критику традиционных – эмпирических и рационалистических, материалистических и идеалистических или, в его терминологии, скептических и догматических – способов постановки и решения основных вопросов философского познания. Целью же своего "критического пути" он усматривал именно в их "успешном" решении, способном "доставить полное удовлетворение человеческому разуму", принести ему "положительную и весьма существенную пользу"[4]. На достижение этой цели и была направлена его попытка осуществить радикальную перемену в метафизике, в самом способе или методе философского мышления, т.е. произвести в них переворот, "аналогичный первоначальной мысли Коперника".

Основную идею этого переворота Кант формулирует следующим образом: "Не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием" ("die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten"). Такую установку он и противопоставляет традиционной, прежде всего эмприцистской, трактовке познания, согласно которой "всякие наши знания должны сообразовываться с предметами"[5]. Однако если понимать эти кантовские слова буквально, то они звучат несколько странно и довольно двусмысленно.

Даже с последовательно идеалистической точки зрения они остаются не вполне ясными, поскольку речь идет вовсе не о создании предметов познанием, а именно об их "сообразовании" с последним. Поэтому уяснение сущности коперниканского переворота Канта оказывается в прямой зависимости от того содержания, какое он вкладывает в понятия "сообразование", "предмет" и "знания" (или

---

[1] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 3. С. 76, A–VII–VIII; ср.: С. 86, B–XIV.

[2] Там же. С. 76–77, B–XIII–XIV.

[3] Там же. С. 96–98, 286–289; 450–451, B–XXXII–XXXV, С. 274, 279, 519.

[4] Там же. С. 92, 695, B–XXI.

[5] Там же. С. 87, B–XVI.

"познания"). Начиная с Х. Файхингера и других так называемых кантофилологов, многочисленные текстологи и комментаторы самым внимательным образом проанализировали данные высказывания Канта, однако все усилия установить их точное и однозначное содержание оказались если и не совсем напрасными, то и не очень утешительными. Дело не только в том, что в разных прижизненных изданиях "Критики..." в этих высказываниях имеются заметные расхождения, но и в том, что на языке оригинала используемые Кантом понятия имеют весьма различное содержание и смысл.

В самом деле, немецкое выражение "richten sich nach" означает "считаться", "направляться", "руководствоваться", "подлаживаться", "следовать", т.е. не совсем то, что в русскоязычных изданиях переводится как "сообразовываться" или даже "соответствовать"[6]. Еще труднее определить точное значение слова "Erkenntniss" (познание), поскольку в немецком языке оно хотя и отличается от слова "Wissen" (знание), но в обыденном или разговорном языке зачастую употребляется как синоним понятию "знание", тогда как у Канта оно связано с обозначением принципиально разных аспектов его теории опыта или гносеологии. А именно, речь идет о различии между познанием как именно *процессом* получения знания, с одной стороны, и "познанием" как знанием, т.е. данностью некоего уже существующего знания как конечного результата или *продукта* познания как деятельности. Кант далеко не всегда проводит сколько-нибудь строгое и четкое различение этих двух аспектов, тогда как именно от этого зависит содержание идеи "сообразования предметов с познанием", равно как и диапазон ее возможных толкований – вплоть до принципиально противоположных.

Основные трудности сфокусированы, однако, в кантовском понятии "предмет". Для обоснования идеи коперниканского переворота или "проверки правильности" предлагаемого им изменения в методе мышления, Кант различает явления и вещи в себе или сами по себе, рассматривая первые в качестве "предметов чувств и рассудка для опыта", а вторые – как предметы, которые "мы только мыслим и которые [существуют] только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума". С нашим познанием предметы сообразуются только как явления опыта, каковым оно и ограничено, вещь же в себе не познается, но только мыслится разумом за границами опыта и есть его "возможная мысль" о безусловном[7].

Однако проводимое таким образом различение вещей в себе и явлений носит весьма абстрактный и двусмысленный характер и скорее запутывает, нежели проясняет сущность идеи "сообразования предметов с познанием". Более того, по существу оно служит

---

[6] См.: Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. яз. М.: Наука, 1998. С. 35.

[7] См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 88–89, B–XVIII–XIX.

всего лишь устранению противоречия между предметами как явлениями "для опыта", и предметами как мыслимым "изолированным разумом" понятием безусловного. Именно это и позволяет, согласно Канту, без противоречия утверждать "о человеческой душе, что ее воля свободна", т.е. не есть только явление, подчиненное априорным и необходимым законам нашего знания. Но тем самым понятие "предмета" не только обретает совершенно новое – субъективное – значение "человеческой души", но и придает совершенно иной смысл самой идее коперниканского переворота: из способа постановки и решения основной проблемы теории познания она превращается в средство для "спасения" свободы воли как основания морального закона и возможности практического применения разума[8].

Иными словами, вместо решения вопроса, каким же образом предметы в качестве явлений могут сообразовываться с "нашими знаниями", Кант переходит к вопросу об ограниченности этого знания сферой опыта, за пределами которого остается всего лишь... "пустое место", которое может быть "заполнено практическими данными разума"[9]. Именно в этом пункте и заложены предпосылки для трактовки кантовского критицизма как агностицизма и дуалистического противопоставления теоретического и практического разума за счет "сужения" познающего разума в целях его практического "расширения", т.е. допущения Бога, свободы и бессмертия[10].

В итоге коперниканское изменение в способе мышления сводится всего лишь к дуалистическому противопоставлению явлений для опыта и вещей в себе, которое в свою очередь оказывается различением всего лишь субъективных способов рассмотрения "одних и тех же предметов" с точки зрения рассудка и разума. Но тем самым понятие безусловного, в силу его внеопытного и недоступного познанию характера, обладает всего лишь логической, но вовсе не реальной возможностью, а потому остается субъективной мыслью, а точнее иллюзорной идеей разума, которая не имеет никакой объективной значимости и является лишь выражением прекраснодушного кантовского идеализма, его благородного намерения избежать полного фатализма и "спасти" свободу воли.

Более того, при таком подходе понятие явления как предмета, якобы "сообразующегося с нашим знанием", превращается в "предмет чувств и рассудка для опыта", т.е. в сугубо субъективное представление... самого же познания, точнее – всего лишь способом "рассмотрения" или "точкой зрения" познающего субъекта. Тем самым коперниканский переворот в способе мышления сводится к вполне традиционной идеалистической теории познания, согласно которой в предметах природы "разум видит" только то, что́ сам в них и "вло-

---

[8] См.: Там же. С. 89–91, 93–95, B–XVIII–XXII, XXV–XXX.

[9] Там же. С. 90, B–XXII.

[10] См.: Там же. С. 92, 95, B–XXIV, XXX.

жил" или "создал по собственному плану", а все ее "своеобразие" состоит лишь в ограничении нашего знания областью субъективных явлений опыта[11].

Однако такой результат, а именно иллюзорный характер свободы и идеализм в понимании познания, никак не мог удовлетворить Канта. Более того, попытки именно такой трактовки его философии у первых рецензентов и критиков вызвали у него решительный протест. Отчасти по этой причине во втором издании "Критики", где собственно Кант впервые и сформулировал идею коперниканского переворота, он заметно усилил именно те аспекты своей теории опыта, которые были прямо направлены против ее идеалистической трактовки. Прежде всего это касается понятия вещи в себе, которую он рассматривает не только в качестве всего лишь мыслимой и оцениваемой в качестве безусловной идеи разума или непознаваемой "стороны предмета", но и прямо говорит о ее действительном существовании. Более того, понятие безусловного оказывается не только идеей разума, но мыслью о некоей необусловленной причине, которую "разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному"[12]. Не менее важно и то, что безусловное рассматривается уже в связи не только с проблемой свободы воли, но и с обусловленным рядом явлений: "Ведь в противном случае, – подчеркивает Кант, – мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что́ является"[13].

Еще более определенно Кант говорит об этом в "Пролегоменах", указывая на особый характер нашей чувственности, в соответствии с которым она "подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений", а также заявляет, что допуская явления, рассудок (именно рассудок, а отнюдь не разум! – *В.Ж.*), тем самым признает и "существование вещей в себе"[14]. Самое же важное состоит в том, что в учении о чувственном познании и соответственно во всей своей теории опыта Кант трактует ощущения или "материю явлений" именно как обусловленный результат причинного воздействия (аффицирования) на нашу душу со стороны вещи в себе[15].

Однако именно такого рода утверждения Канта и стали поводом для его обвинений в противоречивости и догматизме. И в самом деле, они явно противоречат трактовке вещи в себе как всего лишь идеи разума о безусловном и вступают в конфликт с самой критической установкой Канта: допущение действительного существования

---

[11] См.: Там же. С. 85–86, B–XII–XIV.
[12] Там же. С. 89, 141, B–XVIII, С. 55.
[13] Там же. С. 89, 93, B–XVII, XXVI–XXVII.
[14] Там же. Т. 4, ч. 1. С. 134, 138.
[15] См.: Там же. Т. 3. С. 127, 201–202, B–33–34, 146–147.

вещи в себе имеет некоторый привкус догматического постулата, применение же к ней категории причинности противоречит ограничению значимости последней явлениями опыта, а в конечном итоге – принципу непознаваемости вещи в себе. По этому поводу в литературе о Канте было высказано множество упреков и гневных слов, а из попыток "преодоления" этой его "догматической непоследовательности" в известном смысле и возник весь послекантовский немецкий классический идеализм. Острая же критика указанного противоречия не только продолжается по сей день, но и сама обрела характер устойчивого предрассудка.

Ниже мы вернемся к этому вопросу, пока же остановимся на одном весьма принципиальном моменте кантовского понимания вещи в себе, который, на мой взгляд, не привлек должного внимания кантоведов и критиков Канта. Причину этого, по всей видимости, следует искать в том, что для традиционного идеализма "костью в горле" был вопрос о внешнем мире или объективной реальности, тогда понятие души или разума казалось бесспорным, не требующим доказательств, а потому как бы и не "догматическим". Материалистические же критики Канта связывали его идеализм не с понятием души, а с понятиями умопостигаемых сущностей – Бога, бессмертия души и ноуменальной свободы, которые он хотя и критикует как необоснованные и недоказуемые идеи разума, но тем не менее и не отвергает совсем.

Мы уже отмечали, что в кантовском различении вещей в себе и явлений заметную, если не первостепенную роль играет понимание вещи в себе именно как человеческой души, что и стало для Канта предпосылкой для обоснования возможности идеи свободы и практического применения разума, но отнюдь не для решения той познавательной проблемы, которая поначалу и составляла задачу его коперниканского переворота. В учении же о чувственном познании мысль Канта о необходимости рассмотрения вещи вообще (Ding überhaupt) или вещи в себе (Sache an sich selbst) в двояком значении обретает принципиально иное содержание, а именно: она становится понятием о человеческой душе, но уже не с точки зрения свободы воли или способности желания как основания или предпосылки практического применения разума, а в качестве предпосылки именно чувственного познания[16].

В учении о чувственности душа как вещь в себе также оказывается не только действительно существующей, но и рассматривается в качестве источника ощущений, эмпирического содержания априорной формы созерцания или материи явлений внутреннего чувства и опыта. Самое же главное состоит, однако, в том, что душа как вещь в себе понимается им и не только как источник содержания внутреннего чувства, но и как причина, которая "воздейству-

[16] Там же. С. 94, B–XXII.

ет на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений"[17]. И именно это – субъективное и деятельное понимание души как вещи в себе лежит в основе, в самом ядре или сердцевине кантовского понятия трансцендентального или ноуменального субъекта, а точнее – самого чистого разума, который, собственно говоря, и является основным предметом кантовской критики.

Критики кантовского догматизма по каким-то причинам "не заметили" этого, пожалуй, самого догматического предрассудка его философии, а именно понятия души как вещи в себе, существование которой никак не может быть доказано, но лишь догматически постулируется. Но именно этот постулат призван играть роль "сверхчувственного субстрата" или "носителя" всех априорных способностей и форм (чувственности, рассудка, воображения, диалектического разума, морального закона, способности суждения и т.п.), выступать в качестве основания всех способов применения разума: теоретического или познавательного, практического или нравственного, эстетического или телеологического и т.д. Мы уже не говорим о том, что и свое положительное решение третьей космологической антиномии чистого разума, в котором обосновывается возможность идеи свободы, Кант осуществляет именно потому, что уже в учении о чувственном познании он допустил понятие души в качестве вещи в себе.

Таким образом, вся критическая философия Канта базируется на двух исходных предпосылках, а именно признании существования двух вещей в себе – объективной и субъективной. Доказать их реальность или существование вне нашего познания, согласно Канту, невозможно, однако и без них нельзя понять и обосновать ни возможности опыта или необходимого знания, ни возможности идеи свободы. Согласно объективной логике кантовских построений идея свободы всего лишь воспроизводит уже изначально допущенную предпосылку чувственного познания, т.е. понятие "души", "воздействующей на самое себя своей собственной деятельностью".

Именно в этом Кант и усматривает подтверждение своей первоначальной, аналогичной коперниканской, гипотезы, понятия которой должны быть подвергнуты испытанию, подтверждены или опровергнуты экспериментом. И только на основании результатов этого эксперимента, т.е. всей критики чистого разума, всего хода обоснования возможности опыта и идеи свободы, он и считает возможным не только устранить противоречие разума с самим собой, но и решить вопрос о существовании вещи в себе в обоих ее значениях, а также об аподиктической, а не только гипотетической правильности обоих этих понятий[18].

---

[17] Там же. С. 135–143, 150, B–45–58, 67–68.

[18] Там же. С. 88–91, B–XVIII–XIX, XXII.

Можно сколько угодно критиковать тавтологический характер кантовского обоснования идеи свободы, его противоречивый и в чем-то догматический способ допущения существования вещи в себе в обоих ее значениях, а также способ ее введения в систему критики посредством не очень удачного понятия причинности или туманного понятия аффицирования. Однако вся эта критика имеет значение лишь по отношению к той искусственной и не вполне адекватной формы, в которой Кант представил результаты своего философского или трансцендентально-критического анализа и осмысления реального научного знания, его структуры, формы и содержания, его необходимых предпосылок, условий возможности и т.п.

Именно такого рода глубоко продуманный и тщательно проведенный философско-рефлексивный анализ научного знания, а не одно лишь экспериментальное "испытание a priori допущенных понятий и основоположений разума", привело Канта к необходимости предположения о действительности вещей в себе в обоих – объективном и субъективном – значениях этого понятия. Впрочем, следует сказать, что по сути дела не только "Критика чистого разум", но и "Критика практического разума" и "Критика способности суждения", т.е. его учение о познании, морали и искусстве, иначе говоря, его критическая философия в целом и возникла в результате философского осмысления этих реальных феноменов человеческой культуры как действительных продуктов различных способов человеческой деятельности вообще.

Мы не имеем здесь возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на этом вопросе. Для нас в данном случае важнее отметить то обстоятельство, что указывая на гипотетический или предположительный характер своих утверждений о действительности вещи в себе, Кант пытается избежать догматизма, т.е. бездоказательного постулирования их реального существования. Но не менее важно и то, что говоря об их непознаваемости, Кант вовсе не стремится к агностическому ограничению научного знания или бессилия познающего разума, а тем более, к спасению религиозной веры.

Принципиальным моментом является то, что неоднократно указывая на способность разума отыскивать законы опыта и посредством них "без конца расширять свои прочные и ясные знания", проникать "внутрь природы", Кант тем не менее заявляет, что "если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы"[19]. Иначе говоря, Кант вполне четко указывает на принципиальные границы между научным знанием и философским мышлением, проблемами эмпирического и теоретического

[19] Там же. С. 326, 436, 577, B–334, С. 496, 708.

познания в науке, с одной стороны, и проблемами собственно трансцендентально-критическими, которые и составляют предмет или содержание основного вопроса философии.

Понятие вещи в себе в обоих ее значениях и составляет собственный предмет философского мышления, но именно в качестве таковых они, согласно Канту, не могут быть ни доказаны, ни познаны, хотя и должны быть предположены, допущены и приняты как необходимые предпосылки научного знания и познавательной деятельности человека. Собственно говоря, именно это мы и имеем в виду, пытаясь определить критическую философию Канта как агностический дуализм, своеобразие которого в том и состоит, что в нем отсутствует догматическое постулирование существования бытия и сознания как двух самостоятельных субстанций, как и столь же догматического, материалистического или идеалистического "выведения" одного из другого.

Вместе с тем такая установка принципиально исключает как скептико-агностические выводы эмпирицистского понимания познания, так и догматической трактовки его сущности в рационалистической метафизике, предлагая совершенно новые пути и методы обоснования возможности научного знания и познания. Кантовский агностицизм был направлен исключительно против притязаний философского мышления на достижение абсолютного, т.е. метафизического и догматического знания о мире в целом или о человеке как таковом, тем не менее в качестве гипотетических понятий о непознаваемой вещи в себе они могут и должны быть приняты и включены в состав философского мышления и его основного вопроса.

Таким образом их непознаваемый характер определяется особым характером этих философских категорий, а именно: признанием их бесконечного содержания, которое принципиально не может быть доступным никакому конкретному, относительному, а потому и всегда конечному и ограниченному знанию и познанию, по отношению к которому они выступают как необходимые предпосылки. Более того, именно на этих предпосылках основываются критические построения Канта во всех трех его "Критиках", т.е. вся его философская система, анализ который выходит за рамки данной статьи.

По моему мнению, агностический дуализм как учение о двух необходимых, но не познаваемых предпосылках философского мышления и принципиально нового подхода к решению его основных вопросов и составляет основание или ядро всей критической философии Канта, которая в свою очередь возникла как результат философского осмысления не только научного знания, но и результатов других форм деятельности человека, точнее – достижений всей культурно-исторической деятельности человечества.

Именно в этом контексте следует рассматривать и адекватно понять главный вывод кантовкой философии, согласно которому

только человек является высшей ценностью и конечной целью всего сущего, а его существование "имеет в себе самом высшую цель"[20]. Один из предрассудков в трактовке этого вывода состоит в том, что обычно в нем усматривают выражение всего лишь прекраснодушного морализаторского идеализма кантовской философии, однако этот вывод был сделан Кантом на основании тщательного и трезвого анализа человеческой культуры, в результате философского осмысления того факта, что человек как разумное, свободное и нравственно ответственное существо является единственным творцом культуры, а потому и должен рассматриваться как ее высшая ценность и конечная цель.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ КАНТА И ВОЛЬФИАНСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

В.В. Васильев

ВВЕДЕНИЕ

Известно, что Кант ставил перед собой задачу глобального преобразования метафизики. Любым априорным высказываниям о бытии, считал он, должно предшествовать исследование их правомерности. В противном случае мы впадаем в догматизм. Выявление условий априорных синтетических суждений (т.е. независимых от опыта знаний о вещах) значительно сужает традиционные представления о предметной области чистого знания. A priori можно познавать лишь явления, сверхопытные же предметы недоступны для познания. Таким образом, метафизика как система априорного понятийного синтетического познания может реализоваться только в качестве "общего учения о природе".

За этими критическими формулировками Канта, фиксирующими итоги его трансцендентальной философии, легко потерять из виду реальный исторический контекст кантовской реформы. Конечно, Кант писал, что он критикует не конкретные системы метафизики, а сам чистый разум. Но понятно и то, что лектор университета, не один десяток лет читавший метафизику по латинским учебникам вольфианцев (в основном А.Г. Баумгартена, а также Ф.Х. Баумейстера), не мог избежать конкретизации понятия догматической мысли.

И действительно, догматизм материализуется для Канта в образе классика немецкого Просвещения и первого настоящего схоласта

[20] Там же. Т. 5. С. 469.