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.

новоевропейской философии Хр. Вольфа. Кант многократно возобновлял эту оценку. К примеру, в "историческом" разделе "Критики чистого разума" Кант называет Вольфа образцовым представителем "догматического метода", противопоставляя его систематическому скептику Юму[1]. В черновых набросках Канта мы встречаем, например, такие пассажи: "Вольф был искусником разума, он пользовался им и вовсе не занимался исследованием источников. Догматично, не критично"[2], "Вольф – чистый догматик и математический ум"[3] и т.п. Интересно, правда, что суровые оценки Канта не опирались на знание источников. В его личной библиотеке не было главных метафизических трудов Вольфа, и вообще непонятно, читал ли их Кант, или судил о Вольфе по сведениям из вторых рук. Ясно лишь, что если бы он был хорошо знаком с работами самого Вольфа, он был бы не столь категоричен в трактовке Вольфа как догматика. Ведь догматизм, по Канту, это философия, не задающаяся вопросом о возможности априорного синтетического познания. Но ведь именно вопросы о возможности Вольф считал специфическим делом философии[4]. Другое дело, что он не конкретизировал их в кантовском ключе. Но все же Вольф далеко не так догматичен, как может показаться при чтении кантовских рассуждений о нем. Хотя он, конечно, больший оптимист в оценке возможностей человеческого познания. Но в любом случае лучшим параметром для оценки реальных достижений Канта на фоне вольфовской метафизики следует считать не "ограничительные" следствия кантовского проекта трансцендентальной философии, а ее позитивную программу, из которой данные следствия и выводятся. Ядром позитивной программы Канта является его философия субъекта – так условно можно называть весь комплекс идей немецкого мыслителя, охватывающих проблему конституирования предметности априорными познавательными способностями человека и обосновывающих возможность и границы априорного синтетического познания из чистого рассудка. Сопоставление кантовского и вольфовского учения о субъекте тем более удобно, что Кант резко критикует философскую психологию Вольфа и вольфианцев – так что все его новации будут видны как на ладони.

---

[1] A 856 / B 884 (здесь и далее: A – первое издание "Критики чистого разума", B – второе).

[2] *Kant I.* Gesammelte Schriften: (Akademie-Ausgabe). B., 1900. – Bd. 18. S. 14. (Далее: AA 18: 14).

[3] Ibid. S. 21.

[4] См., например: *Wolff Chr.* Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolffen. Andere Aufl. Frankfurt a. M., 1727. S. 441.

Впрочем, в данной статье я не собираюсь поддерживать идею разрыва традиции. Напротив, я постараюсь доказать, что кантовскую философию субъекта, по крайней мере в исходном пункте ее зарождения, надо рассматривать не как преодоление вольфовской психологии, а скорее как синтез ее различных отраслей. И этот синтез открыл новые и весьма привлекательные перспективы для философской психологии и трансцендентализма в целом.

Но вначале посмотрим на "официальную" позицию Канта по этому вопросу. Кант прекрасно знает, что в вольфовской школе принято различать "эмпирическую" и "рациональную" психологию. Ему, однако, не нравится ни то, ни другое. Эмпирической психологии не место в философии именно из-за ее эмпиричности: философия должна быть строгой априорной дисциплиной. Эмпирическая психология может показать, какими способностями мы обладаем, но не объяснить, по какому праву мы пользуемся ими. В отличие от эмпирической психологии, рациональная психология, напротив, сверх всякой меры удалена от опытного знания. Она занимается такими вопросами, в которых разум бессилен. Она хочет определить сущность души, узнать ее будущее состояние, понять, как происходит взаимодействие души и тела и т.п.

Кант, однако, не считает, что эмпирическая и рациональная психология исчерпывают все возможные виды философского учения о сознании. Вместо них Кант предлагает построить трансцендентальную философию субъекта, которая будет лишена недостатков упомянутых выше психологических дисциплин.

Чтобы разобраться в кантовской оценке рациональной и эмпирической психологии, а также определить степень независимости его собственной психологической программы, надо, во-первых, уточнить трактовку интересующих нас психологических дисциплин "автором идеи", т.е. Хр. Вольфом, во-вторых, более внимательно взглянуть на кантовскую критику вольфовской психологии. Затем надо поговорить об основаниях собственной кантовской программы трансцендентальной психологии[5]. Лишь после этого можно будет оценить реальный вес кантовских слов о разрыве с традиционной философской психологией.

---

[5] Этот термин используется здесь не в кантовском смысле. Кант употреблял его как синоним "рациональной психологии", а собственную философию субъекта вообще не ассоциировал с психологией. Поскольку, однако, в ней идет речь о познавательных и других способностях человека в плане их возможности обеспечивать априорное синтетическое познание, т.е. в трансцендентальном аспекте, термин "трансцендентальная психология" вполне может быть использован для ее характеристики. Некоторые кантоведы уже употребляли его в этом смысле. См., например, влиятельную работу: *Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology. N.Y., 1990.

I

РАЦИОНАЛЬНАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В ФИЛОСОФИИ Хр. ВОЛЬФА

В изначальном варианте вольфовской системы, как она представлена в его "Разумных мыслях о Боге, мире и человеческой душе, а также обо всех вещах вообще" термины "рациональная" и "эмпирическая психология" вообще не встречаются[6]. Тем не менее само разделение науки о душе уже осуществлено. Вольф разводит по различным главам "учение о душе вообще" и "учение о сущности души". Первое из них впоследствии получило название "эмпирической психологии", второе – "рациональной". "Учение о душе вообще" основано на внутреннем опыте. Это – дескриптивная наука, не имеющая практически никаких объяснительных функций. Главная задача эмпирической психологии – описать душевные способности человека. Речь при этом идет не только о познавательных способностях, но также и о волевых. Еще одна задача эмпирической психологии – констатация параллелизма душевных и телесных состояний, опять-таки не касаясь объяснения его возможности[7]. Рациональная психология служит, по Вольфу, своеобразной надстройкой над эмпирической. Она опирается на данные опытного учения о душе и пытается решить вопрос о возможности того или иного положения дел. Самый заметный пример – психофизический параллелизм. Рациональная психология показывает, что он возможен лишь при допущении предустановленной гармонии между душой и телом (могут быть и другие решения, но Вольф их отвергает). Другой пример – сведение многообразия душевных сил к единой первоспособности. Редукционистская задача вообще является объединяющей целью всего рационального учения о душе в философии Вольфа. Базисом для ее решения, конечно, служат эмпирические данные о количестве и составе душевных сил, полученные в эмпирической психологии. Впрочем, рациональная психология затрагивает и другие проблемы, обнаруживая здесь меньшую зависимость от эмпирической. Прежде всего это вопрос сущности души как субстанции, а также о ее бессмертии.

Правда и здесь не обходится без использования результатов эмпирической психологии. Скажем, только с ее помощью можно отличить нетленность от бессмертия. Нетленностью, по мнению Вольфа, обладают все субстанциальные элементы бытия, так что в этом

---

[6] Они появляются у Вольфа в заглавии его латинских трактатов о душе 1730-х годов, не без влияния его ученика Л.Ф. Тюммига, употребившего их в своих "Institutiones philosophiae Wolfianae" (1725–1726).

[7] См.: *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 3. Aufl. Halle, 1725. S. 323–324.

плане ничего специфического доказывать не надо, а вот бессмертна лишь душа в силу сохранения личности через удержание непрерывности ее сознания. А феномен сознания и памяти описывается в эмпирической психологии.

Ученики Вольфа в основном поддерживали указанное "разделение труда" между эмпирической и рациональной психологией. Стоит, однако, отметить позицию А.Г. Баумгартена, который смещает акценты и трактует рациональную психологию как учение о душе, построенное на основе общих понятий о ней (а не на основе данных эмпирической психологии, как у Вольфа и других, например, у того же Баумейстера)[8]. Дело в том, что, как сейчас будет показано, Кант близок именно к такому пониманию рациональной психологии, которое демонстрирует Баумгартен. Более того, похоже, что позицию Баумгартена Кант истолковал как общее мнение вольфианской психологии.

II

КАНТОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЭМПИРИЧЕСКОЙ И РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Прежде всего надо уточнить, что позиция Канта в этом вопросе не была однородной. Она менялась с течением времени. Кант не всегда был "критическим" философом. В докритический период он достаточно спокойно относился к рациональной психологии. Эмпирическую, правда, он всегда считал гостьей метафизики, но с этим мог бы согласиться и сам Вольф. Впрочем, в кантовской трактовке эмпирической психологии не было однозначности. На уровне дефиниций он часто повторял, что эмпирическая психология не может выявлять необходимые формы психической жизни, так как опыт, на котором она основана, не может давать всеобщности и необходимости. Кроме того, Кант отрицал возможность широкого применения математики к изучению психических процессов и оспаривал перспективность экспериментальных методик в этой сфере[9]. Однако в кантовских лекциях по эмпирической психологии вырисовывается иной образ этой дисциплины. Здесь, на основе интроспекции, Кант эксплицирует именно сущностные формы психической жизни и дает определения основным познавательным, чувственным и волевым способностям души. Эти определения он использовал и при построении своей трансцендентальной философии.

Возвращаясь к рациональной психологии, отметим, что, несмотря на благожелательное отношение к ряду ее положений в ранний

---

[8] См.: *Baumgarten A.G.* Metaphysica. 4 ed. Halae, 1757. P. 173.
[9] AA 4: 471.

период, Кант уже в 60-е годы сомневался в достаточности вольфовских доказательств нематериальности души, исходящих из тезиса о ее простоте. Дело в том, что просты и части материи. Соответственно, вещь может быть простой и материальной. В конце 60-х годов Кант отказался от концепции материи, допускавшей наличие у нее простых частей, и традиционная аргументация вновь обрела для него силу. Еще в лекциях Канта по метафизике конца 70-х годов мы видим, что он придерживается многих базисных положений вольфовского учения о душе. Правда, уже здесь заметна тенденция трактовать рациональную психологию в качестве дисциплины, независимой от эмпирического учения о душе. Характерно, к примеру, что редукционистская программа сведения душевных сил к первоспособности души (предполагающая широкое использование результатов внутреннего опыта) переносится Кантом из рациональной в эмпирическую психологию[10]. Вопрос об основах соответствия психического и физического по-прежнему трактуется Кантом как одна из задач рационального учения о душе, хотя и рассматривается мимоходом. Ситуация еще более усугубляется в "Критике чистого разума" (1781). Под давлением систематики "Критики" Кант ограничивает задачи рациональной психологии четырьмя основными пунктами: о субстанциальности души, о ее простоте, тождестве и возможном отношении с внешними предметами. Правда, он пытается показать, что другие проблемы этой науки производны от перечисленных главных тезисов. Но теперь Кант не соглашается с этими тезисами, а оспаривает их. Он считает, что главной ошибкой рациональной психологии является смешение Я как чистого единства самосознания (апперцепции) с субъектом как субстанцией[11]. Об этом субъекте у нас не может быть никакого знания. Попытки перенести свойства единства апперцепции, например простоту и тождество, на субъект сам по себе нарушают главный запрет критической философии, говорящий о невозможности познания предметов, находящихся за пределами возможного опыта.

III

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Ограничение человеческого знания предметами возможного опыта – следствие тщательного изучения Кантом вопроса о возможности априорного синтетического познания. В рамках этого исследования Кант решает двуединую задачу. С одной стороны, он пока-

[10] AA 28: 261–262.
[11] A 402.

зывает, что априорное синтетическое познание возможно относительно явлений, с другой – что оно невозможно по отношению к вещам самим по себе. Вывод о возможности априорного синтетического познания предопределен, по мнению Канта, существованием конкретных примеров подобных познаний, например в математике или чистом естествознании. Однако "для чистоты эксперимента" Канту надо доказать возможность таких познаний, не опираясь на эти факты, т.е. a priori. Философия должна быть строгой наукой, а всякая эмпиричность снижает уровень познавательной достоверности. В "Критике чистого разума" Кант решает указанную проблему обоснования возможности априорного познания в "Трансцендентальной дедукции категорий" – самом сложном и запутанном отделе этого трактата. Именно в положениях дедукции следует искать основы кантовского трансцендентализма.

Дедукция далась Канту очень непросто. Он работал над ней почти все "десятилетие молчания", предшествовавшее появлению "Критики чистого разума". Поворотным пунктом оказался 1775 год. В этот период Кант нащупал основные нити дедукции. Он придумал удивительно интересный способ доказательства возможности априорного познания предметов. Чтобы проиллюстрировать его, возьмем в качестве образца излюбленный пример самого Канта – понятие причины. Нам нужно показать истинность положения "всякое изменение (или "существование", "событие") имеет причину". Прямое доказательство не только затруднительно, но даже, как показал Юм в "Трактате о человеческой природе" (Кант знал об этом от И.Г. Гамана), просто невозможно. Всегда можно отчетливо представить себе беспричинное событие, а это означает, что принцип причинности не интуитивен, равно как и не может быть предметом демонстрации. Кант согласен с этим, но считает, что в юмовском случае речь идет об общем законе причинности. Из этого следует, что не исключена ситуация, когда значимость этого закона можно показать для какой-то особой группы предметов, скажем для предметов возможного опыта. Но понимание этого обстоятельства лишь создает атмосферу для возможного доказательства, мало помогая в его конкретных поисках. И все же Кант довел эти поиски до конца[12].

1) Первым делом Кант показал, что без рассудочного закона причинности мы не можем мыслить объективной связи в последовательности представлений[13]. Кант доказывал это тем, что субъективная последовательность представлений в восприятии сама по себе не

---

[12] Следует, правда, иметь в виду, что доказательство Канта не собрано в его рукописях в какой-то единый аргумент, и его приходится реконструировать, причем предложенный ниже вариант реконструкции не является единственно возможным. В качестве альтернативы см.: *Carl W.* Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. Göttingen, 1989. S. 199–100.

[13] См.: AA 17: 648.

гарантирует реальной последовательности. В "Критике чистого разума" он иллюстрировал это примером с последовательным восприятием крыши и фундамента дома, которые, разумеется, реально сосуществуют, а не сменяют друг друга. Размышляя о критериях установления реальной, т.е. не субъективной, а объективной последовательности, Кант обратил внимание, что в случаях, подобных восприятию крыши и фундамента, всегда возможна обратная последовательность. То есть можно или воспринимать сначала крышу, а потом фундамент, или сначала фундамент, а потом крышу. В ситуациях с объективной последовательностью такой обратный ход должен быть невозможен. Это означает, что порядок смены представлений должен быть жестко закреплен. Такое закрепление делает его необходимым. Но необходимая связь последовательных представлений привносит в них каузальные отношения[14]. Поэтому Кант и считает, что понятие причины является условием мыслимости объективной последовательности представлений. Отметим, правда, что приведенный аргумент, изложенный Кантом в разделе "Аналогии опыта" "Критики чистого разума"[15], не является прозрачным, и с времен Шопенгауэра он был предметом острой критики. Не вдаваясь в ее детали, отметим, что даже если кантовские рассуждения не вполне убедительны, тезис, высказываемый им, сохраняет всю свою силу и может быть доказан простой феноменологической демонстрацией примерно такого вида. Кант говорит об объективности в представлениях. Объективным мы считаем то, что существует независимо от нас. Но почему мы уверены, что предмет, который мы созерцали некоторое время тому назад, продолжает существование по завершении акта восприятия (т.е. является объектом)? Присмотревшись к этой уверенности, мы обнаружим, что она наличествует не всегда, а лишь в случае отсутствия "в окрестности" предмета причин, вызывающих его уничтожение. А как быть с возможностью беспричинного уничтожения? Ясно, что она просто исключается. В противном случае веры в самостоятельное существование предметов возникнуть не может. Иными словами, каузальная вера является необходимым условием экзистенциальной. Говоря языком Канта, основоположение о причинности является необходимым условием возможности опыта как объективного знания о предметах чувств. Поскольку явления не существуют вне восприятия, мы вынуждены предметно истолковывать объективируемые представления, т.е. мы вынуждены приписывать их или, точнее, их источник "трансцендентальному предмету" или "трансцендентальному объекту" как вещи в себе.

2) Второй пункт кантовской "первоначальной дедукции" внешне никак не связан с первым. Здесь утверждается, что все наши

---

[14] Ведь причина есть событие, с необходимостью влекущее за собой другое событие, действие.

[15] См.: A 189–211 / B 232–256.

возможные восприятия с необходимостью относятся к Я, от которого неотделимо численное тождество. Это значит, что все наши представления синтезируются в едином сознании субъекта. Синтез, считает Кант, всегда происходит по правилам[16]. Определить эти правила помогает следующий тезис кантовской дедукции периода 1775 г.

3) Я есть вещь в себе. Мы можем созерцать это единое Я, являющееся фоном любого акта восприятия, при помощи особого, "первоначального" созерцания[17]. В 1775 г. Кант называет это самосозерцание апперцепцией[18].

Суммирование этих посылок приводит к следующим результатам. Все наши возможные представления относятся к Я. Но мы знаем, что понятие причины является необходимым условием трактовки последовательности представлений в качестве объективной, т.е. существующей независимо от нас и, значит, имеющей отношение к вещам самим по себе как таковым. Поскольку Я, согласно трактовке Канта 1775 г., есть пример или образец подобной вещи в себе[19], то условием отнесения представлений к Я, т.е. условием их восприятия, оказывается синтез (уже не мысленный, как в суждениях, а реальный) этих представлений сообразно закону причинности. Поэтому еще до всякого опыта мы можем сказать, что все предметы нашего возможного опыта (т.е. восприятия) будут подчинены каузальным законам. Круг завершен. На конкретном примере показана возможность априорного синтетического познания, правда, ограниченного миром предметов потенциального и актуального восприятия. Аналогичные доводы можно привести и относительно всех других категорий.

Теперь самое время психологически истолковать шаги кантовской дедукции. Первый шаг, очевидно, имеет прямое отношение к эмпирической психологии. Мы не можем эффективно решить задачу определения условий конституирования в сознании представления об объективности, не эксплицируя действия наших познавательных способностей (а именно чувственности, рассудка, ассоциативного воображения и др.), сведения о которых мы можем получить только из внутреннего опыта. Второй шаг тоже может быть интерпретирован в терминах эмпирической психологии. Прямая рефлексия открывает нам единое Я и показывает необходимость синтеза многообразного в восприятии.

Но третья посылка относится к сфере рациональной психологии. Кант говорит о сущности души и предметно истолковывает Я как вещь в себе. Оставаясь на уровне эмпирической психологии,

---

[16] См.: AA 17: 656.
[17] См.: AA 29: 15.
[18] См.: AA 17: 647.
[19] См.: AA 17: 646.

можно сказать лишь, что от представления о Я неотделимо представление о единстве и численном тождестве, но нельзя утверждать, что интроспекция открывает нам субстанциальность Я, т. е. позволяет усмотреть независимость существования Я от акта самосознания и внутреннего чувства. Только в этом случае единое Я может быть названо вещью в себе. Но ведь не исключен вариант, что это единство есть не более чем результат деятельности тех или иных способностей и что оно не имеет предметного статуса. В "Критике чистого разума" Кант, собственно, это и утверждает, подчеркивая, что единство апперцепции есть лишь форма мышления[20]. Сама возможность изменения трактовки статуса Я при сохранении исходных интроспективных данных подтверждает, что этот вопрос носит интерпретационный характер и должен быть отнесен к сфере рациональной психологии.

Таким образом, хотя неправильно было бы говорить, что Кант использовал вольфианские идеи, не сообщая им каких-либо изменений (он серьезно модифицировал их), но кантовская дедукция категорий в своих истоках по существу базировалась на синтезе идей эмпирического и рационального учений о душе, восходящего к контекстам вольфовской или вольфианской психологии.

Как уже отмечалось, в "Критике чистого разума" Кант уже не трактует Я как вещь в себе. Теперь он четко отличает Я как единство апперцепции от "абсолютного субъекта". И хотя в первом издании "Критики" мы еще в изобилии встречаем чисто эмпирико-психологические компоненты трансцендентальной дедукции, во втором издании исчезают и они. Теперь кантовская трансцендентально-психологическая программа действительно обрела независимость от традиционной психологии вольфовской школы. Но вместе с этим приобретением она во многом утеряла доказательность. Ведь при отсутствии тезиса о Я как вещи в себе трудно или почти невозможно найти связующее звено между положением о том, что категории являются условиями мыслимости объективности (т. е. отнесения представлений к вещам в себе), и утверждением, что все восприятия объединяются в Я по априорным правилам. Только этот тезис позволял прямо перевернуть вывод о категориях на Я и трактовать первые в качестве условий синтеза многообразного в реальном восприятии. В "Критике" Кант пробует альтернативные варианты связи вышеупомянутых положений или вообще иные пути достижения своей главной цели, но все они, как показали современные исследования структуры кантовских доказательств, содержат какие-то лакуны[21].

---

[20] См.: A 350 B 422.

[21] См., например, *Guyer P.* Kant and the Claims of Knowledge. N.Y., 1987. P. 118; *Thöle B.* Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur. N.Y., 1991. S. 261.

В итоге мы получаем довольно интересную картину. Главный вопрос критической философии (в ее теоретическом аспекте) – "как возможны априорные синтетические суждения (познания)" – получает решение в учении о категориях как априорных формах возможного опыта. Это учение выражает суть "коперниканского переворота", совершенного Кантом в философии. Одним из итогов последнего стало ограничение человеческого познания сферой возможного опыта. Но мы видели, что сам этот переворот был возможен лишь при допущении сверхчувственного познания нашего собственного Я. Попытка Канта отрицать подобное познание в "Критике чистого разума" и одновременно удерживать "коперниканскую" позицию выглядит, таким образом, попыткой одновременно усидеть на двух стульях. Радикальный негативизм относительно возможности сверхчувственного познания (который может быть обоснован независимо от вопроса о возможности априорных синтетических познаний, и сам Кант предлагал подобное обоснование, базирующееся на тезисе о том, что всякое знание должно содержать созерцания и понятия, а созерцания у человека, по мнению Канта, всегда только чувственны) должен был бы привести его к отказу от допущения возможности априорных синтетических познаний, по крайней мере дискурсивных. Он должен был бы рассматривать положения типа "всякое событие имеет причину" как чисто регулятивные. А это сделало бы излишним его учение о познавательных способностях в их трансцендентальном аспекте и по крайней мере отчасти лишило бы "Критику чистого разума" ее психологического облика. В таком направлении и предлагали реформировать кантовскую философию неокантианцы, а также некоторые современные аналитические философы[22]. Вместе с тем неправильно думать, что это единственный способ избавить кантовскую систему от противоречий. В действительности Кант вполне мог совмещать тезис о возможности априорных синтетических познаний и его ограничительных следствий и положение о познаваемости Я как вещи в себе – если бы он признал самосознание Я интеллектуальным созерцанием. Дело в том, что упомянутые ограничительные следствия главного критического вопроса наступают лишь при предположении, что у нас нет интеллектуальных созерцаний, и их допущение не отрицает выводов, полученных при его рассмотрении. Кант отказался от тезиса о реальности такого самосозерцания отчасти под воздействием ограничительного "духа системы". Но главным мотивом, вероятно, послужил ряд конкретных соображений. В частности, Канту, быть может, показалось, что признание Я вещью в себе сделает ноуменальными и акциденции Я, т.е. представления, которые, однако, подчинены темпоральным законам и,

[22] К примеру, П. Стросон в знаменитой работе "Пределы смысла" (The Bounds of Sense. C., 1966).

стало быть, относятся к области явлений[23]. Едва ли, впрочем, этот довод безупречен. Акциденциями Я являются скорее пространство и время, а не содержащиеся в них представления, и при этом нелепо говорить, что пространство и время находятся в пространстве и времени, т.е. феноменальны. В любом случае, однако, Кант не имел достаточных оснований для трактовки самосознания именно как интеллектуального созерцания. Он должен был бы оставить вопрос о статусе самосознания неопределенным. Но тогда его трансцендентальная дедукция все равно потеряла бы доказательность. Одним словом, самое ядро критической философии Канта не могло быть сформировано без определенных догматических допущений в области рациональной психологии. И в этом свете совсем не удивительно, что многие последователи Канта тяготели к созданию нового варианта метафизического учения о духе. Они эксплицировали догматическое вольфианское ядро кантовского трансцендентализма. Особенно показательно в связи с этим, что ключевую роль в трансформации кантовского трансцендентализма в метафизическое учение о духе сыграл К.Л. Рейнгольд, философ, начинавший как вольфианец. Его идеи были подхвачены Фихте и Шеллингом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале данной статьи было заявлено, что использование Кантом идей вольфовской рациональной и эмпирической психологии открывало новые перспективы для философской психологии и трансцендентализма. Одной из таких перспектив стал метафизический субъективизм Фихте и раннего Шеллинга, базирующийся на развитии "коперниканских" интенций Канта. И даже если этот путь вел в тупик, одно из его ответвлений, а именно трансцендентальный подход к эпистемологическим проблемам и проблемам философии сознания оказался необычайно перспективной философской методикой. Сам Кант, правда, ограничивал сферу трансцендентальных изысканий вопросом о возможности априорного синтетического знания. Но через какое-то время выяснилось, что аналогичные вопросы о возможности тех или иных данностей сознания могут быть не менее, или даже более интересными, чем вопрос об априорном познании. Примером подобных трансцендентальных изысканий в широком смысле может быть изучение условий разного рода онтологических установок обыденного сознания, от веры в причинность до веры в существование внешнего мира и других Я. Впрочем, такая трактовка трансцендентализма возвращает нас к вольфовскому пониманию задач философии. Уяснение подлинного значения трансцендентальных новаций Канта сближает их с вольфианскими идеями.

---

[23] См.: AA 18: 227.