

Иммануил Кант и его окружение

1

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Общепризнан факт, что Кант совершил трансцендентальный переворот в философии и что этот переворот, приведший, в частности, к попытке ограничения человеческого знания миром возможного опыта, был связан с учением об активности субъекта. Из этого следует, что Кант должен был уделять немало места психологическим темам. И хотя отчасти это так, вопрос об отношении психологии Канта к его трансцендентальной философии давно вызывает оживленные споры. Как отмечал еще 10. Б. Мейер (Meyer, 1870), многие современники Канта, и прежде всего Я. Фриз, трактовали его систему в психологическом смысле. Однако у них появились и влиятельные противники, такие как К. Фишер или О. Либман. Дискуссии на тему психологичности трансцендентальной философии Канта продолжились и в современном кантоведении, принимая порой весьма экзотичные формы. Так, П. Стросон (Strawson, 1966) утверждал, что кантовская «Критика чистого разума» (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) имеет «два лица»: психологическое и аналитическое, причем первое недостойно внимания, а П. Гайер (Guyer, 1989) доказывал, что даже психологические изыскания Канта в действительности непсихологичны. С противоположными выводами и оценками выступали Р. П. Волф (Wolff, 1963) и П. Китчер (Kitcher, 1990), пытавшиеся восстановить позитивное отношение к собственно психологическим идеям Канта, а Э. Брук (Brook, 1994) показывал, что учение Канта о душе может значительно обогатить современную философию сознания и когнитивную науку.

Надо признать, что повод для всех этих неоднозначных оценок и коллизий дал сам Кант. Выстраивая систему критицизма в соответствии с субординацией душевных способностей, он в то же время отрицал возможность психологии как науки. Вместе с тем он основывал на базе эмпирической психологии свое антропологическое учение, которому он придавал большое значение. В общем, ситуация выглядит очень запутанной. Ясно, что Кант сыграл важ-

ную роль в истории учений о душе, хотя для понимания того, в чем она состоит, надо проводить тщательные изыскания.

Дело осложняется еще и тем, что суждения Канта обязательно надо рассматривать в развитии, с учетом различения докритического, критического периода, а также «десятилетия молчания» (1771-1780), во время которого и происходил переход Канта к новым «критическим» взглядам. Поэтому представляется целесообразным выстроить изложение психологических идей Канта в следующем порядке. Вначале можно затронуть вопрос о психологических воззрениях Канта в докритический период. Затем обсудить его отношение к традиционной эмпирической психологии. Поскольку у Канта нет специальных эмпирико-психологических работ, за основу придется брать его лекции по эмпирической психологии, а также близкую психологической тематике «Антропологию с прагматической точки зрения» (*Anthropologie in pragma-tischer Hinsicht*, 1798). Но прежде чем обращаться к этой работе, надо уточнить отношение антропологии к эмпирической психологии. Рассмотрение эмпирико-психологических взглядов Канта выведет нас к трансцендентальной проблематике, а она, в свою очередь, подтолкнет к анализу его суждений о рациональной психологии. Здесь мы будем ориентироваться на соответствующие разделы «Критики чистого разума», а также на лекции Канта по рациональной психологии. После этого можно будет оценить собственную философско-психологическую программу Канта. Мы увидим, что ее вполне можно трактовать как продолжение или новый вариант метафизической или спекулятивной психологии. Затем будет показано, какое влияние оказали психологические идеи Канта на философов и психологов конца XVIII века.

2

УЧЕНИЕ О ДУШЕ В ДОКРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Учение о душе докритического Канта - большой вопрос, который мог бы составить тему отдельного исследования. Но в данном случае можно будет ограничиться самыми общими замечаниями. Дело в том, что проблем философской эволюции раннего Канта сейчас какое-то время вообще лучше не касаться. И связано это с обнаружением в конце 2000 года принадлежащего Канту экземпляра «Метафизики» Баумгартена с многочисленными кантовскими набросками и пометками на полях. Расшифровка этих записей еще

не закончена, но уже сейчас ясно, что они могут изменить представления об идейном становлении Канта. Автор сенсационной находки Вернер Штарк в интервью еженедельнику «Шпигель» сообщил, что в этих набросках Кант нередко пытается антиномически противопоставлять позиции различных философов. В частном порядке Штарк уточнил автору данной работы, что Кант часто упоминает имя Крузия. Этот мыслитель действительно сыграл существенную роль в формировании ряда концепций Канта, в том числе и психологического характера. Крузий был ярчайшим представителем немецкой эклектики, и период его наибольшей популярности совпал со временем становления философских взглядов Канта. Крузий, как и эклектики вообще, резко дифференцировал различные пласты психической жизни. Кант усвоил именно эту установку (ср. Kuehn, 2001), полемизируя с вольфианцами, теории которых были прекрасно известны ему. Еще во время обучения в Кенигсбергском университете Кант слушал лекции вольфианца Кнутцена¹, а с середины 50-х годов постоянно использовал в качестве учебного пособия для собственных курсов «Метафизику» А. Г. Баумгартена. Хорошо знаком он был и с идеями Баумейстера. Работы Вольфа Кант знал намного хуже. Зато ему были неплохо известны психологические концепции Бёрка, Битти, Бонне, Декарта, Локка, Лейбница, Мейера, Платнера, Реймаруса, Руссо, Такера, Тетенса, Хатчесона, Шефтсбери, Шталя, Шпальдинга, Юма и др.

В ранних философских работах Кант много говорил о взаимодействии вещей в пространстве. Он считал, что пространство и материя в нем являются собой непрерывную динамическую среду, образованную взаимным влиянием простых субстанций, предполагающим наличие у них общей причины - Бога. Этот вопрос вывел Канта к важным психологическим проблемам, изложенным в одной из центральных работ его докритического периода - «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (*Traume eines Geistersehers, erläutert durch Traume der Metaphysik*, 1766).

На первый взгляд, этот труд, принесший Канту некоторую известность в Германии, имеет чисто полемический характер. Кант пытается доказать безосновательность учений шведского мистика Э. Сведенборга о возможности непосредственного общения духов.

¹ От Кнутцена Кант унаследовал увлеченность естествознанием, нелюбовь к теории предустановленной гармонии, интерес к вопросу о единстве Я и нематериальности души, а также к проблеме опровержения идеализма.

В основе его критики лежит тезис о том, что знание о силах и взаимодействиях вещей может быть получено только из опыта. Поскольку у нас нет опыта чисто духовного общения, представление о нем - вымысел. Однако Кант не ограничивается общими эпистемологическими рассуждениями. В «Грезах духовидца» есть более глубокий метафизический пласт. Речь идет о проблеме нематериальности души. В 60-е годы, да и позже - вплоть до конца семидесятых годов, Кант еще разделяет ряд принципиальных положений традиционной рациональной психологии. Не сомневается он и в простоте и субстанциальности души. Однако он не считает возможным непосредственно заключать от простоты к нематериальности. И это связано с его учением о материи. Ведь материя тоже образована простыми элементами. Каждый из них участвует в заполнении пространства и в этом смысле является материальным. Возникает вопрос: на каком основании мы решаем, что душа кардинально отлична от этих элементов? В 1766 году Кант считает, что доказать это отличие мы не в состоянии, а это, в свою очередь, означает, что мы не можем узнать, материальна душа или нет. Если нам неизвестно о нематериальности души, то действительно нельзя найти повод для допущения существования особого духовного пространства, в котором могло бы происходить общение духов.

Кантовская аргументация выглядит достаточно эффектно, но любопытно, что уже через несколько лет после «Грез духовидца» Кант пересмотрел свои взгляды. Изменение позиции Канта было связано с новой концепцией пространства и времени, разработанной им в конце 60-х годов в связи с исследованием вопроса о «неконгруэнтных подобиях» и изложенной в профессорской диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770). Если раньше Кант утверждал, что пространство и время конституируются простыми субстанциями и не могут существовать без последних, то теперь он доказывал, что они обладают самостоятельной, хотя и субъективной, реальностью и предшествуют вещам в качестве форм рецептивности души. Соответственно, оказывалось, что материя в пространстве и времени не образована простыми вещами, а делима до бесконечности, и из простоты души стало возможным заключать к ее нематериальности. Правда, впоследствии, в критический период, Кант опять скорректировал этот вывод. Зато он никогда не отказался от другого тезиса — о «виртуальном» присутствии души в пространстве. Поскольку пространство не заполняется простыми вещами и само делимо до бесконечности, то такие вещи, как душа или единое Я как предмет

чистой апперцепции, не могут реально присутствовать в нем. Теория виртуального присутствия, в частности, означает, что лишаются перспектив попытки локализовать душу в теле. Можно, конечно, говорить, что она более всего действенна в мозге, но это нельзя понимать в буквальном смысле.

Впрочем, учение о нематериальности души и связанных с ним вопросах не занимало центральных позиций в докритической философии Канта. В ней доминировали методологические, естественнонаучные и теологические проблемы, и в этом плане вполне оправданным выглядит то, что, к примеру, Н. Хинске (Hinske, 1970), Т. Б. Длугач (1990) или В. А. Жучков (1996) акцентируют внимание именно на этих аспектах философии раннего Канта. Но вскоре после диссертации 1770 года Кант выводит тему Я на первый план своих исследований. Причиной этой переориентации стал трансцендентальный, или «критический», поворот, который - в этом плане можно согласиться с М. Кюном (Kuehn, 1983) - произошел у Канта в 1771 году под влиянием Юма. Впрочем, попытка Кюна связать этот поворот с проблематикой антиномий не выглядит убедительной. Как следует из сопоставления автобиографических замечаний Канта из «Пролегомен ко всякой будущей метафизике, которая сможет выступить как наука» (*Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783), а также писем к М. Герцу от 21 февраля 1772 года и к И. Бернулли от 16 ноября 1781 года, из «догматического сна» Кант, скорее всего, вышел под влиянием следующего юмовского положения: «Если невозможно а priori доказать, что всякое событие имеет причину, понятие причины должно быть получено из чувственного опыта и воображения» (см. 17)¹. Кант расширил этот тезис с понятия причины на другие категории рассудка и, согласившись с ним, вынужден был признать, что он грозит разрушением всей его системы. В самом деле, учение диссертации 1770 года о том, что пространство и время есть не более чем субъективные формы чувственности, в принципе не позволяющие представлять вещи сами по себе, или вещи вообще, мыслимые рассудком, озна-

¹ Так что не менее спорной выглядит и концепция Л. У. Бека (Deck, 1978), поддержанная также П. Гайером (Guyer, 1987) и В. Карлом (Carl, 1989) и связывающая «критический поворот» Канта с письмом И. Г. Ламберта Канту от 13 октября 1770 года. В указанном письме, где Ламберт говорит, что к миру опыта с необходимостью могут применяться только эмпирические понятия, не было ничего, что могло бы изменить близкую, по сути, позицию Канта периода его диссертации 1770 года.

чало отказ от лейбнице-вольфовской теории чувственности как спутанного мышления. В диссертации Кант признал неоднородность этих способностей, сохранив учение о «двух стволах» человеческого познания, общий корень которых, может быть, и существует, но нам неизвестен, и в «Критике чистого разума». Однако позиция «Критики» оказалась серьезно модифицированной юмовскими «сомнениями». Разнородность рассудка и чувственности, на первый взгляд, подразумевает невозможность их взаимопроникновения; в частности, невозможность того, чтобы законы рассудка, такие как принцип причинности, имели характер необходимых предписаний для мира явлений. И в §30 диссертации 1770 года Кант действительно допускает лишь их регулятивную роль. Но упомянутый юмовский тезис заставил его искать доказательство необходимой связи рассудка с чувственностью - для сохранения разнородности этих способностей.

Эта парадоксальная ситуация, возникновение которой отчасти связано с довольно спорным истолкованием Кантом юмовских суждений, привела к ряду неясностей и внешних нестыковок текста «Критики». В частности, Кант вынужден был искать некую посредствующую способность между рассудком и чувственностью и объявил ее, а именно «трансцендентальное воображение», одной из первоначальных способностей души (А 94)¹. У читателей «Критики» могло возникнуть ощущение, что рассуждения о воображении как самостоятельной способности, соединяющей чувственность и рассудок, означают, что она и является тем таинственным корнем, из которого вырастают «два ствола» человеческого познания - чувственность и рассудок. Однако такая интерпретация, выдвинутая М. Хайдеггером и поддержанная рядом исследователей, в том числе отечественных, к примеру Ю. М. Бородай (1966), не опирается на реконструкцию реальных проблем, которые пытался решить Кант. Реальность же состояла в том, что Кант должен был объяснить, как чистое мышление может антиципировать чувственный опыт, порождая априорные синтетические познания. Ответ на этот вопрос, конституирующий главную цель так называемой «трансцендентальной философии», краткий вариант которой изложен в «Критике чистого разума», Кант искал на путях учения об активности души.

¹ Здесь и далее ссылки на тексты Канта даны в соответствии с международной системой пагинации: «АА» - Академическое издание работ Канта (Akademie-Ausgabe - 292), «А» - первое издание «Критики чистого разума», «В» - второе издание «Критики чистого разума».

Антиципирование опыта возможно, если душа деятельно участвует в его формировании. Дж. Мирстед (Myrstad, 2001) убедительно показал, что уже в начале 70-х годов Кант приступил к созданию этой теории. Р. Брандт (Brandt, 1994) удачно назвал процессы, протекавшие в то время в кантовской мысли, превращением Я в «эпистемологический центр» философии. Вслед за Д. Хенрихом и М. Франком, Брандт настаивал, что идея этого превращения была подсказана Канту размышлениями Ж.Ж. Руссо об активности души в «Исповедании веры савойского викария» из романа «Эмиль или о воспитании» (*Emile ou de l'education*, 1762). Это утверждение трудно оспаривать, учитывая, что как раз в то время Кант ссылаясь на Руссо в лекциях по антропологии. Вместе с тем В. Карл (Carl, 1989) показал, что до 1775 года Кант не использовал понятие единого Я в рассуждениях о влиянии рассудка на чувственность, ограничиваясь общими тезисами об активности души.

В 1775 году, подробную информацию о котором дают рукописи так называемого «Дуйсбургского наследия» (*Duisburg Nachlass*), ситуация кардинально изменилась. Понятие единого Я, представляемого в самосознании, или апперцепции, заняло центральные позиции в кантовских доказательствах законодательной роли рассудка по отношению к миру явлений. Эти позиции оно сохраняет и в трансцендентальной дедукции категорий «Критики чистого разума», составляющей концептуальное ядро этой работы. Однако вариант дедукции 1775 года существенно отличался от ее изложения в «Критике». В «Дуйсбургском наследии» Кант решает главную проблему критической философии на уровне «трансцендентальных алгоритмов» (ср. AA 18, 34) чуть ли не математических формул. В дальнейшем он встал перед необходимостью их психологической интерпретации, оказавшейся непростым делом. Кант перепробовал разные варианты и не сразу нашел оптимальные решения.

3

РАЦИОНАЛЬНАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ КАНТА

Для того чтобы оценить детали кантовских находок в 70-е годы и уточнить отношение между психологией и трансцендентальной философией в целом надо рассмотреть лекционную трактовку Кантом психологического материала. Из довольно большого числа дошедших до наших дней психологических лекций Канта в качест-

ве отправной точки уместно взять курс по метафизике конца 70-х годов, известный под названием «Первой лейпцигской записи» (Erste Leipziger Handschrift). Выбор именно этого курса, в рамках которого Кант читал лекции по эмпирической и рациональной психологии, представляется удачным по следующим соображениям. Во-первых, он прочитан Кантом в период завершения подготовительной работы над «Критикой чистого разума» и может оказаться полезным при интерпретации ряда ее положений. Во-вторых, психологические части данного курса, которые в дальнейшем будут именоваться «Психология L1», отличаются цельностью и полнотой, не характерной для большинства других аналогичных текстов. Кроме того, первый издатель «Первой лейпцигской записи» в 1821 году К. Г. Пёлиц, опиравшийся при подготовке текстов к публикации непосредственно на (ныне утраченные) конспекты кантовских лекций, отмечал, что он подверг первоначальный текст неизвестного слушателя Канта мелкой редакционной правке, устранив из него лингвистический брак, характерный для устной речи (см. AA 28, 1512). Это означает, что данным записям в целом можно доверять: в отличие от ряда других они были сделаны «с голоса», а не по памяти. Разумеется, в дальнейшем к рассмотрению будут привлекаться и другие лекции Канта, а также материалы его рукописного наследия и, конечно, опубликованные Кантом при жизни работы. Ориентиром, однако, будет оставаться «Психология L1». Этот лекционный курс состоит из двух частей: эмпирической и рациональной психологии.

Но начинается Кант с общего введения, где он пытается определить место психологии в системе наук. Психология встроена в физиологию как науку о природе. Если физиология создается как наука, трактующая о предметах чувств вообще, то это космология (если о вещах вообще, то онтология). Соответственно, общая физиология может быть конкретизирована или в физику как науку о предметах внешнего чувства, или в психологию как науку о предметах внутреннего чувства. В свою очередь, эти дисциплины, продолжает Кант, могут быть двух видов: рациональными или эмпирическими. Он говорит, что «рациональная психология есть познание предметов внутреннего чувства, поскольку оно получено из чистого разума», а «эмпирическая психология есть познание предметов внутреннего чувства, поскольку оно почерпнуто из опыта» (AA 28, 222-223). Согласно этой классификации, подобную которой мы встречаем и в архитектурном разделе «Критики чистого разума» (A 845-847 / B 873-874), эмпирическая психология параллельна эмпирической физике, рациональная - «рациональной

физике». Последняя, которую Кант называл также «чистым естествознанием», являет собой реальную систему априорных синтетических знаний, каркас которой составляют «основоположения чистого рассудка», вытекающие из категорий. Логично было бы предположить, что аналогичную систему образует и рациональная психология. В «Критике» Кант, однако, отрицает это. Он поясняет, что, в отличие от рациональной физики, базирующейся на созерцательно данном синтетическом понятии материи как устойчивого протяженного субстрата телесных изменений, рациональной психологии как науке о предмете внутреннего чувства просто не на что опереться в априорных синтетических познаниях. Форма внутреннего опыта - время, но во времени нет ничего постоянного, за исключением тождественного Я, с которым, однако, не связано никакое созерцание и которое не может рассматриваться как аналог материи (см. А 381-382). Поэтому в первом издании «Критики» Кант утверждает, что в рациональной психологии «ничего нельзя познать синтетически а priori из понятия мыслящей сущности» и что рациональная психология «как наука, превышающая силы человеческого разума, терпит крах» (ibid.). Таким образом, параллель между рациональной физикой и рациональной психологией оказывается весьма условной. Рациональная психология, скорее, стоит в одном ряду с другими науками чистого разума, тщетность притязаний которых на познание показана Кантом в «Критике чистого разума». Так что Кант без видимых противоречий может сочетать указанную выше классификацию философских наук с принципиально иной схемой, изложенной в начале диалектического раздела «Критики». Согласно этой схеме, человеческий разум с необходимостью порождает три предельных понятия, или «идеи»: души как последнего основания всех субъективных состояний, мира и Бога. Каждая из них указывает на сверхчувственный объект, составляющий предмет трех наук, претендующих на априорное познание, но не достигающих его, поскольку эти вещи в себе непознаваемы: рациональной психологии, космологии и трансцендентальной теологии (А 334-335/В 391). Нельзя, однако, не заметить, что вторая классификация представляет предмет рациональной психологии существенно в ином виде, чем первая. Одна трактует его в качестве души как вещи самой по себе, другая - души как явления. Это значит, что за термином «рациональная психология» у Канта стоят две дисциплины: аналог чистого естествознания для внутреннего чувства (рациональная психология в естественнонаучном смысле) и наука о мыслящем Я как вещи самой по себе.

Их смешение было исторически обусловлено тем, что еще незадолго до выхода «Критики чистого разума» Кант, как мы еще увидим, сближал внутреннее чувство и «первоначальное» созерцание, открывающее Я как вещь саму по себе. Отказавшись от этой теории, он по инерции отказал в праве на существование и рациональному учению о душе как явлении. Но затем произошел частичный откат. В предисловии к «Метафизическим началам естествознания» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786) - в работе, где Кант эксплицирует принципы рациональной физики, заявляя, что они допускают математическое конструирование, без которого они были бы лишены объективной значимости - он возвращается и к теме рационального учения о предмете внутреннего чувства. В духе первого издания «Критики» Кант замечает, что «математика неприложима к явлениям внутреннего чувства» (AA 4, 471), но тут же оговаривается, что, по крайней мере, один априорный математический закон - «непрерывности» — к душевным изменениям применить все же можно (*ibid.*). И хотя он добавляет, что это применение было бы несопоставимо по своему масштабу с использованием математики в естествознании, по сути ситуацию это не меняет. Как известно из «Критики чистого разума», закон непрерывности связан с априорными основоположениями чистого рассудка (см. A 228-231/B 280-282). Если он действует в области предметов внутреннего чувства - значит, априорное познание души как явления все-таки возможно. Да, собственно, как иначе Кант мог бы говорить об универсальной значимости категорий? К явлениям внутреннего чувства должны быть применимы все априорные понятия рассудка, за исключением, возможно, субстанции и взаимодействия. В общем, Кант косвенно признает, что поспешил с устранением рациональной психологии как науки об априорных законах внутреннего опыта, хотя и не хочет полностью отказываться от старых схем и подчеркивает, что, в отличие от эмпирической физики, эмпирическая психология, принципы для которой должна была бы задавать рациональная психология в ее естественнонаучной функции, не может называться наукой (AA 4, 471). Как видно, недооценка Кантом перспектив рациональной психологии отрицательно повлияла и на его отношение к эмпирическому учению о душе. Впрочем, сами по себе отсутствие или узость априорной основы были бы еще не так страшны. В этом плане эмпирическая психология находится в том же положении, что и, к примеру, химия. Последнюю Кант считает «систематическим искусством или экспериментальным учением» (*ibid.*). Проблема, однако, в том, что разделение различных компо-

нентов внутреннего опыта, которое было бы необходимо для проведения точных психологических экспериментов, может производиться нами только в мысли, а не реально, «не говоря уже о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета» (ibid.)- Поэтому, заключает Кант, эмпирическая психология может быть лишь «систематическим естественным учением о внутреннем чувстве, т.е. естественным описанием души (Naturbeschreibung der Seele), но не наукой о душе и даже не психологическим экспериментальным учением» (ibid.).

Но остается вопрос: к чему должно стремиться это учение о внутреннем чувстве? Иногда Кант высказывался в том духе, что эмпирический психолог должен открывать частные законы психической жизни. В реальности, однако, при изложении эмпирической психологии Кант обычно ограничивался описанием основных душевных способностей. И кажется, что в этом и состоит ее главная задача. Но тут нас поджидает новая трудность. Не совсем понятно, как именно Кант понимает такое описание. Ведь интроспекция, на которой базируются психологические дескрипции, может открывать не только какие-то частные случаи применения познавательных и иных способностей, но и их сущностную структуру. В таком случае полученные результаты могут иметь всеобщий характер и сопровождаться непосредственной очевидностью. При этом эмпирическая психология, правда, окажется, скорее, аналитической, чем синтетической дисциплиной, но это несколько не снизит ее ценность. Она действительно будет заниматься только тем, что уже смутно известно, но прояснение структуры основных способностей души не менее важно, чем получение нового, т.е. синтетического, знания в сфере внешнего или внутреннего опыта. Парадокс, однако, в том, что Кант, похоже, стремится вывести за пределы эмпирического учения о душе все подобные исследования.

Эмпирическая психология, как отмечает Кант, показывает, как применяются способности, а не как они должны применяться (AA 9, 18). Т.е. получается, что она не касается необходимых законов или форм мышления, чувства и т.д. Его можно понять. Если эмпирическая психология действительно эмпирична, то она должна оправдывать свое название, строиться на опыте. А опыт не дает всеобщности и необходимости. Поэтому создается впечатление, что все всеобщее и необходимое, что открывается в самонаблюдении, по Канту не должно приписываться опыту и должно быть отнесено не к эмпирической психологии, а к другим наукам: этике, логике, трансцендентальной философии. Вместе с тем нельзя не признать, что выдержать эту линию крайне сложно. Как можно

говорить об эмпирических законах применения душевных способностей, предварительно не определив последние? Так обычно и поступали вольфианцы в своих эмпирико-психологических трудах. Но дефиниции психических способностей вовсе не являются обобщением отдельных случаев их применения¹. Они - результат всматривания во всеобщую структуру этих способностей, для чего в принципе достаточно одного или немногих случаев их применения. Значит, чтобы сохранить верность своим заявлениям, Кант должен был бы трактовать эмпирическую психологию как прикладную логику, этику и т.д. В этом случае он мог бы вывести за ее пределы дефиниции способностей. Но даже если Кант и обдумывал такую возможность (ср. АА 9, 18), он не реализовал ее. В лекциях по эмпирической психологии он как раз не рассуждал о частностях, а показывал психические способности с их сущностной стороны. И там он не говорил, что его выкладки носят случайный характер. Более того, Кант иногда прямо ссылаясь на дефиниции эмпирической психологии при возведении трансцендентальных конструкций (см. напр. АА 5, 8-9), которые, по его замыслу, должны быть совершенно надежны. Едва ли он мог бы поступать так, если бы считал, что упомянутые дефиниции получены индуктивным путем. Одним словом, как и в случае с рациональной психологией, за термином «эмпирическая психология» у Канта скрываются две разные дисциплины: учение о каузальной связи явлений внутреннего опыта и дескриптивная наука о всеобщих формах внутреннего опыта, т.е. о душевных способностях. Говоря о специфике эмпирической психологии, Кант апеллирует к первой, но практикует вторую.

Эмпирическую психологию как учение о душевных способностях логично именовать аналитической эмпирической психологией, а как учение о частных законах их применения - синтетической. В самом деле, последняя получает свои результаты по итогам обобщения эмпирических данных внутреннего опыта, а все подобные знания имеют синтетический характер. Аналитическая же эмпирическая психология эксплицирует структуру того, чем каждый

¹ В этом плане трудно согласиться с У. Г. Уолшем (Walsh, 1966), поставившим любопытный вопрос - «как возможна сама критическая философия?» - и утверждавшим, что учение Канта о трансцендентальных способностях души базируется на «общих фактах» (196), имеющих индуктивную природу. Скорее, следует признать правоту С. Маймона и Ю. Б. Мейера (Meier, 1870), утверждавших, что рефлексия способна открывать необходимые формы душевных способностей.

уже изначально обладает, а именно - психических способностей, что соответствует кантовскому пониманию аналитического. Отсюда - необходимость и всеобщность ее положений. Однако за ней можно сохранять название эмпирической психологии, так как, во-первых, сами эти способности не подлежат в этой дисциплине априорному дедуцированию, а во-вторых, прояснение их структуры осуществляется при опоре на интроспекцию т.е. через внутренний опыт.

Но почему же Кант фактически излагал в лекциях аналитическую эмпирическую психологию, а в методологическом и классификационном плане говорил о синтетической? Скорее всего, это объясняется тем, что в общей системе наук он коррелировал эмпирическую психологию с эмпирической физикой, которая заведомо является синтетической наукой. Однако на этот вопрос можно взглянуть и с другой стороны: почему Кант не излагал в лекциях по психологии синтетическое учение о душе? Наиболее правдоподобный ответ состоит в том, что синтетическую часть эмпирической психологии Кант обычно рассматривал в курсе антропологии.

Отношение эмпирической психологии к антропологии заслуживает отдельного обсуждения. В «Критике чистого разума» Кант пишет, что хотя эмпирическая психология, по существу, не относится к метафизике как науке, содержащей дискурсивные априорные синтетические познания, но, поскольку она еще недостаточно развита, ее все же можно оставить в ней в качестве гостя, пока она «не сможет переехать в собственный дом в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей пару эмпирического учения о природе)» (А 849/В 877). Еще в 60-е годы Кант говорил о необходимости предпосылать эмпирическую психологию метафизике, чтобы те, кто не интересуется абстрактными вопросами, могли тем не менее получить самые необходимые сведения о человеческой природе в популярном изложении. В зимнем семестре 1772-1773 годов он начал чтение частных лекций по эмпирической психологии, решив назвать этот курс «антропологией» - отчасти, возможно, потому, чтобы не возникало ощущение, что он дублирует аналогичные лекции, которые он по-прежнему читал в общем курсе метафизики, тем более что в качестве учебного пособия для тех и других он использовал одну и ту же главу «эмпирическая психология» «Метафизики» А. Г. Баумгартена, где, кстати, встречается термин «антропология» и дается определение этой науки. Одновременно с началом лекционных курсов по антропологии Кант сокращает лекции по эмпирической психологии, о чем он сообщал в письме к М. Герцу от 20 октября 1778 года (АА 10, 242). Само это сокращение, как можно судить, сравнивая так называемые «герде-

ровские» лекции 60-х годов со студенческими записями 70-90-х годов, состояло в том, что он оставил в них лишь дефинитивную часть. Итогом множества антропологических курсов стала публикация Кантом в 1798 году знаменитой «Антропологии с прагматической точки зрения».

Из сказанного очевидно, что эмпирическая психология действительно тесно связана с антропологией, развивающей ее проблематику. Однако понять, в чем- состоит это развитие, не так просто, и для этого надо, прежде всего, уточнить контекст тогдашнего употребления термина «антропология». Хотя расцвет антропологических исследований в XVIII веке был связан именно с деятельностью Канта, термин «антропология», конечно, был хорошо известен в Германии и помимо него. Однако единства в его понимании не было. Еще О. Касман на рубеже XVI и XVII веков определял антропологию как «учение о человеческой природе» (*doctrina humanae naturae*), состоящее из двух частей - «психологии» и «соматологии» (см. 217: 454). В сходном ключе об антропологии говорил и Баумгартен, трактующий ее в «Метафизике» как философское познание человека как конечного существа, состоящего из души и тела (176: 297). Однако такое понимание не было единственным. Многих не устраивало понимание антропологии как простой суммы наук о человеке, и они хотели видеть в ней некую интегральную дисциплину. Подобная трактовка характерна, к примеру, для Э. Платнера (см. 379: XVII), Н. Трешова, считавшего свой «Краткий набросок учения о человекознании или антропологии» (*Kurzer Entwurf zu einer Lehre von der Kenntnib des Menschen oder Anthropologie*, 1803) первым учебником по антропологии¹, Ф. А. Кара и др. авторов. Но были и иные интерпретации. Так, П. Г. Вальсер в «психологической» части своих «Философских установлений» (*Institutiones philosophicae*, 1791) утверждал, что антропология, наряду с зоологией, входит в состав психологии (473: III). Экстравагантная классификация Вальсера показательна как демонстрация разнобоя в трактовках антропологии, лишь усилившегося после появления кантовских сочинений.

Дело в том, что сам Кант полагал, что «прагматическая антропология», о которой идет речь в одноименной работе 1798 года и на которой он со временем стал акцентировать свои лекции по ан-

¹ Трешов определял антропологию в собственном смысле слова как «науку о человеке как животном и обо всех тех свойствах, которые истекают из соединения тела и души» (462: 8)

тропологии, есть лишь одна из разновидностей знания о человеке. Кант перечисляет и другие виды антропологии - «теоретическую», «практическую», «эмпирическую», «трансцендентальную», «схоластическую», «физиологическую». При этом речь идет о разных вещах. Так что уточнять отношение антропологии к психологии надо дифференцированно - иначе, как это получилось, к примеру у Э.Ф. Бюхнера (Buchner, 1897), трудно пойти дальше самого общего вывода, что антропология у Канта «есть эмпирическое знание о человеке в мире и обществе» (206: 47). При дифференцированном же подходе, опробованном, к примеру, Р. Брандтом (Brandt, 1999) или С. Хесбрюгген-Вальтером (HeBbriiggen-Walter, 2001), целесообразно начать с «физиологической антропологии». Она, по Канту, есть изучение физических аспектов человеческой жизни, в том числе и физиологических механизмов, связанных с психикой (AA 7, 119). Физиологическая антропология входит в состав «схоластической антропологии», отыскивающей всеобщие человеческие свойства, а также их причины. Примером антропологии такого рода является, по Канту, «Антропология для врачей и философов» Э. Платнера.

В принципе, Кант не возражал против такого рода изысканий. Он даже включился в спор об «органе души», написав по просьбе Самуэля Томаса Зёммеринга (1755-1830) послесловие к его книге «Об органе души» (Ueber das Organ der Seele, 1796)¹. Тем не менее в целом Кант не очень верил в перспективность психофизиологических разработок, так как считал их областью гипотез (AA 7, 119).

Сложнее понять, что такое «трансцендентальная антропология». Сложнее потому, что Кант, по наблюдению Р. Брандта (Brandt, 1999), употребляет этот термин всего один раз, говоря о ней в контексте «самопознания рассудка и разума» (см. AA 15, 395). По смыслу, впрочем, ясно, что трансцендентальная антропология - это учение о человеке как носителе априорных способностей познания, воли, т.е. практического разума и чувства. Трансцендентальная антропология должна, таким образом, суммировать

¹ В этом послесловии Кант, в целом, поддерживает идею Зёммеринга, что, для избежания, с одной стороны, смешения ощущений, а с другой - для возможности их объединения в Я, надо допустить, что орган души, или «общее чувство», находится в «желудочках мозга», к которым сходятся нервы и которые наполнены водой, соединяющей и одновременно разделяющей идущие через них к душе возбуждения, но замечает, что для убедительности этой гипотезы надо предположить, что главную роль во всем этом процессе играют химические свойства воды (AA 12, 31-35).

выводы кантовских «Критик». Именно она должна отвечать на вопрос «что такое человек?» как на главный вопрос философии, к которому, как сообщает Кант в компендии по «Логике», составленной по просьбе автора его учеником Г. Б. Йеше (Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800), сводятся три других, известных еще из «Критики чистого разума»: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?» (АА 9, 25).

Конечно, вопрос «что такое человек?» может быть поставлен и на эмпирическом уровне, и тогда ответ на него можно искать не только в трансцендентальной, но и, скажем, в прагматической антропологии¹. Но этот ответ уже не будет прямым следствием решения трех главных вопросов критицизма². Ведь «прагматическая антропология» - это эмпирическое учение о человеке с точки зрения его практических целей, могущее принести ему пользу и способствовать его совершенствованию (см. АА 7, 119).

И теперь мы можем уточнить отношение эмпирической психологии к антропологии в целом. Антропология состоит, по Канту, из трансцендентальной и эмпирической части. Эмпирическая основана на опыте и включает в себя теоретический и прагматический разделы. Ядром теоретической, или схоластической, антропологии является эмпирическая психология. Она устанавливает общие психические законы и душевные свойства. Их причины в мозге отыскивает физиологическая антропология, также входящая в состав схоластической антропологии³. В свете этой классификации эмпи-

¹ Именно в этом смысле следует понимать высказывания Канта из письма 1793 года к К. Ф. Штойдлину. Кант упоминал о вышеуказанных вопросах, отмечая, однако, в связи с антропологией, отвечающей на вопрос «что такое человек?», что «читал по ней лекционный курс каждый год уже более двадцати лет». Поскольку в лекционном курсе Кант излагал прагматическую антропологию, то вопрос «что такое человек?» ставится в этом письме на эмпирическом уровне. И вполне естественно, что Кант не говорит здесь о том, что три первых вопроса сводятся к четвертому, а лишь о том, что он «должен следовать» за ними в общем плане «чистой философии» (АА 11, 429).

² В этом плане трудно согласиться с А.В. Гулыгой (1986), утверждавшим, что «Антропология с прагматической точки зрения» может рассматриваться в качестве итогового произведения всей критической философии Канта. Скорее, это не-философское добавление к системе критицизма. Вместе с тем нельзя забывать, что эмпирический образ человека у Канта во многом зависит от выводов его трансцендентальной антропологии.

³ Впрочем, как следует из «Физической географии», скомпилированной на основе рукописей и по желанию Канта его учеником Ф.Т. Ринком (Immanuel Kants physische Geographic. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink, 1802), «источники феноменов» выявляет и сама психология (АА 9, 157). В ее сфере можно, к примеру, попытаться открыть основную силу человеческой души.

рическая психология по праву может быть названа «краткой антропологией» (АА 29, 877), но не краткой прагматической антропологией. Эти дисциплины не перекрываются. С одной стороны, теоретическая основа прагматической антропологии шире эмпирической психологии - если брать ее в том виде, в каком Кант преподавал ее в 70-е годы и последующие десятилетия, т.е. аналитической эмпирической психологии. В нее, к примеру, не входит учение о темпераментах, психических отклонениях, о факторах, способствующих развитию психических способностей или, наоборот, мешающих ему и т.п. Это предмет синтетической эмпирической психологии. Если же объединить эти разнородные дисциплины, то в итоге получится эмпирическая психология, в широком смысле - как психологическая часть эмпирической теоретической антропологии.

Итак, в каком-то смысле прагматическая антропология шире эмпирической психологии даже и в теоретическом аспекте. Но, с другой стороны, прагматическая антропология использует не все наработки и дефиниции эмпирической психологии, а лишь те, которые допускают практическую интерпретацию. И эта интерпретация в любом случае меняет тон всех изысканий - даже при полном совпадении материала. Скажем, неотъемлемым компонентом науки о человеке в широком смысле является самонаблюдение. В лекциях об эмпирической психологии Кант вводит эту способность, замечая, что пусть это и не совсем естественное состояние человека, но все же наблюдать за самим собой нужно хотя бы для «ревизии», т.е. для ревизии собственного ума (АА 28, 227). В «Антропологии» он меняет тон, рассуждая о том, что повышенное внимание к себе может довести до сумасшествия (АА 7, 132). И здесь - именно «прагматическая» логика: Канта интересует, к каким конкретным последствиям для человека может привести практика самонаблюдения. Эта прагматическая тенденция прослеживается в антропологии буквально во всем. К примеру, в контексте эмпирической психологии сложно представить себе, что в главе о воображении вдруг зайдет речь о водке, пиве или вине. В «Антропологии» же это нормально. В самом деле, употребление спиртного оживляет воображение, и Кант должен в практическом плане оценить, можно ли пить, полезно ли такое возбуждение ума и т.п. Водку (Branntwein), к слову, Кант не одобряет, считая, что она может обозлить человека, но против вина особых возражений не имеет (АА 7, 170). Законен в «Антропологии» и вопрос о курении. Кант, сам курильщик, полагает, что трубка помогает сосредоточиться (АА 7, 160-161). Примеры можно приводить и дальше. Скажем,

касаясь памяти, Кант обсуждает ее не в контексте ее внутренних механизмов — об этом он говорит вскользь, - но в аспекте того, какие бывают способы совершенствования этой душевной силы, насколько она совместима со способностью суждения и т.д. Вопросы же, не имеющие практического смысла, Кант обходит. Так, «исследование того, что есть по своей природе сон... находится вне области прагматической антропологии, ибо из этого феномена нельзя вывести правила поведения в состоянии, когда человек видит сны» (АА 7, 189).

Выяснив отношение эмпирической психологии к антропологии, нельзя обойти молчанием и ее связи с другими науками. Если говорить о синтетической эмпирической психологии, то именно ее априорные законы должна была бы задавать рациональная психология в ее естественнонаучной разновидности. Первая точно не имеет отношения к метафизике и, по Канту, не может быть математизирована. Она также не может быть основанием логики, этики, так как последние изучают необходимые законы мышления и воления. Совершенно иначе обстоит дело с аналитической эмпирической психологией. От естественнонаучной рациональной психологии ее отличает не партикулярность суждений, а то, что ее всеобщие положения характеризуют не связи предметов внутреннего опыта, а структуру душевных способностей. Гораздо большее сходство у нее с трансцендентальной философией, которая тоже трактуется Кантом как аналитическая наука о душевных способностях. Однако, в отличие от трансцендентальной философии, аналитическая эмпирическая психология не занимается вопросами об условиях возможности априорных познаний, а также о самом априорном статусе способностей. Кроме того, Кант выводит за пределы эмпирической психологии рациональные доказательства — она трактуется как дескриптивное учение. Правда, он не обозначил этот момент с такой четкостью, которая исключала бы другие варианты. Но, в любом случае, аналитическая эмпирическая психология дает материал для всех разделов трансцендентальной философии, - и не только трансцендентальной философии, но и других наук. Так, разработка учения о мышлении превращает эмпирическую психологию в логику, о чувстве - в учение о вкусе, о воле — в этику. В итоге, аналитическая эмпирическая психология берет в системе Канта на себя роль базисной, фундаментальной науки. Парадокс, однако, в том, что именно эта наука оставлена Кантом в методологической изоляции и, соответственно, в бесправном положении. Все ее вышеприведенные характеристики были даны «по факту», т.е. на основе того, в каком ключе Кант излагал ее с со-

держательной стороны. И теперь самое время эксплицировать эту содержательную сторону аналитической эмпирической психологии Канта - нас интересует только она, так как синтетическая эмпирическая психология как индуктивная дисциплина не имеет отношения к философскому учению о душе.

Главная цель аналитической эмпирической психологии - классификация и дефиниции способностей души. Этим, правда, она не ограничивается. Поскольку эмпирическая психология анализирует основные способности души, Кант считает возможным перенести в нее из вольфианской рациональной психологии и редукционистскую проблематику, т.е. вопрос об изначальной основной силе души. По крайней мере, в «Психологии L!» он говорит, что рассмотрение этой темы завершает эмпирическую психологию. Однако, в отличие от Баумгартена, под влиянием которого он решился на этот перенос, а также Вольфа, Тетенса, Эберхарда и других авторов, Кант не видит особых перспектив в вопросе о редукции психических способностей. В более ранних «гердеровских» лекциях, в которых заметно влияние идей Крузия, Кант вообще утверждал, что «всякая субстанция... может иметь много основных сил, не будучи при этом сложной» (AA 28, 29) и что «у души много сил» (*ibid.*). Однако в «Психологии L1» его позиция меняется, и он подтверждает правильность вольфианского аргумента, заключающего от единства души к единственности ее «основной силы», считая «очевидным, что в душе есть только одна основная сила, из которой возникают все изменения и определения» (AA 28, 261-262). Вместе с тем он дает понять, что эта сила недоступна для познания.

В принципе, такая установка совместима с психологическим редукционизмом - вспомним хотя бы позицию Юма или Тетенса. Но Кант вообще противник подобных методов. Он уверен, что мы «никоим образом не в состоянии» «вывести все действия души и ее различные силы и способности из одной основной силы» (AA 28, 262). Кант считает это бесперспективным делом из-за их реальных различий, обнаруживающихся в рефлексии: «Поскольку же мы находим в человеческой душе реальные определения или акциденции существенно различного вида, то любой философ напрасно будет пытаться вывести их из одной основной силы» (*ibid.*). Таким образом, Кант склонен, скорее, умножать способности, что, конечно, не означает, что он вообще не допускает никакого сведения одних душевных сил к другим. Скажем, память редуцируема к репродуктивному воображению. Но воображение - уже основная способность души (*ibid.*). Помимо воображения, Кант причисляет к тако-

вым «разум и рассудок a priori», а также чувственность (ibid.). Кроме «познавательной силы», т.е. теоретической способности души, он упоминает еще и о «способности удовольствия и неудовольствия», а также о «способности желания».

4

ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ КАНТА И ЕЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Рассуждениями об основных способностях души Кант подытоживает изложение эмпирической психологии. Начинает же он его с теоретических способностей. Они - впрочем, как и все другие -бывают двух видов: высшие и низшие. Низшей, т.е. наиболее пассивной познавательной способностью Кант считает чувственность. Высшая способность обозначается Кантом термином «рассудок в общем смысле» (AA 28, 240). Надо сразу отметить, что предложенное Кантом основание классификации, а именно по критерию активности, может создать впечатление количественного различия между чувственностью и мышлением. Однако позиция Канта иная. Он определяет ее и в «Психологии L1», но гораздо более отчетливо - в «Критике чистого разума». Смысл этой позиции состоит в том, что рассудок и чувственность — принципиально различные способности.

При помощи чувственности предметы даются в созерцании, при помощи рассудка- мыслятся (A 19, 50/B 33, 74-75). Но что же такое, по Канту, мышление? Его понимание мышления имеет мало общего с трактовкой Декарта и в ряде пунктов серьезно отличается от вольфовского. Человеческое мышление - способность опосредованного представления вещей, данных в чувствах (A 68/B 93). Иными словами, если чувствами мы созерцаем сами предметы (как явления), то мысли - это представления, репрезентирующие предметы опыта. Но этим различия между чувственностью и мышлением не ограничиваются. Мысли - это общие представления, т.е. понятия. Любое понятие именно в силу своей общности выступает принципом единства множества единичных представлений (A 69/B 94). Единство предполагает синтез. В этой синтетической деятельности, согласно второму изданию «Критики чистого разума», и проявляется активность мышления (B 129-130). Кроме того, всякое общее представление, или понятие, включает в себе множество возможных суждений, типа «это - металл». Иначе говоря,

любое понятие содержит общие правила подведения под него чувственных данных, к примеру, необходимым условием именованя предмета металлом является наличие у этого предмета блеска, плавкости и т.п. На основании подобных размышлений Кант делает принципиальный вывод, что рассудок есть «способность правил» (А 126; ср. АА 28, 240). Правила бывают априорными и апостериорными. Изначальные априорные правила, или законы мышления, в «Критике чистого разума» раскрываются Кантом как «основоположения чистого рассудка». Эти основоположения базируются на категориях, т.е. на предметно истолкованных элементарных актах рассудка в суждениях, или формах чистого синтеза (А 79-80/В 105). Подобные акты могут быть реализованы на любом материале, не только на чувственном. Поэтому категории относятся к многообразному «созерцания вообще» (В 151), и они не связаны по своему происхождению с чувственностью. Мы приходим к осознанию категорий в результате «рефлексии» над действиями рассудка по поводу опыта (АА 28, 233). Поэтому Кант именует их «рефлектентами» (АА 17, 676) и говорит, что они не врождены, а приобретены, т.е. абстрагированы от законов мышления, которые, правда, все же можно назвать врожденными (ср. АА 8, 222-223).

Нечувственное происхождение категорий рассудка позволяет Канту утверждать, что и сам рассудок качественно отличен от чувственности. Впрочем, сказанное верно лишь относительно человеческого созерцания и человеческого мышления. Но «мы можем мыслить и рассудок, познающий вещи такими, какие они есть, но при помощи созерцания» (АА 28, 241). Это божественный рассудок. В нем нет разницы между мышлением и созерцанием. Впрочем, о реальности такого рассудка мы ничего не знаем.

К способности мышления мы еще вернемся. Теперь чуть подробнее о понимании Кантом чувственности. Ее роль, как мы знаем, состоит в рецепции внешних воздействий. В лекциях по психологии и в «Антропологии» Кант рассматривал специфику различных чувств. Он различал «объективные», или «поучающие», и «субъективные» чувства. К первым он относил зрение, осязание (составляющее «фундамент объективных представлений») и в меньшей степени слух, к субъективным - обоняние и вкус (АА 28, 231-232). Впрочем, резкой границы здесь нет, и, скажем, сильные зрительные ощущения приобретают субъективный характер, связанный с удовольствием или страданием (ibid.).

Предлагал Кант и другие классификации. К примеру, осязание он рассматривал как «единственное чувство непосредственного

внешнего восприятия» (AA 7, 155), а объективные чувства вообще связывал с «механическими» воздействиями, в отличие от порождаемых «химическими» влияниями ощущений обоняния и вкуса (AA 7, 157). Однако в философском плане более интересны рассуждения Канта о форме чувственности вообще. Он полагал, что специфической априорной формой внешнего чувства является пространство, внутреннего - время. Правда, в лекциях по эмпирической психологии Кант обычно не рассматривал эти вопросы. Здесь и видна граница между эмпирической психологией и трансцендентальной философией. Казалось бы, в «Критике чистого разума» Кант не отрицал, что, для того чтобы убедиться в априорной и созерцательной природе пространства и времени как форм внешнего и внутреннего чувства, достаточно просто проанализировать их структуру, всмотреться в них (см. напр. В 37-40, 46-48). Это по силам интроспективной психологии. Но поскольку этот вопрос связан с проблемой априорных синтетических суждений, возникающих в математике на основе представлений о пространстве и времени, он выходит за границы эмпирического учения о душе.

На этом примере заметно, как «беспорядочное» положение аналитической эмпирической психологии в системе Канта приводит к тому, что ее предмет растаскивается другими пауками. В самом деле, при обсуждении чувственности трансцендентальная философия забирает себе проблему априорных форм этого вида познания, а антропология перетягивает к себе вопрос о характеристиках отдельных чувств. Это, конечно, не значит, что в лекциях по эмпирической психологии Кант вообще не касался подобных тем. Но он затрагивал их мимоходом. Он мог, к примеру, сказать, что категории - априорные формы мышления, но не доказывал этого; мог упомянуть о пяти чувствах, но тут же добавлял, что более подробно они рассматриваются в антропологии и т.п.

Над чувствами возвышается воображение, или, как называет его Кант в «Психологии I», «образная» (bildende) способность: (кроме «образной» функции у воображения имеются и другие, например символическая). Воображение находится между чувственностью и рассудком. По форме оно чувственно, но активность воображающей души роднит эту способность с высшими типами психической деятельности.

Кант давал подробнейшую классификацию видов воображения. Основанием этой классификации, напоминающей рассуждения А. Г. Баумгартена или И. Изелина, писавшего в психологическом разделе своей работы «Об истории человечества» (Ueber die Geschichte der Menschheit, 1764), что воображение поставляет душе

образы «прошлых, отсутствующих, только лишь возможных и будущих вещей» (304: 1, 5), служат темпоральные различия. Можно воспроизводить прошлые события в качестве прошлых, можно -безотносительно ко времени. Кроме того, воспроизведение можно использовать для предвосхищения будущего. Репродуктивное воображение существует в произвольной и произвольной форме. В случае произвольного воспроизведения прошлых событий мы имеем дело с припоминанием (см. АА 28, 235-237). Если же измышляется что-то, что не может по своему содержанию целиком сводиться к прошлому опыту, - значит, в работе продуктивное воображение.

Может сложиться впечатление, что учение Канта о воображении и правда мало отличается от концепции Баумгартена. Это, однако, не совсем так. Тонкость в том, что перечисление видов воображения, по Канту, еще не закончено. Мы остановились на «обычном» продуктивном воображении. В лекциях по психологии Кант больше не говорит на эту тему. В «Антропологии» он тоже ничего не добавляет. А вот в «Критике чистого разума» продуктивное воображение показано Кантом совершенно иначе: как способность, бессознательно формирующая мир явлений, а не занятая созданием химер. Т.е. речь там идет совсем о другой разновидности продуктивного воображения, которая, в свою очередь, распадается на три подвиды — «трансцендентальное» продуктивное воображение, «чистое» и «эмпирическое». Правда, в самой «Критике» эта классификация выражена Кантом не очень четко. Она, скорее, подразумевается, чем артикулируется. Однако о ее реальности прямо свидетельствует важный черновой набросок, известный в кантоведении под названием «LB1 B12» и созданный Кантом в начале 1780 года, т.е. непосредственно перед началом или даже во время написания окончательного варианта «Критики чистого разума», которое, как известно, заняло «4-5 месяцев» 1780 года. Набросок представляет собой подготовительный текст к разделу о дедукции категорий в «Критике». Именно в дедукции Кант рассматривает трансцендентальную функцию воображения. Делает он это в данном наброске. Кант выделяет четыре разновидности продуктивного воображения. Первая - создание образов, которые не имеют точного коррелята в прошлых восприятиях. Механизм здесь про-чрачен - новое соединение уже имеющихся (простых) представлений. Создание же псевдо-простых представлений путем слияния каких-либо других, обсуждавшееся, в частности, Юмом и Тетен-сом, кажется Канту невозможным, хотя в «Психологии L1» он, похоже, проявлял некие колебания в этом вопросе (см. АА 28, 232-233).

Но, в любом случае, наибольший интерес представляет систематизация в «LB1 B12» Кантом видов продуктивного воображения в его трансцендентальной функции. Итак, оно может быть: 1) собственно трансцендентальным, 2) чистым, 3) эмпирическим. Здесь именно иерархия способностей. Эмпирическое продуктивное во-ображение зависит от чистого, а чистое - от трансцендентального) Трансцендентальное воображение направлено на «вещи вообще», чистое - на априорные темпоральные формы. Наконец, эмпирическое продуктивное воображение реализует себя в «синтезе схваты-вания» (AA 23, 18). Этот синтез играет ключевую роль в познании; Благодаря ему ощущения, имеющие источник в так называемы; «трансцендентальных предметах», вбираются в душу и остаются в ней. Затем они могут воспроизводиться, вспоминаться, ставиться в отношение к другим представлениям, на основе их могут созда-ваться новые образы и т. д. Вбирание представлений в душу происходит по определенным правилам. Эмпирическое продуктивное воображение черпает эти правила из чистого воображения, чистое — из трансцендентального. Форма синтезов трансценденталь-ного воображения задается чистым рассудком и его категориаль-ной структурой (AA 23, 19; A 119). Единство самого рассудка выражает первоначальное единство апперцепции (A 116/B 136), или Я. Чистое Я играет роль когнитивного центра, с которым соотно-сятся представления. Однако Я и его концептуальные фильтры в виде категорий, соотносящихся с предметами любого созерцания вообще, не могут непосредственно захватывать ощущения, так как те имеют принципиально иную, чувственную, а не рассудочную природу. Отсюда - необходимость посредствующей функции во-ображения (A 124).

В первом издании «Критики» Кант, впрочем, дает понять, что дело даже не в разнородности категорий и чувственных данных. Он утверждает, что «синтез вообще... есть исключительно действие (blobe Wirkung) способности воображения» (A 78/B 103). Эту фразу Кант не убрал и из второго издания, хотя здесь он уже допускает возможность особого «рассудочного синтеза» (B 151). В дальнейшем мы увидим, что это изменение позиции Канта может иметь важное значение для понимания его трактовки природы Я. Пока же констатируем, что опосредование «трансцендентальным синтезом воображения» рассудка и чувственности во втором издании «Критики чистого разума» именуется Кантом «первым применением» рассудка «к предметам возможного для нас созерцания» (B 152). Именно первое применение рассудка придает законосообразную форму миру явлений. Очевидно, что «второе»

применение должно предполагать результаты первого, или, как давал понять Кант в другом месте, вычитывать из природы то, что до этого было вложено в нее нами самими (ср. АА 4, 312-313).

Чтобы пояснить, как происходит это вычитывание, надо несколько более подробно остановиться на понимании Кантом реальных механизмов работы познавательных способностей. Все начинается с воздействия на душу, аффективования. Душа вбирает в себя многообразное и воспринимает его. Восприятие Кант, как и Тетенс, трактует как сложный процесс. Он раскрывает его компоненты в дедукции категорий первого издания «Критики чистого разума». Согласно кантовской дефиниции, восприятие есть «осознанное явление». Но всякое явление содержит в себе многообразное. Кант решительно заявляет, что мгновенное представление может быть только «абсолютным единством» (А 99). Любопытно, что он не обосновывает свою позицию. Вообще говоря, теория единства мгновенного представления нередко обсуждалась в психологии XVIII века, в том числе и до Канта. Мнения о ее истинности разделились. Ее противником был, к примеру, Ш. Бонне, считавший возможным одновременное восприятие пяти-шести представлений (см. 189: 79). И, на первый взгляд, может показаться странным, почему вообще кому-то пришло в голову, что душа не может воспринимать несколько вещей сразу. Однако это мнение не лишено резонанса, если только правильно понимать его, а именно понимать в том смысле, что речь идет не о возможности мгновенно воспринимать многообразное вообще, а о том, что подобное восприятие имеет производный характер и складывается из единомоментных представлений. Ведь даже если допустить, что в душе может одновременно находиться множество представлений, - все равно, чтобы воспринять их, она должна, по меньшей мере отличать их друг от друга. Но трудно спорить, что различение - это деятельность. А всякая деятельность есть временной, а не единомоментный процесс. Без времени поэтому для души нет многообразного. Так что восприятие как осознание многообразного разворачивается во времени.

Первым делом душа должна «пробежать» (*durchlaufen*) многообразное (А 99) и «принять» (*aufnehmen*) его (А 120). При этом, переходя от одного представления к другому, она не должна терять принятое. Кант уверен: это означает, что она должна воспроизводить схваченное представление и соединять его с наличным впечатлением (А 121). Кроме того, Кант утверждает, что объединение воспроизведенного многообразного с актуальным впечатлением возможно лишь в том случае, если имеет место «сознание, что то,

что мы мыслим, есть именно то, что мы мыслили мгновением; раньше» (А 103). Именно «это сознание» тождества придает единство многообразному во времени. В самом деле, оно эквивалентно признанию, что мы созерцаем одну (и ту же) вещь в многообразии ее состояний. Но подобное отождествление и объединение возможно лишь в том случае, если само сознающее Я тождественно в потоке впечатлений.

Итак, необходимыми условиями восприятия оказываются, по Канту: 1) тождество воспринимающего субъекта, 2) его способность деятельного объединения многообразного и 3) наличие у него репродуктивного воображения. Последнее условие, правда, не выглядит необходимым. Кант почему-то игнорирует учение Тетен-са о «пост-ощущениях» и разработки других психологов, показывавших возможность непосредственного удержания образов прошлых впечатлений в перцептивном поле. Не менее трудно понять, почему Кант решает жестко связать воспроизведение представлений с законом их ассоциации по принципу причинности. Общим мнением тогдашней психологии было то, что репродуцирование происходит по законам ассоциации, но все соглашались, что этих законов (по крайней мере если речь идет о производных законах ассоциации) много и что, в случае припоминания, приоритет имеют принципы сходства или смежности. Кант же пишет, что ассоциируются те представления, которые часто встречаются вместе или следуют друг за другом (А 100, 121). С этим трудно спорить, но почему он отождествляет такие ассоциации с воспроизведением представлений? Как бы то ни было, но Кант делает вывод, что эмпирический закон ассоциации должен опираться на какое-то объективное основание, а именно на внутреннее «сродство» (Affinitat) явлений (А 101), задаваемое их объективными каузальными связями.

Однако сама по себе ассоциация представлений имеет субъективный характер. Объективизация этой связи для сознающего субъекта - дело рассудка, подводящего представления под свои элементарные априорные понятия, т.е. категории. К примеру, оставаясь на субъективном уровне, мы можем заметить, что освещение солнцем камня сопровождается его нагреванием. Но когда мы применяем категорию причины и говорим, что солнце - причина нагревания камня, ситуация кардинально меняется. Связь между солнцем и теплотой теперь мыслится в качестве необходимой, а значит объективной (см. АА 4, 301). В этом объективирующем действии рассудка, которое Кант в первом издании «Критики» называет «синтезом рекогниции в понятии» как «высшем... из чисто эмпирических элементов опыта» (А 125), а в «Пролегоменах» -

«суждением опыта» (Erfahrungsurteil) в отличие от субъективного «суждения восприятия» (Wahrnehmungsurteil), очевидно, и состоит «второе» применение рассудка к предметам чувств. В самом деле, результатом этого акта оказывается представление о том, что явления подчиняются категориям, а «первое» применение действительно подчинило их этим рассудочным понятиям. Значит, в процессе второго применения мы вычитываем из явлений то, что сами же вложили в них, что и требовалось показать. Рассуждения Канта о том, что категории необходимо входят в состав суждений, претендующих на объективную значимость, выглядят достаточно перспективными. Здесь Кант реализует ту же программу, о которой шла речь в главе о Юме. Оставаясь в сфере непосредственной доступности для рефлексии, он проясняет предметную установку сознания.

При этом, как и Юм, Кант опирается не только на самонаблюдение, но и на рациональные доказательства, которые ранее были названы феноменологическими дедукциями. Впрочем, в отличие от Юма, Кант ведет анализ с гораздо меньшей психологической акцентировкой. Ему ближе, скорее, логико-лингвистическая аргументация. Вспомним, к примеру, аргумент из «Метафизических начал естествознания» и второго издания «Критики», где, отказавшись от теории суждений, изложенной в «Прологоменах», Кант показывает, что связка «есть», структурирующая любые суждения, сама по себе указывает на объективный характер соединения представлений. Далее он просто напоминает, что категории неразрывно связаны с логическими функциями суждений - и конституирование ими объективности, как он считает, доказано (см. В 140-143). Некоторые историки мысли, к примеру П. Гайер (Guyer, 1989), полагают, что отказ от психологизма в данном случае обнаруживает преимущество кантовского подхода к исследованию сознания перед юмовским. Но даже если признать, что юмовская аргументация имеет психологистский характер или радикально отлична от кантовских приемов (что вызывает сомнения, так как Юм анализирует всеобщие когнитивные условия¹), то ценой обретаемой Кантом универсальности является утрата очевидности в его анализах, и неясно, может ли реальный или кажущийся антипсихологизм перевесить это.

¹ В этом плане не менее обоснованной, чем позиция Гайера, выглядит попытка радикального сближения кантовской и юмовской программ, предпринятая Г. Бирдом (Bird, 1966) и Р. А. Моллом (Mall, 1975).

Однако проблемы, связанные с абстрактностью кантовских доводов, обосновывающих участие категорий во «втором» применении рассудка, не идут в сравнение с трудностями, с которыми сталкиваются кантоведы при попытке уяснения логики аргументов Канта при его доказательстве тезиса, что категории необходимо участвуют в «первом» применении рассудка к чувственности, т. е. того, что категории являются необходимыми условиями восприятия явлений. Выше эта кантовская теория была изложена «как есть» - без упоминания о доказательствах ее истинности. Теперь надо обсудить эту тему. Впрочем, может показаться, что она вообще не имеет отношения к проблемам эмпирической психологии Канта. Ведь заявление, что рассудок а priori формирует мир явлений, на первый взгляд, не может быть верифицировано самонаблюдением. Оно, скорее, противоречит данным непосредственного опыта, говорящим, что вещи и их определения существуют независимо от воспринимающего Я. И Кант не случайно не обсуждал эти вопросы в лекциях по эмпирической психологии и антропологии и сравнивал себя с Коперником, тоже пошедшим против чувственной видимости (В XXII). Но не все так просто.

Сравнение с Коперником сделано Кантом во втором издании «Критики»; а в первом Канта можно понять так, что вывод о законодательной функции человеческого рассудка и воображения по отношению к миру опыта можно получить уже из интроспективного, или эмпирического, анализа условий восприятия. Исключая, в отличие от Тетенса с его гештальт-подходом, «обычное» продуктивное воображение из процесса восприятия, он в то же время утверждает, что действие трансцендентального продуктивного воображения составляет его неотъемлемый компонент, который вполне можно зафиксировать непосредственным самонаблюдением. Кант даже упрекает психологов в том, что они игнорировали участие воображения в восприятии (А 120).

Исходный пункт рассуждений Канта - синтез схватывания. Схватывание впечатлений действительно относится к сфере прямой доступности для самонаблюдения. И оно являет собой продуктивную деятельность души. С этим спорить трудно. Но ведь главное для Канта показать, что продуктивное воображение подчинено в схватывании категориальным законам. Он пытается сделать это, акцентируя внимание на том факте, что тождественное Я в потоке впечатлений, являющееся условием восприятия последних, выступает также принципом их единства. А представление, объединяющее другие представления, т. е. общее им, - это, по Канту, понятие. Всякое понятие содержит правила, по которым могут порождаться.

созерцания. Если природа тождественного Я в известном смысле аналогична природе понятия, то можно сказать, что объединение впечатлений в Я должно происходить по определенным правилам (см. А 103-110). Поскольку этот синтез, осуществляемый, кстати говоря, продуктивным воображением в его трансцендентальной функции, реализуется и на априорном материале чистых созерцаний, к примеру, при познании свойств пространства в геометрии, то правила, о которых идет речь, должны быть априорными. Правила вообще эксплицируются понятиями, а априорные правила должны эксплицировать априорные понятия. Поэтому надо выяснить, какими априорными понятиями мы обладаем. Чтобы сделать это, Кант обращается к исследованию способности мышления вообще.

Главное действие мышления - суждение. Всякое суждение имеет содержание и форму. Содержание приходит извне, формы же суждений заложены в природе мышления и, стало быть, априорны. Эти формы, «логические функции суждений», и порождают основные понятия мышления или, точнее, рассудка - категории. Воспользовавшись традиционной классификацией видов суждений и несколько модифицировав ее, Кант строит знаменитую «таблицу категорий». Затем он применяет полученные результаты к проблеме априорного синтеза и делает вывод, что синтез схватывания подчинен правилам, вытекающим из категорий. В итоге получается, что субъект диктует категориальные законы миру явлений и поэтому может познавать эти законы еще до того, как вещи будут даны ему, т.е. a priori (А 118).

Учение Канта о восприятии, изложенное в первом издании «Критики чистого разума», оказывается грандиозным проектом, который, в случае его успеха, мог бы перевернуть все представления о возможностях эмпирического исследования души. Однако проблема этой теории заключается в том, что Канту не удастся обосновать необходимость приписывания явлениям именно тех законов, которые вытекают из «важнейших», как он сам говорил (см. АА 18, 369), «категорий отношения» - субстанции, причины, взаимодействия. Ведь даже если принять необходимость существования априорных и неизменных правил синтеза явлений в восприятии (их постоянство Кант доказывает замечанием, что изменение правил схватывания нарушило бы тождество Я знающее себя через свою синтетическую деятельность - А 108) и признать, что категории исчерпывают все возможные формы априорного синтеза, это будет означать лишь то, что какие-то категории необходимы для объединения представлений в сознании, но все или не все - неизвестно.

Это, в свою очередь, означает, что либо надо давать дополнительное доказательство для всех категорий, либо решать этот вопрос для каждой категории по отдельности. Важно при этом, что если поставить вопрос об условиях объединения представлений безотносительно кантовских схем, то самым естественным, и едва ли не самоочевидным, будет следующий ответ: в сознании может объединяться все, что может сосуществовать друг с другом, т.е. все непротиворечивое. Иными словами, априорное правило объединения представлений, на первый взгляд, должно выглядеть так: в сознании может связываться все, что не нарушает тождество Я, а нарушить его может только противоречие. Но если сделать этот вывод, это отсечет необходимое участие в восприятии категорий субстанции, причины и взаимодействия, поскольку каждая из них вносит порядок в хаос представлений, а это не кажется необходимым компонентом восприятия явлений. Ведь неупорядоченность не тождественна противоречивости. Значит, если Кант хочет доказать, что воспринимать можно только то, что подчинено, в частности, закону причинности, он должен найти какие-то дополнительные аргументы.

Подобные аргументы у него действительно можно обнаружить. В первом издании «Критики чистого разума» они вписаны в следующий общий довод: 1) категории составляют необходимые условия мышления объективной связи представлений, т.е. представления, связанные с помощью категорий, мыслятся относящимися к некоему объекту, конкретные определения которого, впрочем, не-известны нам, т.е. к трансцендентальному предмету = X; 2) Я или первоначальное единство апперцепции коррелятивно или параллельно понятию трансцендентального предмета, или трансцендентального объекта; 3) значит, представления могут получить отношение к Я лишь в том случае, если они связаны с помощью категорий (см. А 109, 250, 111, 119).

Похожая аргументация встречается и во втором издании «Критики», только вместо «трансцендентального объекта» Кант говорит об «объективном единстве апперцепции», которое прямо отождествляется с «трансцендентальным единством апперцепции» как представлением «Я мыслю», сопровождающим все другие представления (В 139-140).

В отличие от доводов, о которых шла речь выше, это доказательство позволяет обосновать участие в объединении представлений в Я категории причины и других «категорий отношения». Если, взять в качестве примера первую из них, то в разделе об основоположениях чистого рассудка в духе разобранных ранее рассуждений

о роли категорий в конституировании объективности Кант вполне убедительно показывает, что последовательность событий можно помыслить объективной, только представляя ее подчиненной закону причинности. И дальше, переворачивая этот вывод с объекта на Я, можно заключать, что воспринимать можно лишь каузально определенную последовательность. Во всей этой аргументации, составляющей костяк трансцендентальной дедукции категорий в обоих изданиях «Критики», остается неясным только один вопрос: почему Кант коррелирует Я, тождественное в потоке представлений, и трансцендентальный объект или объективное единство апперцепции?

Он не может делать это просто на том основании, что всякое единство восходит к единству Я. Ведь из существования разных форм объединения представлений еще не следует, что та или иная из них составляет необходимую структуру восприятия, о котором, собственно, и идет речь. А если оставить эту проблему нерешенной, то все доказательство не сдвигается с места. Так и останется вопрос: какие именно априорные правила определяют синтез представлений в схватывании? В «Критике чистого разума», а также в других работах 80-х годов, Кант пропускает это звено. И неудивительно, что мнение о пробеле в кантовской аргументации стало общим местом современного кантоведения. На него указывали П. Гайер (Guyer, 1987), В. Карл (Carl, 1989), Б. Тёле (Thole, 1991) и другие авторы.

В контексте настоящего исследования констатация этого существенного пробела имеет важное значение потому, что позволяет подтвердить предположение: базисный тезис кантовской трансцендентальной философии о подчинении явлений рассудочным законам, реализуемом через трансцендентальную функцию воображения, не может быть доказан средствами интроспективного учения о душе.

Кант сам чувствовал это и во втором издании «Критики» отмежевался от использования данных эмпирической психологии в трансцендентальных анализах. Но, учитывая эту позицию второго издания «Критики», интересно понять, что заставило его буквально наводнить эмпирико-психологическим материалом ее первое издание. Вопрос этот тем более любопытен, что решение об изложении эмпирического учения о восприятии, т.е. о связи синтезов схватывания, репродукции и рекогниции, по-видимому, было принято Кантом в последний момент, уже в процессе создания окончательного текста «Критики». Во всяком случае, в детальном наброске дедукции категорий начала 1780 года, т.е. в «LBI B12»,

нет и намека на это учение. Вероятно, Кант почувствовал недостаточность аргументации этого варианта дедукции и захотел дополнить ее. Интересно и то, что в этом черновике нет упоминаний и о понятии трансцендентального объекта. Однако если учение о единстве схватывания, репродукции и рекогниции было разработано (точнее, с небольшими модификациями заимствовано у вольфианцев) Кантом «на ходу», то понятие трансцендентального объекта встречалось и в набросках дедукции, созданных им еще до 1780 года (см. АА 18,230).

Логично предположить, что если Кант поначалу решил исключить понятие трансцендентального объекта из окончательной версии дедукции, - значит, оно по каким-то причинам перестало удовлетворять его. Учитывая тот убедительно продемонстрированный В. Карлом (Carl, 1989) факт, что первый завершённый вариант дедукции категорий был создан Кантом в 1775 году, можно реконструировать такую последовательность событий. Вначале, после долгих поисков способа доказательства необходимого отношения категорий к предметам опыта, инициированного «сомнениями» Юма, Кант в 1775 году нашел решение, показав необходимое участие категорий в восприятии на основе коррелирования Я и (трансцендентального) объекта. Затем он столкнулся с какой-то трудностью и решил перестроить дедукцию, развернув ее без этой корреляции. Но, оказавшись не в состоянии придать очевидность своим рассуждениям, он решил подкрепить их эмпирико-психологическим материалом, а заодно и подновленными схемами прежних вариантов дедукции. Получившийся в итоге аргументативный хаос дедукции первого издания «Критики» он «компенсировал» указанием, что без нее можно обойтись (А XVII)¹.

Но какие же допущения Канта, делавшиеся им в 1775 году, могли придавать дедукции видимость завершенности? И почему он решил отказаться от них? Для ответа на первый вопрос присмотримся к главной проблеме дедукции в «Критике», состоящей в невозможности объяснить, на чем основана корреляция между Я, или первоначальным единством апперцепции, и трансцендентальным объектом. Трансцендентальный объект есть нечто, к чему относятся связанные категориями представления, которые мыслятся независимыми от субъективных условий восприятия. Стало быть,

¹ Кант говорит о необязательности «субъективной» дедукции. Можно, однако, показать, что субъективная дедукция совпадает с трансцендентальной дедукцией категорий как таковой (см. 16).

этот объект можно представлять как вещь саму по себе. И параллель между Я и трансцендентальным объектом можно было бы выявить, если бы Я тоже было вещью самой по себе. В «Критике чистого разума» Кант тщательно отличает Я как единство апперцепции от гипотетического Я как «трансцендентального субъекта», вещи самой по себе. В то же время он говорит о трудности устоять от «соблазна» допущения этой «подтасовки гипостазированного сознания» (А 402). Это наводит на мысль, что сам Кант когда-то поддавался такому искушению. Но вот вопрос: допускал ли он эту соблазнительную подмену в 1775 году и вообще в 70-е годы?

Ответ дают многочисленные черновые наброски и лекции этого периода. Так, в «Психологии L1» Кант сообщает, что «Я есть абсолютный субъект, которому могут причитаться все акциденции и предикаты и который вовсе не может быть предикатом другой вещи» (AA 28, 225 — 226). Причем Я, «выражая субстанциальность», представляет собой «единственный случай, когда субстанция может непосредственно созерцаться нами» (AA 28, 226). Значит, Я -субстанция, причем данная нам в созерцании, а не в мысли.

Но какого рода это созерцание? Чувственно оно или нет? Предельно ясный ответ мы находим в лекциях по «Философской энциклопедии» (1775). Кант называет это самосозерцание «первоначальным»: «Я ничего не могу созерцать *originaliter* (за исключением себя самого), а лишь производно, когда меня что-то аффицирует» (AA 29, 15). Поскольку аффицирование является признаком чувственного созерцания (см. А 19/В 33), то «первоначальное» созерцание должно быть не чувственным, а интеллектуальным. А интеллектуальное созерцание открывает нам вещь саму по себе, в данном случае — Я как вещь саму по себе. Что касается свойств этого самосозерцания, то о них информирует один из важных рукописных набросков, сделанный Кантом в начале «десятилетия молчания», но вполне отражающий его взгляды середины и конца этого периода. Кант пишет, что «неизъяснимое», т.е. элементарное представление о Я есть «неизменное созерцание» (AA 17, 465). Еще один штрих добавляют рукописи «Дуйсбургского наследия» (середины 70-х гг.), где Кант отождествляет созерцание себя самого с апперцепцией: «Апперцепция есть восприятие себя самого как мыслящего субъекта вообще» (AA 17, 647).

Таким образом, если в «Критике» апперцепция есть не более чем рефлексивный акт самосознания, то в семидесятые годы она -самовосприятие, самосозерцание, причем имеющее интеллектуальный характер. Соответственно меняется и понимание предмета апперцепции: вместо интеллектуального единства, или формы

мышления, Я предстает как ноумен, или вещь сама по себе. Кант без колебаний называет Я ноуменом в «Размышлении 5109», созданном, по Э. Адикесу, в промежутке между 1776 и 1778 годами. Отмечая здесь, что «душа не есть явление», он утверждает, что «как ноумен в нас» она вместе с тем «содержит в себе условие всех возможных явлений» (AA 18, 91). Важно также, что в этом наброске Кант отождествляет душу с Я (*ibid.*), причем под Я он, судя по всему, понимает не трансцендентный, а имманентный субъект: восприятия.

Итак, в середине 70-х годов Кант считал Я как единство апперцепции, вещью самой по себе. Остается лишь показать, что в дедукции категорий второй половины семидесятых годов Кант, как и в «Критике», опирался на тезис о параллелизме Я и (трансцендентального) объекта. Сделать это, в общем, несложно, надо только учитывать, что завершённой дедукции в набросках того времени у Канта нет. Есть как бы кусочки дедукции, из которых ее можно воссоздать. В рукописях 1775 года Кант отмечает, что «Я есть прообраз (Original) всех объектов» (AA 17, 646) и что «я не представлял бы ничего в качестве внешнего мне и, следовательно, явления не превращались бы в опыт (объективный), если бы представления не относились к чему-то, что параллельно моему Я» (AA 17, 648). А в цитированном выше наброске конца семидесятых годов он утверждал, что «в основании чувственного лежит некоторый интеллигибельный мир, субъективным прообразом которого оказывается душа как интеллигенция» (AA 18, 91), давая тем самым понять, что под объектом, параллельным Я, имеется в виду вещь сама по себе. Кроме того, Кант доказывал, что «опыты возможны только благодаря предположению, что все явления подпадают под рубрики рассудка, т.е. что во всяком созерцании как таковом есть величина, во всяком явлении - субстанция и акциденция. В изменении явления - причина и действие, в его целом — взаимодействие» (AA 17, 664). Иными словами, явления превращаются в опыт, т.е. получают отношение к объектам как вещам самим по себе, только связываясь через категории, причем важнейшую роль играют «категории отношения», а именно субстанции, причины, взаимодействия. Наконец, в наброске R 4851, созданном в период 1776-1778 годов, Кант утверждает, что «синтетическое познание а priori возможно лишь при основоположении, согласно которому всякое отнесение представлений к объекту и определение понятия последнего есть не что иное, как представление необходимой связи представлений в сознании. Но представления не могут быть связаны в сознании, если они не рассмат-

риваются относящимися к некоторой данности (как объекту)» (АА 18, 9). Последний фрагмент иллюстрирует общую линию аргументации Канта в дедукции, а приведенные выше суждения - детализацию ее основных моментов.

Итак, гипотеза о том, что первоначальный вариант дедукции категорий был основан у Канта на субстанциальной трактовке Я как необходимого условия восприятия, получает хорошее подтверждение. Учение о Я как о субстанции, вещи самой по себе, несомненно относится к рациональной психологии. В «Критике чистого разума» Кант оспаривает саму возможность полноценной рациональной психологии. Но мы видим, что его трансцендентальная программа, составляющая основу «Критики», изначально базировалась на рационально-психологических предпосылках, совмещенных с эмпирическим или квазиэмпирическим анализом категориального конституирования объективности.

Одним словом, перед нами весьма любопытная картина. Отталкивая в «Критике» от трансцендентальной философии, устанавливающей возможность, объем и границы априорного синтетического познания, как эмпирическую, так и рациональную психологию, Кант в действительности отталкивается от них. Можно поэтому сказать, что его критицизм нуждается в рациональной и эмпирической психологии. Они словно леса, необходимые для строительства здания его системы и убираемые после его завершения. Впрочем, эта метафора неточна. Здание может стоять без лесов, но может ли трансцендентальная философия устоять как когерентная логическая система без учения о Я как вещи самой по себе? Реальная ситуация даже сложнее. Отказ Канта от учения о Я как вещи самой по себе не был случаен, а, по меньшей мере, вписывался в другое «системное» требование - об отказе от сверхчувственного познания. Хотя, конечно, этого объяснения недостаточно для понимания того, почему Кант изменил свою позицию. В конце концов, при желании он мог бы рассматривать, да и действительно рассматривал, самопознание Я как субстанции в качестве исключения, подтверждающего общее правило.

Тем более интересно понять, что заставило Канта пересмотреть свои взгляды на природу Я, причем сделать это накануне написания «Критики». Причем тут должна была присутствовать какая-то сильная мотивация, так как в «Критике чистого разума» Кант не просто отказывается от теории Я как вещи самой по себе, но и не считает возможным занять в этом вопросе нейтральную позицию, т.е. воздержаться от окончательного суждения о сущности Я, не говорить, что Я как единство апперцепции есть форма мышления,

и в то же время не утверждать, что оно есть предмет интеллектуального созерцания, оставляя его природе неопределенной.

Может показаться, что подобное воздержание от суждений наилучшим образом соответствовало бы духу критической философии. Ведь с феноменологической точки зрения апперцепция открыта для самых разных истолкований. Если мы решаемся на них, то вступаем в область рациональной или метафизической психологии. И, кстати говоря, некоторые высказывания Канта в «Критике» как будто свидетельствуют о том, что он склоняется именно к такой нейтральной трактовке. К примеру, он пишет, что у нас просто нет средств для познания тождественного Я, присутствующего в любом акте восприятия. Все наши познания, утверждает он, основаны на категориальном оформлении ощущений чувств. Но ни категории, ни формы чувственности к Я не применимы. Категории для своего применения нуждаются в созерцании, но Я как интеллектуальная спонтанная деятельность находится вне созерцательных форм чувственности, в частности вне времени (В 422). Значит, Я как бы ускользает от определения. Когда мы пытаемся дать его, Я обнаруживает себя в потоке впечатлений, который, однако, являет собой уже эмпирическое Я, отличное от Я как единства рассудочного синтеза. Итак, раз о Я как единстве сознания, по Канту, нельзя сказать ничего определенного - в том числе, как можно предположить, и того, что оно не есть вещь сама по себе, - то мы не можем утверждать, что он проводит резкую границу между «логическим Я» и Я как вещью самой по себе. В этом русле, на пер-; вый взгляд, находится и осторожное утверждение Канта, что из истинности положения, что мыслящее Я есть необходимый субъект мыслей, не следует, «что Я как объект есть самостоятельная сущность», так как «это утверждение заходит слишком далеко» (В 407). Гипотеза о такой трактовке Кантом проблемы Я подтверждается также тем, что, анализируя суждение «я существую», он подчеркивает, что под существованием здесь понимается некая нейтральная данность восприятия - не явление, но и не вещь сама по себе (В 423). Эти высказывания истолковывались рядом исследователей, к примеру Г. В. Тевзадзе (1979) или А. Л. Доброхотовым (1986), как свидетельство проблемности кантовского учения о бытии; но в нашем контексте они, как кажется, удачно отражают неизвестность онтологического статуса Я.

И все же, несмотря на сказанное, более сильными представляются доводы, убеждающие, что Кант проводит резкую границу между Я как единством сознания или самосознания и Я как вещью самой по себе. Проще всего доказать этот тезис следующим спосо-

бом. Если бы Кант действительно считал неразрешимым вопрос о природе того, что он называет «логическим Я», т.е. Я как единства апперцепции, то он не смог бы утверждать, что это Я есть не более чем форма мышления, и что у нас нет созерцания Я. Он должен был бы говорить, что нам неизвестно, созерцаем ли мы Я или только мыслим его. Иными словами, в таком случае Кант оставил бы открытым вопрос о природе самосознания - созерцание оно или рефлексивная мысль. Однако Кант совершенно определенно заявляет - как в первом, так и во втором издании «Критики чистого разума», - что у нас нет созерцания Я: «Единство сознания есть только единство мышления» (В 422), или: «Хотя Я и находится во всяком мышлении, тем не менее с этим представлением не связано никакое созерцание, которое отличало бы его от других предметов созерцания» (А 350). Иными словами, «хотя мы и воспринимаем, что это представление сопутствует всякому мышлению, мы не замечаем, чтобы оно было устойчивым и постоянным созерцанием» (ibid.).

Итак, в «Критике» Кант не просто подвергает сомнению возможность интеллектуального созерцания Я, но и меняет свои взгляды на 180 градусов. При этом, как ясно из сказанного выше, он сам пересекает границы непосредственной достоверности и делает утверждения, которые могут быть квалифицированы как тезисы метафизической психологии. Чтобы оправдать такие действия, он должен был бы доказать противоречивость модели Я как субстанции, постигаемой в интеллектуальном созерцании. И похоже, что в конце семидесятых годов Кант в самом деле натолкнулся на аргумент, который был истолкован им именно в таком ключе.

Ценную информацию в этой связи дает «Размышление 5553» - черновой набросок, созданный Кантом на излете семидесятых годов и посвященный, среди прочего, критике рациональной психологии. Кант, в частности, говорит здесь, что «если принять, что Я есть не явление внутреннего чувства, а вещь сама по себе и ноумен, то принадлежащие мне акциденции тоже должны быть ноуменами» (АА 18, 227). Эта фраза словно не закончена и подразумевает такое продолжение: поскольку акциденциями Я оказываются представления, которые сменяются во времени и, стало быть, имеют отношение не к ноуменам, а к феноменам, то признание но-уменальности Я приводит к очевидному противоречию. Это противоречие, возможно, и подтолкнуло Канта не только к отказу от представления о ноуменальной природе Я, но и к решению не занимать нейтральную позицию в данном вопросе. Впрочем, на бес-

компромиссность Канта, возможно, повлияло и другое обстоятельство, а именно новое воздействие идей Юма.

Если говорить только о теоретической философии Канта, то можно достаточно четко зафиксировать два этапа рецепции им идей Юма. Первый охватывает середину шестидесятых годов и связан с общей проблематикой так называемого «скептического метода». Второй, самим Кантом названный «пробуждением от догматического сна», приходится, скорее всего, на лето 1771 года и касается знаменитой проблемы причинности, рассмотрение которой привело Канта к постановке главного вопроса критической философии «как возможны априорные синтетические суждения?». И вот выясняется, что можно говорить и о третьей фазе юмовского влияния, совпадающей с периодом пересмотра Кантом тезисов рациональной психологии. Однако если первое влияние Юма было связано с изучением Кантом «Исследования о человеческом познании» в составе изданного Зульцером в середине пятидесятых годов XVIII века перевода сборника юмовских работ на разные темы, а второе - с прочтением переведенной и анонимно опубликованной в 1771 году И. Г. Гаманом финальной «меланхолической» главы первой книги «Трактата о человеческой природе», то возможное третье влияние имело косвенный характер.

Как уже упоминалось, в конце семидесятых годов Кант изучал «Философские опыты» Тетенса. В этой работе представлена подробная картина «ранней» юмовской теории Я. Вот как изображает Тетенс основоположения этого учения: «Юм, автор скандального сочинения о человеческой природе, признавал идею, имеющуюся у нас о собственном Я, или о нашей душе, "собранием множества отдельных, следующих друг за другом единичных, но раздельных и разрозненных ощущений, из соединения коих в фантазии составила идея об одном целом как субъекте, содержащем в себе единичное ощущаемое в виде своих качеств"¹. Отсюда он сделал заключение, что достоверно о душе мы могли бы сказать не более того, что она есть совокупность качеств и изменений, которые, поскольку они непосредственно переживаются, действительно существуют; но не то, что она - одна вещь, цельное единство, действительная вещь» (453: 1, 392-393). Кант, как правило, прислушивался к Юму, и здесь он тоже мог согласиться с ним, что у нас отсутствует отдельное впечатление единого Я, и что последнее, следова-

¹ Это вовсе не цитата из Юма, как можно было бы подумать. Тетенс просто суммирует свое понимание юмовской концепции.

тельно, являет собой какую-то виртуальную структуру, единство мышления или сознания.

В общем, для кардинального изменения взглядов Канта на природу Я в конце 70-х годов имелись как логические, так и исторические предпосылки. Действовали ли только перечисленные выше факторы, или что-то еще, - сказать трудно. Ясно, однако, что едва ли можно признать их достаточными для кардинального пересмотра взглядов на Я. Если взять приведенные логические доводы, то тезис, что если Я - ноумен, то ноуменами должны быть и темпоральные представления, кажется весьма спорным. Дело в том, что феноменальные представления вполне могут быть истолкованы как акциденции второй степени, т.е. как акциденции акциденций, которые нельзя прямо атрибутировать субъекту. Они могут быть объектами психических способностей, которые, в свою очередь, являются акциденциями Я. Из феноменальности представлений точно так же нельзя делать вывода о феноменальности Я, как из интенсивности цвета вещи нельзя заключать об интенсивности самой вещи. А если акциденции Я — способности, то вопрос теперь уже об их феноменальности может быть сформулирован следующим образом: можно ли, к примеру, сказать, что внутреннее чувство с его априорной формой, временем, находится во времени? Отрицательный ответ на этот вопрос очевиден. А это значит, что Кант мог, в принципе, сохранить верность теории Я как вещи самой по себе, так как акциденции Я и правда не феноменальны, если считать, что критерием феноменальности является существование в пространстве и времени.

Что же касается возможного влияния на Канта юмовских аргументов, то стоит напомнить, что они казались неубедительными самому Юму, о чем, правда, Кант, видимо, не знал, хотя это мало что меняет. В любом случае, юмовский тезис об отсутствии у нас отдельного представления о Я помимо представления о конкретных ментальных состояниях, можно было бы без особого труда совместить с признанием Я ноуменом, сказав, что этот факт, который сейчас называют интенциональностью сознания, выражает конечность человеческой души, ее фундаментальную несамодостаточность, тем более что впоследствии Кант действительно опробовал этот путь, но уже на новом «критическом» материале. Правда, может показаться, что ноуменальность противоречит понятию несамостоятельности, так как ноумен - это вещь, существующая сама по себе. Но мнение Канта на этот счет состоит лишь в том, что вещи сами по себе независимы от восприятия субъекта, что совершенно не исключает их зависимости друг от друга. Поэтому, даже

в случае признания Я ноуменом, Кант мог бы отстаивать тезис о недоказуемости, скажем, того, что ноуменальное Я является независимым от субстрата тела, не расширяя тем самым сферу сверхчувственного познания за такие границы, которые обесмыслили бы его критическую философию.

В общем, в признании субстанциальности Я трудно найти противоречия, что, разумеется, не означает, что эта теория полностью гармонирует с критицизмом. Означает же это то, что Кант не имел оснований вообще отметить ее как чистую возможность и из-за этого игнорировать нейтральную позицию. В «Критике чистого разума» Кант писал, что признание Я субстанцией разрушает все здание критицизма. Приоткрыв дверь в мир вещей самих по себе, мы не сможем удержать возникающую вследствие этого настоящую лавину догматизма (В 409-410). С этим, в конце концов, можно согласиться, но если бы Кант заявил о непознаваемости природы апперцепции, т.е. о том, что для нас невозможно узнать, созерцание это или мышление, то он мог бы не менее успешно бороться с догматическими попытками проникнуть в мир ноуменов, чем в случае однозначного отрицания созерцательной основы самосознания. Он же словно отшатнулся от прежних утверждений и по инерции проскочил среднюю позицию.

Обозначив новые взгляды на единство апперцепции как на форму мышления, Кант теперь должен был объяснять, как мы вообще можем приходить к идее Я как вещи самой по себе. В «Критике: чистого разума» он попытался представить эту идею в качестве.; одного из необходимых понятий «разума» (Vernunft) - высшей человеческой способности, которая, однако, имеет, скорее, практический, чем теоретический потенциал. Разум, по Канту, вырастает из рассудка. Чтобы уточнить, как это происходит, надо вернуться к рассмотрению кантовской теории душевных способностей.

Напомним, что анализ учения Канта о рассудке вывел нас за пределы эмпирической психологии, вовлекая сначала в трансцендентальную, а затем и в рационально-психологическую проблематику. Эту траекторию трудно было избежать, так как мы увидели, что трансцендентальная философия Канта базируется на эмпирической и рациональной психологии. Впрочем, последней мы коснулись лишь в самых общих чертах, и детальное обсуждение кантовского видения структуры, задач и перспектив этой науки еще впереди. Пока же надо закончить изложение учения Канта о душевных способностях в его различных аспектах.

Мы остановились на рассудке как способности правил. В промежуток времени с конца семидесятых до второй половины вось-

мидесятых годов Кант изменил свои взгляды на сущность и происхождение этой способности. В первом издании «Критики чистого разума» Кант определяет рассудок как производную силу души. Он говорит, что чистый рассудок возникает в результате соотнесения первоначальной апперцепции и трансцендентальной способности воображения (A 119). Данная позиция восходит к представлениям Канта второй половины семидесятых годов, когда он считал, что рассудочные категории появляются вследствие некоего «опрокидывания» чистого Я на формы нашей чувственности. Я при этом словно раскалывается на множество функций синтеза (непосредственно осуществляемого воображением при схватывании представлений во времени), соответствующих модусам внутреннего чувства. Категории в этом случае оказываются просто «функциями воображения», как формулирует Кант в одном черновом наброске (AA 17, 26; R 4911), или «условиями и действиями образной силы, взятой in abstracto» (AA 28, 239), как он говорит в «Психологии 1,1», связывая при этом «образную силу» с темпоральными формами. Соглашаясь с этой теорией, нельзя не прийти к выводу, что если бы у человека было другое чувственное созерцание, то категории, т.е. основные понятия чистого мышления, тоже были бы другими -сообразными формам этого созерцания. Вскоре, однако, Кант, вероятно, заметил, что такая установка сенсифицирует категории (как бы ни акцентировать то, что они представляют синтез воображения «в общей форме») и, по существу, стирает грань между чувственностью и рассудком, чего он никак не хотел допускать, так как это разбалансировало бы всю его систему. В итоге Кант отказался от этой концепции и стал трактовать категории как изначальные формы единства представлений. Соответственно, рассудок обрел статус самостоятельной способности. В первом издании «Критики» суждения Канта на этот счет, правда, еще не отличаются последовательностью, и это говорит о том, что он лишь недавно натолкнулся на упомянутую выше проблему. С одной стороны, он действительно трактует здесь рассудок в производном смысле, с другой - определяет его через отношение апперцепции именно к «трансцендентальному» синтезу воображения, который, по кантовской дефиниции, «a priori направлен исключительно на связь многообразного без различия созерцаний» (A 118).

Приведенной фразой Кант, по сути, демонстрирует уверенность в независимости категорий от конкретных форм созерцания, в частности от времени. А вот в разделе об «Амфиболии рефлексивных понятий» он замечает, что «даже если бы мы и допустили какой-нибудь способ созерцания, кроме нашего чувственного, все равно

наши функции мышления не имели бы никакого значения для него» (А 286/В 342), причем из контекста понятно, что речь идет) именно о другом чувственном созерцании: вариант с нечувственным созерцанием далее рассматривается отдельно.

Во втором издании «Критики чистого разума» Кант вносит большую ясность, окончательно отделяя рассудок от воображения и, соответственно, от чувственности. При этом, однако, он жертвует одним из видов продуктивного воображения, соединив в неразличимое целое «чистый» и «трансцендентальный» модусы этой способности, которые он четко различал в черновом наброске начала 1780 года «LB1 В 12». С другой стороны, он сближает чистый рассудок и первоначальное единство апперцепции.

Окончательный расклад основных познавательных способностей во втором издании «Критики чистого разума» таков: 1) первоначальное единство апперцепции, или рассудок с его «интеллектуальным синтезом», 2) чистое (трансцендентальное) воображение с «образным» синтезом, 3) темпоральный синтез схватывания (см. В 151, 159-160), 4) внутреннее чувство и его априорная форма - время, 5) внешнее чувство с пространством как его специфической априорной формой и «материей» ощущений, возникающей вследствие аффицирования чувственности (трансцендентальным) предметом.

Перечисленные способности необходимым образом участвуют в формировании мира явлений, т.е. в первом применении рассудка к чувственности. Но Кант не ограничивается ими. Есть и другие познавательные способности, имеющие отношение ко второму применению, т.е. к идентификации вложенных рассудком в мир явлений законов. Это, прежде всего, «способность суждения» (*Urteilkraft*). Кант далеко не сразу пришел к окончательным формулировкам относительно ее места среди других способностей. Не только в лекциях 70-х годов, но и в первом издании «Критики» мы еще не находим цельной теории способности суждения, хотя главные интуиции уже присутствуют. Если рассудок - это способность правил, то способность суждения позволяет подвести под эти правила конкретные случаи. При этом она может действовать в разных направлениях. Либо общее правило заранее дано и надо лишь подыскать для него примеры, либо, напротив, даны единичные случаи, для которых надо найти общее правило или закон. Первое направление соответствует «определяющей способности суждения», второе - «рефлектирующей». Интересно, что в «Критике чистого разума» способность суждения подается только в ее определяющей функции. Понятие рефлектирующей способности суждения Кант разворачивает в «Критике способности суждения»

(Kritik der Urteilskraft, 1790). В «Критике чистого разума» роль рефлектирующей способности суждения отдана Кантом разуму в его регулятивной функции.

Теория разума, как и других способностей, сложилась у Канта постепенно. В начале 70-х годов он вообще не отличал разум от рассудка, но ближе к 80-м годам все чаще стал задаваться вопросом о специфике разума. Впрочем, еще в «Психологии L1» он довольно неопределенно говорил о том, что «разум и рассудок различаются исключительно в отношении эмпирического и чистого применения» и что разум есть рассудок в его априорном применении (AA 28, 242). При этом Кант добавлял, что разум еще и «собирает правила из многообразных явлений». Сходную роль он отводил и способности суждения, познающей «всеобщее из особенного». Впрочем, способность суждения трактовалась им и как «принцип подведения» под всеобщее правило, хотя (окончательно запутывая ситуацию) он давал понять, что эту функцию можно приписать и рассудку (ibid.).

Так или иначе, но в «Критике чистого разума» Кант утверждает, что разум есть «способность принципов» (A 299/B 356). Если рассудок создает правила, а (определяющая) способность суждения подводит под них явления, то разум расширяет эти правила до безусловного. Скажем, закон причинности разум истолковывает как проблему первопричины и т.п. Иными словами, разум - это своего рода философская способность, влекущая человеческий ум к познанию первоначал. Разум действует по своим законам, определяемым его связью со способностью к умозаключениям. Собственно, в «логическом» применении разум и есть, по мнению Канта, способность к умозаключениям. Последние бывают трех видов - категорические, гипотетические и разделительные. Соответственно им в «реальном» применении разум порождает предельные понятия о вещах, так называемые трансцендентальные идеи, а именно - идеи души как абсолютного субъекта внутреннего чувства, мира и Бога.

Если разум понимается как способность, инициирующая поиск всеобщих законов и первоначал (в том числе изначальной или «основной» силы души, которая может быть присуща субъекту), но не выдающая свои проекции за реальные вещи, то можно говорить о регулятивном использовании этой познавательной способности, в противном же случае - о конститутивном. Кант допускает только регулятивное применение теоретического разума. Понятие души как вещи в себе, субъекта, объединяющего все многообразие душевной жизни, он тем самым трактует как недостижимый, но стимулирующий исследования идеал.

Впрочем, разум все же может найти конститутивное применение, но не теоретическое, а практическое. Основой практических способностей, которые, в отличие от теоретических, создают, а не представляют предметы, является, по Канту, «способность желания» (*Begehrungsvermogen*), которая определяется им в «Критике практического разума» (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) как «способность существа посредством своих представлений быть причиной действительности предметов этих представлений» (AA 5, 9). Из этой дефиниции ясно, что способность желания предполагает познавательную способность, ответственную за представление вещей. Но, кроме представлений и способности создать соответствующие им предметы, требуется еще и мотив, выступающий как целевая причина такого порождения. В качестве подобного мотива часто называли удовольствие получаемое душой от существования вещи. Кант не отрицает, что удовольствие необходимо связано со способностью желания (AA 5, 178). И наряду со способностями познания и желания он признает третью основную способность - «удовольствия и неудовольствия». Однако он намеренно не включает в определение способности желания удовольствие. Дело в том, что связь способности желания с удовольствием не обязательно может быть такого рода, что удовольствие определяет душу к деятельности. Может быть и так, настаивает Кант, что удовольствие лишь сопровождает деятельность, но не инициирует ее. При таком варианте способность желания или воля детерминируется сама собой. Но всякая детерминация предполагает некое правило или закон. В случае чистого определения воли сам этот закон должен иметь безусловный характер, т.е. происходить из разума. Здесь мы и сталкиваемся с его практическим применением.

Рассуждая а priori, нельзя доказать, считает Кант, действительность практического разума. А posteriori, однако, можно убедиться, что он не вымысел. Каждый человек понимает, что такое долг, и чувствует, что в определенных ситуациях должен поступать так-то и так-то. При этом он осознает, что необходимость должного действия не зависит от его эмпирических последствий. Этим он признает, что в данном случае его способность желания детерминируется не чувственными удовольствиями, а предписаниями априорного морального закона, который может иметь только разумное происхождение. Если эти предписания перевешивают чувственные склонности, в душе возникает некое удовлетворение от сознания исполненного долга.

Анализируя природу этого особого морального чувства, Кант пришел к выводу, что оно возникает вследствие подавления стрем-

лений к чувственным удовольствиям и поэтому вначале предстает как страдание, превращающееся затем в уважение к силе практического разума.

Эта кантовская концепция, представленная в «Критике практического разума», тоже довольно позднего происхождения. В «Психологии L1» Кант, к примеру, еще говорил, что благо как предмет рассудка вызывает интеллектуальное удовольствие (AA 28, 253) и моральное чувство (AA 28, 258), признавая в то же время, что тут есть некое противоречие: «Ведь если мы должны делать добро на основании чувства, то мы делаем его, поскольку оно приятно. Но этого не может быть, так как добро вовсе не может аффинировать наши чувства. Удовольствие же от добра мы называем чувством потому, что не можем иначе выразить субъективно побуждающую силу объективного практического принуждения» (ibid.).

В «Критике практического разума» Кант снял эту проблему, лишив удовольствие от блага самостоятельного статуса. В работах 80-х годов Кант уточнил и другие аспекты своей концепции способности удовольствия и неудовольствия. В частности, он основательно доработал теорию вкуса как способности получать удовольствие от прекрасного. В «Психологии L1» Кант просто говорил, что если «приятное» приятно исключительно из субъективных оснований, то прекрасное нравится сообразно всеобщим определениям чувственности (см. AA 28, 252-253). В «Критике способности суждения» представлена гораздо более детальная картина. Чтобы оценить ее, надо отметить, что в третьей «Критике» Кант принимает принципиальное решение жестко соотнести априорные формы способностей желания и удовольствия и неудовольствия с познавательными силами души. Априорную способность желания он связывает с разумом, порождающим законы свободы, подобно тому как рассудок порождает законы природы. Поскольку между разумом и рассудком находится способность суждения, а удовольствие опосредует способность познания и способность желания, то Кант принимает логичное (да к тому же подкрепленное теориями Баумгартена и Мейера) решение увязать способности суждения и удовольствия-неудовольствия. Правда, чтобы сделать это, ему пришлось ввести новую «рефлексивную» разновидность способности суждения, поставив под вопрос прежние классификации познавательных сил души. Взамен этих неудобств Кант получил возможность проникнуть к истокам эстетического чувства или вкуса.

Вкус, тождественный «эстетической способности суждения», располагается между моральным чувством и удовольствием от приятного. Это значит, что, как и моральное чувство, вкус тоже

обладает всеобщностью, но только не объективной, а субъективной; т.е. мы считаем, что прекрасное должно необходимо нравиться, но не можем доказать это. Впрочем, человек все равно стремится к рационализации эстетических переживаний, пытаясь постичь замысел автора того или иного произведения. Это постижение действительно протекает в соответствии с правилами рефлектирующей способности суждения. Сам эстетический объект - единичное, замысел - отыскиваемое нами всеобщее. Эстетическое чувство существует лишь в процессе этого поиска. Шедевры не могут быть, исчерпаны до конца. В них воплощены «эстетические идеи», т.е. такие образы, которые не могут быть полностью объяснены рассудком. Рассудок стремится к объяснению. Воображение подбрасывает ему все новые и новые ассоциации. Пока эстетический объект не объяснен, эти способности беспрепятственно играют друг с другом, находясь в гармоническом взаимодействии, которое и вызывает чувство прекрасного. Это чувство структурно сходно с моральным чувством и даже символизирует первое. Оба этих чувства бескорыстны, т.е. непосредственно не связаны с выгодой.

Бескорыстность морального чувства, к которой подготавливает эстетическое созерцание, выводит нас еще на одну важнейшую тему кантовского учения о практических способностях души. Бескорыстный поступок - это поступок, совершенный безотносительно к чувственным стимулам, независимый от них. А независимость, самоопределение - есть свобода. Кант всегда подчеркивал, что определение воли разумом, мораль и свобода - вещи связанные. Но и здесь не обходится без тонкостей. Дело в том, что Кант различает два вида свободы: «практическую» и «трансцендентальную». В лекциях по эмпирической психологии он говорит только о практической свободе. О ней мы знаем из опыта. Для этого достаточно сознания произвольности своих действий. Разум, определяющий человеческие поступки, выступает в этом случае как одна из естественных причин. Иногда, к примеру в «Психологии L1» или в главе о «каноне чистого разума» в «учении о методе» первой «Критики», Кант высказывался в том духе, что для морали достаточно уже практической свободы, тогда как трансцендентальная свобода как безусловная самопроизвольность, согласно «Критике чистого разума», «остаётся проблематичной» (A 803/B 831). Однако в «Критике практического разума» он отказывается от этого мнения. Ведь трактовка разума как естественной причины поступков делает свободу моральных действий иллюзорной, поскольку ни одна из естественных причин не является первоначальной, а это означает, что разумные поступки определяются в неразумны ми

причинами, и лишь кажется, что мы свободны и моральны. Проблема, однако, в том, что признание условием морали трансцендентальной свободы человека порождает новые, и весьма трудные для решения, вопросы. О некоторых из них пойдет речь при обсуждении рациональной психологии Канта.

Но прежде подытожим рассмотрение кантовского учения о способностях души в его эмпирико-психологическом аспекте. Это учение - необычайно подвижная система. Кант постоянно модифицировал ее, и ситуация относительно стабилизировалась лишь к «Критике способности суждения». Но какие же результаты получил Кант, в чем оригинальность его концепции? Чтобы ответить на этот вопрос, сравним содержательные аспекты вольфовской и кантовской эмпирической психологии. Кант отталкивался от вольфи-анства, но насколько принципиальными были его новации? Выясним вначале, есть ли между кантовской и вольфовской концепциями вообще хоть какое-то сходство. Найти его, впрочем, совсем не сложно. Сходство, во-первых, в самих изучаемых способностях. Они те же самые - чувство, воображение, рассудок, внимание, остроумие, проницательность (последним двум Кант дает традиционные дефиниции, отмечая при этом, что они относятся, скорее, к высшим способностям души - АА 28, 245), разум, способность удовольствия и неудовольствия, чувственное желание, воля и т.д.

Многие из этих способностей понимаются Кантом и Вольфом примерно одинаково. Чувственность оба определяют как способность испытывать воздействие от предмета, воображение - как способность представлять предмет в его отсутствие. Немало общего можно найти и в трактовке Кантом и Вольфом разума, который признается ими как способность усматривать связь вещей или истин. У Канта, правда, сделан больший акцент на то, что разум направлен на безусловное. Однако стоит лишь присмотреться к вольфовскому «чистому разуму» (486: 234-235), который полностью, т.е. до первых оснований, раскрывает связи вещей, и мы увидим, что различие, по сути, исчезает, по крайней мере в сфере эмпирической психологии. В ряде аспектов совпадает и трактовка Вольфом и Кантом аффективной и волевой сторон душевной жизни. Оба, к примеру, противопоставляют чувственные склонности и рациональную мотивацию.

Далее, Кант и Вольф выстраивают иерархию душевных сил, различая высшие и низшие способности¹. Низшей в обоих случаях

¹ Это разделение было далеко не общепринятым и иногда вызывало резкие протесты. Так, М. Хиссман писал о нем в 1777 году как об «одной из самых бесплодных и необоснованных классификаций во всей психологии» (294: 180). См. также главу о Колыванове в настоящем издании.

оказывается чувственность, а высшие позиции занимают разум воля. Сложнее обстоит дело с критерием, по которому ранжируются способности. Если Вольф однозначно заявляет, что основанием такого различия является отчетливость наших представлений которой соответствует движение к вершине психических способностей, то Кант использует другой параметр - активность души. Низшие способности пассивны, высшие - активны.

Может показаться, что в этом моменте и состоит новизна кантовской теории способностей. Однако данное предположение весьма проблематично. Не говоря уже о том, что с времен «Этики» Спинозы активность души и отчетливость ее представлений стали почти синонимами для европейских философов, попытка противопоставить Канта Вольфу в этом вопросе проваливается еще и потому, что в таком случае получается, что Вольф гораздо более последовательный сторонник учения об активности субъекта, чем Кант. Ведь душа, по Вольфу, независима от тела и сама производит все свои представления (см. 486: 547-548), в том числе и чувственные, хотя если рассуждать не строго, то все же можно говорить, что они вызываются внешними воздействиями. В действительности, Кант, конечно, не сводит чувственное восприятие к чистой рецептивности. Как раз наоборот: он показывает, что это восприятие невозможно без синтетической деятельности воображения. При этом, правда, размывается критерий «высшего» и «низшего».

С другой стороны, Кант наглядно демонстрирует слабость возможной демаркации высших и низших способностей по признаку отчетливости представлений. Главный удар в этой связи он наносит по вольфовскому понятию рассудка. По мнению Канта, рассудок нельзя определять как способность отчетливого представления, так как чувственные познания тоже могут быть отчетливыми, а рассудочные - смутными. Но, опять-таки, здесь не все так очевидно. Дело в том, что Кант не отрицает, что даже в так называемых чувственных познаниях, как например в геометрии, отчетливость возникает лишь после обработки данных чистого созерцания мышлением, т.е. все же не без участия рассудка (AA 28, 229-230). Поэтому Кант, если быть точным, не отвергает внутреннюю связь способности мышления и отчетливости представлений. Смысл его возражений в другом: даже при максимальном прояснении чувственных созерцаний, они все равно сохраняют чувственный характер (*ibid.*). По Вольфу получается, что устранение темноты и смутности чувственных образов тождественно их интеллектуализации. Кант же настаивает на том, что чувственные и рассудочные представления происходят из разных источников.

Но, как ни странно, даже в этом пункте нет твердой почвы для фиксации расхождений. В самом деле, в каком случае, т.е. в случае какого рассудка, по Вольфу, можно говорить об исчезновении примеси чувственности? Ответ ясен: смутных представлений лишен лишь божественный, «чистый» рассудок. А как характеризует божественный интеллект Кант? Он утверждает, что мышление Бога не дискурсивно, а интуитивно, т. е. в нем совпадают созерцание и рассудок, что, в частности, делает излишним, и даже невозможным, наличие у Бога чувственности. В чем тут принципиальное различие? Еще один нюанс: Кант трактует рассудок как способность общих понятий, тогда как чувственность имеет дело с единичным. Но Вольф не стал бы возражать Канту. Он тоже признает эту особенность рассудка и, к примеру, в §286 «Метафизики» специально доказывает, что «наличие у нас всеобщих понятий, а поэтому и всеобщего познания вообще идет от рассудка» (486: 156-157).

Впрочем, в одном аспекте учения о чувственности и мышлении Кант значительно отходит от Вольфа. Речь идет о его теории априорных форм чувственности, рассудка, способности суждения и разума. Вольф, по существу, игнорирует этот момент. Душа, по его мнению, есть источник самодеятельности, но ее формы исчерпываются принципом непротиворечия. Кант же выстраивает картину сложно дифференцированных априорных способностей души. Кстати говоря, такой подход нравился далеко не всем. Так, И.Г. Гердер, ученик Канта, впоследствии порвавший с учителем, в своей «Метакритике критики чистого разума» (*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799) с явным раздражением говорил о духе «расщепления», пронизывающем всю кантовскую философию (285: 391). Гердеру ближе такое понимание душевных способностей, которое хорошо знакомо отечественному читателю по русской «метафизике всеединства» девятнадцатого века: разум и чувство неразрывно связаны, «по-настоящему познавать - значит любить» (284: 39) и т.п. И нельзя отрицать, что в роли основы или фундамента подобной теории действительно гораздо лучше смотрится вольфовская, чем кантовская психология.

Пока речь шла в основном о познавательных способностях. В других разделах кантовской и вольфовской психологии ситуация не менее запутана. Вольф, в отличие от Канта, не выделяет способность удовольствия и неудовольствия в качестве отдельной способности души наряду со способностями желания и познания. Но далеко не очевидно, что это больше, чем терминологическое различие. Вольф доказывал, что удовольствие возникает при чув-

ственном, т.е. смутном, представлении совершенства. Кант и кантианцы критиковали эти суждения, указывая на внутренний источник эстетических переживаний. Но ведь Вольф понимает здесь совершенство, прежде всего, в относительном смысле. Как и Кант, он утверждает, что удовольствие вызывается тем, что способствует беспрепятственному действию человеческих способностей.

Сходные проблемы осаждают нас и в случае способности желания. Оба философа различают чувственные и разумные желания. Правда, для Вольфа различие между ними лишь количественно и связано с разницей в отчетливости представления о благе. Кант же, в духе резкой дифференциации мыслящей и чувственной способностей, противопоставляет практический разум и чувственные склонности. Однако и здесь возможно какое-то сближение позиций. В самом деле, при полном противопоставлении Кант едва ли мог бы говорить о возможности так называемых «легальных» поступков, по форме тождественных нравственным, но совершаемых сообразно чувственной мотивации; а тем более о том, что они полезны, являясь способом привыкнуть к моральному образу действий. Не совсем ясно обстоит дело и в вопросе о моральной мотивации. С одной стороны, Кант настаивает на ее бескорыстности, а у Вольфа это не очень хорошо прописано. Вспомним, однако, что моральные поступки, по Канту, хотя и бескорыстны, но, конечно, не бесцельны. Они направлены на осуществление «высшего блага». С этим Вольф не стал бы спорить. Более того, мы видели, что он неохотно допускал возможность удовольствий от рассудочного или разумного представления блага. Это позволяет трактовать его учение о моральном действии в кантовском ключе. С другой стороны, Кант подчеркивал недостаточность чисто моральной мотивации для осуществления нравственных поступков. Человеческая воля, утверждал он, испорчена и нуждается в дополнительных мотивах, связанных с надеждой на будущее вознаграждение. Вольф, кстати, тоже отмечал, что любой моральный поступок человека связан с чувственными мотивами, так как человеческий разум, представляющий благо как конечную цель нравственного действия, никогда совершенно не чист.

Все эти параллели, разумеется, не означают, что Кант никак не модернизировал теорию психических способностей. Отличия, о которых шла речь, реальны. Однако они не носят характер революционных изменений. Кант, скорее, реформирует, чем ломает вольфовскую психологию. И целью его реформы является не столько эмпирическая психология как таковая, сколько трансцендентальная антропология. Из небольших, казалось бы, акцентиро-

вок или уточнений, которые делает Кант в учении о душевных способностях, вырастают масштабные идеи его «критических» концепций. В XVIII веке психологи часто использовали образ микроскопа, позволяющего проникнуть в детали душевной жизни. Эмпирическую психологию Вольфа можно охарактеризовать как учение о душе, получающееся при ее изучении невооруженным глазом. Все в нем, на первый взгляд, кажется ладным и хорошо подогнанным друг к другу, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что дело обстоит иначе. И выявляемые Кантом детали радикально изменяют всю картину. Скажем, учение о четком разграничении чувственности и рассудка позволяет Канту ограничить сферу применимости законов чувственности предметами опыта. Это, в свою очередь, дает возможность сформулировать учение о различии явлений и вещей самих по себе, которое только и может, по мнению Канта, спасти свободу (ср. В XXIII-XXX), без которой нельзя говорить о морали, а значит и о человеческой личности как высшей ценности сущего.

Одна из главных заслуг Канта в философии состоит в том, что он, порой через парадоксы, но сумел дать почувствовать читающей публике вкус человеческого достоинства и свободы. Однако он не смог бы сделать это без кропотливых психологических изысканий. И, кстати говоря, последователи Канта воспринимали его психологические опыты именно в свете их значимости для трансцендентальной философии и антропологии. Показательна в этой связи позиция кантианца К.Л. Рейнгольда, заявленная им в «Письмах о кантовской философии» (Briefe fiber die Kantische Philosophie, 1786-1787/1790-1792): «Поскольку прежней философии... недоставало всецело определенных и полностью развитых понятий о разуме, рассудке и чувственности, а также об отношении этих различных способностей друг к другу; поскольку совершенно недооценивалось сущностное различие между представлениями разума (идеями) и представлениями чувственности, ... поскольку созерцание смешивалось с мышлением, а мышление, присущее рассудку, с мышлением, свойственным только разуму; то не знали, что созерцает только чувственность, и что рассудок может мыслить только созерцаемое, а разум - только несозерцаемое и, следовательно, сверхчувственное» (395: 194-195). Кант, считает Рейнгольд, устранил путаницу, и это привело к решению многих важных философских проблем. Впрочем, Рейнгольда не устраивал уровень систематичности кантовского учения о психических способностях, и он пытался устранить этот недостаток, о чем еще будет сказано в другом месте.

В любом случае, однако, Кант превосходит по этому параметру других главных героев нашей работы ~ Юма и Тетенса. Нельзя отрицать того, что и они стремились к систематичности, но фактически почти все их силы уходили на исследование «микроскопических» аспектов душевной жизни. Канту же удалось занять гармоничную позицию: не утопая в деталях, как Юм и Тетенс, но и не растворяясь в абстрактной систематичности, как Рейнгольд. С этой точки зрения Канту все же ближе Вольф, почему и стоило сопоставить взгляды Канта именно с вольфовскими схемами. Относительно же восприятия и оценки Кантом взглядов Юма и Тетенса имеет смысл ограничиться определением общей тенденции, проиллюстрировав ее несколькими примерами. Тенденция эта состоит в том что Кант, как правило, обходит стороной наиболее перспективные разработки упомянутых авторов. Примером тому являются учения Юма о фантазии, памяти и привычке. Последнюю Кант истолковывает как ассоциативное воображение, хотя привычка, по Юму это не закон ассоциации представлений, а принцип, порождающий веру в тождество прошлых и будущих рядов событий¹. Кант, правда, упоминал о способности предвидения и о том, что она базируется на воспроизведении прошлых впечатлений, но не уделял внимания ее роли в формировании онтологических установок обыденной жизни.

Что касается Тетенса, то может показаться, что Кант испытал влияние его теории восприятия вообще и «схватывания» ощущений, в частности. Однако это впечатление не совсем точно. Общее действительно есть, но оно ограничивается тезисом, что единое Я активно участвует в собирании представлений. Но, в отличие от Тетенса, полагавшего, что эта деятельность производится чувством, Кант приписывает ее воображению. И Кант не говорит о ее реактивном характере. Напротив, он подчеркивает продуктивность синтеза схватывания. В этом смысле его высказывание о том, что об участии воображения в восприятии не думал раньше ни один психолог, могло бы сохранять свою силу даже при учете концепции Тетенса. Другое дело, что различие здесь, скорее, терминологическое. В конце концов, Тетенс тоже отмечал самодеятельность чувства в схватывании, а Кант говорил о необходимости внешнего аффицирования как исходного момента восприятия. К тому же Те-тенс все же отмечал участие продуктивного воображения в восприятии, хотя и в другом смысле, чем Кант. Продуктивное воображение, считал он, создает общие образы, гештальты, через кото-

¹ Этот принцип лишь косвенно связан с ассоциацией по причинности.

рые мы воспринимаем вещи. Однако в любом случае Кант имел некоторое право заявить о своем приоритете. Теорию схватывания он разработал еще в 1775 году, за два года до появления «Философских опытов», если только не усомниться в достоверности датировок рукописей «Дуйсбургского наследия», оснований для чего, впрочем, кажется, нет.

Столь же сомнительны попытки связать с Тетенсом кантовскую теорию тройственности основных душевных способностей, на чем уже после опровержений Ю.Б. Мейера (Meyer, 1870) все же пытались настаивать А. Зайдель (Seidel, 1932), П. Шиллер (Schiller, 1948), Д.Б. Клейн (Klein, 1970), Э.Г. Венер (Wehner, 1990), да и другие авторы. Тетенс действительно упоминал о трех основных способностях - познания, чувства и воления. Но он говорил об этом мимоходом и на деле не считал их таковыми в строгом смысле слова. Кроме того, Кант рассказывал в лекциях об этой тройственности еще до 1777 года. По той же причине трудно говорить и о влиянии на него аналогичной классификации М. Мендельсона. Не Польше повлияли на Канта и рассуждения Тетенса об основной силе души. Зато эта тема поможет нам решить вопрос о правомерности образа действий, принятого в данном параграфе настоящей работы. Мы говорили об эмпирической психологии Канта. Но фактически изложение эмпирического учения Канта о способностях души базировалось на материале «Критик». Не произошло ли вследствие этого размывание границ наук? Вопрос этот весьма непростой, хотя многое, конечно, зависит от трактовки терминов. Скажем, если понимать под эмпирической психологией чисто описательную науку о предмете внутреннего чувства, то рассуждения о том, что, к примеру, категории являются необходимыми условиями мышления объективной связи представлений, конечно, не попадают в ее сферу. Однако поскольку в «Психологии L1» Кант был готов инкорпорировать в эмпирическое учение о душе вопрос о ее основной силе, то он должен был признавать право включения в эту дисциплину и исследований, нацеленных на выявление условий возможности тех или иных непосредственных данных сознания. В самом деле, вопрос об основной силе легко истолковать в вольфовском ключе, т.е. в качестве вопроса «как возможно?», а именно: как многообразные способности могут возникать из одной силы души? Соответственно, в сферу эмпирической психологии попадают и проблемы условий возможности конституирования объективности и интересубъективности, сознания и т.п.

Иначе обстоит дело с вопросом о возможности априорных синтетических суждений. Если привязать его к эмпирической психо-

логии, то это смешает последнюю с трансцендентальной философией. Кроме того, ответ на него, похоже, не может быть верифицирован во внутреннем опыте. Сказанное справедливо и относительно ряда других аналогичных вопросов, например о психофизическом соответствии. Эмпирическая психология может лишь констатировать параллелизм душевных и телесных состояний. И Кант действительно касался этой темы под занавес лекций по эмпирической психологии. Таким образом, эмпирической психологии могут принадлежать лишь те вопросы об условиях возможности, решение которых не выходит за пределы прямой доступности для рефлексии. Фактически, однако, Кант в полной мере не принимает и эту схему. В 80-е годы он смещается к характеристике этой науки как чисто дескриптивной дисциплины и избегает обсуждения в лекциях по эмпирической психологии даже темы основной силы души. Впрочем, важные изменения происходили и в кантовской трактовке рационального учения о душе.

5

КРИТИКА КАНТОМ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Тема отношения Канта к рациональной психологии уже затрагивалась в предыдущем параграфе. Мы знаем, что еще незадолго до написания «Критики чистого разума» Кант разделял некоторые принципиальные положения традиционного рационального учения о душе. Но затем все поменялось. Кант объявил рациональную психологию «мнимой» наукой, основанной на гипостазировании сознания, и попытался показать тщетность ее притязаний. Теперь надо выяснить: что это за притязания и почему они тщетны? При обсуждении этого вопроса следует учитывать, что Кант полностью переработал рационально-психологический раздел «Критики» в ее втором издании. И хотя многие существенные моменты остались неизменными, ряд акцентов все же был переставлен. Есть смысл поэтому вначале опираться, в основном, на первое издание «Критики».

Открывая эту тему, можно сразу сказать, что главной целью учения о душе вообще является, по Канту, доказательство ее бессмертия (см. АА 28, 301-302; В 427).

Кант неоднократно подчеркивал, что никакие данные эмпирической психологии не могут дать аргументов в пользу бессмертия. Ведь поскольку опыт всегда открывает нам душу в ее единстве с телом, бессмысленно искать в нем информацию о том, может ли душа существовать без тела. Правда, он не мог игнорировать то

обстоятельство, что некоторые врачи и физиологи, такие как А. Галлер или Б.Л. Траллес поддерживали идею бессмертия души на основании того, что в конце жизни наблюдается всплеск психической активности, сопровождающей угасание телесной деятельности, из чего делался вывод о независимости души от тела. Им оппонировали И.Хр. Кемме и К. Шпацир. Последний присоединился к мнению Кемме о том, что «из всей системы врачебной науки нельзя извлечь ни одного доказательства не материальности или бессмертия души» (434: 95).

Кант, следуя той же логике, отмечал, что приведенные выше факты активизации духовной деятельности не имеют всеобщего характера, да и допускают самую разную интерпретацию (АА 29, 912). Значит, если и можно решить вопрос о бессмертии, то лишь при помощи рациональной аргументации. Поэтому он является центральной темой именно рациональной психологии. Последняя не должна опираться на опыт и может заимствовать из него только само понятие души как мыслящего субъекта. «Я мыслю» должно стать единственным ее основоположением. Кант давал понять, что для доказательства бессмертия надо продемонстрировать, что это мыслящее Я есть простая нематериальная тождественная субстанция, так как сводил понятие бессмертия или «духовности» к конъюнкции «нематериальности» (Immaterialitat), «нетленности» (Inkor-ruptibilitat), вытекающей из простоты, и «личности» (Personalitat) как «тождества интеллектуальной субстанции» (А 345/В 403)

Поскольку простота так или иначе связана с нематериальностью, а субстанциальность с постоянством, которое, в случае мыслящей субстанции, означает сознание ею собственного тождества во времени, то основная тяжесть доказательств падает на тезисы о простоте и субстанциальности мыслящего Я. Из его субстанциальности вытекает постоянство, а простота гарантирует невозможность распада этого Я на части, т.е. говорит о нетленности, соединение которой с сознанием тождества Я дает бессмертие. Итак, если тезисы о простоте и субстанциальности души верны, то доказательство ее бессмертия можно будет получить уже из одной природы души, не привлекая теологические аргументы. Доказательство субстанциальности, по мнению Канта, имеет такую структуру: «То, представление о чем есть абсолютный субъект наших суждений... есть субстанция. Я, как мыслящее существо, составляю абсолютный субъект всех своих возможных суждений... Следовательно, я как мыслящее существо (душа) есть субстанция» (А 348). Иными словами, поскольку субстанция есть абсолютный субъект, а Я не может быть помыслено в качестве предиката, то

Я — субстанция. Доказательство выглядит убедительным, но Кант уверен, что это «паралогизм», т.е. ошибочное по форме заключение. Ошибка, как пояснял он во втором издании «Критики», в том, что в первой посылке, т.е. в утверждении, что субстанция есть абсолютный субъект наших суждений, идет речь о субъекте при учете его отношения к созерцанию, а во второй - о субъекте мышления, которого, как мы знаем, Кант лишает такого отношения (В 411-412).

Мыслящее Я нельзя назвать субстанцией, поскольку с ним не связано никакого созерцания, а понятие субстанции, как и всякое другое понятие, может обрести значимость только по отношению к созерцанию. Впрочем, поскольку Я все же необходимо мыслится в качестве субъекта собственных представлений, Кант соглашается именовать его «субстанцией в идее» (А 351). Чтобы не запутать читателя, он поясняет ключевой момент, а именно то, что признание Я субстанцией такого рода ничего не дает для доказательства его постоянства (*ibid.*). Если бы Я было реальной субстанцией, то оно было бы вещью, общезначимо, т.е. в единстве совокупного опыта фиксируемой в созерцании как субъект, т.е. носитель изменчивых свойств, который сам должен оставаться неизменным. И это позволило бы говорить о его сохранении после распада тела, «формы души» (см, АА 28, 283), точно так же, как мы говорим о сохранении общего количества материи в мире, невзирая на изменения, происходящие с ее формой. В нашем случае это не так.

В «Пролегоменах» и втором издании «Критики чистого разума» Кант, однако, корректирует свою позицию. Он дает понять, что даже если бы во внутреннем опыте можно было бы выявить постоянное Я, это не дало бы оснований говорить о его сохранении после распада тела. Ведь уже в «Критике» он показал, что рассудочное основоположение о постоянстве субстанций имеет значимость только для предметов возможного опыта, а проблема бессмертия связана с рассуждениями о существовании души по ту сторону мира опыта (см. АА 4, 335).

Второй паралогизм, о простоте мыслящего Я, Кант объявляет самым опасным для критической философии (А 351), хотя и с ним можно справиться. Речь идет о невозможности представить, что мысль, как единство многообразного, распределена среди множества сущностей. Если она распределена между ними, то в каждой из этих сущностей имеется лишь кусочек мысли, и их совокупность никогда не составит целую мысль, если нет простой сущности, в которой имеются все ее компоненты. Значит, мыслить может только простое существо (А 351-352).

Критика Кантом этого вывода весьма своеобразна. Во-первых, он замечает, что этот вывод являет собой слишком смелое обобщение, основанное на перенесении свойств нашего мышления на все мыслящие сущности. Во-вторых, он опять подчеркивает, что мыслящее Я, которое, конечно, просто, нельзя смешивать с носителем этого мышления, т.е. с Я как «трансцендентальным субъектом». О последнем нам ничего не известно и поэтому кажется, что понятие такого субъекта тоже просто (А 355). Кроме того, Кант неожиданно заявляет, что даже если признать, что тезис «все, что мыслит, есть простая субстанция» истинный, все равно он не выполнит ту задачу, для которой, главным образом, и предназначен, а именно не решит вопроса о разнородности этого мыслящего существа с материей (А 357). Хотя материя как внешнее явление, конечно, отлична от мыслящего Я как предмета апперцепции, но если взять трансцендентальный субстрат материи, то он вполне может быть простой, да к тому же и мыслящей, вещью (А 359).

Итак, Кант утверждает, что если понимать материю в обычном смысле, то тезис «Я мыслю», содержащий в себе непосредственное сознание единства этого Я, может служить опровержению психологического материализма; однако если понимать под материей трансцендентальный субстрат пространственных феноменов, то даже если взять положение о простоте Я в сильном субстанциальном смысле, различие между ними останется неочевидным. В то же время у нас нет оснований брать его в этом смысле, так как мыслящее Я надо отличать от его неизвестного носителя, трансцендентального субъекта. И вполне может быть так, что, несмотря на простоту Я как апперцепции, этот субъект сложен. Иными словами, Кант допускает, что единство мышления может конституироваться составной субстанцией и быть ее эмерджентным свойством. Вообще говоря, борьба с психологическим материализмом в философии XVIII века велась, в основном, в направлении именно этого тезиса. Ведь под материей чаще всего понималась «сложная вещь», и задача состояла в том, чтобы показать, что мышление не может быть свойством такой вещи. При этом мало кто не подвергал сомнению отличие протяжения и плотности от воли и мышления.

С доказательствами невозможности сложного быть субстратом мышления мы уже не раз сталкивались. Они вращались вокруг тезиса о том, что, для того чтобы стать мыслью, многообразные действия компонентов сложной вещи должны быть собраны в чем-то простом, которое, таким образом, и выступает подлинной мыслящей вещью. Поскольку Кант согласен с этим аргументом, но отвергает его следствия, то кажется, что мы попадаем в заколдован-

ный круг. Но это не так. Кант просто утверждает, что это единое мыслящее Я, которое он и в самом деле признает, есть не вещь, а некая виртуальная структура, форма мышления. Такая трактовка оставляет возможность рассматривать Я как свойство сложной вещи.

Выходит, что Кант хочет спасти психологический материализм от окончательного поражения, которое собирались нанести ему Реймарус, Бонне, Мендельсон, Тетенс и многие другие авторы. Успех его предприятия зависит, однако, от отрицания им существования какого-либо созерцания нашего единого Я. В наличии оснований у Канта для такого отрицания сомневались уже его первые критики, к примеру Э. Платнер. Задавая в своих «Философских афоризмах» (*Philosophische Aphorismen*, 1776-1782/1784) Канту вопрос о том, не может ли «логический субъект мысли» быть «соединен и с созерцанием силы и самостоятельности» (380: 284), Платнер наносит опасный удар по его теории. Все дело в том, что трактовка Кантом Я, или единства апперцепции, как виртуальной структуры, которую, как пытался доказать Т. Розефельд (Rosefeld, 2001), можно приравнять чуть ли не к «мысленной вещи», т.е. к пустому понятию, едва ли совместима с учением об активности этого Я.

Впрочем, в 1784 году Платнер мог сослаться только на первое издание «Критики», где Кант приписывает деятельность не чистому Я, а воображению. Однако логика системы влекла Канта к тому, чтобы изменить эту позицию, и мы видели, что во втором издании он сблизил единство апперцепции и рассудок, одновременно заявив о возможности рассудочного синтеза. В.И. Молчанов (1987) справедливо указывал на возможность субстантивации Я на основе тезисов второго издания «Критики». Позиция второго издания и в самом деле противоречит принципам кантовской критики рациональной психологии. Если Я деятельно, если сознание, по выражению Н.В. Мотрошиловой (1991), имеет «творческий» характер, то это Я, судя по всему, должно быть субстанцией, а самосознание должно иметь характер самосозерцания Я. То, что и во втором издании «Критики» Кант различает самосознание и самопознание, можно объяснить лишь его принципиальной мировоззренческой установкой в духе интерпретации А.Л. Доброхотова (1987).

Рассуждая о простоте мыслящего Я в первом издании «Критики», Кант говорит и о роли этого тезиса в гипотетическом доказательстве бессмертия души. Если бы Я в самом деле было простой субстанцией, оно было бы неразруσιμο (A 401). Однако во втором издании, меняя свою позицию, он утверждает, что даже в этом случае о вечном существовании души заключать было бы нельзя,

так как хотя она действительно не может распасться на части из-за их отсутствия, но тем не менее может исчезнуть иным путем, а именно - постепенно теряя интенсивность сознания, вплоть до полного его уничтожения. Во втором издании «Критики», а также в лекциях по рациональной психологии этого периода, Кант вписывает этот аргумент в контекст полемики с М. Мендельсоном. В «Федоне», по мнению Канта, Мендельсон утверждал, что поскольку душа не имеет частей, то она не может постепенно терять существование, а значит должна была бы исчезать сразу. Но в таком случае между мгновениями ее бытия и небытия не было бы времени, что невозможно (В 413-414), так как время непрерывно и в нем нет ближайших моментов. Но Мендельсон, продолжает Кант, не учел, что постепенное уничтожение не обязательно предполагает множественность частей (В 414). В действительности же Мендельсон не только предвидел это возражение, но и отвечал на него. Даже при постепенном исчезновении, говорил он, рано или поздно должен наступить момент «прыжка» из бытия в небытие, а он, как признает сам Кант, невозможен. Тем не менее возражения Канта достигают главной цели, показывая, что простота души не имеет отношения к степени ее сознательности, которая может убывать настолько, что утратится сознание тождества личности, необходимое для бессмертия в строгом смысле слова.

О тождестве личности идет речь и в третьем паралогизме рациональной психологии. Личность Кант определяет, как «то, что сознает нумерическое тождество самого себя в разные времена» (А 361). Мыслящее Я и в самом деле сознает себя тождественным во времени, но только потому, что само время находится в нем (А 362). Если же смотреть на него как бы со стороны, то ничего тождественного заметить не удастся, так как с Я не связано никакое созерцание (*ibid.*). Соответственно, Я может считать себя тождественным и тогда, когда его субстрат претерпевает постоянные изменения. Более того, оно само объективно изменчиво (А 363), и его тождество может исчезнуть при изменении мира.

Мы видели, что, в случае тезисов о субстанциальности и простоте мыслящего Я, Кант со временем пришел к выводу, что даже признание их истинности не позволяет доказать бессмертия души. То же самое он мог бы сказать и относительно третьего паралогизма. Ведь из того, что Я как субстанция сохранит свое тождество после распада тела, еще не следует, что оно сохранит сознание своего тождества, а ведь именно сохранение сознания своего тождества есть одно из необходимых условий бессмертия души.

Это соображение помогает выявить любопытную тенденцию, на которую практически не обращают внимание многие известные комментаторы кантовского учения о паралогизмах - такие, к примеру, как Г. Хеймзот (Heimsoeth, 1966), К. Эмерикс (Ameriks, 1982) или П. Китчер (Kitcher, 1990). В первом издании «Критики» Кант представил дело так, что допущение или отрицание возможности самосозерцания мыслящего субъекта оказывает решающее влияние на успешность действий по достижению главной цели рациональной психологии - доказательства бессмертия души. В дальнейшем, однако, он ослабил эту зависимость - и в свете пересмотра его учения о деятельной природе Я это уже не выглядит случайным. Так стоило ли ему так решительно бороться с рациональным учением о душе?

Не будем пока спешить с ответом на этот вопрос и лучше рассмотрим последний, четвертый, паралогизм рациональной психологии. Его вывод гласит, что «существование всех предметов внешних чувств сомнительно» (А 367). В первом издании «Критики» необходимость включения этого паралогизма в систему основоположений рациональной психологии обоснована Кантом очень абстрактно. Он пытается привязать все паралогизмы к таблице категорий, через которую проходит «качественное» единство апперцепции. Первый паралогизм связан с одной из категорий отношения - субстанцией - и выражает «безусловное единство отношения»; второй и третий связаны с категориями качества и количества, а четвертому остаются категории модальности, в частности, категория существования. Согласно этому паралогизму, «душа познает в себе... безусловное единство существования в пространстве, т. е. сознание не множества вещей вне нее, а только собственного существования, других же вещей - только в качестве ее представлений» (А 404).

Именно потому, что пространственные объекты даны душе не непосредственно и что знание о них получается путем умозаключения от действия, т.е. представлений этих предметов, к причине — к самим предметам, а всякое подобное умозаключение сомнительно, ибо одно и то же действие может производиться разными причинами, - мы и не знаем, существуют ли в действительности материальные объекты. Это и значит, что Я представляет себя субстанцией «относительно возможных предметов в пространстве» (А 344/В 402)

Критикуя этот вывод в первом издании «Критики», Кант просто констатирует, что материальные объекты есть явления, а не вещи сами по себе, и поэтому даны не опосредованно, а непосредствен-

но. Из этого он заключает, что мыслящее Я относится не к возможным, а к действительным предметам в пространстве, и дает понять, что этим опровергает идеализм. Это обстоятельство имеет принципиальное значение, так как помогает уяснить подлинный психологический смысл четвертого паралогизма. Кант хочет сказать, что теория Я как самосозерцаемой мыслящей субстанции способствует идеализму как учению о возможном или действительном несуществовании тел. Впрочем, гораздо отчетливее это проговаривается Кантом во втором издании «Критики». Если Я — субстанция, то оно и в самом деле может не нуждаться в других вещах. А раз оно не субстанция, то оно должно быть зависимым от внешнего мира (см. В 418-420). И во втором издании «Критики» Кант уже не говорит, что для опровержения идеализма достаточно показать, что материальные объекты непосредственно даны в созерцании. Надо еще продемонстрировать невозможность сознания нами собственных внутренних состояний без внешнего чувства (В 275-279).

Вопрос об идеализме и о его критике Кантом настолько важен, что заслуживает отдельного исследования, которое будет предпринято чуть позже. Пока же констатируем, что, по итогам рассмотрения паралогизмов рациональной психологии в первом издании «Критики», Кант замечает, что все усилия доказать бессмертие души из ее природы терпят крах. При этом он подчеркивает, что возможность бессмертия остается, хотя лишь в качестве чистого предположения (А 394). Этой возможности могло бы угрожать лишь признание материальности Я. Но как раз с опровержением последнего рациональная психология справляется даже в ее реформированном варианте. Ведь она показывает, что материя есть явление мыслящего Я, которое, стало быть, само не может быть сведено к материи (А 383).

Выше было сказано, что Кант, наоборот, спасает психологический материализм. Но противоречия здесь нет. Он и правда не исключает, что мыслящее Я как единство апперцепции может конституироваться некой сложной субстанцией. Однако ею не может быть материя как «феноменальная субстанция». Поэтому распад феноменального тела не может автоматически приводить к прекращению мышления. Может так и происходит, но, в любом случае, здесь нет такой необходимости. И этого достаточно для абстрактной возможности бессмертия. Но доказать его из природы души, да и иными способами, нельзя, хотя некоторые популярные аргументы, как добавляет Кант во втором издании «Критики», могут сохранять субъективную убедительность. Он имеет в виду до-

вод, исходящий из всеобщей целесообразности мира, которой без допущения будущей жизни противоречило бы наличие в человеческой душе моральных и других способностей, нацеленных на бесконечное развитие (В 425-426).

Возвращаясь к первому изданию «Критики», отметим, что вопрос о бессмертии рассматривается Кантом в контексте взаимодействия души и тела. Эта общая проблема, «составляющая настоящую цель рациональной психологии», распадается на три вопроса: «1) о возможности взаимодействия души с органическим телом, т.е. одушевленности и состоянии души при жизни человека, 2) о начале этого взаимодействия, т.е. о душе во время и до рождения человека, 3) о завершении этого взаимодействия, т.е. о душе во время и после смерти человека (вопрос о бессмертии)» (А 384).

Подробно в «Критике» рассматривается лишь первый вопрос. Кант полагает, что вся трудность психофизической проблемы возникает оттого, что на тело смотрят как на самостоятельную вещь в себе, а потом начинают придумывать «системы», объясняющие взаимодействие столь разнородных субстанций, как душа и тело. В действительности тело есть лишь явление внешнего чувства, которое, наряду с явлениями внутреннего чувства, входит в состав опыта, единство которого вносится мыслящим Я. Острота проблемы сразу снимается. А если говорить о теле не как феномене, а о его трансцендентальном субстрате, то он неизвестен, и о его разнородности с мыслящим Я мы ничего не знаем (А 392).

Одним словом, вполне в духе настроений ряда философов XVIII века - от Баумейстера до И. Изелина¹ и Й. Маурера - Кант считает вопрос о взаимодействии души и тела нерешаемым, или, скорее, даже вообще псевдопроблемой, хотя его обоснования отличаются от традиционных указаний на то, что у нас просто не хватает данных, чтобы выбрать одну из конкурирующих систем. И теперь самое время поставить вопрос: насколько вообще кантовский образ рациональной психологии вписывался в общепринятое понимание этой науки? Рациональную психологию изобрел Вольф и разрабатывали вольфианцы. Логично поэтому было бы ожидать, что Кант в своей интерпретации этой науки будет учитывать ее классические образцы. Однако, на первый взгляд, он далеко отходит от канонов. Особое удивление вызывает мысль Канта, что ра-

¹ Рассуждая о влиянии души на тело, Изелин подчеркивал, что его высказывания надо понимать «метафорически» и что он не претендует на то, чтобы выбрать одну из трех традиционных систем, объясняющих психофизическое соответствие (304: 1,28).

циональная психология должна извлекать все свои положения из одного-единственного тезиса «Я мыслю». Вольф, напомним, совершенно иначе трактовал этот вопрос. По его мнению, рациональная психология использует данные эмпирического учения о душе. Ее задача состоит в объяснении психических явлений, в отыскании их оснований в сущности души.

Так что утверждение П. Китчер (Kitcher, 1990), что Кант критикует именно вольфианский вариант рациональной психологии, кажется какой-то ошибкой. Учитывая, что Кант излагает свое понимание рациональной психологии, делая акцент на «Я мыслю», т.е. на *cogito*, логично, скорее, допустить, как это сделал Р.П. Хорстман (Horstmann, 1993), что он ориентируется на картезианское учение о Я. Однако Б.Л. Мижускович (Mijuskovic, 1974) справедливо отмечал, что Декарт, характеризуя природу сознания и рассуждая о нематериальности души, почти не использует аргументов, восходящих к Плотину и применяемых также Кантом. Не встречаются они и у Вольфа. Поэтому вполне можно понять Ю.Б. Мейера, который еще в 1870 году пытался отыскать истоки кантовской трактовки рациональной психологии в учениях Кнут-цена, Реймаруса и Мендельсона, у которых задействованы упомянутые аргументы и работы которых были хорошо знакомы Канту. Отчасти этот тезис даже можно принять, хотя список авторов, которые могли повлиять на позицию Канта, конечно, нуждается в расширении - к нему можно добавить имена Шпальдинга, Бонне, Тетенса и др.

С другой стороны, Мейер напрасно исключал всякую роль вольфианцев. Пусть не сам Вольф, но Баумгартен, несомненно, оказал влияние на представления Канта о рациональной психологии. Напомним, что Баумгартен, при всей его ортодоксальности, сократил эмпирико-психологический базис рациональной психологии. Ведь материал эмпирического учения о душе использовался Вольфом, в основном, при рассмотрении проблемы редукции способностей к основной силе души. Баумгартен же начал переброску этой темы в эмпирическую психологию. Кант лишь завершил этот процесс.

В результате он остался с вопросами, которые почти не пересекались с темами эмпирической психологии. Поэтому он и мог говорить о «Я мыслю» как о единственном базисе рационального учения о душе. В конце концов, этот тезис не противоречит и схеме вольфианской психологии, исходным пунктом которой оказывался именно факт сознания, из которого, как особенно подчеркивал Баумгартен, надо дедуцировать душевные свойства. В эту де-

дуктивистскую схему, правда, не очень хорошо вписывалась проблема психофизического соответствия. Ведь о нем известно из опыта, а рациональная психология должна лишь объяснять его возможность. Но выход из ситуации есть. Либо, опять-таки в духе Баумгартена, надо сказать, что исходным понятием рациональной психологии является понятие Я как души, уже включающее в себя психосоматическое соответствие, либо набраться смелости и действительно вывести вопрос об этом соответствии из рациональной психологии.

Второй вариант опробован Кантом во втором издании «Критики» (В 427), первый — в лекциях по рациональной психологии конца семидесятых годов (см. АА 28, 279). В первом издании «Критики чистого разума» Кант словно не замечает эту трудность. Рационально-психологический раздел вообще выглядит здесь сыровато, и в нем еще заметно влияние «школьных» схем рациональной психологии. В то же время Кант уже начал построение «идеального» рационального учения о душе. Ведь он считает, что данная наука -естественный продукт диалектического разума. В конечном счете для Канта не так уж важно, что говорили о рациональной психологии Вольф или Баумгартен - тезис, на котором особенно настаивал Б. Эрдман (Erdmann, 1876), полемизировавший с Ю.Б. Мейером. Одним словом, план рациональной психологии заложен в самой природе познавательных способностей. И не случайно Кант пытается связать понятие души с предметным истолкованием формы категорических умозаключений, а четыре паралогизма соотнести с четырьмя группами категорий. Во втором издании «Критики» Кант рассуждает еще более систематично. Но этим изменения не ограничиваются. Хотя, как и в первом издании, он говорит здесь, что главная ошибка рациональной психологии в том, что «единство сознания, лежащее в основании категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта, и к нему применяется категория субстанции» (В 421-422), - но теперь он не утверждает, что если бы это созерцание Я было возможно, рациональная психология автоматически решила бы все свои задачи. Скорее, его беспокоит то, что в таком случае пришлось бы отказаться от главного тезиса критической философии о том, что априорные синтетические суждения могут быть высказаны лишь относительно предметов возможного опыта. В первом же издании «Критики» Кант действительно увязывал возможность созерцательного самопознания мыслящего Я с достижением главной цели рациональной психологии — доказательством бессмертия души. Но мы знаем, что еще за пару лет до выхода «Критики» Кант считал Я предметом интеллекту-

ального созерцания. Получается, что в тот период он должен был еще очень оптимистично смотреть на перспективы доказательства бессмертия души. Это предположение легко проверить. Достаточно проанализировать соответствующий раздел лекций того времени, т.е. все той же «Психологии L1».

Упомянутые лекции по своей структуре несколько напоминают рационально-психологический раздел первого издания «Критики». Вначале, в «трансцендентальной части рациональной психологии» (AA 28, 263), Кант обсуждает вопрос о природе души. Затем, во втором разделе, рассматривает отношение души к другим сущностям - как к мыслящим (животным душам и духам), так и к материальным, в частности к телу. Здесь решается вопрос о нематериальности души. Наконец, в третьей части рассматривается тема связи души с телом, включающая в себя проблемы возможности этой связи, или взаимодействия, начала и завершения последнего в контексте перспектив отдельного существования души. Как и в «Критике», решение вопроса о будущей бестелесной жизни объявляется здесь Кантом одной из главных задач всей рациональной психологии (ibid.).

Кроме того, Кант подчеркивает, что «в рациональной психологии мы берем из опыта не более, чем простое понятие души, а именно, что у нас есть душа» (ibid.). Под душой же «в строгом смысле» он понимает «Я как таковое», т.е. «предмет внутреннего чувства, этот субъект, сознание», от которого абстрагировано все внешнее (AA 28, 265). Соответственно, «если мы говорим о душе а priori, мы скажем о ней не более, чем поскольку мы можем вывести все из понятия Я, и поскольку мы можем применить к этому Я трансцендентальные понятия» (AA 28, 266). Все это опять очень напоминает «Критику», за одним важным исключением: в «Критике» Кант избегает называть сознание самого себя внутренним чувством. Ведь это привнесло бы в самосознание созерцательный момент, который там отрицается. Но в «Психологии L1» Кант, напротив, настаивает на созерцательном самопознании Я. И это действительно переворачивает его воззрения на природу души. В первом «трансцендентальном» разделе лекций Кант в позитивном ключе и без какой-либо критики излагает те положения, которые в «Критике» он считает результатами ошибочных выводов. Он называет душу простой единичной субстанцией, доказывая ее субстанциальность тем, что душа может мыслиться только как субъект, простоту - тем, что она мыслит, а мышление может быть только в простой субстанции, единичность же души он объявляет непосредственной данностью сознания (см. AA 28, 265-267). Важ-

но, что Кант, как и должно было бы быть согласно первому изданию «Критики», связывает простоту и субстанциальность души с темой доказательств ее бессмертия. Он говорит, что «душа есть простая субстанция. Поэтому-то она и не может создаваться при создании тела, равно как не может и разрушаться при его разрушении... Ведь простая субстанция не возникает и не погибает по природным законам» (АА 28, 283).

Здесь, однако, обнаруживается одно любопытнейшее обстоятельство. Кант не считает приведенный аргумент решающим доводом в пользу бессмертия. Дело в том, что под бессмертием он предлагает понимать «естественную необходимость жизни» (АА 28, 285). Чтобы доказать его, надо продемонстрировать необходимость будущего существования души. Довод же о субстанциальности показывает, «что она просто будет жить» (*ibid.*). Разница в том, что в последнем случае остается возможность ее (сверхъестественного) уничтожения, и ее будущая жизнь носит случайный характер.

Таким образом, получается, что, строго говоря, «субстанциальный аргумент» вообще не имеет отношения к доказательству бессмертия души. Тем не менее Кант уверен, что бессмертие можно доказать, хотя и только одним способом, так как априорные доказательства, по его мнению, всегда существуют в единственном числе (*ibid.*). Предложенный Кантом аргумент опирается на понятие абсолютной самопроизвольности, которую он приписывает душе. Самопроизвольность, в свою очередь, он объявляет «принципом жизни». В самом деле, критерием отличия живого от неживого является именно способность первого к самопроизвольным действиям. Поскольку принцип жизни находится в душе, то тело не составляет условия жизни, и его разрушение не может прекратить ее (АА 28, 287). Кажется, правда, что сказанному противоречит влияние телесных факторов на душевные процессы, заставляющее усомниться в независимости принципа жизни от материальных факторов.

Но Кант находит выход из положения. Представим, говорит он, человека, привязанного к тележке. Тележка ограничивает его деятельность, но если она хорошо сконструирована, его движения будут более проворными, чем в ином случае. В этом смысле она, влияет на способ действий этого человека. Но из этого не следует, что он не сможет двигаться без нее. Наоборот, без нее он будет двигаться намного лучше. Такое же отношение существует между душой и телом: «Пока душа привязана к телу, хорошая телесная конституция тоже содействует жизни, хотя освобождение от тела

еще лучше содействовало бы ей» (АА 28, 287). Этот аргумент, заставляющий вспомнить некоторые платоновские доводы, прежде всего поражает своей старомодностью, хотя, конечно, он встречался и в XVIII веке, но больше в религиозно ангажированной британской литературе или у «внешкольных» авторов. Странно и то, что Кант уверен: указанный аргумент доказывает необходимость жизни. Непонятно, почему предположить уничтожение принципа жизни труднее, чем уничтожение субстанции. В этой связи упомянем любопытную работу «Мысли о человеческой душе и предположения о ее состоянии после смерти, по большей части основанные на опыте» (*Gedanken über die Seele des Menschen und Muthmabungen über den Zustand derselben nach dem Tode meistens auf Erfahrung gegründet*), вышедшую в 1777 году, - т.е. примерно в то же время, когда Кант читал лекции «Психология L1». Анонимный создатель этого двухтомного труда (Э. Воллеб) - завершающегося замечанием, что его автор, как и всякий человек, может ошибаться, и практически неучтенного исследователями психологии XVIII века - подобно Баумгартену или Канту проводит различие между случайной и необходимой будущей жизнью или, в его терминологии, между «неопределенным бессмертием» (*unbestimmte Unsterblichkeit*) и «вечным бессмертием» (*ewige Unsterblichkeit*). Он, однако, считает, что вечное бессмертие можно попытаться доказать только через учение о благодати, мудрости и могуществе Бога (497: 1, 246-247). Автор «Мыслей» применяет и аргумент, которому Кант придает высший статус: самопроизвольная деятельность души трактуется им как ее «существеннейшее свойство» (*essenzialste Eigenschaft*), из чего он делает вывод, что эта внешняя и внутренняя деятельность независима от тела и сохранится после его распада (1, 82-83). Но данный тезис используется Воллебом для доказательства всего лишь неопределенного бессмертия, или случайной будущей жизни (1, 83).

В общем, Кант, возможно, поспешил придать аргументу от самопроизвольности столь важную роль. Но еще более удивительно то, что он игнорирует его в «Критике чистого разума». Ведь если этот довод - основное и даже единственное доказательство бессмертия души, то именно на нем должна была сконцентрироваться кантовская критика рациональной психологии. И дело не в том, что Канту просто нечего было сказать. В лекциях, читавшихся им вскоре после выхода «Критики», Кант с легкостью расправлялся с ним. Теперь он сообщает, что «это доказательство не очень сильно. Ибо безжизненность материи есть лишь свойство явления, а именно тела. И мы не знаем, не наделена ли жизнью и лежащая в осно-

вании тела субстанция... трудность здесь еще и в том, что тело, пусть оно ничего и не добавляет к жизни, все же может быть единственным условием, от которого зависит жизнь» (АА 29, 914). Соответственно, душа, даже при сохранении жизненного принципа, все-таки могла бы лишаться жизни. По этой модели, кстати говоря, известной Канту уже в «скептические» 60-е годы (см. АА 28, 890), построена критика данного аргумента и в лекциях 1794 года: «Продолжение существования жизненного принципа следует отличать от способности жить. Для жизни души требуется больше, нежели просто сохранение жизненного принципа. Для жизни души нужен жизненный акт, а он происходит не иначе как в сочетании с телом. Сама по себе душа не может осуществлять никакого жизненного акта, и ее действия сопровождаются телесными модификациями. Поэтому после смерти она не живет, хотя ее жизненный принцип сохраняется» (28, 765).

Главная причина того, что в «Критике» Кант не говорит о своем основном доводе из лекций конца 70-х годов, состоит, возможно, в том, что он базируется на весьма своеобразной трактовке бессмертия. Напомним, что под бессмертием в «Психологии L1» Кант предлагает понимать «естественную необходимость жизни». Между тем, если следовать канонам тогдашней психологии, то о бессмертии души можно говорить только после доказательства сохранения личного тождества, а до этого - лишь о ее нетленности. Кантовский аргумент доказывает необходимость вечной жизни, но не необходимость сохранения тождества личности. Это подтверждается тем, что вопрос о таком тождестве он рассматривает отдельно от доказательств бессмертия души. Более того, он рассуждает на эту тему в гипотетическом ключе, рассматривая «лишь те понятия, которые могут быть противопоставлены выдвигаемым возражениям» (АА 28, 295). Правда, он все же считает гораздо более вероятным сохранение этого тождества, так как «сознание самого себя и тождество личности основывается на внутреннем чувстве. Внутреннее же чувство остается также и без тела, ибо тело не есть принцип жизни, а следовательно сохраняется и личностность» (АА 28, 296). Тем не менее строгости здесь нет. Кант допускает возможность «духовного сна», когда принцип жизни задействуется не в полной мере. В таком состоянии душа, возможно, находилась до попадания в тело. И нельзя исключить, что она вновь окажется в нем.

В «Критике чистого разума» и других текстах 80-х годов Кант возвращается к традиционной концепции бессмертия. Один из его черновых набросков этого времени гласит: «Бессмертие есть необ-

ходимое сохранение личности» (AA 18, 422; R 6012). Но самые четкие формулировки Кант дает в лекциях середины восьмидесятых годов: «Для бессмертия нужно доказать 1) естественную невозможность умереть, 2) продолжение существования души со всеми ее способностями и их самих, так как иначе эта жизнь была бы ничто, 3) продолжение существования ее личности, чтобы она осознавала свою прежнюю жизнь. Ведь в противном случае продолжаю существовать не Я, а другая духовная сущность» (AA 29,911).

Но хотя Кант действительно изменил свою дефиницию бессмертия, после чего его главный довод из «Психологии L1» утратил часть своей действенности, это все равно не объясняет его молчание. Ведь другие доказательства тоже утратили ее, а он касается их. Разгадка кантовского молчания о «трансцендентальном» доказательстве бессмертия души в «Критике чистого разума», - по-видимому, в изменении систематики основоположений рациональной психологии. В «Психологии L1» Кант сообщает, что душа есть 1) «субстанция, 2) простая, 3) единичная субстанция и 4) действующая абсолютно спонтанно» (AA 28, 265). С последним свойством как раз и связано трансцендентальное доказательство бессмертия души. Но в «Критике», оставляя три первых тезиса в качестве паралогизмов, Кант заменяет четвертый положением, что душа относится только лишь к возможным предметам в пространстве. Поэтому ему просто негде было критиковать этот аргумент, и он решил вообще этого не делать.

Но почему Кант пошел на замену четвертого паралогизма? Можно попробовать объяснить это тем, что тезис о спонтанности никак не сочетается с категориями модальности, с которыми он должен быть соотнесен в соответствии с новой кантовской систематикой - в «Психологии L1» Кант вообще ничего не говорил о связи основоположений рациональной психологии с таблицей категорий. Однако этого объяснения едва ли достаточно. Г. Шмитц (Schmitz, 1989) предположил, что замена четвертого паралогизма была вызвана тем, что Кант, собственно, не хотел признавать положение об абсолютной спонтанности или трансцендентальной свободе души паралогизмом. Оно еще было нужно ему для практической философии. Освободившуюся «пустоту» Кант заполнил тезисом, не имевшим никакого отношения к тому, который раньше занимал это место (419: 192).

Гипотеза Шмитца и ее вариация у И. Чоя (Choi, 1991) не очень удачны - хотя бы потому, что ко времени первого издания «Критики» самому Канту была далеко не очевидна необходимость до-

лучения трансцендентальной свободы для практической философии. Но главное, что Шмитц явно преувеличивает различие нового и старого вариантов четвертого основоположения рациональной психологии. Конечно, формулы «Я есть абсолютно спонтанная субстанция» и «Я относится лишь к возможным предметам в пространстве» не являются тождественными. Но речь надо вести, скорее, о перестановке акцентов. Ведь тезис о спонтанности души, т.е. о ее трансцендентальной свободе, все-таки связан с положением о ее принципиальной независимости от внешних объектов. Кант сам четко обозначал эту связь. Еще в «премьерных» лекциях по антропологии, прочитанных им в зимнем семестре 1772-1773 годов, мы слышим следующее: «Свобода души. Когда я мыслю Я, я отделяю себя от всего и мыслю себя независимым от всех внешних вещей» (AA 25, 245). Да и в «Критике чистого разума» Кант увязывает проблему возможного идеализма с вопросом о самодеятельности души (В 417-418). И тем не менее изменение формулировки четвертого тезиса рациональной психологии позволило Канту, критикуя идеализм, в то же время сохранять учение о трансцендентальной свободе. В «Критике практического разума» Кант доказывал, что без подобной абсолютной трансцендентальной, или ноуменальной, свободы не мог бы существовать моральный закон. Рационально-психологический шлейф, тянущийся за этим положением, очевиден хотя бы из того, что сознание морального закона Кант именуется «фактом разума» (AA 5, 31). Такая формулировка подразумевает возможность данности ноуменальных объектов, которую можно мыслить только в интеллектуальном созерцании.

И речь идет не о случайной оговорке. Не менее выразительный образ мы находим в лекциях по метафизике 1792-1793 годов, где Кант называет наши свободные действия «нетрансцендентным сверхчувственным» (AA 28, 683). Однако неправильно было бы утверждать, что Кант оставил в своем критицизме островок старой рациональной психологии. По сравнению с лекциями 70-х годов, его позиция все же изменилась. После 1780 года он избегает говорить о возможности непосредственного интеллектуального постижения трансцендентальной свободы. О ней мы знаем исключительно через моральный закон. И в лекциях этого периода Кант подчеркивал, что трансцендентальную свободу можно познать только морально, но не психологически (AA 28, 773). Но в «Психологии L1» Кант оставлял в стороне этическую проблематику и утверждал, что для констатации трансцендентальной свободы достаточно простого сознания самого себя и своих действий:

«я есть, я мыслю, я действую» (АА 28, 266, 269). Если бы я не был свободен, я не мог бы, считает Кант, выразиться подобным образом - в действительном залого. Аргумент, правда, не самый убедительный, ибо он основан на так называемой «вере в грамматику», которую в девятнадцатом столетии не без успеха разоблачал Ф. Ницше. Но ее оспаривали и в XVIII веке. Так, на полке у Канта стоял перевод «Света природы» А. Такера, в четвертом параграфе первой главы которого автор утверждает, что несмотря на то, что «обычным способом выражения» является приписывание нам активности в познавательных действиях, что следует из того, что мы говорим о себе «я различаю, я вижу, я замечаю», уже «небольшое размышление покажет нам, что по крайней мере во всех наших ощущениях действующими являются предметы, а мы - страдательными» (463: 1, 43 - 44). Так что интереснее другой довод Канта. Он утверждает, что «субъект, который осознает собственные определения и действия, наделен абсолютной свободой» (АА 28, 268), пытаюсь связать понятие абсолютной свободы с самим актом сознания и самосознания¹.

Несмотря на то что в «Психологии L1» Кант уверенно говорит о трансцендентальной свободе Я, он не отрицает наличие серьезной трудности, связанной с этой теорией. Она состоит в том, что Я мыслится зависимым от Бога, а зависимость не сочетается с абсолютной самодеятельностью. Ситуацию мало меняет то обстоятельство, что бытие Бога нельзя теоретически доказать. Пусть не строго доказательно, но он все равно предполагается существующим, и указанную проблему приходится решать. В «Психологии L1» Кант сообщает, что откладывает обсуждение этого вопроса до лекций по рациональной теологии (АА 28, 270). В них, однако, он лишь драматизирует ситуацию, заявляя, что понятие свободы просто разрубает этот узел (АА 28, 346). Важно, однако, что Кант не видит в этом непреодолимого противоречия. Мы не можем понять, как связаны свобода и зависимость, но «трудность находится в нас» и «это субъективное затруднение» связано с ограниченностью нашего разума (АА 28, 270-271). Понимание этой позиции Канта позволяет объяснить, каким образом он смог раздвоить тезис о спонтанности души на утверждения о 1) трансцендентальной свободе Я и 2) отношении Я к всего лишь возможным предметам в пространстве, причем сохранять первый и отрицать второй. Кри-

¹ Как известно, этот тезис впоследствии детально разрабатывали Фихте и Шеллинг.

тика основоположения об отношении Я к предметам подобного рода вылилась у Канта в глобальную программу опровержения идеализма, заслуживающую отдельного рассмотрения.

6 «ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА». ПРОБЛЕМА ДУХОВ И БЕССМЕРТИЯ ДУШИ. ИТОГИ

Обсуждая тему опровержения идеализма, нельзя обойтись без терминологических уточнений, а также без исторического экскурса. Проблема идеализма и его опровержения была инициирована в Новое время в основном сомнениями Декрата в существовании материальных вещей и их последующим дезавуированием. Эффект, правда, оказался неожиданным: сомнения произвели более сильное впечатление, чем их разрешение.

К началу XVIII века идеализм получил мощное аргументативное подкрепление. Б. Л. Мижускович (Mijuskovic, 1974) выделил несколько типичных для Нового времени доводов в пользу идеализма: рассуждение о недостоверности тезиса о сходстве ощущений с объектами, которое можно найти уже у М. Монтеня, сведение первичных качеств к вторичным, впервые опробованное С. Фуше, а также аргументы Беркли и А. Колиера, пытавшихся показать противоречивость понятия материи. Ширившиеся идеалистические настроения не могли не вызвать реакцию. И восемнадцатый век действительно проходит под знаком борьбы с идеализмом. В числе его критиков выступают и Вольф, и Кант, и Тетенс, и французские просветители, и шотландские философы ридовской школы. Одной из причин резкого неприятия идеализма в философии Просвещения было то, что он отпугивал возможностью перерастания в солипсизм, или эпистемологический «эгоизм», противоречащий здравому смыслу.

Проблема, правда, в том, что «эгоистов» в философии Нового времени отыскать очень непросто¹. В немецкой философии сам вопрос о солипсизме получил резонанс после того, как Вольф упомянул в §2 своей «Метафизики» «парижскую секту эгоистов», при-

¹ Гамильтон шутил, что «французы находят их в Шотландии, шотландцы - в Голландии, а немцы - во Франции» (см. 390: 293). В Шотландии эгоистов искал Бюфье. А Тюрго полагал, что это индийская секта.

знающих только собственное существование (486: 2)¹. В «Рациональной психологии» он развил эту мысль, уточняя, что имел в виду какого-то «последователя Мальбранша» (492: 26). Уже в XVIII веке многие знающие люди считали источником этих суждений рецензию на «Трактат о принципах человеческого знания» Беркли в иезуитском издании «Записки из Треву», вышедшую в 1713 году. Во всяком случае, при упоминании об эгоизме эклектики К.М. Пфафф, Ю.Хр. Хеннингс (см. 281: 145), а также другие авторы ссылались именно на нее, хотя сам Вольф, возможно, получил информацию о ней через И.Б. Менке², который уже в 1716 году употреблял термин «эгоизм» (в рецензии он не встречался).

Автор указанной рецензии писал, что ему известен «мальбран-шианец», «который идет еще дальше Беркли» и отрицает существование не только тел, но и «сотворенных духов» (см. 116: 44). Нельзя, правда, не заметить, что Вольф (как и Менке) говорил об эгоизме в ином смысле, чем рецензент Беркли. Если таинственный парижский эгоист все же признавал бытие Бога, то Вольф заявляет, что эгоизм есть *non plus ultra* идеализма (492: 29), т.е. понимает под эгоизмом отрицание вообще всех сущностей, кроме Я.

И это вольфовское «усиление» было воспринято многими немецкими философами того времени, к примеру Кантом и Тетен-сом. Но получается странная картина. Ведь даже если попытаться идентифицировать анонимного «парижского эгоиста»³, то все равно выходит, что Вольф и его последователи спорили совсем с другой, более радикальной эпистемологической установкой, о существовании сторонников которой, кажется, вообще никто не заявлял. Поэтому их война с эгоизмом велась, по сути, с вымышленным противником, подчас напоминая смелый поход Дон Кихота на мельницы. Впрочем, это сравнение не совсем точно: ведь даже если эгоисты никогда и не существовали, сама позиция эгоизма -этой, по словам Вольфа (*ibid.*), «вершины идеализма» (*idealismi apex*) — в любом случае требовала анализа и строгой философской оценки.

¹ Ср.: Heidemann, 1998.

² Как доказывал В. Хальбфасс. См.: Heidemann, 1998.

³ К примеру, Л. Робинсон (1908) приводил доводы (см.: 116: 48) в пользу того, что «парижским мальбраншианцем», отрицающим существование всех сотворенных духов, кроме Я, мог оказаться врач и философ Брюне - автор «Проекта новой метафизики» (*Projet d'une nouvelle metaphysique*, 1703-1704).

Эгоизм проще всего опровергнуть, доказав существование Бога. Так Вольф, собственно, и поступал. Лишь после этого он брался за идеализм. Сейчас идеализм нередко определяется как доктрина, утверждающая верховенство духа над материей. Понимание же идеализма в XVIII веке удачно выразил известный мастер афоризмов Г.К. Лихтенберг: «Не мыслят, следовательно не существуют» (*non cogitant, ergo non sunt* - 333: 74). Иными словами, под идеализмом обычно подразумевалось учение, отрицающее реальность тел, но признающее действительное существование духов. Вольф трактует тела в качестве сложных сущностей, образуемых комбинациями простых субстанций. Он не ставит задачу доказательства реальности «феноменальной материи», обладающей качествами, приписываемыми ей здравым смыслом - континуальностью, протяжением и плотностью. Это заставляет его тщательно оговаривать отличие простых субстанций, образующих тела, от духов (488: 295). Ведь монадология Лейбница, с которой так или иначе связана онтология Вольфа, сама может быть истолкована как идеалистическая система. Чтобы избежать этого, Вольф подчеркивал, что, в отличие от Лейбница, он не наделяет простые «элементы тел» способностью представления (156, 249).

Шотландские философы «здравого смысла» и французские просветители шли иным путем, нежели Вольф и вольфианцы, доказывая существование материи в привычном смысле слова, т.е. как протяженной и плотной субстанции. Но проблема в том, что серьезных самостоятельных аргументов в пользу своей теории они почти не приводили: либо ссылаясь на непосредственную уверенность в таком существовании, либо прибегая к рискованным со-поставлениям. Так, известное заявление Дени Дидро (1713-1784), что позиция идеализма абсурдна, но ее труднее всего опровергнуть (51: 298), само находится на грани абсурда. Не менее смелым вы-глядит и утверждение Вольтера в «Метафизическом трактате», что он «скорее убежден в существовании тел, нежели в большинстве геометрических истин» (24: 249)¹. О таком существовании свидетельствует, по его мнению, уже простое прикосновение к предметам. Скептиков он ставит в тупик следующими вопросами. 1) Если огонь нереален, то почему я обжигаюсь о него? 2) Как я могу слы-

¹ Подобную позицию в Германии отстаивал, к примеру, К. Мейнерс, писав-ший, что люди скорее откажутся от каких-то «непреложных основоположений из которых исходят сторонники идеализма, в частности Беркли, «чем всерьез усомнятся в существовании телесного мира» (351: 164).

шать слова, написанные мной на бумаге, переданной другому человеку, если он не читает их мне в действительности? (ibid.). Правда, чувствуя, видимо, какую-то неуверенность в связи со всеми этими аргументами, в другой главе «Трактата» он прибегает к надежному спасительному средству - доказательству из правдивости Бога (259-260).

Это же картезианское доказательство скрыто присутствует и в рассуждениях философов ридовской школы, признававших Бога источником всех принципов здравого смысла, одним из которых оказывается уверенность человека в существовании материи. И здесь надо сказать о двух разновидностях опровержения эгоизма или идеализма, теологической и нетеологической, или «атеистической». Суть первого способа в том, что бытие материи или других конечных духов доказывается опосредованным способом — через апелляцию к Богу. Конкретные же формы такого опосредования могут быть самыми разными. Вариант Декарта и его последователей мы только что упоминали. Он, однако, устраивал далеко не всех. Показательна в этом смысле позиция Вольфа. В принципе соглашаясь с теологическим подходом Декарта (488: 597-598), он вместе с тем предлагает либо серьезно усовершенствовать его доказательство, либо, что еще лучше, выдвинуть новое. Вольф посвящает опровержению идеализма как одной из «дурных» философских систем (583) специальный параграф «Подробного сообщения». Он считает, что идеализм нельзя взять приступом. Сначала нужно разрушить две его «подпорки», пройти два «лабиринта философии», или, иначе говоря, распутать два «узла», которые, по мнению идеалистов, нельзя развязать. Речь идет о проблеме взаимодействия души и тела и вопросе о «делении и сложении непрерывной материи» (594). Идеалисты полагают, что невозможность решить психофизическую проблему не оставляет иного варианта, как вообще отказаться от материи, а непостижимость деления непрерывной материи свидетельствует о ее противоречивости как самостоятельной вещи. Первый узел развязывается теорией предустановленной гармонии (594-595), второй - различением «природных» и «математических» тел, пониманием, что материя «происходит из истинно простого» (596).

Устранив «подпорки» идеализма, Вольф переходит к доказательству существования внешнего мира. Он утверждает, что Бог стремится максимально прославить себя в творении и поэтому не упустит случая создать не только души, но и тела, если они возможны (488: 598-599). Кроме того, поскольку ничто так не прославляет могущество Бога, как предустановленная гармония, а она

предполагает существование материи, то материя существует (599). Логику этого доказательства в целом поддерживали такие известные сторонники Вольфа, как А.Г. Баумгартен и Г.Ф. Мейер.

В общем понятно, что если можно строго доказать бытие Бога, то проблема опровержения идеализма - в том смысле, в каком он понимался в XVIII веке - в принципе решаема, хотя в любом случае такое опровержение будет трудно довести до математической точности. Но столь же понятно, что упомянутое доказательство - еще большая проблема, чем аргументация в пользу существования внешнего мира. На пути теологического опровержения идеализма стоят, таким образом, двойные преграды. Более прозрачным в логическом смысле является путь нетеологического опровержения идеализма и эгоизма. Но он и более труден. Вся тяжесть падает здесь на единственное звено, отделяющее мыслящее Я от тезиса о бытии материи. Вариантов подобного опровержения тоже может быть много. Возьмем, к примеру, доказательство вольфианца И.К. Готшеда, предложенное им в §1024 теоретической части «Первооснов всей философии». Суть этого аргумента в том, что если бы ощущения вещей не вызывались самими вещами, похожими на то, что ощущается - т.е., скажем, протяженными и плотными предметами в случае соответствующих ощущений, - то мы не смогли бы найти достаточного основания для утверждения, что они вызваны одним, а не другим. Похожесть действий на причины и является достаточным основанием, позволяющим усмотреть за образами протяженных вещей реальные материальные объекты¹. В этом доказательстве прямо не задействуется понятие Бога. Кроме того, оно имеет потенциал опровержения идеализма в смысле учения, отрицающего реальность протяженной сущности, а не существования непредставляющих простых субстанций². Любопытно,

¹ Готшеду можно возразить, что, не говоря уже о том, что истинность его аргумента зависит от доказательства правильности закона достаточного основания, которое непонятно как проводить, всегда можно к тому же утверждать, что похожесть вещей и идей не является искомым достаточным основанием. Им может быть, к примеру, соответствие вещей принципам наилучшего мира. И можно показывать, что материальные предметы являются лишним элементом мироздания. А уж если говорить о похожести, то не исключен вариант, опробованный Беркли, согласно которому ощущения до какой-то степени похожи на свои прообразы, архетипы в божественном уме.

² Идеализм, отрицающий существование протяженной сущности, может быть назван идеализмом в «слабом» смысле; тот же, который оспаривает бытие непредставляющих простых субстанций, - в «сильном». Идеализм в слабом смысле может совмещаться с критикой идеализма в сильном смысле, как это было у Вольфа. Но как именовать такую гибридную философскую систему? С точки зрения собственной классификации Вольфа, его философия дуалистична (ср. 492:26).

однако, что Готшед, похоже, сам не воспользовался этим потенциалом¹. Иначе трудно объяснить его слова в начале первого психологического раздела «Первооснов»: «Достоверно, стало быть, то, что наша душа познается нами легче, чем тело; отсюда и происходит, что идеалисты хотя и признают души, но не тела. Ведь относительно первых у них есть доказательство, относительно же существования тел еще никто не осмелился дать доказательство. Никто не решился еще опровергнуть "Диалог между Гиласом и Филонусом" англичанина Беркли, в котором он утвердил идеалистическую систему знания» (269: 466)². Готшеду в 1756 году вторил И.Г. Крюгер: «Я считаю, что ни один эгоист или идеалист не в состоянии доказать отсутствие телесного мира. Вместе с тем я полагаю, что его существование еще никто не доказал и не сможет доказать. Со своей стороны, я верю в тела и верю в них всем сердцем» (323: 39).

Нашелся, однако, смельчак, решившийся оспорить эти утверждения. Иммануил Кант стал первым философом, предложившим развернутое и действительно аргументированное опровержение идеализма и эгоизма, не базирующееся на теологических предпосылках. Кстати говоря, процитированное выше пятое издание «Первооснов» Готшеда было у Канта в личной библиотеке. И не исключено, что на него произвели впечатление слова этого знаменитого автора, что никто еще по-настоящему не брался опровергнуть идеализм. Во всяком случае, они укрепили его в убеждении, что существование внешнего мира принималось раньше исключительно на веру — ситуация, которую, по его мнению, нельзя охарактеризовать иначе, как «скандал» в философии. И Кант попытался его уладить.

¹ Причина, видимо, в том, что Готшед рассматривал свой аргумент не в контексте опровержения идеализма, а в свете доказательства того, что вещи, представляемые в представлениях, похожи па представления; «Представления вещей в нашей душе должны быть похожи на сами вещи, которые ими представляются. Ведь если предположить, что они были бы непохожи на них, то мы представляли бы себе не этот, а совершенно другой мир. Поскольку же возможен больше, чем один мир, то не было бы никакого достаточного основания, почему мы должны были бы представлять скорее этот, чем другой из этих возможных миров» (269: 532). Готшед, кажется, просто не замечает, что его довод можно легко развернуть против идеализма.

² Похожая оценка, только в более концентрированной форме и безотносительно Беркли, дана Готшедом в §111 первой части «Первооснов» (269: 59-60), а в §1082 он замечает даже, что в ряде случаев идеалист мог бы иметь заметное преимущество перед своими противниками (561).

Мысль о «скандале» озвучена Кантом во втором издании «Критики чистого разума» (В XXXIX). Но он, конечно, и раньше высказывался об идеализме. Трудность, однако, в том, что его взгляды менялись с течением времени. Поэтому единственным способом разобраться в представлениях Канта об идеализме и эгоизме является последовательное их рассмотрение. Лишь по итогам исторического анализа взглядов Канта на идеализм можно будет оценить его суждения с логических позиций.

Историю «взаимоотношений» Канта с идеализмом, внимание к которому, возможно, еще в студенческие годы привлек его учитель М. Кнутцен, писавший на эти темы, можно начать с кантовской диссертации 1755 года «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (*Principiorum primorum cognitionis meta-physicae nova dilucidatio*, 1755). В начале третьего раздела этой работы, размышляя о метафизическом «принципе последовательности», Кант пишет, что из него вытекает «действительное существование тел, отстаивать которое против идеалистов более здравая философия могла до сих пор только на основе вероятности» (AA 1, 411). Аргумент Канта состоит в том, что «внутренние изменения души» не могут «возникать только из ее природы» (*ibid.*), так как в этом случае она была бы самопротиворечивой (AA 1, 410). Поэтому «вне души должно существовать еще много других вещей, с которыми она находится во взаимной связи» (AA 1,411).

Идеологию этого доказательства - внутреннее невозможно без, внешнего - Кант сохранил и в сочинениях критического периода, а вот ее конкретное наполнение в дальнейшем существенно изменилось. С содержательной стороны, аргумент Канта из «Нового освещения», и правда, не очень убедителен. Кант считал, что изменение изолированной субстанции невозможно, так как состояние, в котором она находится, положено вместе с его основанием, с «исключением противоположного», а изменение как раз и требует противоположного основания (AA 1, 410). Но Кант не объясняет, почему само новое состояние не может оказаться основанием для последующего, а ведь это надо было бы сделать. Поэтому вполне естественным выглядит то, что уже в «гердеровских» лекциях 60-х годов Кант утверждает, что идеализм «не может быть опровергнут логически» (AA 28, 43). Он дает понять, что вольфианского опровержения, отталкивающегося от понятия наилучшего мира, который не соответствует миру идеалиста, недостаточно. Скорее, можно предположить, что этот мир, обходящийся без ненужного посредничества тел, может быть более совершенным. Доказать превосходство мира с материей можно было бы, лишь про-

демонстрировав реальную невозможность того, чтобы «без тел духи могли бы иметь те же самые ряды мыслей» (АА 28, 50). Кант, очевидно, имеет в виду доказательство, подобное тому, какое он предлагал в «Новом освещении». Но в любом случае он не считает возможным идти в опровержении идеализма дальше субъективной уверенности (см. АА 28, 43).

Эта осторожная линия находит отражение и в «Грезах духовидца» 1766 года. Пересказывая здесь фрагменты «Небесных тайн» (*Arcana coelestia*, 1749-1756) Э. Сведенборга, Кант наглядно показывает, к каким фантастическим теориям может привести идеализм. Одна из таких теорий - учение об общении духов. Во втором параграфе данной главы мы уже обсуждали кантовскую критику >той доктрины. Теперь ясно, что она является одновременно критикой идеализма. Кант, кстати, прямо называет Сведенборга «идеалистом», «так как он отрицает самостоятельное существование материи» (АА 2, 364). Напомним, что Кант подвергал сомнению возможность прямого общения душ, поскольку из простоты души еще не следует ее нематериальность. А возможная материальность души не дает права говорить об особом духовном пространстве. В любом случае, однако, мы находим в «Грезах» не опровержение идеализма (в строгом смысле слова), а лишь его проблематизацию. Вопрос об идеализме объявляется выходящим за пределы возможностей человеческого познания.

Эта тенденция получает развитие в письме Канта М. Герцу от 21 февраля 1772 года, где Кант отмечает как известный факт, что «относительно внешних вещей нельзя заключать от представлений к предметам» (АА 10, 134), а также в курсе лекций по метафизике конца семидесятых годов.

В упомянутых лекциях Кант дает вольфианское определение идеализма как учения, отрицающего существование тел, и эгоизма - как доктрины, оспаривающей существование всех других сущностей (АА 28, 206). Он также проводит различие между их проблематическими и догматическими разновидностями. Кант утверждает, что проблематический эгоизм неопровержим и полезен как «скептический эксперимент». Тут же он, правда, замечает, что «рассудок может кое-что добавить к достоверности чувств, ведь если вещи изменяются, то в них должно быть основание изменения» (АА 28, 207), и это «основание», как подразумевается, вполне может существовать само по себе.

Догматический же эгоизм и идеализм изгоняются Кантом из философии, поскольку они «не приносят никакой пользы». Первый он называет «скрытым Спинозизмом» - на том основании, что Спи-

ноза признавал только одну субстанцию, а второй связывает с Платоном и Лейбницем, монадология которого способствовала, по его мнению, «мистицизму», т.е. учению о взаимодействии духовных субстанций (АА 28, 207-208).

Кант делает также ряд любопытных пояснений. Во-первых, он указывает, где, по его мнению, догматический идеализм переходит грань, отделяющую «правильное философствование» от ошибки. Верно, что тела - «чистые явления» и «в их основании должно что-то находиться». Но вот отождествление этого «нечто» с духовными субстанциями - безосновательно.

Что касается невозможности опровергнуть проблематический эгоизм и идеализм, то она связывается Кантом с тем, что явления тел могут быть вызваны самыми разными причинами. И «явления могут ведь быть игрой моего воображения» (АА 28, 206-207).

Несмотря на довольно подробное освещение Кантом вопроса об идеализме, окончательные выводы о его позиции из лекций по метафизике конца семидесятых годов сделать нельзя. Ясно лишь, что он, во-первых, признает возможным доказать наличие какого-то субстрата явлений. В то же время, он, по-видимому, не исключает того, что таким субстратом можем быть мы сами, и в этом случае явления тел оказываются продуктами нашего воображения. Именно поэтому Кант говорит о невозможности строгого опровержения эгоизма. При этом он выступает против каких-либо догматических суждений о предмете, или предметах, лежащих в основании явлений.

Все эти положения воспроизводятся Кантом и в первом издании «Критики чистого разума». Здесь он, правда, несколько меняет терминологию, не говоря об «эгоизме»¹ и рассуждая в главке «Критика четвертого паралогизма трансцендентальной психологии» (входящей в состав раздела, посвященного опровержению

¹ Кант не употребляет этот термин и в других работах 80-х годов, а в «Антропологии с прагматической точки зрения» (АА 7, 128-131) использует его в «современном» смысле с этическим оттенком, несмотря на различие «логического», «эстетического» и «морального» эгоизма. Что касается эпистемологического эгоизма, то Кант, по сути, объединил его с идеализмом, объясняя это решение следующим образом (в лекциях по психологии середины 90-х годов): «Идеализм и эгоизм могут высказываться из тех же самых оснований, так как души или духи все же не могут восприниматься нами; а значит, если мы не признаем никаких телесных существ вне нас (как идеалисты), то мы не признаем и никакие духовные существа вне нас, как эгоисты, поскольку мы не можем воспринять их» (АА 28, 770).

рационального учения о душе) не о «проблематическом», а об «эмпирическом», или «скептическом», идеализме, которому он противопоставляет свой «трансцендентальный» идеализм.

Смысл от всех этих перестановок, однако, не меняется. Эмпирический идеализм сводится, по Канту, к утверждению, что ощущения предметов не могут служить гарантией их действительности (А 369), поскольку «умозаключение от данного действия к определенной причине никогда не достоверно» (А 368). Иными словами, он совпадает с «проблематическим идеализмом» из «Метафизики L1». Кант утверждает, что эмпирический идеализм вырастает из «трансцендентального реализма», - из наивной установки, считающей пространство и время чем-то действительным самим по себе. Т.е. истоком эмпирического идеализма является убеждение, что предметы внешнего опыта- вещи сами по себе. Потом проводят различие между этими вещами и субъективными представлениями, репрезентирующими первые, после чего вскоре выясняется, что в таком случае нет надежного способа доказать, что эти представления вызваны именно материальными объектами, а не чем-то другим (А 369).

Ответ Канта состоит в том, что внешние предметы, т.е. предметы в пространстве, вовсе не есть вещи сами по себе. Они - явления, а явления непосредственно даны в ощущении. Стало быть, если мы рассуждаем о существовании внешних предметов именно в этом смысле, то можно смело говорить, что нет оснований сомневаться, что непосредственный опыт удостоверяет их существование. Правда, за ощущения иногда принимаются грезы. Но это ничего не меняет, так как отличие образов от ощущений все равно сохраняется (А 376-377). Другое дело, продолжает Кант, что выражение «вне нас» можно понимать двояко. Если трактовать его не в смысле внешних явлений, а в смысле трансцендентальных предметов, т.е. внеэмпирических источников многообразия эмпирических созерцаний, то логика проблематического идеализма Кантом не отвергается (А 372).

Кант сообщает, что «трансцендентальный предмет одинаково неизвестен нам как во внутреннем, так и во внешнем чувстве» (ibid.). В главе «Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены» Кант уточняет, что проблема здесь, собственно, в том, что «трансцендентальный предмет не может называться ноуменом, так как я не знаю, что он есть сам по себе» (А 253). Это положение, означающее отказ Канта отождествлять трансцендентальный предмет с вещью самой по себе, в свою очередь, поясняется в «Приложении к амфиболии рефлексивных по-

нятий». Кант пишет здесь, что причина такой терминологической осторожности заключается в том, что о подобном предмете или объекте «совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас, и был бы он уничтожен вместе с чувственностью, или он остался бы и после ее устранения» (А 288/В 344). Иными словами, проблематический идеализм в трансцендентальном, а не в «эмпирическом», смысле слова Кант считает неопровержимым, поскольку для его критики надо было бы показать, что трансцендентальный предмет как «субстрат чувственности» (А 251) существует независимо от нас, т.е. представляет собой ноумен, или объективную вещь саму по себе. Но сделать это нельзя, пока полностью не исключен вариант самоаффицирования в случае не только внутренних, но и так называемых внешних представлений. Ведь если источник внешних представлений находится в нас самих, то он не независим от нас, и идеализм, равно как и эгоизм, остаются возможными. Если же говорить о догматическом идеализме, то в первом издании «Критики чистого разума» Кант, не называя его представителей, отмечает лишь, что в его основе лежит убеждение в противоречивости материи. Кант сообщает, что это затруднение будет устранено им в разделе об антиномиях чистого разума (А 377).

«Пролегомены ко всякой будущей метафизике» - следующая глава антиидеалистической эпопеи Канта. В этой работе, впервые в опубликованных сочинениях, Кант четко называет по именам сторонников различных видов идеализма. Главным представителем догматического идеализма он объявляет Беркли, а с именем Декарта связывает позицию проблематического, или скептического, идеализма. Такое сопоставление может вызвать протест, так как Декарт, разумеется, доказывал существование материи. Кант, похоже, этого не знал: «Из того, что я сам дал этой своей теории имя трансцендентального идеализма, никто еще не вправе смешивать его с эмпирическим идеализмом Декарта (поскольку он был лишь задачей, из-за нерешаемости которой каждый, по мнению Декарта, волен отрицать существование телесного мира, поскольку она никогда не сможет получить удовлетворительного ответа)» (АА 4, 293). Но упрекать Канта в неточности¹ нет смысла, поскольку, строго говоря, Декарт все равно может подпадать под его дефини-

¹ Хотя в XVIII веке, как справедливо отмечал А.Ф. Грязное (1987), Декарта иногда воспринимали как скептика, оценка Канта все же вызывает некоторое удивление, учитывая, что он был знаком с «Рассуждением о методе» (см. АА 28, 680), а «Размышления о первой философии» и «Принципы философии» были среди книг, находившихся в его личной библиотеке.

цию скептического идеалиста: ведь он и правда не считает возможным заключать о существовании вещей из одного лишь их восприятия во внешнем опыте. Впрочем, основной удар в «Пролегоменах» Кант наносит не по Декарту, а по Беркли.

Как известно, одним из поводов написания этой работы стало появление «Геттингенской рецензии» на «Критику чистого разума». Авторами были Хр. Гарве и И.Г.Г. Федер. Федер вставил в текст замечание, указывающее на сходство кантовской философии с идеализмом Беркли: «На этих понятиях об ощущениях как простых модификациях нас самих (на чем также Беркли, главным образом, строит свой идеализм)... покоится одно из оснований кантовской системы» (265: 176). Кант, не желая признавать себя берклианцем, решил в корне пресечь подобные сравнения. Атака на Беркли идет у него сразу по нескольким направлениям. Во-первых, Кант утверждает, что хотя Беркли справедливо считает предметы опыта явлениями, а не вещами самими по себе (АА 4, 374), он неправ, отрицая вещи, стоящие за представлениями. Кант говорит, что его позиция противоположна берклиевской, так как «ему и » голову не приходило сомневаться в существовании вещей» (АА 4, 293). Кроме того, он полагает, что учение Беркли приводит к признанию всего чувственного опыта чистой видимостью. Ведь Беркли не учитывает априорность пространства, не замечая, что опыт при этом будет лишен всеобщих критериев истины - отсюда и тотальная видимость (АА 4, 375). Наконец, по мнению Канта, учение любого идеалиста подразумевает, что всякая истина лежит «в идеях чистого рассудка и разума», а не в опыте. Кант же уверен, что все как раз наоборот (АА 4, 374). Два последних возражения, правда, имеют, скорее, риторический характер, и их нельзя рассматривать в качестве строгих опровержений. Интереснее первое возражение. Хотя оно тоже бездоказательно, но дает представление о направлении дальнейших поисков Канта. Начиная с «Пролегомен», Кант ставит задачу доказать существование внешних предметов как вещей самих по себе, т.е. решить задачу, ранее казавшуюся ему безнадежной¹

¹ Не лишены «Пролегомены» и новых терминологических уточнений. Кант предлагает называть свой идеализм не «трансцендентальным», а «формальным» или «критическим». Кроме того, он говорит здесь о «мистическом», «мечтательном» и «грезящем» идеализме. Грезящий идеализм принимает представления за вещи, мечтательный - вещи за представления (АА 4, 293-294). Мечтательный и мистический идеализм Кант связывает с именем Беркли, грезящий же логично соотносит с Декартом.

Новая позиция Канта, однако, не произвела никакого впечатления на его оппонентов. Многие по-прежнему рассматривали его как идеалиста. В этом плане показателен анализ принципов кантовской философии, предпринятый Фридрихом Генрихом Якоби (1743-1819), именно в 80-е годы XVIII века начавшим знаменитый «спор о пантеизме». Впрочем, критика Якоби Канта была лишь косвенно связана с этой полемикой. В приложении «О трансцендентальном идеализме» (Ueber Iranszendentalen Idealismus) к работе «Дэвид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (David Hume uber den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, 1787) на материале первого издания «Критики чистого разума» Якоби пытался показать, что философия Канта несовместима с утверждением, что предметы вызывают в нас чувственные впечатления, так как с этим утверждением связано представление об «объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей самих по себе, а не как только лишь субъективных явлений» (307: 304); а это, как считает Якоби, полностью противоречит кантовской доктрине (305). В то же время он подчеркивал, что без этой предпосылки крайне трудно войти в кантовскую систему, так как в ее отсутствие теряет смысл понятие чувственности как «реального посредника между реальным и реальным» (303).

Получалось, что «Критика» была самопротиворечива и, как позже добавлял Якоби, вела к «нигилизму» (307: 19). Если же «философ-кантианец» хочет хоть как-то решить эти противоречия, то единственный выход для него - утверждать «сильнейший идеализм» и не бояться упреков в «эгоизме», резюмирует Якоби (310). Со своей стороны, не без влияния Т. Рида, он предлагал опираться на непосредственную веру в существование внешнего мира, но трактовать ее не в слабом юмовском смысле, а как «откровение», позволяющее говорить о «решительном реализме» (166-167).

Правда, на деле оказывалось, что подлинным существованием, по Якоби, обладают только «органические существа», монады (307: 261). Так что «реализм» Якоби, скорее, подходил под кантовское определение догматического идеализма. Но в данном случае важнее его восприятие системы Канта как идеалистической. То, что Якоби был далеко не одинок в своих оценках, свидетельствует поддержка его суждений знаменитым просветителем Георгом Форстером (1754-1794) или интерпретация идей Канта одним из его наиболее известных противников, основателем влиятельного ордена иллюминатов Адамом Вайсхауптом (1748-1830).

Вайсхаупт, как и Якоби, считающий предельным основанием человеческого познания тезис «о субстанциальном бытии вещей

вне нас» (481: 204; см. также - 163), тоже заявляет, что философия Канта не только является идеалистической системой (74), но и с неизбежностью ведет к «эгоизму» (99). Более того, он полагает, что «следствием этого учения оказывается не просто тотальная субъективность и, стало быть, физический эгоизм, ... доктрина, по которой вне меня ничего нет, и весь мир существует во мне, в моем представлении»¹ но и положение, «что я сам не существую, не имею никакого реального бытия, что не существуют ни объекты, ни субъекты нашего познания» (ibid.)² Отметим, правда, что главное антикантовское сочинение Вайсхаупта - «Об основаниях и достоверности человеческого познания. К проверке кантовской критики чистого разума» (Ueber die Grunde und Gewisheit der Menschlichen Erkenntnib. Zur Prufung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, 1788), оно вышло после «Пролегомен» и даже после второго издания «Критики». Но упомянуть его уместно именно до анализа второго издания. Ведь Вайсхаупт ориентируется только на первое издание «Критики» и, как и Якоби, игнорирует «Пролегомены»³. Между тем во втором издании «Критики» Кант начал решительные действия по радикальной перестройке системы. Он окончательно разделался с догматическим идеализмом и четко поставил задачу «опровержения проблематического идеализма».

Догматический идеализм Беркли, исходящий из представления о противоречивости пространства и материи и «признающий су-

¹ К тезису о том, что философия Канта ведет к эгоизму, Вайсхаупт приходит в результате классического паралогизма: Кант утверждает, говорит он, что неизвестно, существуют ли вещи сами по себе или нет. Если это неизвестно, то они могут и не существовать, и все останется, как есть. Поэтому нет никаких оснований признавать, что они существуют, а значит надо признать, что они не существуют (481: 102-104). Вайсхаупта не смущает, что, по мнению Канта, наш ум склонен полагать вещи в себе в основание явлений. Ведь это происходит по субъективному рассудочному закону, и не исключено, что при другой «субъективности» такое полагание не происходило бы (172). Впрочем, сам факт этого полагания, считает он, опровергает философию Канта, так как показывает ее противоречивость: ведь, как сказано выше, ее необходимым следствием является эгоизм, который подразумевает отрицание внешнего существования, и получается, что Кант, равно как и всякий эгоист, должен и верить и не верить в существование внешнего мира (189).

² Если вспомнить, что с подачи И. Г. Гамана Канта иногда называли «пруссским Юмом», то Вайсхаупт мог бы, наверное, претендовать па звание «германского Рида». Рид тоже упрекал Юма за то, что тот пошел еще дальше эгоистов, отрицая не только духов, но также Бога и собственное Я (390: 293).

³ Хотя сам факт существования двух «сильно отличающихся друг от друга изданий» кантовской «Критики» ему, конечно, известен (481: 68).

шествование предметов вне нас в пространстве» «ложным и невозможным», во втором издании «Критики чистого разума» Кант объявляет опровергнутым в «трансцендентальной эстетике» (В 274), где показано, что пространство — не свойство вещей самих по себе: «Догматический идеализм неизбежен, если рассматривать пространство как необходимое свойство вещей самих по себе» (ibid.), ибо в этом случае, как известно из раздела об антиномиях, пространственные объекты окажутся противоречивыми.

Кант также объединяет догматический идеализм с проблематическим под рубрикой «материального» с целью отличить его от своего, «формального», идеализма. Акцент вновь переносится на полемику с проблематическим идеализмом в смысле сомнения в непосредственной данности материальных объектов в чувствах. Кант подчеркивает, что этот вид идеализма «разумен и свойствен основательному философскому образу мышления, не допускающему окончательного суждения раньше, чем найдено достаточное доказательство» (В 275). Он выносит вопрос об опровержении проблематического идеализма в специальный параграф, который помещает не в главу о паралогизмах рациональной психологии, а в раздел аналитики основоположений «Постулаты эмпирического мышления вообще», где это опровержение выглядит случайным гостем¹. Кант заключает данным параграфом анализ постулата действительности: «Действительно то, что связано с материальными условиями опыта», — замечая, что идеализм приводит серьезные аргументы против такого понимания (В 274). И все же его композиционное решение не выглядит обязательным. Ощущение его случайности и незавершенности разработки данного вопроса в целом усиливается тем, что Кант вставляет в предисловие ко второму изданию «Критики» обширное примечание, уточняющее некоторые тезисы параграфа об идеализме — тема явно дорабатывается «с колес».

Инкорпорированные во второе издание «Критики» тексты часто обсуждаются в кантоведческой литературе. Нельзя, однако, не

¹ Вообще, тема идеализма кочевала по главам кантонской философии. В лекциях «Метафизика L1» Кант рассматривал ее даже в одной из глав космологического раздела — «О частях универсума». Возможная мотивация такова: речь ведь идет о несуществовании тел, а анализу телесных сущностей и посвящена космология. К тому же в §402 аналогичной секции «Метафизики» — «О простых частях универсума» — об «идеалистах» как тех, «кто признает в этом мире только духов», пишет А. Г. Баумгартен, на учебник которого Кант так или иначе ориентировался в лекциях, хотя и далеко отступал от него в содержательных вопросах. Кстати, на полях «Метафизики» возле упомянутого параграфа находится несколько кантовских набросков об идеализме.

признать, что реально никакого прогресса в доказательстве, по сравнению с «Пролегоменами» (где его просто не было), во втором издании «Критики» не происходит. Кант, конечно, выдвигает в параграфе «Опровержение идеализма» сравнительно новое доказательство, но оно доказывает не совсем то, что требуется в соответствии с программой, выдвинутой в «Пролегоменах». Довод Канта базируется на анализе рассудочного основоположения о субстанции, присутствующего и в первом издании «Критики чистого разума». Смысл предложенного им аргумента в том, что изменения, наблюдаемые во внутреннем чувстве, возможны лишь при предположении чего-то постоянного - так называемой «феноменальной субстанции» (*substantia phaenomenon*). Но во времени как таковом нет ничего постоянного, кроме самого времени как априорной формы чувственности, которая, однако, непосредственно не воспринимается. Я как тождественное представление, утверждает Кант, тоже не подходит на роль фона изменений. Остается пространство, приемлющее в себя материю, которая и является феноменальной субстанцией. Но пространство - форма внешнего чувства. Значит, внешнее чувство не менее реально, чем внутреннее, и нельзя говорить, что наш внешний опыт - продукт воображения.

Даже если согласиться с Кантом в вышеуказанной оценке роли Я, зависящей от ряда неочевидных установок его трансцендентальной дедукции категорий, все равно получается, что он мало продвигается вперед, или не продвигается вообще по сравнению с первым изданием «Критики». В самом деле, едва ли требуется какое-то особое доказательство для признания, по сути, очевидного отличия образов фантазии от внешних чувственных ощущений. Но что означает для Канта это различие? То, что если образы порождаются самодеятельностью души, то ощущения возникают в результате аффицирования. Вопрос, однако, состоял в том, как исключить самоаффицирование в случае «внешних», пространственных представлений, бессознательную самодеятельность человеческого ЯР. Ответа пока нет.

Через несколько лет Кант, наконец, нашел то, что искал. Он рассказал об этой находке своему ученику И.Г. Кизеветтеру во время его пребывания в Кенигсберге осенью 1790 года. Открытие Канта зафиксировано в черновых набросках конца 80-х - начала 90-х годов, часть которых он передал Кизеветтеру по результатам упомянутых бесед. Речь идет о фрагментах, представленных в 18 томе Академического издания сочинений Канта под номерами

6311, 6312, 6313, 6314, 6315 и 6316¹. В этих набросках Кант, во-первых, окончательно определяется с тем, что для опровержения идеализма требуется доказать существование вещей самих по себе (AA 18, 612), внешних нам, или, что то же самое, нашей «первоначальной пассивности» (AA 18, 307). Во-вторых, он указывает, что, в случае допущения возникновения ощущений предметов в пространстве вследствие самоаффицирования пришлось бы признать пространство формой внутреннего чувства, т.е. временем; «Аффицируйся мы исключительно самими собою, не замечая, однако, этой спонтанности, в нашем созерцании встречалась бы только форма времени, и мы не могли бы представить себе никакого пространства (бытия вне нас)» (AA 18, 308). Получается, что изначальные представления протяженных объектов появляются в душе в результате внешнего аффицирования, т.е. исходят от объектов вне нас в строгом смысле слова. Это и есть новый кантовский аргумент, по сути ставящий точку в его полемике с идеализмом². Ар-

¹ С наибольшей ясностью новые тезисы Канта изложены в «Размышлении 6311». озаглавленном «Опровержение проблематического идеализма». Затруднение, правда, в том, что сохранившийся к моменту полготовки Академического издания текст записан рукой Кизеветтера, хотя на том же листе есть и другой набросок (R 6312), сделанный уже Кантом. Речь в первом случае, видимо, идет о некоем подобии лекционной записи, впрочем весьма корректной, о чем говорит полное соответствие изложенных идей фрагменту наброска «Против (материального) идеализма» (R 5653), который был создан Кантом примерно в то же время, когда Кизеветтер записал «Опровержение проблематического идеализма». Так что невозможно согласиться с Э. Адикесом (Adickes, 1928), считавшим, что этот набросок «не восходит к Канту» и в лучшем случае неточно суммирует беседу Кизеветтера с ним, а возможно и вовсе скопирован Кизеветтером на основе идей второго издания «Критики чистого разума» (см. AA 18, 608 - 609, Anm.). Адикес не придает внимания новым мотивам в опровержении идеализма, появившимся у Канта в 1790 году. Он считает, что никакого прогресса, по сравнению со вторым изданием «Критики», не наблюдается (AA 18, 610, Anm.), Мы увидим, однако, что можно говорить не только о прогрессе, но и о настоящем повороте в трактовке проблемы идеализма, произошедшем у Канта в это время.

² В середине 90-х годов Кант, правда, вновь обратился к проблеме идеализма, подробно обсуждая ее в лекциях по рациональной психологии курса «Метафизика К2». Может даже показаться, что здесь нас ожидает новый разворот проблемы, так как Кант опять говорит о неопровержимости эгоизма и идеализма (AA 28, 770). На деле, однако, в этом месте он просто рассуждает с позиции идеализма, а затем предлагает его критику, проводимую в духе модифицированного более поздними идеями «опровержения» из второго издания «Критики» (AA 28, 770-773). Как и в набросках 90-х годов. Кант доказывает здесь существование внешних предметов как вещей самих по себе, или, как он здесь их называет, «интеллигибилий» (AA 28, 772). В самые последние годы жизни Кант, конечно, тоже касался вопросов об идеализме. По его позиция в «Opus postumum» с трудом поддается однозначному определению. О специфике этой работы см. статью С.А.Чернова (74, 686-716).

гумент этот, как видим, состоит из двух частей. Первая часть вбирает в себя доказательства, изложенные Кантом уже в первом и во втором изданиях «Критики чистого разума». Цель этой части - демонстрация наличия у нас внешнего чувства, а не внешнего воображения в эмпирическом смысле слова. Признание внешнего чувства равносильно допущению факта аффицирования. Вторая часть кантовского аргумента конкретизирует природу этого аффицирования, показывая, что оно не может исходить от воображения в трансцендентальном смысле слова, т.е. не может быть самоаффицированием. Иными словами, здесь показывается, что «чтобы нечто могло казаться существующим вне нас, что-то действительно должно существовать вне нас, хотя и не будучи устроенным так, как мы его представляем, ибо другие способы чувств могли бы поставлять другие способы представления той же самой вещи» (AA 18, 613). Важно отметить, что первая стадия «опровержения», по сути, не выходит за рамки эмпирической психологии; вторая же, интерпретационная, имеет отношение, скорее, к метафизической части «критической» психологии¹.

Попытаемся теперь суммировать взгляды Канта на идеализм и оценить его аргументы. Заодно сравним его позицию с воззрениями Декарта и Беркли, так часто упоминаемыми им в полемике с идеализмом. Говоря коротко, Кант убежден, что старания идеализма доказать несуществование тел или продемонстрировать невозможность удостовериться в их существовании проваливаются потому, что тела - феномены в пространстве, и не более того. Существование последних не выходит за пределы их непосредственной данности во внешнем опыте. А если упорствовать в таком сомнении, то придется выдавать феномены за грезы. Кант наглядно демонстрирует необоснованность этого предприятия. Грезы всегда вторичны, не говоря уже о том, что внутреннее чувство предпола-

¹ Это принципиальное различие прочувствовал один из «главных кантианцев» Л.Г. Якоб, с одной стороны, он смело ввел первую часть антиидеалистического аргумента Канта в «Очерк опытного учения о душе»: «Поскольку же представления о внешних чувственных предметах в пространстве вовсе невозможны без чего-то постоянного; но это постоянное не есть ни паша душа (поскольку она нам является), ни какое-либо представление (поскольку все они сменяются); стало быть, это постоянное в пространстве есть нечто отличное от нас и наших представлений, и оно производит в нашей душе представления по закону причинности, т.е. посредством физического влияния» (306: 36). Это Якоб говорит в §53. С другой стороны, в предыдущем, 52 параграфе, он утверждает, что оценка «идеалистического мнения» выходит за рамки эмпирической психологии и должна быть дана в метафизике (33). И его нельзя обвинить в противоречии.

гает внешнее в качестве своего условия. Критерием же отличия конкретных явлений внешнего чувства от грез является, по Канту, законосообразная связь восприятий, звеном в которой оказываются данные явления. Там, где присутствует такая связь, имеется действительное ощущение. В самом деле, законосообразность - это необходимость в связи явлений, а необходимость имплицитно объективность (в феноменальном смысле), которая как раз и отличает чувство от грез в плоскости «определенного» опыта.

Говоря о кантовской концепции непосредственной данности предметов внешнего чувства, трудно избежать аналогии между ней и теорией «непосредственного восприятия» Т. Рида. Легко принять их за родственные взгляды. Всё, однако, сложнее. При более внимательном рассмотрении, наоборот, начинает казаться, что сходства между ними вообще нет. В самом деле, во-первых, Рид говорит о непосредственном восприятии вещей самих по себе, а Кант - явлений. Во-вторых, мы видели, что у Риды нет подлинной непосредственности, так как перцепции «внушаются» субъективными ощущениями. Впрочем, сближение этих двух теорий все же возможно. Дело в том, что Кант, призывая не смешивать априорные формы чувственности и чувственные качества (А 30/В 45), тоже, правда неявно, выделяет два уровня восприятия, что, в частности, позволяет ему говорить о вещах самих по себе в физическом смысле (А 30/В 45; А 45/В 63) и о «явлениях явлений». Скажем, радуго можно назвать явлением дождевых капель, которые, однако, в строгом смысле тоже явления (А 46/В 63). Кант рассуждает так, словно вначале, в результате воздействия трансцендентальных предметов на чувственность, возникает пространственно-временное многообразие мира феноменов, в числе которых оказывается и наше тело с органами чувств. Затем происходит физическое взаимодействие феноменальных предметов с этими органами, что и приводит к появлению реальных восприятий, зависящих не только от устройства априорных форм чувственности субъекта, но и от состояния физических органов чувств¹. В итоге оказывается, что воспринимаемые явления имеют слоистую структуру. Первый уровень, «первичных качеств», можно назвать субъективно-объективным, или уровнем физических вещей в себе; второй, «вторичных качеств», соответственно, субъективно-субъективным. Выходит, что, к примеру, ощущаемые цвета, принадлежащие второму уровню, «это не качества тел, с созерцанием которых они связаны,

¹ Так называемая «теория двойного влияния».

а лишь модификации чувства зрения, определенным образом аффицирующегося светом» (А 28). В нашем контексте интересно то, что получается, что, по Канту, явления первой степени воспринимаются в каком-то смысле опосредованно, через субъективную призму ощущений, почти как у Рида. Но главное расхождение между Кантом и Ридом, касающееся статуса воспринимаемых вещей, все равно остается. Важно тем не менее, что оба мыслителя считали свои теории противовесом сомнениям в существовании внешнего мира, и оба связывали такие сомнения с именем Декарта. И Рид, и Кант были твердо уверены, что нашли надежное средство от идеализма.

Можно, однако, показать, что при небольшом изменении предпосылок разрыв между кантовскими взглядами и идеализмом несколько уменьшается. В самом деле, если понимать под последним теорию, отвергающую существование тел (в их чувственном облике) самих по себе, то мы попадаем прямо к Канту. Кант словно не замечает, что, упоминая об опровержении догматического идеализма в разделе об антиномиях или трансцендентальной эстетике, где он показывает, что понятия материи и пространства становятся противоречивыми или нелепыми, если трактовать их как вещи сами по себе, он вовсе не опровергает, а повторяет то, что писали Беркли или Колиер, которые считали противоречивым понятие материи как субстанции, а не как чувственного феномена. Ситуацию усугубляет то, что в «Пролегоменах» сам Кант подчеркивал: он согласен с идеалистами, что пространство и время - не вещи сами по себе (АА 4, 374). Неудивительно, что со временем Кант стал спокойнее относиться к возможности нивелировать расхождения с Беркли. Во всяком случае, в лекциях по психологии середины 90-х годов он говорит уже только о терминологических различиях: «Беркли хотел сказать, что тела как таковые не есть вещи сами по себе, но выразился неправильно, и поэтому кажется, что он идеалист» (АА 28, 770).

Тем не менее расхождения в вопросе об идеализме между Кантом, если брать его окончательную позицию, и Беркли в любом случае остаются и сводятся к тому, что Кант считает причиной ощущений внешних чувств внешнюю нам, но неизвестную в своем устройстве вещь саму по себе, тогда как Беркли уверен, что такой причиной должен быть «бесконечный дух», т.е. Бог. Кант не может исключить такой вариант, а Беркли прямолинейно настаивает на нем. Различие лишь в модальности, но все равно существенно.

Теперь по поводу кантовской интерпретации Декарта, подразумевающей, что последний не считал возможным удостовериться

в непосредственном существовании материальных предметов, что влекло за собой тезис о недоказуемости их бытия самих по себе. Декарт действительно отличал ощущения от самих материальных предметов, обладающих относительно самостоятельным существованием, и полагал, что некоторые чувственные идеи вполне могут корректно отображать свойства тел; т.е. он исходил из «трансцендентального реализма». В этом смысле Кант правдоподобно характеризует истоки скептического (проблематического) идеализма, по крайней мере в плане возможности зарождения сомнения в реальности внешнего мира. То, что он не принимает во внимание декартовское доказательство существования внешнего мира, не столь уж принципиально¹. Ведь Кант оспаривает все доказательства бытия Бога, в том числе «картезианское»; а без этого аргумент Декарта разрушается, и остается чистое сомнение. Впрочем, и в случае со скептическим идеализмом возможно некоторое сближение позиций между ним и кантовским «трансцендентальным», или «критическим», идеализмом. В самом деле, забудем, от чего отталкивается тот или иной философ, и спросим, к чему он приходит, к чему приходит скептический идеалист? - К признанию, что внешние ощущения вызваны каким-то неизвестным «X». То же самое, по сути, утверждает и Кант в «Критике». Правда, если взять его окончательный ответ идеализму, он получится несколько более информативным, чем у скептического идеалиста: последний вообще не знает, какая вещь вызвала восприятие телесных предметов, а Кант может хотя бы сказать, что это не мы сами.

В итоге Кант занимает привычное «критическое» место в центре — между «догматическим» и «скептическим» идеализмом. В частном вопросе об идеализме, как и в философии в целом, критицизм оказывается средним путем между догматизмом и скептицизмом.

Но тут есть одна важная деталь. В начале этого параграфа говорилось о том, что атака на идеализм в немецкой философии XVIII века совмещалась с походом на эпистемологический эгоизм. Но если в рамках теологического подхода критика идеализма четко отграничивалась от критики эгоизма, так как последний опровер-

¹ И все же более подходящими кандидатами на роль «скептических идеалистов» были, например, Локк, Мальбранш, Гельвеций или Пристли. Все они полагали, что бытие материальных вещей принимается всего лишь на веру, даже если вероятности их существования, как представлялось, например, Гельвецию, должна быть придана «первая степень достоверности» в «физических таблицах» степеней вероятности, которые он предлагал составлять (32: 1, 156-157).

гался самым доказательством бытия Бога, то при отсутствии теологических предпосылок они могли незаметно смешиваться и даже подменять друг друга. До какой-то степени это верно и в случае кантовского «опровержения». Если идеализм - это утверждение, что самостоятельным бытием обладают только духовные сущности, то Кант опровергает его лишь в том смысле, что подрывает доказательство этого тезиса. Сам тезис остается проблемой. Такие возражения Кант называет «критическими». От них отличны «догматические» возражения, нацеленные на отрицание тезиса и подразумевающие лучшее понимание вопроса, а также «скептические», противопоставляющие данному тезису противоположный (Л 388-389). Эгоизм же Кант и в самом деле опровергает «догматически», показывая «первоначальную пассивность», т.е. конечность души: ведь настоящий эгоист обязан считать душу бесконечной, так как вне нее ничего нет. В лекциях середины 90-х годов Кант, правда, пытался доказать, что «если идеализм не может быть опровергнут, то не может быть опровергнут и эгоизм, поскольку вне нас мы можем воспринимать лишь телесные сущности» (АА 28, 773), отталкиваясь от которых мы можем заключать о существовании вещей другого рода, т.е. духов. Иными словами, отрицание эгоизма предполагает опровержение идеализма, и если Кант «догматически» отвергает эгоизм, то и критика идеализма должна быть такой же. Однако если рассуждать на эту тему в плоскости вещей самих по себе, то эти замечания ничего не меняют. Отрицание эгоизма равносильно, в таком случае, доказательству существования трансцендентных вещей самих по себе, являющихся нам в качестве пространственных феноменов. Но чтобы опрокинуть идеализм, надо также показать, что эти вещи не исчерпываются духовными субстанциями, а это, очевидно, невозможно. Так что в полной мере Кант опровергает все же только эгоизм.

Но убедительно ли это кантовское опровержение? Оно основано на различении внешнего и внутреннего чувства, за которым следует утверждение, что они не различались бы, если бы внешние ощущения порождались самоаффицированием. Кажется, что мысль Канта легко оспорить. Почему, к примеру, он решил, что внутреннее чувство обязано иметь только одну форму? Или, с другой стороны, почему бы Канту не рассмотреть возможность трактовки пространства и времени как двух модусов единой рецептивной формы? Однако эти замечания не слишком серьезны. Думается, Кант действительно вышел на перспективный путь критики эгоизма — на путь, связанный с тезисом о конечности человека. Конечность трудно отрицать, так как она видна, к примеру, в оче-

видном несовершенстве наших познавательных способностей. Единственный способ избежать непосредственного перехода от несовершенства человеческого ума к признанию его конечности - сказать, подобно Фихте и Шеллингу, что человеческое Я есть единство сознательной и бесконечной бессознательной деятельности. Но полное устранение ограниченности не происходит и здесь. В самом деле: почему эта деятельность разбита на сознательный и бессознательный потоки? почему она рефлексивна, от чего отражается? Причины этого психического водоворота должны находиться вне нашего Я.

И последнее соображение на тему идеализма. Сложности, возникающие при анализе кантовской интерпретации этого учения, во многом связаны с двусмысленностью используемого Кантом понятия воображения. Эта амфиболия характерна для трансцендентальной философии Канта в целом - вспомним, к примеру, что он совершенно в разных контекстах говорит о продуктивном воображении, не проводя при этом между ними четкого терминологического различия. Так и здесь. Идеалист, утверждает Кант, считает предметы вне нас созданиями воображения. Какого воображения: эмпирического или трансцендентального? Неясно, и из этой неясности вытекает разнообразие аргументативных тактик Канта при опровержении доктрины идеализма. Иногда он показывает, что внешние ощущения нельзя отождествлять с продуктами воображения в эмпирическом смысле, иногда - что они не порождаются бессознательной деятельностью Я. Лишь из поздних набросков Канта становится ясно, что речь при этом идет просто о двух стадиях опровержения идеализма.

Критика Кантом идеализма имела важные психологические следствия. Итогом ее стало доказательство конечности человеческой души. Этот тезис - неотъемлемый компонент кантовского учения о человеке, Если убрать его - это приведет к кардинальному изменению всей картины познавательных и волевых способностей. Ведь бесконечное существо было бы лишено чувственности, связанной с пассивностью души. Не нуждается оно и в «викарии» чувства (см. AA 28, 673) - воображении. Да и разум, как дает понять Кант, возможен лишь в конечном Я: «Разум есть лишь признак ограниченностей рассудка» (AA 28, 1053). Бог обладает лишь интуитивным рассудком, созерцающим вещи сами по себе. Иначе, чем у человека, в гипотетической божественной сущности следует мыслить также волю и способность удовольствия и неудовольствия.

Впрочем, Кант неоднократно подчеркивал, что эти сопоставления малоинформативны, так как у человека нет средств наглядно

представить себе устройство высшего Я. Несколько более перспективно в этом плане сравнение человеческой души с другими психическими сущностями. Кант считал возможным провести четкие разграничительные линии между животными душами, человеческой душой и «духами». Основой этого различия оказывались понятия внешнего и внутреннего чувства. Животные, утверждает Кант, лишены внутреннего чувства, духи - внешнего. Человеческая душа наделена обоими. Кант считал эту формулу собственным открытием (см. АА 17, 469) и противопоставлял свою позицию мейеровской, обсуждавшейся ранее. Мейер, по мнению Канта, признает лишь количественные различия между человеческими и животными душами, тогда как в действительности они различаются «по роду» (*der Art nach*). При этом Кант замечает, что хотя мы не можем строго доказать отсутствие высших способностей у животных, у нас нет оснований признавать их (АА 29, 906).

Тезисы Канта нуждаются в некотором пояснении. Во-первых, под внутренним чувством здесь понимается вовсе не способность внутренней рецептивности, оформленная временем, а самосознание. Поэтому Кант мог сохранить эту схему и после отказа об учении о созерцательной природе апперцепции, хотя стройность она потеряла. Однако главная проблема кантовского учения о животных душах, которая, кстати, может разрушить всю систему его трансцендентальной философии, совсем в другом. Кант отрицает у животных апперцепцию, но соглашается признать у них психическое начало. Животные, как и люди, представляют мир в пространстве и времени, но бессознательно. Как же тогда он хочет объяснить правилосообразность их мира явлений? Отрицать ее бессмысленно - опыт опровергает это. Правила, утверждает Кант, явлениям а priori придает рассудок, основанный на единстве самосознания. Нет самосознания - нет рассудка, нет рассудка - нет правил.

Ситуация похожа на тупик, выхода из которого не видно. Единственный способ как-то разрешить трудность - признать, что животные души тоже содержат единство сознания, но оно не достигает отчетливости. Однако в этом случае придется отказаться от концепции качественного различия человеческой и животной психики. Впрочем, Кант вполне мог бы пойти на этот шаг. Многих в XVIII веке смущало, что если отрицать упомянутое качественное различие, придется всерьез рассматривать возможность бессмертия животных душ. Но как раз это обстоятельство не вызывает у Канта беспокойства. Он сам заявляет, что животные, возможно, будут служить человеку и в будущей жизни, оговариваясь, правда, что

это «только фантазии» (АА 29, 906-907). Но большего здесь и не требуется.

Совершенно иначе выглядит проблема бессмертия в случае духов. Вольфианцы обычно понимали дух как сущность, обладающую рассудком и волей. Некоторые из них добавляли, что духи не нуждаются в телах. Кант развивает эту теорию. Дух, по его мнению, есть сущность, обладающая только самосознанием, т.е. существующая без внешнего чувства, а значит и без тела. Относительно духов даже не может возникнуть вопрос о продолжении их существования при их отделении от тела. От «духа», подчеркивает Кант, надо отличать «духовное»: «Духовные сущности - те, которые хотя и связаны с телом, но могут не прерывать свои представления, мышление и воление, даже если они и отделяются от тела» (АА 28, 277). Тема духов как таковых, по Канту, малоинтересна, так как мы даже не знаем, есть ли они вообще. Но вот проблема духовности человеческой души имеет принципиальное значение. Она тождественна вопросу о ее бессмертии, составляющему цель всей рациональной психологии. Мы уже рассматривали его в одном из предыдущих параграфов. Но там говорилось только о доказательствах бессмертия, вытекающих из природы души, а также о том, что они не выдержали проверки Канта. Между тем Кант не ограничивался аргументами такого рода.

Правда, он всегда говорил, что другие доказательства не могут дать полную достоверность, не носят объективный характер. Но именно они устояли в «критический» период Канта. Любопытная классификация этих доводов предложена в «Психологии L1». Кроме рассмотренного ранее априорного доказательства из природы Я, может быть, говорит Кант, и еще один подобный аргумент: «на основе познания какой-либо другой сущности» (АА 28, 287). А priori можно знать только о Боге. Но доказывать бессмертие души из природы Бога было бы возможно лишь в том случае, если бы душа была частью божественной сущности, а это не так. Остается свобода. Аргумент, базирующийся на понятии свободы, Кант называет «моральным», или «теологическо-моральным», доказательством (АА 28, 288). Суть его в том, что моральное поведение делает человека достойным счастья, но не дает его в здешней жизни. Чтобы моральный закон сохранил действенность, надо предположить будущую жизнь и бытие высшего существа, которое обеспечит в ней соответствие добродетели и счастья. Кант отмечал, что этот популярный довод не лишен недостатков. Во-первых, не очевидно, что награды и наказания не происходят уже в этой жизни; во-вторых, он не доказывает бессмертие, так как не исключает воз-

возможность того, что, после установления соответствия между моральными заслугами и счастьем, жизнь души все же прекратится (AA 28, 290).

Одним словом, «моральный», или «теолого-телеологический» аргумент может, по Канту, в лучшем случае доказать будущую жизнь, но не вечную жизнь. В таком качестве он приводится и в «Критике чистого разума» (A 811/B 838-839). Гораздо большую силу имеет так называемое «космологическо-телеологическое» доказательство, которое в «Психологии L1» Кант называет «эмпирико-психологическим, но из космологических оснований». Именно этот довод, привлекавший внимание поэтически настроенных авторов, к примеру Г.Э. Лессинга в «Воспитании человеческого рода» (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) или И.Г. Гердера в первом томе «Идей к философии истории человечества» (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791), упомянут Кантом во втором издании «Критики» в качестве аргумента, который всегда сохраняет субъективную убедительность (B 425-426). В природе нет ничего бесцельного. Но человек, как высшая цель мироздания, устроен так, что некоторые его способности и интересы, к примеру интерес к абстрактным наукам, являющим собой «роскошь рассудка», совершенно бесполезны в этой жизни. И это значит, что они пригодятся позже. Науки «дают нам предвкушение того, чем мы станем в будущей жизни» (AA 28, 294).

Кроме того, краткая жизнь человека неадекватна потенциалу его теоретических способностей. Еще в большей степени это справедливо для моральных способностей человека. Перспектива их развития уходит в бесконечность. Это обстоятельство Кант особенно подчеркивает во второй «Критике», где он преобразует моральную часть этого аргумента в один из «постулатов практического разума», т.е. практически необходимого, но теоретически недостаточного, допущения. С самим понятием морального закона, принуждающего волю, связано представление о возможности его неукоснительного исполнения, т.е. о «святой воле». Таким образом, стремление к моральному образу действий включает стремление к святой воле. Но достижение этого идеала мыслимо для человека лишь в процессе бесконечного совершенствования (AA 4, 122). Значит, идея вечного существования заложена в самой природе морального сознания человека. Он должен верить в бессмертие. Большого, чем обоснование необходимости надежды на будущую жизнь, этот аргумент не дает.

Но в любом случае, обсуждая перспективы будущей жизни, нельзя обойти вопрос о состоянии, в котором может оказаться ду-

ша. Рассмотрением этой темы Кант завершал лекции по рациональной психологии. Здесь два основных варианта. Во-первых, может мыслиться «восстановление животной жизни», т.е. соединение души либо с обычным земным, либо с «преображенным» телом (AA 28, 296). Во-вторых, можно представлять «совершенно чистую духовную жизнь», т.е. полностью бестелесное существование души (ibid.). Кант считал, что «последнее мнение во всех отношениях более всего подходит для философии», так как тело, сколь бы очищенным оно ни было, всегда приносит с собой момент случайности, противоречащий мысли о необходимом существовании души (ibid.).-

Этот, казалось бы, частный вопрос оборачивается гораздо более серьезной проблемой, когда мы осознаем, что в своих академичных формулировках Кант оспаривает один из центральных христианских догматов о телесном воскресении. То, что речь идет именно об этом, прямо подтверждается размышлениями Канта в «Религии в пределах одного только разума» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793). Он пишет здесь, что учение о телесном воскресении человека ведет к материализму и что «для разума гораздо более приемлема» «гипотеза спиритуализма» (AA 6, 128-129). В связи с этим нельзя не вспомнить рассуждения Дж. Пристли, доказывавшего, что материалистическая трактовка психики лучше всего соответствует христианству (3: 3, 200). Кант, кстати, знал о взглядах этого английского мыслителя и рассказывал о них студентам на лекциях по метафизике в середине 80-х годов. Он, однако, считал позицию Пристли, вообще говоря имевшую в XVIII веке немало сторонников, несостоятельной, причем из-за того, что она не может в полной мере объяснить предполагаемое тождество воскрешенной личности. Ведь если душа как отдельная субстанция не существует, а личностность - свойство материи, то воскрешение личности сводится к составлению Богом такой же телесной сущности. Но она будет именно такой же, т.е. «похожей сущностью», а не той же, т.е. тождественной (AA 29, 911). Для тождества требуется непрерывное существование, попытка допустить которое для тела приводит к многочисленным нелепостям.

Тема будущего состояния души есть, по Канту, сфера чистых гипотез. Но гипотезы могут приносить пользу философии, если только правильно использовать их, т.е. если применять их для опровержения догматических учений. И в этом смысле Кант выражает готовность в качестве «дисциплины» встроить рациональную

психологию в систему критицизма (В 421). Впрочем, фактически он придает ей даже более широкое значение. Критическая версия рациональной психологии включает следующие основоположения, параллельные психологическим паралогизмам, но избегающие их ошибок: «1. Я мыслю, 2. как субъект, 3. как простой субъект, 4. как тождественный субъект во всяком состоянии моего мышления» (В 419). Под Я здесь понимается исключительно «логический субъект», единство апперцепции. Но и этого вполне достаточно для решения важнейших задач критицизма. Так, третье положение позволяет опровергнуть прямолинейный психологический материализм, так как «апперцепция есть нечто реальное, и простота предполагается уже ее возможностью», в пространстве же «нет никакой реальности, которая была бы простой» (ibid.). Однако несостоятельна и противоположность материализма - спиритуализм. Для его опровержения достаточно проанализировать тезис «Я мыслю». Это — эмпирическое положение, выражающее внутренний опыт. Последний возможен только во времени, осознание определений которого, однако, предполагает существование внешнего опыта, на фоне которого только и можно воспринимать психические состояния. Значит, сознание и самосознание не автономны, а возможны только при условии отнесения Я к чему-то внешнему (В 420), хотя это не означает полного отрицания возможной духовности души: нельзя исключить, что после распада тела она получит либо интеллектуальное самосозерцание, либо созерцание вещей самих по себе или Бога. Наконец, первый и четвертый тезисы «критической» рациональной психологии положены Кантом в основание трансцендентальной дедукции категорий, позволяющей решить главный вопрос «Критики чистого разума» о возможности априорных синтетических суждений.

Итак, даже в реформированном виде рациональная психология составляет теоретическую основу критицизма и вместе с тем увенчивает его, так как поставляет действенные практические аргументы в пользу бессмертия души. И теперь можно подвести окончательные итоги рассмотрения кантовской трактовки рациональной, а заодно и эмпирической, психологии. В ходе анализа мы обнаружили, что за двумя этими терминами у Канта кроется несколько смыслов. Так, в контексте его системы можно говорить о трансцендентной, имманентной и «критической» рациональной психологии, а также об аналитическом и синтетическом эмпирическом учении о душе. Однако при рассмотрении различных аспектов этих учений мы столкнулись с любопытной, и на первый взгляд

непонятной, тенденцией, а именно - со стремлением Канта избавиться от имманентной рациональной психологии и затенить аналитическую часть эмпирической психологии. Сейчас уже можно объяснить этот факт. Напомним, что имманентная рациональная психология выявляет априорные законы связи явлений внутреннего опыта, а аналитическое эмпирическое учение о душе эксплицирует сущностные формы этих явлений. На первый взгляд, это должны быть разные дисциплины. Но суть в том, что Кант должен был бы соединять их. В самом деле, анализ сознания и самосознания, относящийся к области аналитической эмпирической психологии, приводит у него к выводу, что сознание невозможно без соединения явлений (в том числе и явлений внутреннего опыта) сообразно категориям. И связи этих явлений известны а priori. А это уже сфера имманентной рациональной психологии. Однако Кант не хотел отдавать этот вопрос и рациональной психологии и переадресовал его трансцендентальной философии, занимающейся условиями возможности априорного познания. Соответственно, обе вышеупомянутые разновидности психологии остались не у дел в его системе.

Полностью, однако, отказаться от них было невозможно. Поэтому Кант «инкогнито» сохранял аналитическую эмпирическую психологию в лекциях и постепенно восстанавливал в правах имманентную рациональную психологию, завершив этот процесс во втором издании «Критики чистого разума», где он прямо связал учение об апперцепции с реформированным вариантом рациональной психологии; т.е. соединил трансцендентальную философию и рациональную психологию. Исходя из логики кантовской системы, это учение о первоначальной апперцепции можно назвать чистой имманентной рациональной психологией; а есть еще и прикладная, связанная с применением математики и сталкивающаяся с серьезными трудностями. За прикладной рациональной психологией идет синтетическое эмпирическое учение о душе. Таким образом, синтетическая и аналитическая эмпирическая психологии оказываются на противоположных полюсах. Между ними находится имманентная рациональная психология. Но это еще не все. Мы видели, что переход от аналитической эмпирической психологии к имманентной рациональной психологии можно сделать логически прозрачным лишь при принятии субстанциалистской интерпретации души, относящейся к ведению трансцендентной рациональной психологии.

В итоге мы имеем следующую схему. Синтез трансцендентной рациональной и аналитической эмпирической психологий выводит Канта в имманентную рациональную психологию, которая фундирует синтетическое эмпирическое учение о душе, излагаемое в антропологии. Но трансцендентальная философия не растворяется в психологии. Она выделяется из нее не предметной областью, а ракурсом рассмотрения психологического материала. Кроме того, в трансцендентальной философии Канта есть и еще один цементирующий ингредиент - эпистемологическая программа. Конечно, она тоже связана с учением о познавательных способностях, но все же не тождественна с ним. Одно дело выяснить, что человек наделен чувственностью, рассудком и разумом, и совсем другое - понять границы их применения в познании. Последнюю задачу можно решать, исходя из представления о структуре знания или передачи и усвоения информации вообще, т.е. отвлекаясь от специфики устройства познавательных способностей человека (хотя успех такого предприятия не очевиден). И Кант действительно предпринимал такие попытки. Важно, что вывод, который он получал по итогам подобных исследований - знание возможно лишь в результате отнесения понятий к предметам созерцания, - в принципе не запрещал субстанциалистскую интерпретацию Я, возможную в случае допущения интеллектуального самосозерцания. То, что Кант отрицал его возможность в десятилетие «Критик», хотя к нему его объективно подталкивало учение второго издания «Критики чистого разума» о Я как источнике синтетической деятельности, было, скорее, следствием «духа системы», чем каких-то строгих доказательств. Суть в том, что ограничение познавательных способностей человека миром явлений позволяло Канту рельефно подчеркивать роль практических способностей и связывать все в цельную трансцендентально-антропологическую теорию.

Основой этой теории является учение о двойственности человеческого существования, как феномена и как ноумена. На феноменальном уровне человек подчинен естественным законам чувственности. Нахождение человека в пространственном мире феноменов обусловлено его «первоначальной пассивностью», которая, впрочем, не исчерпывает его сущность и является результатом фундаментального свойства человеческой природы - конечности. Из конечности и пассивности человека вытекает представление об иерархии душевных сил. Есть высшие и низшие способности. Высшие, в отличие от низших, самодеятельны. Низшей теоретической способностью является чувственность, высшей - разум. Са-

деятельность души может проявляться по-разному: либо в виде порождения понятий, либо в форме свободных поступков, либо, наконец, как свободная игра воображения при создании или восприятии художественных образов. Вся эта деятельность может осуществляться как на сознательном, так и на бессознательном уровне. Можно сказать, что, по Канту, бессознательные способности отвечают за первичную осмысленность жизни. Сознание начинается тогда, когда мы уже находимся в мире, предварительно оформленном нами самими, о чем мы, правда, не знаем. Но именно поэтому мы способны ориентироваться в этом мире, актуализируя наше предпонимание бытия и вычитывая из чувственных феноменов собственные априорные конструкции.

Впрочем, ориентация в мире явлений, по Канту, не составляет главной цели человеческого существования. Она лежит в сфере трансцендентного. Иначе мы не придавали бы столь большое значение вопросам о смысле жизни, об основах сущего и т. д. В этот ноуменальный мир человека выводит моральный закон. Во-первых, он раскрывает нам нашу трансцендентальную свободу, которой мы можем быть наделены только как вещи сами по себе. Во-вторых, он влечет за собой представление о вознаграждении за добрые дела, которое, по ряду причин, может произойти только в будущей жизни. Отсюда вытекает надежда на существование Бога и бессмертие души. Кант полагает, что то, что мы не знаем о вознаграждении (а также о бытии Бога и бессмертии души), а лишь надеемся на все это, спасает возможность существования свободной личности, которая может состояться лишь при наличии некоей фундаментальной неопределенности и которая представляет собой высшую ценность бытия. Нельзя забывать, что учение Канта о человеческой личности и ее свободе не лишено нестыковок. Более того: в ряде случаев Кант балансирует на грани парадоксов. Так, объявив условием моральных поступков ноуменальную свободу человека, Кант столкнулся с неразрешимой, по его собственным словам (AA 18. 98), проблемой объяснения того, как свободное ноуменальное решение может прорываться в мир феноменов, где все подчинено естественным законам каузальной зависимости. Впрочем, сама противоречивость свободы, скорее, закономерна. Противоречие опасно тем, что из него следует все что угодно. Но не есть ли «все что угодно» сущность самой свободы? Кант открыл эту сущность, на пределе возможностей разума предприняв одну из самых смелых и вдохновенных попыток проникнуть к основам человеческой природы.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ КАНТИАНЦЕВ

Идеи Канта произвели громадное впечатление на современников. Многие восприняли его философию как оригинальную и всесторонне продуманную попытку дать ответ на вечные философские вопросы - ответ, пресекавший бесплодную философскую мечтательность и, вместе с тем, поднимавший человека на невиданные высоты. Работы Канта, появившиеся в 80-е годы XVIII века, кардинально изменили облик немецкой философии. До «Критики чистого разума» он был не очень известным философом, после нее - быстро захватил власть в метафизике Германии. Уже в конце 80-х даже противники Канта говорят о его «школе» как о самом мощном философском движении современности (см. 481: 31).

История развития кантианского движения в общих чертах хорошо известна, и уже в конце XVIII века В.Л.Г. Эберштейн задокументировал ее главные этапы. После выхода «Критики» Кант столкнулся с непониманием, о котором говорили, к примеру, Мендельсон и Мейнерс, а также с обвинениями в идеализме со стороны Федера, Якоби, Вайсхаупта, позже - Шульце и Шваба. Шваб, кстати, с энтузиазмом встретил «Критику чистого разума», но затем разочаровался в ней и вернулся к лейбнице-вольфовской философии. Впрочем, Эберхард пытался доказать, что Кант не находит никаких новых истин по сравнению с Лейбницем. Были и такие, кто, подобно Гаману, Гердеру или Николаи, атаковали Канта, скорее, по личным, чем по философским мотивам. Они обычно не устаивались ответа Канта. Самый подробный ответ он дал Эберхарду. Парировал он и обвинения в идеализме. Он также занимался популяризацией своих идей, но именно в этой области ему вначале пришли на помощь ученики. Иоганн Шульц уже через три года после «Критики» опубликовал «Разъяснение кантовской "Критики чистого разума"» (*Erlauterung der Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1784), а К.Хр.Э. Шмид в 1786 году выпустил в Йене пособие и словарь по кантовской философии. Йена вообще становится центром кантианства в середине 80-х годов. При участии Хр.Г. Шютца и Г. Гуфеланда здесь издается кантианская «Всеобщая литературная газета». В это же время в Йене оказывается Карл Леонард Рейнгольд (1758-1823) - человек, сыгравший ключевую роль в дальнейшем развитии кантианства. В 1787 году он публикует популяризаторские «Письма о кантовской философии», в которых показывает ценность критицизма Канта для морали и религии; а потом, размышляя над причинами непонимания кантовской фи-

лософии, решает прояснить ситуацию, предложив в 1789 году новый принцип построения системы критицизма. Этот год можно считать началом нового периода немецкой метафизики, когда философия Канта стала восприниматься не столько как законченное учение, сколько как источник ценного материала для создания новых систем.

Естественно, что в контексте данной работы нас больше всего интересуют судьбы психологических идей Канта. И прежде всего надо конкретизировать направления влияния кантовской психологии. В эмпирическом учении о душе оно состояло, главным образом, в принятии его новой теории способностей, а также в ограничении методов этой дисциплины самонаблюдением. В связи с этим началась интенсивная разработка вопроса о конкретных методиках, границах и трудностях интроспекции. Стремление Канта интегрировать психологию с «человекознанием» подстегнуло антропологические исследования. Противники Канта искали пути расширения методологических приемов эмпирического учения о душе и, в частности, пытались показать возможность математической обработки психических феноменов. Критика Кантом традиционной рациональной психологии помогала психологам избегать привнесения метафизических принципов в науку о душе, что тоже способствовало развитию экспериментальной психологии. Но, конечно, самым важным является вопрос о влиянии трансцендентальной психологии Канта, т. е. его учения о душевных способностях, включающего не только эмпирические, но и трансцендентальные компоненты. Ответ на него вытекает из сделанных ранее выводов. Кантовское трансцендентальное учение о душе может быть доказательной теорией лишь при том условии, что оно опирается на субстанциалистскую интерпретацию чистого Я. А эта интерпретация имеет статус рационально-психологического построения. Поэтому трансцендентальную психологию Канта можно рассматривать как разновидность рационального или метафизического (или пневматологического) учения о душе. Соответственно, ее влияние могло чувствоваться также и в области чисто спекулятивной психологии. Тезис Канта о том, что Я бессознательно оформляет мир явлений, наделяет Я пусть и ограниченными, но все же творческими функциями, и автоматически приводит к различению трансцендентального и эмпирического Я. Из этого можно сделать самые разные выводы, в частности вообще лишить трансцендентальное Я психологических коррелятов и использовать кантовские наработки для построения новой теории Абсолюта как подлинно творческого начала.

Теперь обсудим эти влияния более детально. Как только что было отмечено, решительная критика Кантом рациональной психологии создала у ряда его последователей ощущение, что учение о душе может развиваться лишь в русле эмпирической психологии. Так, один из самых известных учеников еще «докритического» Канта Марк Герц (1747-1803) в «Опыте о головокружении» (*Versuch uber den Schwindel*, 1786) недоумевал, почему психологию причисляют к метафизике, тогда как она относится к естествознанию и параллельна физике (287: XL). Впрочем, в 80-е годы Герц уже был не вполне кантианцем, так что в данном контексте еще более показательна позиция близкого кантианству мыслителя Ф.К. Форберга, утверждавшего, что границы опыта совпадают с границами психологии и что попытки построения «рациональной психологии» не принесли успеха (260: 2, 14); или католика-кантианца из Вюрцбурга М. Ройса, подчеркивавшего в «Лекциях о теоретической и практической философии согласно основоположениям критической философии» (*Vorlesungen uber die theoretische und praktische Philosophie nach Grundsätzen der kritischen Philosophie*, 1797), что после опровержения «трансцендентной психологии» «эмпирическая психология» остается «единственно возможным учением о душе» (399: 2, 273).

Но развитие эмпирической психологии в кантианском ключе сталкивалось с рядом проблем. Лекции Канта по эмпирической психологии и антропологии не были изданы (хотя их записи ходили по рукам, а иногда даже фрагментарно публиковались), а «Антропология с прагматической точки зрения» появилась лишь в 1798 году¹. В отличие от «Антропологии», в «Критике чистого разума» и других работах 80-х годов учение о душевных способностях представлено Кантом в недостаточно систематичном виде. Неслучайно поэтому, что его последователи решили самостоятельно привести в порядок эмпирико-психологический материал. Важнейшую роль в этом процессе сыграл как раз знаменитый «Опыт новой теории человеческой способности представления» (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789) К.Л. Рейнгольда.

¹ Хотя некоторые авторы, такие как И. Шон, руководствовались кантовской «Антропологией» в изложении психологического материала (см. 217: 732), в целом она не оказала большого влияния. Одни, как Ф.Л. Кар или Гёте в письме Ф. Шиллеру от 19 декабря 1798 года, давали ей позитивную оценку словно бы просто из уважения к Канту, другие «по привычке» атаковали ее, как, к примеру И.К. Шваб, недоумевавший, как ее можно было вообще допускать к публикации (см. 423:50).

Рейнгольд видел свою задачу именно в систематизации кантовских воззрений на душевные способности, усмотрев в ней залог понятности критической философии. Это была проблема, так как очень многие просто не могли ухватить мысль Канта. Посвятив, по его собственным словам, целый год непрерывному чтению «Критики чистого разума» и в конце концов разобравшись в ней, Рейнгольд в то же время убедился, что революционная кантовская теория требует серьезного прояснения, которое он хотел осуществить, отталкиваясь от «общезначимых» предпосылок, присутствующих в сознании любого человека (396: 66). Основной предпосылкой такого рода Рейнгольд считал саму структуру сознания, определяемую соотношением представляющее-представление-представляемое (200). Соответственно, основой всех познавательных способностей, исследуемых в кантовской «Критике», он предложил признать способность представления¹ (67).

Рассматривая эту способность, Рейнгольд, прежде всего, отделяет «внешние» условия представления - субъект и объект (202) — от «внутренних», к которым он относит то, что в представлении соответствует объекту и субъекту. Объекту в нем соответствует содержание представления, «материал» (Stoff), субъекту - форма (230, 235), привносимая им самим (255), тогда как «объективный материал» дается вещами в себе (см. 249). Материальной стороне представления соответствует рецептивность этой способности, формальной - ее спонтанная деятельность (264, 267), состоящая «в соединении (синтезе) данного многообразного вообще» (288).

В этих немногочисленных тезисах Рейнгольд формулирует основу новой теории способности представления. Он утверждал, что данная теория не связана с какой-либо определенной трактовкой природы души - материалистической или спиритуалистической (см. напр. 396: 204). Тем самым он подталкивал к мысли, что она относится к сфере эмпирической психологии. Правда, в более поздних сочинениях - в первом томе работы «К исправлению прежних недоразумений философов» (Beitrage zur Berichtigung bisheriger Mibverstandnisse der Philosophen, 1790) и в трактате «О фундаменте философского знания» (Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, 1791) - Рейнгольд отрицал, что его «эле-

¹ На подобный выбор, кроме непосредственно постигаемой структуры сознания, несомненно повлияло также «лейбнице-вольфовское» прошлое Рейнгольда, равно как и то обстоятельство, что термином «представление» (Vorstellung) Кант обозначал все душевные состояния, и поэтому это понятие подходило для основы систематизации психических способностей.

ментарная философия», как он стал называть свое учение о способности представления, может отождествляться с эмпирической психологией. Хотя он и подчеркивал, что базирует свои рассуждения не на произвольных дефинициях, а на «факте сознания», но все же не считал это основанием говорить об их эмпирико-психологическом характере. В его классификации «эмпирическая психология» отделена от чистой и «всеобщей элементарной философии» «всеобщей эмпирической элементарной философией». Вторая анализирует вытекающий из факта сознания «закон сознания»: «Представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с обоими» (398: 78). Исходя из этого анализа, или скорее параллельно ему, может создаваться всеобщая эмпирическая элементарная философия, которая, в свою очередь, должна фундировать эмпирическую психологию. Рейнгольд не хотел просто констатировать свойства способности представления. Этим как раз занимается эмпирическая элементарная философия. В чистой же элементарной философии он пытался дедуктивным путем выводить их.

Одним словом, Рейнгольд предпринял любопытную попытку синтеза кантовской и вольфовской психологий. Вольф тоже начинал эмпирическую и рациональную науки о душе с факта сознания; причем эмпирическая просто фиксировала существование тех или иных психических модусов, а рациональная дедуктивно выводила их. Вольф, однако, увязывал эти выводы с субстанциалистской трактовкой души; Рейнгольд же, учитывая кантовские предупреждения, рассматривает их, скорее, в качестве феноменологических дедукций. Кроме того, Рейнгольд зависит от Канта в содержательных вопросах, хотя и здесь можно говорить о синтезе. Производные психические способности он трактует точно по Канту, но полагаемая им в их основу способность представления, а также его формулировка закона сознания, заставляют вспомнить о вольфовских схемах.

Успех элементарной философии как самостоятельной системы во многом зависел от убедительности рейнгольдовских дедукций свойств способности представления. Но именно здесь обнаружилось ее слабое звено. Рассуждения Рейнгольда выглядели искусственно, и они сразу вызвали много нареканий. К примеру, многообразие материала представления и единство его формы он доказывал ссылкой на то, что поскольку согласно закону сознания субъект отличает представление от объекта, то объективная сторона представления выступает как то, что подлежит различению, как различимое, и стало быть - многообразное. Соответственно, субъективное как противоположное объективному оказывается не под-

лежащим различению, т.е. единым. Критики Рейнгольда справедливо указывали, что различимое и многообразное никоим образом не тождественные понятия и т.п. В общем, многие почувствовали, что рейнгольдские дедукции были избыточными дополнениями внутреннего опыта. Но если так, то пропадает реальное различие между чистой и эмпирической элементарными философиями. Правда, ее слияние с эмпирической психологией все равно не происходит, но только потому, что последнюю Рейнгольд понимает как учение не о способности представления, а о более высоких потенциях души, а именно - о способностях познания и желания. А это чисто терминологическое препятствие, отчасти снимаемое тем, что, согласно самому Рейнгольду, существует не только всеобщая, но и «частная» элементарная философия, в двух разделах которой как раз и рассматриваются упомянутые способности.

Базисом теоретических и практических способностей, по Рейнгольду, оказывается сознание. В сознании актуализируется способность представления. Для этой актуализации недостаточно одной способности, - надо допустить еще и некоторую силу представления, от которой, как и от всякой силы, неотделимо «стремление». Это стремление впоследствии может быть акцентировано на материальной или на формальной стороне представления. В первом случае речь идет о чувственном желании, нацеленном на удовольствие; во втором — о чистом бескорыстном волеии. Через понятие вторичной акцентуации Рейнгольд выводит из факта сознания и познавательную способность. Само сознание «состоит в соотношении чистого представления с объектом и субъектом; и оно неотделимо от всякого представления вообще» (396: 321). Познание же, согласно «Опыту новой теории представления», есть сознание, акцентированное на предмете и определяющее его с помощью понятий (340). Способность ощущения и созерцания Рейнгольд связывает с рецептивностью и многообразием представления, способность мышления — с его активной стороной. Для познания нужно созерцание и понятийное мышление. Мышление может быть направленным на предмет или отвлеченным от него. Это рассудок и разум.

В «Исправлении недоразумений» Рейнгольд уточнял эту концепцию, отмечая, что феномен познания возникает как результат вторичного представления представляемого, позволяющего обособить и зафиксировать его. Первое представление непосредственно, второе - опосредованно. Непосредственное представление объекта есть не что иное, как созерцание, опосредованное — мышление.

Спонтанность есть как в созерцании, так и в мышлении, однако мышление вносит в представление объективное единство.

Все эти рейнгольдовские схемы не противоречат кантовским формулировкам, а, скорее, даже подогнаны под них, но, откровенно говоря, вызывает удивление, как такие абстрактные конструкции могли оказать столь большое влияние на современников. Это можно объяснить лишь неутоленной жадной системности в учении о душе. Рейнгольд если и не решал все проблемы, то показывал, как это можно сделать: надо брать несомненный факт сознания и анализировать его.

Теория представления Рейнгольда вызвала оживленные отклики. Поначалу сторонников его философии было больше, чем противников. Популярность Рейнгольда была так велика, что дальнейшее развитие немецкой философии во многом определялось его идеями. В то же время система Рейнгольда не смогла заместить критическую философию Канта как ее улучшенный вариант - отчасти потому, что рейнгольдовская теория представления казалась многим своего рода возобновлением вольфианской идеи основной силы души. А Кант, как мы знаем, плохо относился к ней. И если из «Критики чистого разума», на которую, в основном, опирался Рейнгольд, это было еще не очень ясно, то последующие работы Канта не оставили сомнений в том, что он не признает единую основную силу души и считает верным учение о тройственной структуре ее основных способностей. Поэтому даже те кантианские мыслители, которые, в общем, следовали за Рейнгольдом, как правило не принимали его радикальную позицию и искали компромисс с Кантом. Неудивительно, с другой стороны, что учение Рейнгольда оказалось привлекательным для некоторых невольфианских мыслителей, к примеру Ф.С. Карпе, утверждавшего в третьей части своего «Изложения философии без прозвищ» (*Darstellung der Philosophie ohne Bezeichnungen*, Th. 3, 1802), что «сила сознания есть единственная основная сила духовного существа» (313: 39) и трактовавшего сознание именно в рейнгольдовском смысле (*ibid.*)¹.

Сам Рейнгольд, кстати, уже в начале 90-х годов избегал говорить о себе как о «кантианце». По его словам, Кант лишь натолкнул его на элементарную философию, но ее идеи в «Критике чистого разума» не было. При этом Рейнгольд признавал, что им заложены лишь основы элементарной философии, что она требует

¹ В самом названии работы Карпе содержится отсылка к Рейнгольду, так как его философскую систему одно время именовали «философией без прозвищ».

развития. За это дело взялись многие известные мыслители. Но развитие пошло по разным направлениям. Одни авторы, такие как И.Б. Эрхард или Ф.К. Форберг, по большей части отбивали нападки противников Рейнгольда. Другие пытались модифицировать его идеи, устраняя те или иные реальные или мнимые несовершенства элементарной философии. Так, ученик Канта Якоб Сигизмунд Бек (1761-1840) в своей теории «первоначального представления», изложенной в работе «Единственно возможная точка зрения, с которой должна оцениваться критическая философия» (*Einzig moglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophic beurtheilt werden muss*, 1796), давал трансцендентальное - в кантовском смысле слова - истолкование концепции Рейнгольда и минимизировал роль понятия вещи в себе; а Иоганн Генрих Абихт (1762-1804) в полемическом трактате «Гермий» (*Hermias*, 1794) «подправлял» Рейнгольда, предлагая заменить его «закон сознания» на экстравагантный «закон одушевления» (*Satz der Beseelung*), гласящий, что «в нас есть одушевление как данное для мышления так, а не иначе» (159: 79). Не менее вычурной выглядела абихтовская теория душевных сил. Взамен рейнгольдовских понятий формы и материала представлений Абихт предпочитал говорить о формальных и материальных представлениях. Чувственность он трактовал как способность познания, «поскольку она производит материальные представления о чем-то существующем внешнем вещей и формальные представления о способе упорядочения существующего»; а рассудок, в широком значении, - как познавательную способность, «поскольку она производит материальные представления о чем-то внутреннем вещей и формальные представления о способах соединения существующего» (385: 327-328).

Для истории философской психологии, однако, гораздо большее значение имели не неуклюжие построения Абихта, ставившего себя, между прочим, в один ряд с Лейбницем и Вольфом, а другие направления развития элементарной философии. Первое было связано с усилением эмпирико-психологических мотивов системы Рейнгольда и попыткой шире применить его идеи в сфере эмпирической психологии; второе, наоборот, — с разработкой на основе его теории сознания нового варианта метафизической психологии. Известнейшими представителями второй тенденции были Фихте и Шеллинг, а первую лучше всего иллюстрируют кантианцы К.Хр.Э. Шмид и Л.Г. Якоб.

Впрочем, с Якобом, прославившимся критикой «Утренних часов» Мендельсона и доказательством бессмертия души, выдержанным в духе кантовской практической философии, дело обстоит не

так очевидно, как с Шмидом. Хотя, вслед за Рейнгольдом, он и заявлял, что «представляющий субъект и субъект, обладающий сознанием, совершенно тождественны» (306: 41), а само сознание признавал «основным фактом», служащим фундаментом для всех психологических объяснений (42), но в своем учебнике «Очерк опытного учения о душе» 1791 года (одной из популярнейших психологических работ того времени) опирался не столько на Рейнгольда, сколько на Канта. Вообще же, эта книга довольно эклектична. В ряде случаев Якоб ссылается на Тетенса, кое в чем следует вольфианским схемам. Но в целом - это первый значительный эмпирико-психологический трактат, написанный с кантианских позиций. Это чувствуется как в общем плане работы Якоба, так и в дефинициях способностей, большинство которых трактуется по Канту.

Впрочем, вдаваться в детали нет особого смысла. Важнее общий дух «Очерка». Якоб неоднократно подчеркивает, что психолог не должен привносить метафизические принципы в свои исследования и ставить вопросы о сущности психического (306: 2). Под душой он предлагает понимать только «субъект или внутреннее основание определенного класса совершенно несомненных явлений познания, ощущения, желания, свободного действия и т.д., не определяя при этом, что есть это основание, если рассматривать его само по себе: материально оно или нематериально, просто или сложно» (10-11). Показательно, что, по мнению Якоба, психология находится еще в «детском» состоянии (5)¹. Ее прогрессу мешали самые разные факторы, в том числе упомянутое смешение эмпирических и метафизических принципов, а также то, что некоторые думали, будто в ней и так все известно. Кроме того, психология развивалась вне зависимости от медицины и физиологии, а это неправильно: Якоб уверен, что «каждый психолог должен быть знаком с открытиями физиологов» (6).

Впрочем, в отличие от ряда ученых того времени, к примеру, И. Ита, утверждавшего в «Опыте антропологии» (*Versuch einer Anthropologie*, 1794/1803), что успехи учения о душе должны быть связаны с разработкой физиологической или «механической психологии» (305: 417)², Якоб осторожно относится к физиологиче-

¹ В «Опыте философской энциклопедии» (*Versuch einer Encyclopadie der Philosophie*, 1796), И.Г.Г. Гойзингер пояснял, что эмпирическая психология не вышла из детства, поскольку «еще не найдены всеобщие законы, из которых можно объяснить явления внутреннего чувства» (289: 2, 399).

² Вслед за Бонне Ит также говорил о «динамике и механике души» (305: 361)

ским объяснениям механизмов психики, считая, что здесь больше проблем, чем решений (306: 6). Тем не менее он уверен, что для улучшения дел в психологии надо разрабатывать «физиологию человеческого тела». И надо «не только собирать наблюдения о душевных явлениях, но и провести точную критику всех этих фактов. Лишь затем можно... систематически упорядочивать эти явления и думать об объясняющих их психологических законах» (5-6).

Из подобных решительных заявлений выростала идеология экспериментальной психологии XIX века. Чтобы не быть голословным, можно привести показательный пример трансформации психологии - из философской в экспериментальную, - прямо связанный с именем Якоба и его вышеприведенными высказываниями. Уже отмечалось, что его «Очерк опытного учения о душе» был популярным учебником; в 1800 году появилось уже его третье издание. Одним из тех, кто использовал эту книгу при чтении лекций по психологии, был первый историк психологии Ф.А. Кар. Впоследствии он подготовил оригинальный труд - двухтомную «Психологию» (Psychologie, 1808). В этой работе Кар развивает идеи Якоба. Заявляя в духе последнего, что доминирование метафизики в психологии приводило к тому, что исследователи «занимались природой души и душевными силами, не объясняя душевные состояния» (218: 2, 165), Кар идет дальше и вообще предлагает элиминировать метафизические элементы психологии: «Раньше психология была больше метафизикой, чем физикой, тогда как новая есть или будет чистой физикой», т.е. наукой о психических феноменах по образцу эмпирического естествознания (1, 32). Кар также считает, что пора отказаться от разделения психологии на рациональную и эмпирическую - на том основании, что источник знаний о душе только один: наше собственное сознание, - и он признает лишь деление на общую, частную и индивидуальную психологию (1, 23-24).

Мы видим, как старые схемы психологии уступают место новым идеям. Якоб и Кар, а также К.Г. Бардили (см. 169) и Ф. Юбер-вассер (см. 217: 718) иллюстрируют, таким образом, крайнее направление пост-кантовской эмпирической психологии, очищающее ее от примеси метафизики. Более взвешенную позицию занимал Карл Христиан Эрхард Шмид (1761-1812). И не случайно, что именно он в полной мере воспользовался психологическими наработками Рейнгольда. Как и Якоб, Шмид был одним из наиболее известных кантианцев того времени. Это именно он уже через четыре года после выхода «Критики чистого разума» предложил лекционный курс по кантовской философии в Йене, а в 1786 году, ко-

гда лекции по «Критике чистого разума» читались уже и в других городах, например И. Берингом в Марбурге, Шмид издал компендий «Очерк критики чистого разума для лекций вместе со словарем для облегчения работы с кантовскими сочинениями» (*Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Worterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*). Позже Шмид вступил в переписку с Кантом и получил его одобрение. Нас, однако, прежде всего интересует деятельность Шмида как психолога. Она была многогранной. Шмид, к примеру, основал влиятельный «Психологический журнал», а также «Антропологический журнал». Однако наибольший резонанс вызвало появление первого тома его «Эмпирической психологии» (*Empirische Psychologie*, 1791). Здесь Шмид как раз и писал о необходимости внедрять рейнгольдовские идеи в эмпирическое учение о душе.

Общую теорию способности представления, по мнению Шмида, долгое время игнорировали, что приносило философии большой вред. И лишь Рейнгольд, развивая тезисы кантовской «Критики чистого разума», извлек данный вопрос из состояния «темной неопределенности». Кант, пишет Шмид, подтолкнул к этой теории, сделал очевидным потребность в ней, которую и реализовал «проницательный исследователь общей способности представления» (416: 180). И Шмид, опираясь, правда, только на «Новый опыт человеческой способности представления», прямо заявляет, что теория Рейнгольда является «прочным и необходимым основоположением» эмпирической психологии (181), и пытается выстроить на ней теорию душевных способностей. И хотя при этом в духе эмпирической психологии он минимизирует метафизические компоненты концепции Рейнгольда и корректирует ряд его доказательств, но общая суть остается неизменной. Как и Рейнгольд, Шмид предлагает различать в представлении объективную и субъективную стороны. Субъект привносит в представление форму, объект - материю, субъект — активность, объект - пассивность, субъект -единство, объект - многообразие. Если представление действительно положено как средоточие этих отношений, то можно говорить о сознании. Надо только уточнять, что можно сознавать что-то и «иметь сознание» об этом, т.е. сознавать и осознавать. Осознание есть сознание сознания, причем оно может быть направлено на 1) объектную, 2) субъектную сторону сознания, или же 3) на представление как точку объединения субъект-объектных отношений. Во втором случае возникает самосознание (203).

Из этой классификации видно, что первичные представления души можно рассматривать с разных точек зрения. И эти точки

зрения раскрывают многообразие душевных способностей. Если рассматривать представление «относительно того, что при этом пассивно происходит в душе», то оно может быть названо ощущением (416: 199), в связи с которым душе может быть приписана «чувственность» как модификация способности представления (199-200). Если рассматривать представление «относительно того, что привносит в него действие души», то речь идет о мысли и способности мышления (200). Акцент на том, «как» происходит ощущение и мышление, позволяет выделить конкретные формы чувственности, которым соответствует способность созерцания, равно как и конкретные виды синтетической деятельности мышления - понятия (ibid.). Наконец, рассмотрение представления под углом «необходимого различия представления и представляемого» выявляет способность души порождать идеи, которую Шмид предлагает именовать разумом (ibid.).

От общей способности представления и ее модификаций Шмид отличает «силу представления», действительно полагающую представления. Всякая сила предполагает стремление, Стремление вызывается «возбуждением» (Reitz), которое может исходить как от внешнего воздействия, так и от представлений. Ясно, таким образом, что сила представления может действовать на разных уровнях. На изначальном уровне она действует «инстинктивно», принимая и оформляя материал представлений в сами представления. Главными видами ее действия является связывание, разделение и сравнение как синтез первых двух (226).

В этом пункте намечается отход Шмида от теории представления Рейнгольда. В отличие от Рейнгольда, он не спешит отождествлять силу представления с деятельной способностью желания и воления. Различие между ними в том, что способность желания с необходимостью уже предполагает данность представлений, выступающих в качестве целевых причин воли. Поэтому, хотя Шмид вслед за Рейнгольдом признает способность представления фундаментальной способностью души, он трактует это утверждение в том смысле, что эта способность является всего лишь необходимым условием других способностей, а именно чувства (в смысле способности переживания удовольствия и неудовольствия) и желания, причем любое желание предполагает не только представление, но и чувство.

Иными словами, Шмид пытается сохранить кантовское учение о тройственности основных душевных способностей и в то же время отдать должное Рейнгольду. Однако реальный эффект от применения теории Рейнгольда к эмпирической психологии стано-

вится в этом случае несколько менее очевидным. Иногда даже кажется, что Шмид заимствовал теорию представления Рейнгольда просто под впечатлением от ее систематизирующего потенциала¹. Ведь стремление к системности - главная отличительная черта Шмида как психолога. Обратной стороной этого, как и у Рейнгольда, оказывается абстрактность полученных результатов. Но с содержательной стороны Шмид все же более конкретен и больше зависит от Канта. Это проявляется, в частности, в том, что в психологии он делает только то, что дозволено Кантом. Кант, по сути, разрешил психологам три занятия: наблюдение, систематизацию наблюдений и наполнение их физиологическими корреляциями. И Шмид в этом плане - прилежный ученик Канта. Он отдает дань наблюдениям, систематичен; а его интерес к физиологии лучше всего доказывают пухлые тома, написанные им на эту тему. В системном ключе он истолковывает и само отношение психологии к физиологии, да и к другим наукам.

Шмид рассматривает эти важнейшие вопросы в объемном введении к «Эмпирической психологии». Здесь его тяга к классификациям из недостатка превращается в достоинство, и именно «Введение» Шмида дает основание говорить о нем как об одном из самых значительных психологов конца XVIII века, хотя, возможно, правильнее в этом аспекте было бы назвать его одним из первых представителей философии психологии².

В своей классификации Шмид рассматривает психологию на контрасте с антропологией. Под «антропологией в широком смысле» он понимает философию человека вообще, т.е. «знание о том, какими качествами человек обладает и что с ним происходит, упорядоченное и обработанное по законам разума» (416: 8). «Медицинская антропология», или «физиология», есть, по его словам, учение о человеческом организме как явлении внешнего чувства, тогда как «философская антропология в узком смысле» представляет собой дисциплину, изучающую человека во взаимоотношении его внешнего и внутреннего аспектов (11). «Психология в узком смысле» при таком подходе оказывается наукой о «явлениях внутреннего чувства вообще» (ibid.). Шмид, однако, считает более перспективной «психологию в широком смысле», «под которой пони-

¹ Это предположение подтверждается тем, что во втором издании «Эмпирической психологии», вышедшем в 1796 году, Шмид существенно сократил «рейнгольдовские» разделы этой работы, посвященные анализу способности представления и ее основных свойств,

² Которую, конечно, нельзя путать с философской психологией.

мается философская наука, в которой собираются, сравниваются и философски упорядочиваются, т.е. сводятся к законам, всевозможные явления и события человеческого духа». «Эти явления, - продолжает он. - рассматриваются как сами по себе, так и в их правообразном отношении к внешним феноменам, и отсюда исключается лишь то телесное, которое, насколько мы знаем, не находится ни в каком законообразном отношении к явлениям внутреннего чувства» (13-14). «Антропология в широком смысле» шире «психологии в широком смысле», хотя последняя включает в себя некоторые элементы антропологии или физиологии. Но «психология в широком смысле» все же остается именно психологией, так как «главный ее предмет» - «законы духовных явлений». Впрочем, существо «психологии в широком смысле» лучше передает предлагаемое Шмидом новое название - «антропологическая психология» (14-15).

Разобравшись с предметом психологии, Шмид приступает к классификации ее видов с методологической точки зрения. Он различает «эмпирическую», «рациональную» и «чистую», или «трансцендентальную», психологию (416: 18). Отметив роль Вольфа, создавшего психологию как науку (*ibid.*), он все же предлагает пересмотреть традиционное понимание рациональной психологии. Все дело в том, что вольфовская рациональная психология, по его мнению, не была однородной. С одной стороны, в ней Вольф просто осмыслял факты, полученные эмпирической психологией. С другой - проводил исследования, никак не связанные с опытом, к примеру, рассматривал вопрос о посмертном существовании души (20). Шмид уверен, что Вольф смешивал неоднородные научные программы из-за того, что в то время еще не было кантовской «критики способности разума», которая только и может показать «разницу между познаниями, которые лишь относительно априорны, но в конечном счете все же основаны на опыте, и теми, которые чисто априорны и не зависят ни от какого опыта» (21). Баумгартен четче разделял их, «привнося меньше эмпирического в рациональное», хотя и не на методологическом уровне (21-22), но лишь Кант, по мнению Шмида, «впервые полностью отделил все эмпирическое от рационального учения о душе» (22) и в таком виде раскритиковал его. Но чтобы не отбрасывать плодотворную первую часть вольфовской рациональной психологии, Шмид предлагает оставить именно за ней название «рациональной», а то, что Кант называет «рациональной психологией», отнести к «пневма-тологии» (*ibid.*) и именовать «чистой», или «трансцендентальной»,

(24)¹ психологией. При этом Шмид согласен с кантовской критикой трансцендентальной психологии, оказывающейся на деле «трансцендентной» (24-25). В итоге получается, что «антропологическая психология» является синтезом эмпирической и «имманентной» рациональной психологии². Задача первой - собирать факты через наблюдения, дело второй - обрабатывать и упорядочивать их (23-24). Однако в основе, в любом случае, должно лежать наблюдение.

Поэтому Шмид вскоре переходит к исследованию этого главного методологического приема в психологии. Ранее уже отмечалось, что, отказав психологам в праве использования математических методов при изучении души, Кант косвенно стимулировал развитие интроспективной психологии, невозможное, однако, без методологической базы, которую еще предстояло создать. И в этом плане символично, что именно кантианец Шмид провел беспрецедентное по своей детальности обсуждение данной проблемы. Конечно, методологические аспекты психологии вообще и интроспекции, в частности, разрабатывали и до Шмида. Помимо Тетенса, о методологических идеях которого уже говорилось, следует упомянуть Христиана Готфрида Шютца (1747-1815). Шютц перевел на немецкий «Аналитический опыт о способностях души» Ш. Бонне в 1770 году и снабдил книгу содержательными комментариями. Наибольший интерес представляет его «Приложение I» к «Опыту»: «Рассмотрение различных методов психологии» (*Betrachtungen liber die verschiedenen Methoden der Psychologie*). Развивая идеи Бонне, Шютц проводил различие между «эмпирическим», «аналитическим» и «синтетическим» методом в науке о душе, говорил об их субординации и трудностях.

Но в любом случае Шмид вывел обсуждение вопроса об интроспекции на новый уровень. Свой анализ он начинает с перечня важнейших вопросов, на которые надо ответить, чтобы понять специфику метода наблюдения. Вопросы эти следующие: 1) «кого надо наблюдать?», 2) «на что надо обращать внимание в объектах

¹ Кант, наверное, не стал бы спорить с такой терминологической новацией, так как использовал оба упомянутых Шмидом термина в том же смысле, что и последний (см. А 348, 351).

² Внутри «антропологической психологии» Шмид проводит и дальнейшие рубрикации. Так, он различает «общее», «специальное» и «индивидуальное» (416: 25), а также «теоретическое» и «практическое» учение о душе (27-28). «Практическое учение о душе» в трактовке Шмида примерно соответствует кантовской прагматической антропологии.

наблюдения?», 3) «как надо проводить наблюдение?» и, наконец, 4) «как научно обработать и использовать результаты наблюдения?» (416: 103).

Первый и второй вопросы трактуется Шмидом в широком смысле: наблюдать надо человека, в том числе и самого себя, обращая внимание на все человеческие качества, прежде всего, конечно, на внутренние - «представления, мысли, чувства, аффекты, грезы» (105). Ключевым оказывается третий вопрос. Рассматривая его, Шмид, прежде всего, проводит различие между «синтетическим» и «аналитическим» наблюдением. «Синтетическое наблюдение» ориентированно вовне и «нацелено больше на познание особенностей отдельных людей», чем на человека как такового. Оно может быть приравнено к необычной наблюдательности, полезной в повседневных делах (106). «Аналитическое» же или собственно «психологическое» наблюдение «нацелено больше на познание человека или человеческой природы» (107). «Психологический» наблюдатель анализирует, в первую очередь, самого себя, «микроскопически» разлагая многообразное содержание внутреннего чувства на его «компоненты» и пользуясь, скорее, понятиями, чем чувственными образами. Для практической жизни аналитические наблюдения не столь ценны, как синтетические, но они более значимы в научном плане (*ibid.*).

Обозначив границы психологического наблюдения, Шмид переходит к характеристике его необходимых условий. К ним он относит, во-первых, способность и талант к внутренним созерцаниям и, что особенно любопытно, к «абстрагированию от внешнего мира» (416: 108); во-вторых, «беспристрастное отношение к предвзятым мнениям о человеческой душе»¹, откуда бы они ни проистекали (*ibid.*). В этих пунктах отчетливо просматриваются картезианские мотивы методического сомнения. Но разница велика. Декарт, по существу, не применял эти принципы на практике психологического исследования по причине малого интереса к этой теме. Шмид же отчетливо излагает методическую установку, названную впоследствии Гуссерлем *epoché*. Рассуждая о душе, мы должны «абстрагироваться от внешнего мира» или, как говорил Гуссерль, заключать его в скобки. Только так мы можем адекватно понять природу психических феноменов. Апелляция к внешним факторам

¹ В этом вопросе Шмиду вторит анонимный автор «Учения о человеке» (*Menschenkunde*, 1792), заявляющий, что психологическим наблюдениям мешают предрассудки, гипотезы, суеверия и т.п. (355: 14-17).

лишь затуманит наши понятия. В любом случае надо строго соблюдать границы наук - с этим, конечно, можно согласиться. Следует только помнить, что Шмид был далеко не одинок в своих суждениях. Именно такую программу «абстрагирования от внешнего мира», правда не проговаривая ее с достаточной четкостью, реали-зовывал Юм; в целом и общем придерживался ее и Тетенс. Не чужда она и вольфианству. В §22 «Эмпирической психологии» Вольф, следуя Декарту, писал, что душа познается раньше тела (491: 11). Эта мысль была развита его учениками и последователями. Скажем, Г.Ф. Мейер в работе «Теоретическое учение о душевных движениях вообще» (*Theoretische Lehre von den Gemuthsbewegungen uberhaupt*, 1744) утверждает, что думающие люди согласятся, что «тот, кто основательно хочет узнать природу души, должен вначале рассмотреть ее саму по себе, прежде чем приступить к исследованию ее отношения к телу» (343: 20). Не менее ясно формулировали этот тезис и мыслители, не принадлежащие к вольфовской традиции. Так, эклектик Генрих Нудов в анонимно изданной брошюре «Очерк медицинской психологии» (*Skizze einer medizinischen Psychologie*, 1787) пишет, что «философское учение о душе» «рассматривает душу изолированно, т.е. как сущность, отделенную от тела, и исследует ее свойства с этой точки зрения» (371: 3)¹. Кант тоже не раз высказывался в том духе, что эмпирическая психология имеет дело исключительно с предметом внутреннего чувства. А известный оппонент Канта И.К. Шваб, имея в виду это стремление психологов отвлекаться от внешнего мира, афористично заметил, что «исследование психологии почти всегда заканчивается идеализмом» (385: 101). И все-таки похоже, что именно Шмид в то время наиболее ясно и отчетливо выразил и сформулировал подобную феноменологическую установку², хотя он и не пояснил, как она сочетается с его «антро-

¹ При этом он, правда, добавляет, что без «единственного фундамента» медицинского учения о душе, которое «делает предметом своих рассмотрений душу, связанную с телом», философская психология «являет собой слабую, неустойчивую постройку» (3).

² Хотя, возможно, самый запоминающийся образ, иллюстрирующий этот методологический прием, принадлежит в XVIII веке не Шмиду, а Д. Стюарту, выпустившему первую часть «Начал философии человеческого сознания» через год после «Эмпирической психологии» Шмида. Находясь, по-видимому, под впечатлением от эпистемологической модели «статуи» у Комдильяка и утверждая, что чувства обоняния и слуха не давали бы существу, обладающему только этими чувствами, знания о внешнем мире, Стюарт неожиданно добавляет, что оно «имело бы важные преимущества перед нами при изучении пневматологии», так как не мыслило бы о сознании (*mind*) «по аналогии с материальными феноменами» (440: 55).

пологической психологией». Впрочем, и так понятно, что антропологическая, т.е. «психосоматическая» часть, идет у Шмида за феноменологической. Такого же порядка придерживались Вольф, Тетенс и другие авторы. И он логичен. Зная душу как таковую, мы естественно можем переходить к рассмотрению ее как души-в-мире.

Призыв Шмида к абстрагированию от внешнего мира и от предрассудков не означает, что он игнорирует накопленные человечеством знания о душе. Напротив, одним из условий успеха психологических исследований он считает знание обсуждаемого предмета, включающее знакомство с соответствующей литературой, в том числе художественной, и прежде всего с насыщенными психологическими идеями сочинениями «Гомера, Данте, Мильтона, Гёте, Клопштока, Виланда и др.» (416: 135). Однако решающим критерием оказывается для Шмида все же опыт или наблюдение, в котором неплохо иметь соответствующий «навык»¹.

Но в любом случае психолог должен быть готов к тому, что ему придется столкнуться с многочисленными трудностями (109). Их можно разбить на три группы. Трудности или препятствия связаны либо «с самой природой духовных явлений», либо заложены в «отношении субъекта к объекту наблюдения», либо имеют акци-дентальный характер. Первых - восемь видов. Они порождаются 1) «множественностью» (110) и 2) «многообразием содержания» (111) душевных феноменов, 3) их «континуальностью», 4) «непрестанным течением и сменой» (ibid.), 5) «смутностью и темнотой», проистекающей из тех самых «множественности» и «многообразия» (112), 6) «малостью», делающей их «незаметными» (113), а также 7) невозможностью их «математического представления» (mathematischen Darstellung) (ibid.), равно как 8) «реального разделения» и «целенаправленных экспериментов» (absichtlicher Ver-suche) в этой области (114).

Для пояснения седьмого и восьмого пунктов Шмид ссылается на предисловие Канта к «Метафизическим началам естествознания», где тот, как мы знаем, действительно говорит, что математика практически неприменима к явлениям внутреннего чувства (разве что в «законе непрерывности») и что эмпирическая психология не может стать «психологическим экспериментальным учением» (AA 4, 471). Эти кантовские высказывания часто цитируются и, несомненно, имеют большую важность. Кант и в самом деле

¹ Опытные интроспекционисты» - вовсе не изобретение Вундта и Титченера.

не разделяет интерес Вольфа, Тетенса и других философов и психологов того времени к математизации учения о душе. Впрочем, Шмид, как и многие другие психологи, почему-то односторонне понял высказывания Канта. А ведь их можно толковать по-разному. Да, Кант не видит перспектив широкомасштабной математической психологии. Но ведь он не отрицает ее в принципе. Напротив, поскольку закон непрерывности (как бы его ни трактовать) все же применим к внутреннему опыту, то смело можно утверждать, что математическая психология, по Канту, возможна. Конечно, пропорция соотношения ее объема к объему математического естествознания видится Канту равной соотношению «учения о свойствах прямой к геометрии в целом» (ibid.), но едва ли кто-то будет оспаривать это утверждение и в наши дни.

Вторая группа трудностей наблюдения открывается проблемами, связанными с тем, что «некоторые душевные состояния противоречат (widersprechen) состоянию самонаблюдения» (416: 115). Речь идет о неясных переживаниях и сильных аффектах. В таких состояниях наблюдение за собой действительно затруднено. Во-вторых, «сам акт наблюдения меняет состояние души, составляющей его предмет» (116)¹. В-третьих, когда мы приступаем к наблюдению, многие феномены стали уже практически неуловимыми из-за долгой привычки, уводящей их в бессознательное (ibid.). Еще одним препятствием являются разнообразные культурные наслоения, подчас скрывающие подлинную природу человека (117-118).

«Прочие» трудности Шмид связывает с 1) узостью круга общения психолога, не позволяющей ему охватить все многообразие душевных опытов, хотя для собственно психологического знания, базирующегося, в основном, на самонаблюдении, это не так страшно (416: 118), 2) подавлением самой способности наблюдать из-за пассивного усвоения знаний и 3) дефектами психологического языка, не позволяющего четко фиксировать душевные явления (119-120)².

¹ В начале XX века эти соображения часто приводились как аргумент против интроспекционизма вообще. Интроспекционисты отвечали, что наблюдать за собой надо не непосредственно, а ретроспективно. Подобные рецепты можно найти и у авторов XVIII века, к примеру, в «Опыте человекознания» (Versuch über die Kenntnis des Menschen, 1784-1785) И.К. Ветцеля (см. 233: 279)

² Классификацию трудностей, связанных с психологическим наблюдением, приводил и Т. Рид в специальной главе первого раздела «Опытов об интеллектуальных способностях человека». Он насчитывал шесть главных трудностей рефлексивного метода «пневматологии»: 1) множественность и быстрая смена «операций» духа, 2) противодействие привычки обращать внимание на внешнее, а не

Все эти трудности, однако, не должны останавливать психолога. Но для достижения хороших результатов Шмид предлагает «наблюдателям» человеческой души усвоить ряд правил. Например, он рекомендует при исследовании душевной жизни обращать внимание на «мелочи» (416: 121) и вообще не игнорировать мир повседневного опыта. Он уверен, что открытие нового в сфере, казалось бы, хорошо известного имеет большую ценность, чем обнаружение каких-нибудь необычных феноменов (121), и вообще в духе Юма ориентирует психологию на обыденную жизнь¹. Он также советует не злоупотреблять аналогиями (123), записывать наблюдения (124), «не смешивать непосредственные факты с мнениями о них» (125) и т.д.

И еще один момент подчеркивает Шмид: важно помнить, что сбором наблюдений и фактов миссия психолога не заканчивается. Затем их надо подвергнуть научной «обработке». Она нацелена на то, чтобы: «1) открыть всеобщие эмпирические понятия и правила, которые можно подвести под чистые законы природы, 2) все больше обобщать эти правила и понятия, координировать и субординировать их и восходить вплоть до основных сил и основных законов духа, 3) создавать в результате этого единство системы» (416: 126-127). Нельзя, конечно, увлекаться непродуманными «объяснениями» и «редукциями», но не стоит впадать и в противоположную крайность (127). Таким образом, мы видим, что «единство системы» психологии Шмид связывает, в том числе, и с отысканием основных сил души. Ранее не раз утверждалось, что решение этой задачи действительно является одним из важных

на внутреннее. 3) интенциональность операций ума: «Операции духа по самой их природе направляют его внимание на какой-либо другой объект» (240), а не на сами эти акты, 4) наблюдение за душевным состоянием приводит к его уничтожению — здесь Рид ссылается на замечание Юма из введения в «Трактат о человеческой природе», 5) необходимость не простого наблюдения, но не менее точного, чем в математике, анализа, 6) опасность «парадоксов» и «абсурдностей» (390: 240-241). Л.Г. Якоб тоже уделяет место этой проблеме, насчитывая, как и Рид, шесть трудностей психологического наблюдения. Он пишет, что 1) предметы внутреннего чувства непостоянны, 2) над ними нельзя экспериментировать, 3) самонаблюдение затруднено аффектами, 4) душевные явления незаметны, 5) в этой области мало проверенных критикой фактов, и, наконец, что 6) наши наблюдения за другими людьми без особой подготовки недостоверны (306: 2 - 4). Сравнение этих классификаций с той, которую предлагает Шмид, демонстрирует явное преимущество последней.

¹ В этом плане он противостоит другому известному немецкому психологу конца XVIII века - Карлу Филиппу Морицу (1757-1793), который в своем «Журнале эмпирической психологии» собирал, в основном, неординарные случаи.

занятий философской психологии. Кант, однако, считал подобные поиски хотя и естественным, но, по сути, бесплодным занятием. Но противоречия между Шмидом и Кантом нет. Наоборот, в этом вопросе Шмид даже усиливает оценки Канта и сближается с позицией Крузия, на которого он ссылается в позитивном ключе.

Как и Крузий, Шмид отрицает существование связи между единством субстанции души и единством ее основной силы (161). В отличие от Крузия и следуя Канту, он, впрочем, считает проблематичным и само это единство субстанции. Что же касается эмпирического доказательства существования «радикальной», «абсолютной» (160) или «безусловной основной способности» души, объясняющей «все наличные способности и силы, т.е. состояния и явления души», то оно невозможно - опыт не учит нас о ней (160-161). Сравнительные основные способности и силы, Шмид, правда, признает - как и Кант. И именно к ним он предлагает редуцировать производные способности. В общем, Шмид продолжает кантовскую традицию в интерпретации проблемы редукции способностей. Он не отрицает ее в принципе, признает стремление к ней естественным для человеческого разума, но как бы несколько девальвирует ее значимость - что на деле вытесняет ее на периферию философской психологии. Шмида гораздо больше волнует проблема законов психических явлений. И все же он делает новый шаг в развитии темы редукции и основной силы души, опять-таки связанный с его системными устремлениями.

Шмид предлагает различать три разновидности основной силы души. Ее можно трактовать: 1) как «общую силу» (*Generalkraft*) или способность (416: 163), к которой мы приходим, как в вольфовской психологии, из отыскания общих признаков разнородных состояний и способностей души, 2) как необходимое условие всех других способностей, т.е. как «первую способность... в историческом смысле» (166) и, наконец, как 3) не только необходимое, но и достаточное условие других способностей, т.е. как «абсолютную» основную способность. Отрицая существование последней, он в то же время готов признать, что в душе есть основная способность в первом и втором смыслах. Это та способность представления (172-173), на которой он базирует содержательную часть своего учения о душе.

Шмид мог бы оказаться удобной фигурой для того, чтобы завершить анализ философской психологии XVIII века. Она началась с систематизации Вольфа и заканчивается другой систематизацией — Шмида. Первая была чисто психологической, вторая имеет отношение к рефлексивной философии психологии. А между

ними - период активных поисков и открытий. Кроме того, Шмид замыкает ту самую тему, которую Вольф обозначил в качестве главной проблемы рациональной или философской психологии и которая, возможно, действительно является таковой - проблему психологической редукции. Однако этой картине недоставало бы одного важного элемента - исторического подведения итогов исследования вопроса о психологической редукции. Учитывая важность этого вопроса, можно было бы предположить, что кто-нибудь должен был взяться за это дело. Такой философ и правда нашелся: им оказался известный в то время мыслитель Иоганн Христиан Лоссий (1743-1813), начинавший свою философскую карьеру как представитель физиологической психологии, но потом сместившийся в кантианство. В самом начале XIX века Лоссий опубликовал четырехтомную «Новую философскую энциклопедию, или Словарь всех философских наук» (*Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Worterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften*, 1803-1806). В четвертом томе этого издания есть специальная статья по интересующему нас вопросу - «Душевные силы и основная сила». Здесь дан подробный очерк истории вопроса об основной силе души в XVIII веке. Лоссий говорит о Лейбнице, Вольфе, Эберхарде, Тидемане, Гельвеции, Кондильяке, Бонне, Тетенсе, Таке-ре. Излагая вольфовскую теорию основной силы души, он упоминает о критике этой концепции Тетенсом. Сам же Тетенс оказывается единственным автором, чье учение об основной силе подается Лосси-ем без «персональной» критики, хотя Тетенс в свое время атаковал его. Под конец Лоссий излагает собственную позицию. Она выдержана в кантианском духе. Чувствуется и влияние Шмида, к которому Лоссий относится с большим уважением.

Занимаясь поисками основной силы, говорит Лоссий, перечисленные философы упускали из виду, что говорят лишь о явлениях души (334: 4, 112), что «радикальная сила» души, по существу, есть «интеллигибельный предмет», знать о котором с определенностью нельзя, хотя поиски такой психической силы, конечно, вполне естественны. К тому же, добавляет он, эти философы «забыли или еще не знали», что «принцип основания», которым они пользовались в этих поисках первооснов душевной жизни, «имеет не конститутивное, а лишь регулятивное применение» (*ibid.*).

Впрочем, к моменту негативных лоссиевых оценок тема редукции, или в данном случае, скорее, выведения способностей, уже обрела второе дыхание в метафизической психологии Фихте и Шеллинга, также возникшей под кантовским влиянием. Кант отрицал возможность редукции способностей к единой силе души

в том числе и потому, что считал последнюю как вещь в себе недоступной для познания, полагая, в частности, невозможным доказать субстанциальность и единство трансцендентального субъекта. В действительности, как было показано при анализе взглядов Эберхарда, именно позиция «критического» Канта могла бы способствовать доказательству существования единой силы души. Но если рассуждать «изнутри» кантовской системы, то получается: если бы оказалось, что критика Кантом рациональной психологии может быть поколеблена, то можно было бы восстановить интерес к теме выведения способностей. А позиция Канта в вопросе о статусе трансцендентального субъекта и в самом деле была не очень устойчива, особенно если учесть, что он сам долгое время принимал субстанциалистскую трактовку души и что он смещался к ней во второй половине 80-х годов.

Удары по кантовской критике рациональной психологии начались еще в 80-е годы XVIII века. Некоторые из них были весьма чувствительными. Так, Б. Штатлер в громадном опусе «Анти-Кант» (*Anti-Kant*, 1788) пытался, в частности, доказать, что учение Канта о Я как априорной форме мышления несовместимо с признанием его деятельной природы. Штатлер считал, что Я есть «производящая причина» «мыслей, суждений, умозаключений и волевых устремлений» (435: 1, 78-79). В 1788 году Кант, возможно, согласился бы с этим. Но из признания этого факта, по мнению Штатлера, следует, что Я осознается нами не только как форма мышления, но и как «деятельная причина» (1, 85). А такой причиной может быть только субстанция. Аргументация Штатлера небезупречна, но именно проблема интерпретации деятельности Я, как справедливо отмечал Р.П. Хорстман (*Horstmann*, 1993), открыла процесс восстановления в правах метафизической психологии в конце XVIII века.

Решающую роль во всех этих изменениях сыграл, конечно, Иоганн Готлиб Фихте. Очарованный кантовской философией, Фихте подхватил призыв Рейнгольда к систематизации ее принципов и подведению под них какого-то общего аксиоматического основания. Однако его не устраивал рейнгольдский вариант основоположения реформированной критической философии. Чтобы разобраться в причинах его недовольства, надо сказать несколько слов об известном критике Рейнгольда Готлобе Эрнсте Шульце (1761-1833), который может рассматриваться как промежуточная фигура между Рейнгольдом и Фихте. В работе «Энезидем или об основах обнародованной господином проф. Рейнгольдом в Йене элементарной философии» (*Aenesidemus oder uber die Fundamente*

der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie, 1792), построенной как переписка между поклонником Канта Гермием и скептиком Энезидемом, Шульце сделал ряд важных замечаний о критицизме Канта и элементарной философии Рейнгольда. Одно из них, впрочем, выходило за рамки упомянутых систем и касалось всей психологии XVIII века. Шульце начал атаку на подход к изучению души с точки зрения способностей. В XIX веке подобные критические выпады по отношению к «психологии способностей» стали общим местом, иногда они повторяются и в наши дни.

Но главное было сказано уже Шульце. Не без влияния юмовского анализа понятия силы, феноменологизирующего ее, он утверждал, что словом «способность» психолог либо обозначает какое-то скрытое качество, либо просто дублирует какой-нибудь психический факт, ничего не добавляя к его содержанию, но создавая видимость научного знания и запутывая простаков. Бессмысленность подобных действий, по мнению Шульце, легко пояснить на примерах из внешнего опыта. Если, скажем, погрузить какой-то предмет в воду, а потом достать его, то можно заметить, что некоторое количество капель останется на нем. Это факт, и теперь можно попробовать объяснить его, приписав этому предмету «способность притягивать воду». Ясно, однако, что это добавление реально ничего не дает для познания данного феномена (420: 81).

Аргумент Шульце воспроизводился потом бесчисленное множество раз¹. Из него делали вывод, что психолог должен заниматься не таинственными способностями, а психическими фактами и изучать их законы. Между тем может показаться, что замечания Шульце основаны на недоразумении. Они базируются на предположении, что психическая способность есть либо выраженный другими словами психический факт, т.е. совершенно излишняя конструкция, либо ненаблюдаемая производящая причина факта. Но хотя некоторые психологи того времени, такие как Г.Г. Гойзин-

¹ Классический пример - замечания Р.И. Уотсона (Watson, 1963) о вольфовской психологии: «Если взять в качестве примера память и спросить, почему что-то вспоминается, то Вольф ответил бы, что это происходит потому, что у нас есть такая способность, как память. К сожалению, приписывать ментальную активность способности, служащей ее объяснению, значит делать дальнейший анализ излишним. В те времена было неочевидно, как стало очевидным позднее, что учение о способностях имело саморазрушающий характер и заключало в себе круг» (477: 202). Уотсон, по сути, повторяет слова Шульце. Проблема лишь в том, что они не применимы к Вольфу.

гер, действительно называли душевные способности или силы «неизвестным нечем», лежащим в основании психических феноменов (289: 1, 67), в науке о душе XVIII века под способностью, как правило, понимали формальную, а не каузальную составляющую психических явлений. Формы явлений неотделимы от них и не транс-цендентны им.

Так что слова «воображение», «рассудок» и т.д. указывают не более чем на способ переживания ментальных состояний. Этот способ данности, «как» психических явлений, не может игнорировать ни один интроспективный психолог, хотя, конечно, аналитическое исследование сущностных форм явлений отличается от синтетического изучения их каузальных зависимостей на материале опытов. Вместе с тем в критике Шульце есть глубокий смысл, так как нарисованная выше схема не вполне соответствует реальности. На примере исследований Тетенса мы видели, что попытка интроспективно установить природу душевных способностей приводит к необходимости делать ряд допущений о сущности души, которые не могут непосредственно удостовериваться самонаблюдением. Хотя, с другой стороны, если отбросить метафизические гипотезы, это серьезно обеднит психологические исследования и закроет возможность построения развернутых теорий психики. Похоже, что Шульце и его продолжатели чересчур оптимистично оценивали возможности чисто эмпирической психологии.

Так что критика «психологии способностей», проведенная Шульце, все же не вполне продуманна, чего, впрочем, нельзя сказать о его конкретных замечаниях относительно элементарной философии Рейнгольда. По мнению Шульце, ее главный дефект состоит в необоснованности «закона сознания» в качестве первоначального и общезначимого основоположения философии. Рейнгольд утверждал, что этот закон, т.е. положение, что представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с ними, обосновывает сам себя, т.е. безусловен. Шульце, однако, замечал, что он предполагает, по крайней мере, истинность закона недопущения противоречия. И хотя Рейнгольд предвидел это возражение и пытался отвести его, подчеркивая, что, несмотря на то, что закон сознания «подчиняется» (*steht unter*) закону противоречия, он не определяется им по содержанию, тем не менее само это признание ставит под вопрос безусловность данного закона. Его нельзя назвать первым основоположением еще и потому, что лежащий в его основании факт сознания предполагает уже осуществившуюся деятельность различения и соотнесения представлений. Факту сознания предшествует существование субъекта, соот-

носящего и различающего субъект, объект и представление, и объекта. Наконец, закон сознания нельзя назвать общезначимым положением, так как легко привести примеры ситуаций, когда сознание есть, а ряд его компонентов отсутствует. Так бывает, скажем, в случае сознания ощущений. Здесь, в отличие, допустим, от воспоминаний, отсылающих к прошлым событиям, есть лишь представление и субъект (420: 54).

Позицию Шульце отчасти поддержал известный «критический философ» Соломон Маймон (1754-1800). Он тоже отрицал всеобщность репрезентативной структуры сознания. В «Письмах Фи-лалета Энезидему», прилагаемых к «Опыту новой логики» (*Ver-such einer neuen Logik*, 1794), Маймон утверждал, что попытки истолковать сознание в таком ключе связаны с «иллюзией воображения», вырастающей из привычки и неправомерного обобщения воспоминаний и других репрезентативных состояний сознания, и заставляющей видеть в качестве представлений, отсылающих к вещам в себе, даже «первоначальные восприятия» (см. 338: 294, 335-336, 338-339). Подобной иллюзией Маймон объявил и сам рейнгольдский «факт сознания» (298). По его мнению, Рейнгольд находился в плену «вольфовско-лейбницевской философии» и напрасно искал первоначальные принципы философии, вместо того чтобы реально улучшать кантовский вариант критицизма (355).

Фихте совершенно иначе оценил эту ситуацию. Если Маймон под влиянием Шульце отступал от позиции Рейнгольда, то Фихте, напротив, попытался критически обновить ее. Отрецензировавший в 1794 году работу Шульце, он согласился с ним, что представление, соотношенное в сознании с субъектом и объектом, не является «простым фактом» и первым основоположением философии, так как оно предполагает субъект и объект, которые даны до представления. Впрочем, если вести речь об «эмпирическом сознании», «о котором только и говорит Рейнгольд», то это действительно изначальный факт. Но дело в том, что эмпирическое сознание - не последняя инстанция, и в указании на это обстоятельство большая заслуга Шульце (254: 1, 9-10). Согласен с Шульце Фихте и в том, что закон противоречия или тождества предшествует факту сознания. Что же касается партикулярности закона сознания, заставляющей думать о его индуктивной эмпирической природе, то ее можно устранить, если удастся показать, что этот закон есть априорное следствие из самоочевидных посылок. Оставалось лишь определить эти посылки, т.е. найти такое основоположение, которое соответствовало бы всем неявно перечисленным Шульце критериям. И уже в упомянутой рецензии Фихте указывает, в каком на-

правления надо вести эти поиски. Если факту сознания предшествует мыслительная деятельность субъекта, то с субъекта или Я и следует начинать, каким-то образом совмещая с ним закон тождества и пытаясь вывести из него факт сознания. Результаты поисков нового основоположения философии представлены Фихте в работе «О понятии наукоучения или так называемой философии» (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophic*, 1794), а также в его главном труде «Основа общего наукоучения» (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794-1795). В этих сочинениях Фихте доказывает, что искомым основоположением является тезис «Я есть Я». Это основоположение совмещает первоначальную субъективность с законом тождества и может быть легко истолковано как лежащее в основании этого закона. Поэтому оно, в отличие от закона сознания Рейнгольда, является «абсолютным» — как со стороны формы, так и со стороны содержания. Со стороны содержания оно обуславливает второе основоположение «не-Я не есть Я», которое, однако, абсолютно по форме - отрицательности. Второе основоположение отчасти эмпирично и отражает факт конечности Я. Но поскольку оно обусловлено со стороны Я, его можно переформулировать в тезис «Я полагает не-Я», так же как первое, соответственно, в «Я первоначально безусловно полагает свое собственное бытие» (см. 1, 98, 104). Соединение этих принципов дает третье, безусловное по содержанию, но не по форме, основоположение наукоучения - «Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я» (1, 110).

Третье основоположение фихтевского наукоучения может быть сопоставлено с рейнгольдовским «законом сознания», разве что оно оказывается у Фихте результатом дедукции, как он и хотел. И теперь можно уточнить, что имел в виду Фихте, говоря, что эмпирический факт сознания базируется на более глубоких основаниях. Полагание Я самого себя и противопоставление им не-Я, как поясняет он во «Втором введении в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, 1797), происходит еще до сознания, хотя оба этих акта как раз и составляют его основу (254: 1, 485). Далее, поскольку оба этих полагания осуществляются Я, то они должны быть его противоположными деятельностями. Но противоположные деятельности имеют тенденцию к взаимоуничтожению. Если сознание сохраняется, то что-то должно сдерживать их. Иными словами, должна быть допущена еще одна бессознательная деятельность Я, сводящая Я и не-Я в акте сознания и тут же разводящая их. Таковой

Фихте признает деятельность продуктивного воображения (1, 219). Колебания воображения растягивают акт сознания во времени, а его предмет - в пространстве. Противостояние не-Я субъекту сознания воспринимается им как собственная пассивность - так выводится ощущение. В то же время в ощущении Я и активно — оно созерцает. Но чтобы осознать себя созерцающим, отрефлексировать созерцание, оно должно затормозить изначальную рефлексивную деятельность, то самополагание, которое предполагает полагание не-Я и соединяющую их деятельность продуктивного воображения, собственно и порождающую созерцание. Иначе новая рефлексивная деятельность ничем не отличалась бы от старой. Результат такой фиксации Фихте отождествляет с рассудком. Рассудок - это как бы остановленное воображение (254: 1, 228). Благодаря этой остановке Я может сознавать себя деятельным в созерцании. На следующей стадии рефлексии подвергается сама способность рефлексии, она тоже закрепляется и предстает в качестве способности суждения.

Дальнейшее движение замыкает рефлексивную способность в круг, происходит отвлечение от всего внешнего мысли, и такую способность чистого мышления Фихте называет разумом (254: 1, 240). Разум свободно определяет сам себя, субъект и объект в нем совпадают. Мы приходим к чистому самосознанию. То самое «Я есть Я», которое было отправной точкой выведения, становится и конечным пунктом. Но упомянутое чистое самосознание - абстракция. Реально самосознание Я всегда предполагает сознание не-Я. Однако поскольку сама природа Я требует чистого самосознания, оно, т.е. «абсолютное Я», является его идеалом, предметом всех его устремлений. С этого начинается дедукция практических способностей Я.

Итак, Фихте действительно занят выводением душевных способностей. При этом он, как мы видели, исходит из довольно сложной модели устройства «интеллигенции», или Я. Последнее как бесконечная деятельность полагает как Я, так и не-Я. Без полагания не-Я не может осознать себя и Я. Но тогда оно осознает себя ограниченным не-Я, т.е. конечным. Однако в этом случае оно осознает себя не вполне самим собой, т. е. не бесконечной деятельностью. И оно стремится к адекватному самосознанию. Но осуществление этой цели привело бы к устранению не-Я и разрушению Я. Значит «абсолютное Я» должно оставаться идеалом. Его осуществлению мешает деятельность продуктивного воображения. В то же время полагание данной цели вытекает из природы Я. Однако, чтобы хотя бы поставить ее, Я должно абстрагироваться от

не-Я. Для этого ему нужен разум. Разум - это чисто деятельная способность. Чтобы возвыситься до нее, Я должно остановить первичную деятельность воображения в созерцании, и эта остановка порождает рассудок.

Нетрудно заметить, что весь механизм этой дедукции запускается тезисом о том, что Я полагает не-Я. Если отказаться от него, то исчезнет его движущая сила, состоящая в противоречии между конечностью осознаваемого и бесконечностью полагающего Я. И поэтому Фихте не может, как Рейнгольд, отталкиваться в своих исследованиях просто от «факта сознания», из которого вовсе не вытекает положенность не-Я со стороны Я¹.

Но на каком же основании Фихте принимает тезис о том, что Я полагает не-Я? На основании того, что всякое сознание направлено на отличный от него предмет? Но тождественна ли направленность на предмет его порождению? Это сомнительно, и в подтверждение того, что здесь возможны разные варианты, можно сослаться, к примеру, на знаменитую статью Дж.Э. Мура «Опровержение идеализма». Да и непосредственно ясно, что из того, что нельзя представить объект, не примысливая субъект, вывод, что субъект порождает объект, следует лишь в том случае, если мы отождествляем существование и представление, а ведь как раз это и надо доказать. Стало быть, Фихте должен приводить какие-то аргументы в пользу того, что не-Я как совокупность предметов сознания порождается Я. На деле в этом пункте он просто принимает за аксиому учение Канта о законодательной роли субъекта по отношению к миру явлений. А уже не раз отмечалось, что эта доктрина, по крайней мере отчасти, базируется на тезисе рациональной психологии о Я как о вещи самой по себе. И теперь очевидно, что учение Фихте о Я являет собой новое издание рациональной или метафизической психологии. Напомним, что Кант, сформулировав в середине 70-х годов принципы трансцендентальной философии, затем отказался от вышеупомянутой трактовки Я: в «Критике чистого разума» ее уже нет. Соответственно, он отрицал возможность интеллектуального созерцания Я. Однако Фихте без колебания восстанавливает это учение. Правда, он пытается доказать, что не противоречит «критическому» Канту. Он полагает, что Кант гово-

¹ Не вытекает из факта сознания и реальная противоположность Я и не-Я. Ведь, абстрактно говоря, не-Я можно рассматривать просто как нечто отличное от Я. Но отличие не обязательно порождает противоречие. Так что противоречие между Я и не-Я вытекает, по Фихте, именно из того, что Я полагает не-Я, т. е. оказывается несамотождественным: самим собой и не самим собой.

рил о невозможности интеллектуального созерцания бытия, а не деятельности. Фихте согласен с этим. Но ведь Я - это деятельность, а не бытие, И это такая деятельность, которая порождает саму вещь, т.е. себя - ведь до саморефлексии Я не существует. Поэтому эта деятельность Я может быть названа интеллектуальным созерцанием. Фихте считает, что учение о таком созерцании в скрытом виде есть и у Канта - в его понятии чистой апперцепции. Это неточно, так как Кант специально оговаривал, что апперцепция не может приравниваться к интеллектуальному созерцанию. Другое дело, что, как мы видели, для подобного утверждения у него, похоже, не было достаточных оснований.

Все это, впрочем, скорее символично, чем содержательно. Важнее понять: почему, при всей очевидной нацеленности на исследование оснований душевной жизни, скрытых от интроспекции, Фихте постоянно говорил о «фактах сознания» и даже назвал так одну из своих работ? Ситуацию проясняют уточнения, сделанные Фихте в «Очерке особенности наукоучения по отношению к теоретической способности» (*Grundriss des Eigenthumlichen der Wissen-schaftslehre, in Rucksicht auf das theoretische Vermogen*, 1795). Фихте пишет здесь, что факты сознания нельзя отождествлять с данными внутреннего опыта (254: 1, 344). К ним могут относиться и бессознательные действия. И даже если действие можно зафиксировать во внутреннем опыте, то наукоучение в его анализе «опирается все же не на свидетельство опыта, а на свою дедукцию» (1,345).

В общем, наукоучение Фихте - это метафизическое учение о духе, построенное по канонам рациональной психологии и базирующееся на ряде кантовских схем. Помимо перечисленных ранее моментов, упомянем, что, в частности, продуктивное воображение уже у Канта играло роль посредника между миром явлений, т.е. не-Я, и рассудком с апперцепцией. Можно приводить и другие примеры. Многие из них оставляют ощущение того, что, рассуждая о духе и его законах, Фихте, как и Рейнгольд, имел перед своим умственным взором, скорее, текст «Критики чистого разума», чем сам этот дух, - интеллигенцию. В этом плане Фихте мало отличается от «обычных» кантианцев, которых он агрессивно критиковал за следование букве кантовских работ. Доставалось всем, но, конечно, не в равной степени. Я.С. Бека, скажем, Фихте почти не трогал. А вот хорошо знакомому нам К.Хр.Э. Шмиду он советовал бросить философию и заняться, к примеру, скотоводством. Особенно раздражал Фихте так называемый «догматизм» кантианцев — то, что они никак не могут отделаться от понятия вещи в себе.

Взяв в союзники Ф.Г. Якоби, Фихте доказывал, что кантовская система по своему духу является чистым идеализмом, не нуждающимся в допущении вещей в себе и сводящим все к определениям Я. Его совершенно не смущало, что во втором издании «Критики», по существу не учтенном Якоби, Кант специально опровергает идеализм. Фихте считал, что в этом опровержении доказывается лишь то, что самосознание, т.е. сознание Я самого себя, предполагает сознание не-Я. Главная проблема, однако, состоит в том, что Фихте мог бы направить критику «догматизма» и на самого себя. Ведь в пятом параграфе «Основы общего наукоучения» он сам говорил о вещи в себе как «перводвигателе» Я. Суть в том, что Фихте не отрицает возможность нерелективного самосознания - таким можно мыслить, к примеру, самосознание Бога. Правда, человеческое самосознание действительно рефлективно. Поэтому оно содержит самоограничение, и Я в нем полагает не только себя, но и не-Я. Это факт. Но раз есть и другая возможность, должно быть какое-то основание, почему дело обстоит именно так, а не иначе. В «Основе общего наукоучения» Фихте как раз и объясняет это «толчком» (Anstoss) со стороны вещи в себе, хотя и оговаривается, что понятие вещи в себе почти незаконно, а сама эта вещь неуловима разумом. Во «Втором введении в наукоучение», где Фихте критикует «догматичных» кантианцев, он выбирает другой ответ и говорит о чистой случайности рефлективности самосознания Я (254: 1, 517). Но это, конечно, далеко не самое философское решение¹. Не удивительно поэтому, что в поздних работах Фихте сближался с позицией «Основы общего наукоучения», модифицированной совмещением реальной «вещи в себе» с идеей Абсолюта. Теперь он утверждает, что бесконечное человеческое Я, которое он стал именовать просто «Знанием», является образом Абсолюта, отличным от него и в этом смысле все же ограниченным, лишенным полноты бытия.

То, к чему Фихте пришел в конце своей философской карьеры, во многом соответствовало изначальным устремлениям его самого известного последователя Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга. Он не испытывал колебаний в вопросе о вещи в себе. Уже в работе «О Я как принципе философии или о безусловном в человеке»

¹ П.П. Гайдено (1990) отмечала, что Фихте объяснял рефлективность Я необходимостью существования в душе нравственной мотивации, реализация которой предполагает преодоление неких препятствий, тоже полагающихся в рефлексии. Но если не толковать это объяснение в телеологическом смысле, в принципе чуждом (раннему) Фихте, то оно не будет предельным.

ском знании» (Vom Ich als Princip der Philosophic oder liber das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795) Шеллинг заявил, что понятие вещи в себе, как чего-то полностью трансцендентного субъективности, противоречиво (146: 78) и провозгласил единственной субстанцией и источником всей реальности абсолютное Я. При этом он четче, нежели Фихте, сказал о том, что абсолютное Я как источник полагания эмпирического Я и не-Я лишено характера психической индивидуальности. Более того, Шеллинг развел понятия «абсолютного Я» и «логического Я», т.е. кантовской «чистой апперцепции» как единства мышления (75-76), которые пытался сближать Фихте.

Но очевидно, что такое абсолютное Я является, скорее, предметом теологии, чем метафизической психологии. И теперь ясно, куда в действительности вела кантовская реформа учения о душе. Уже Кант придал Я творческие функции, хотя и ограниченные и касающиеся лишь формы мира явлений. И он допустил возможность познания продуктивной деятельности Я. После элиминации вещей в себе эти творческие функции должны были сравняться с божественными, сохранив свою познаваемость.

В этом - истоки удивительного оптимизма Шеллинга и Гегеля в вопросе о возможности познания жизни Абсолюта. Что же касается шеллинговского выведения душевных способностей, подробнее всего представленного в «Системе трансцендентального идеализма» (System des transzendentalen Idealismus, 1800), то оно базировалось на тех же принципах, что и у Фихте. Я, утверждает Шеллинг, ограничивает себя и видит себя не тем, что оно есть. Оно отбрасывает свой неадекватный образ и для получения более адекватного представления о себе рефлектирует идеальную ограничивающую деятельность, перемещая ее на сторону объекта и приводя ей на смену новую идеальную деятельность. Затем все повторяется на новом уровне. Вначале результаты этих рефлексий вообще могут быть выражены в допсихических категориях, как формы природного бытия, которым, впрочем, соответствуют низшие способности души - ощущение и продуктивное созерцание. Затем происходит возвышение до разума и практических способностей. Все завершается интеллектуальным созерцанием, в котором Я, наконец, постигает себя как абсолютное Я.

Метод дедукции способностей у Шеллинга, как и у Фихте, скорее формальный. Есть один неизменный прием, который всякий раз получает новое содержание, почерпнутое из опыта. Это содержание, еще раз подчеркнем, не выводится, как это было, к примеру, у Тетенса, а привносится извне. Метафизическая психология Фихте и Шеллинга так и не смогла избавиться от рейнгольдской

абстрактности, хотя дело, разумеется, не столько в Рейнгольде, сколько в отвлеченности методов этой науки вообще, которая и правда больше подходит для рассуждений об Абсолюте.

Более содержательные размышления о душевной жизни можно обнаружить у Г.В.Ф. Гегеля, находившегося в последнее десятилетие XVIII века под влиянием Шеллинга. Но рассмотрение гегелевского учения о душе выходит за хронологические рамки данной работы. Отметим лишь, что в «Феноменологии духа» (1807) Гегель предложил свой вариант истории самосознания как последовательного сближения субъективной и объективной сторон сознания, заканчивающегося их тождеством в разуме; а в третьей части «Очерка энциклопедии философских наук» (1817) развил учение о теоретических и практических способностях души, богатое философским материалом, но, по сути, базирующееся на фундаменте кантовской теории способностей. При этом Гегель резко отзывался об эмпирической психологии кантианского, да и любого другого, толка, поставляющей ему материал для размышлений. Расцвет этой науки в XVIII веке сопровождался, по его мнению, упадком философии. И в лекциях по истории философии Гегель не находил добрых слов для немецкой философии Просвещения. А в философской психологии, считает он, с времен аристотелевского трактата «О душе» вообще не происходило важных событий.

Все эти высказывания не оставляют сомнений, что гегелевская философия принадлежит уже другой эпохе в истории мысли. Между тем итоги философской психологии века Просвещения не исчерпываются «кантианскими вариациями» немецких спекулятивных идеалистов и эмпирических психологов, ридовско-стюартовской «философией человеческого сознания» и «идеологией» Дестют де Траси и Кабаниса. По крайней мере, один важный мыслитель конца XVIII века не может быть идеально вписан ни в одну из этих традиций, равно как и в контексты более ранних философских направлений. Речь идет об Андрее Колыванове, авторе «Наблюдений о человеческом духе и его отношении к миру» (*Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältniß zur Welt*, 1790). Неудивительно, что, несмотря на восторженные отклики, полученные от ряда известных мыслителей, таких как К.Ф. Мориц, С. Маймон и Ф.А. Кар, эта книга так и не нашла в то время своего читателя, была фактически утеряна и отыскалась лишь в апреле 2002 года. Как ни странно, текст «Наблюдений» смотрится актуально и в начале XXI века, и его анализ может не только уточнить исторический облик философской психологии и антропологии, но и показать связь философии Просвещения с современными учениями о человеке.