

С.Н. Мареев

И. Кант: от робинзонады к трансцендентальному субъекту

В статье анализируется своеобразие трансцендентализма И. Канта как попытки преодолеть, с одной стороны, противоположность эмпиризма и рационализма, а с другой — противостояние натурализма и спиритуализма в понимании человека. Автор показывает, каким образом, отказываясь от методологической робинзонады в пользу априоризма, Кант приближается к пониманию культуры как субстанции человеческого мира. При этом раскрыта непоследовательность кантовского решения проблемы происхождения человеческих способностей, которое может быть достигнуто на основе анализа их деятельной природы и снятия биологического в социальном.

Ключевые слова: методологическая робинзонада; трансцендентализм; культура как субстанция; снятие биологического в социальном; деятельность воображения.

Кант — родоначальник классической немецкой философии. Это общее место, которое оспаривать или объяснять — неблагодарное занятие. И поэтому когда М. Мамардашвили заявил, что Кант не немецкий, а «французский» философ, то здесь был, скорее, расчет на сенсацию, чем претензия на науку. «Я не случайно говорю «французский», — пишет Мамардашвили, — потому что после Канта начинается эпоха для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. Кант, конечно, не немецкий философ, не в том смысле, что он не мыслил внутри немецкого языка, был привязан к своему месту. Но во времена Канта еще не было понятия «нация» и тем более не было национал-философов, т. е. идеологов, которые под барабанный бой своих фраз хотели вести вперед народы, свои, конечно, народы. И среди многих предрассудков, которые мешают нам понять, что говорится со страниц кантовских сочинений, следует числить предрассудок, в силу которого Канта рассматривают как ступеньку к чему-нибудь» [15: с. 121–122].

В общем, на Канте философия остановилась. Потому что дальше начинается «эпоха отвратительная». Выходит, история подчиняется нашим предпочтениям. Перед нами не просто субъективизм, а что-то невообразимо нахальное. И все-таки чем не нравится Мамардашвили эпоха после Канта? Она не нравится ему потому, что здесь начинаются такие «отвратительные» фигуры, как Иоганн-Готтлиб Фихте, затем Йозеф Шеллинг и, наконец, вершина и конец всей классической немецкой философии Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Всякая философия не появляется вдруг и на голом месте. Даже у самой ранней греческой философии были свои исторические предпосылки. Кантовская философия имела своими предпосылками ньютоновскую физику,

метафизику Христиана Вольфа и скептицизма Давида Юма, который, как писал сам Кант, пробудил его от догматического сна. Но философия Канта может быть понята не только в свете ее исторических предпосылок, но и в свете ее продолжения у Фихте, Шеллинга и Гегеля. И если ее изолировать от этого продолжения, то она, как уже говорилось, становится некоторым курьезом и недоразумением.

Эта последовательность имен настолько срослась в единую линию развития, что говорить о каждом из этих отдельных имен можно только в связи с другими, с предшествующими и последующими: Фихте пытается освободиться от дуализма Канта, которого он почитает своим учителем, отбросив кантовскую «вещь в себе», Шеллинг идет по пути признания самостоятельного значения природы, которая у Фихте оказалась только линией горизонта, до которого простирается человеческая деятельность и человеческая субъектность, наконец, Гегель создает свою грандиозную систему абсолютного идеализма, в которой снимаются как ее «моменты» и кантовская, и фихтевская, и шеллингианская системы. И можно только удивляться, как писал Э.В. Ильенков, «тому поразительному по своей скорости процессу духовного созревания, который отмечен именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля» [6: с. 55].

Тот факт, что Кант — «ступенька» к философии Гегеля, нисколько не снижает роль Канта для философского прогресса. И это признается всеми, кто не заморочен «французской философией» Мамардашвили. «В Канте, — писал Р. Гайм, — видит Гегель своего предшественника, подобно тому, как в Юме Кант видел своего предшественника» [1: с. 252]. Маркс, в свою очередь, видел своего предшественника в Гегеле. И каждый из них проявлял противоречивое отношение к своим теоретическим предшественникам. Кантовскую философию Гегель называл «немецким ипохондрическим взглядом, который обратил в тщету все объективное и только наслаждается этой тщетой в своей душе». Но добавлял при этом: «Говоря так, я отнюдь не забываю о заслугах кантовской философии — на ней я сам воспитан — для прогресса и даже в особенности для революции в философском образе мысли» [4: с. 415].

Конечно, то, что Кант — «французский философ», это, понятно, полная чепуха. Мало того, современный французский философ Рене-Марк Пилле опубликовал статью с характерным названием «Вильгельм фон Гумбольдт как безуспешный пропагандист критической философии у французов» [18]. Речь идет о том, что В. Гумбольдт в 1797 г. ездил в Париж и пытался там безуспешно пропагандировать критическую философию Канта: французы не восприняли «французскую философию» Канта. И это понятно: в революционной Франции еще царил дух философии Просвещения, а кантовская философия полагала совершенно новый рубеж развития философии, в определенном отношении противоположный философии Просвещения.

Не только французы не восприняли философию Канта. Ее не восприняли, вернее, не поняли, и многие немцы. Вот что пишут об этом авторы одного из последних наших учебников философии. «Философия Канта сразу вызвала

много откликов. Поначалу многие жаловались на темноту кантовского языка и схоластичность его терминологии. Затем пришло время более содержательных возражений. Крупнейший вольфианец И.Э. Эберхард настаивал на том, что Кант по большому счету не говорит ничего нового по сравнению с Лейбницем и Вольфом, Федер усматривал близость Канта и Беркли, а Вайсхаупт вообще упрекал Канта в крайнем субъективизме. Но самые опасные выпады против Канта были сделаны Ф.Г. Якоби. Он обратил внимание на двусмысленность в его трактовке понятия вещи самой по себе. С одной стороны, Кант утверждал, что вещи сами по себе непознаваемы, с другой — выражался так, будто хотел сказать, что эти вещи аффицируют чувства, т. е. все же высказывал какие-то содержательные суждения о непознаваемом» [17: с. 117]. Именно в этом духе выступил против Канта и Фихте, который попытался отделаться в своей системе от непознаваемой кантовской «вещи в себе». Но это была первая попытка критического снятия философии Канта, через которое она и может быть только понята. При этом Фихте был немецким националистом и патриотом, что не понравилось советским «кантоведам», в том числе, и в особенности, Мамардашвили.

М. Мамардашвили не нравится слово «нация», которое появляется у немцев, в особенности у Фихте. Но слово «нация» означало в данном случае общую историческую судьбу, и оно стало лозунгом национального объединения немцев, разобщенность которых позволила Наполеону в 1807 г. легко их победить. Кант не дожил до этого времени. Но если после Канта у немцев, как считает Мамардашвили, начинается «идеология», то первыми идеологами были как раз любимые им французы. Именно француз Наполеон Бонапарт повел народы под барабанный бой и пение «Марсельезы» в том числе и на Германию, что вызвало как раз в ответ в немецком народе националистическую идеологию, включая и национализм Фихте, который призывал немцев осознать свою национальную задачу и объединиться против французского нашествия. Но почему бы не вынести все это за скобки и не рассматривать историю немецкой философии собственно объективно научно?

Никакая наука и никакая философия не останавливалась на дуализме. Стремление к монизму — не прихоть и не «идеология», а общенаучный принцип, поскольку всякая область явлений может быть объясненной только из единого начала, иначе она остается необъясненной до конца. И кантовская философия оставила после себя множество проблем и противоречий, которые побуждают идти дальше Канта. А потому стремление остановиться на Канте и провозгласить его вершиной всей философской мудрости продиктовано еще во многом политико-идеологическими причинами: ведь пойти дальше Канта — это значит дойти до Гегеля, а от него шаг до Маркса. Вот и шарахается философский народ «назад, к Канту».

Такое шараханье проявляется в том числе в «запрещении» критики Канта. Фихте, Шеллинг и Гегель критиковали Канта и построили свои системы через его критику. «Однако, — пишет К.А. Сергеев, — мышление после Канта уже

утратило дух великодушия, способного вмещать в себя, чтобы понять, даже то, что кажется совершенно неприемлемым; способного не ожесточаться и гневаться, а понимать и тем самым критически осмысливать что бы то ни было, коль скоро само мышление есть действенное изменение мира» [16: с. 13–14].

«Великодушие» Канта заключалось в том, что он хотел вместить в себя все. Но он не зря назвал свои основные работы «Критиками». Это была критика всей прежней метафизики, всего предшествующего эмпиризма и всей предшествующей этики эвдемонизма. И если критика после Канта становится злой и мстительной, то это ведь выражение обострения классовой борьбы в буржуазном обществе XIX века. К. Сергеев приводит слова Ф. Ницше, который зло критиковал европейское мещанство, а Канта обзывал «роковым пауком». Ницше тоже считал, что он не немецкий философ. И как это «запретишь»?

Развитие философии идет не только через преемственность, но и через *критику*. Первым критиком философии Канта, как уже сказано, был его ученик Фихте, который обозвал учителя Dreiviertelkopf за то, что тот допускал непознаваемую «вещь в себе». Но фундаментальную и развернутую критику Канта дал только Гегель. Он замечает, прежде всего, что Кант недалеко ушел от Просвещения. Так чем же все-таки философия Канта отличается от философии Просвещения?

Начнем с того, что французы исходили из идеи «естественного человека». Иначе говоря, человек — природное существо. Но у Канта человек живет не только в природе, но и в *культуре*. И хотя человек у него ведет «двойную» жизнь, — он то в природе, то в культуре, — это новый взгляд, который и будет развит всей последующей немецкой философией. Причем расхождение Канта с Просвещением резко обозначилось через расхождение Канта с просветителем Гердером, который продолжал толковать человека как природное существо. Свое отрицательное отношение к «Идеям всемирной истории» Гердера Кант выразил в рецензии, которая весьма показательна. Различие в данном случае в том, что Гердер трактует культуру, и это соответствует Просвещению вообще, как нечто *акцидентальное*, т. е. внешнее по отношению к человеческой сущности. Кант замечает по этому поводу, что Гердер ищет истоки культуры «не в присущей человеческому роду способности, а исключительно вне ее, в научении и наставлении со стороны других сил» [13: с. 58–59]. Сам же Кант понимает культуру как нечто *субстанциальное* для человека, хотя и допускает здесь натуралистические отступления.

Представления о сущности человека у философов Просвещения, как и во всей предшествующей Канту философии, базировались на так называемой *робинзонаде*. Познает окружающий мир, чувствует и переживает отдельный человеческий индивид, который изначально обладает необходимыми для этого свойствами, как это имеет место у животных согласно их роду и виду: каждая ласточка от рождения умеет лепить себе гнездо и ловить мошек. Никто этому ее не учит. Так и человек, в соответствии с данной логикой, от рождения обладает основными человеческими свойствами. В робинзонаде — истоки

индивидуализма либеральной идеологии, которая обосновывает свободу личности тем, что отдельный индивид изначально независим от общества, от других людей и может производить свою индивидуальную жизнь как ему хочется.

Не то у Канта. Способностью познавать окружающий мир и мыслить человек обладает благодаря априорным формам чувственности, рассудка и разума. Но эти формы мышления и восприятия не являются врожденными. Они не от природы и не от бога. Они, согласно Канту, *трансцендентальны*. И сам субъект познания, деятельности и всяческого переживания является у него трансцендентальным субъектом. А поскольку без категорий, — это название всеобщим формам мышления дал в свое время Аристотель, — невозможно высказать даже элементарное суждение «Иван — человек», «Жучка — собака», то в форме категорий как форм мышления у Канта мы имеем общую мыслительную способность. Отдельный индивид у Канта выступает как *эмпирический субъект*, в отличие от *трансцендентального субъекта*, к которому и относится общая мыслительная способность. И у Аристотеля человеческий ум есть нечто экстрасубъективное и не умирает вместе со смертью отдельного человека. Но как человек присваивает себе эту способность? И как в индивиде соотносится эмпирическое и трансцендентальное? У Канта ответа нет. И это одна из труднейших проблем, которой занимается философия после Канта.

В этом плане интересна работа польского философа Марека Щемека «Идея трансцендентализма у Фихте и Канта», изданная в Варшаве в 1977 году, в которой трансцендентализм предстает не просто центральной идеей Канта, но, что справедливо, *определяющей* для того нового уровня, на который поднимается философская теория после Канта. Это была новая позиция, с которой иначе выглядела вся проблематика логики и теории познания. Именно трансцендентализм, доказывает Щемек, «лежит в основе всего кантовского предприятия «критики разума» [19: с. 14].

Кант впервые поставил вопрос о том, что наряду с идущей от Аристотеля «общей логикой», как ее называет сам Кант, должна существовать другая логика, которую он как раз именует *трансцендентальной*. Здесь нужно подчеркнуть, что Кант в данном случае использует терминологическую новацию. Традиционная терминология включала в себя оппозицию: *имманентный* — *трансцендентный*. Последнее означает нечто *потустороннее* — Бог, душа и мир в целом, что, согласно Канту, никакая логика постичь не может. Здесь логика заходит в тупик противоречий, которые Кант именует *антиномиями чистого разума*. А *имманентный* означает присущий этому миру, который дан человеку в опыте, т. е. это нечто *посюстороннее*.

Что касается *трансцендентального*, то сам Кант определяет его следующим образом: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным аргіогі. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» [8: с. 121].

Далее Кант добавляет: «Однако и этого для начала было бы слишком много» [8: с. 121]. Иначе говоря, трансцендентальное познание — это познание самого процесса познания, это теория познания, это Логика. Так Кант осуществляет полную перемену всей точки зрения на предмет философии, которая до него понималась как наука о «мире в целом». Но прежде чем познавать «мир в целом», говорит Кант, мы должны убедиться в том, что действительно можем познать «мир в целом». Поэтому прежде нужна *критика разума*.

Вообще давать наперед какие-либо определения и заверения, как правило, означает быть неверно понятым. Ведь без разъяснения того, что означает познание *argiōi*, кантовское определение, приведенное выше, почти ничего не дает. Тем не менее из всего изложения Канта ясно, что возможность познания *argiōi* противостоит у него эмпиризму. При этом оно не противостоит у Канта имманентизму. И это видно из того места, где Кант разъясняет разницу между имманентным и трансцендентным применением *чистого рассудка*. «Основоположения, — пишет он, — применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые должны выходить за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*» [8: с. 338].

Приведенное выше положение в общем понятно. Если мы применяем такое основоположение, как причинность, то применение его к таким предметам опыта, как, например, расширение металла при нагревании, является имманентным применением понятия причины. Если же мы скажем, что причиной происхождения мира является бог, то это трансцендентное применение, потому что ни бог, ни мир в целом ни в каком опыте нам не даны. Во всяком случае, из всего довольно запутанного разъяснения Канта ясно то, что «термины трансцендентальный и трансцендентный не тождественны» [8: с. 338].

У Канта получается, что и «имманентный», и «трансцендентальный» противостоят «трансцендентному». Но как тогда развести термины «имманентный» и «трансцендентальный»? Думается, что эти термины имеют у Канта в чем-то тождественное значение. У Канта выходит, что трансцендентальное *привносится* в опыт, но вместе с тем оно *имманентно* опыту. Трансцендентальное применение понятий к предметам опыта означает применение их *argiōi*. Иначе невозможно избежать эмпиризма, а Кант в качестве одной из главных задач своей трансцендентальной философии видит как раз преодоление эмпиризма, поскольку тот ведет к субъективизму и скептицизму.

Противостоять эмпиризму без допущения возможности познания *argiōi* никак не возможно. Если мы ничего не можем знать до опыта, то все, что мы можем знать, мы можем знать только из опыта, а это и есть эмпиризм. Но эмпиризм показал свою несостоятельность так же, как и его антипод — рационализм. А это значит, что специфика кантовской философии, и прежде всего его идеи трансцендентальной логики, состоит в том, что она противостоит *всей* предшествующей философии. «Кант был первым, — писал в этой связи Э.В. Ильенков, — кто попытался охватить в рамках единого понимания

все основные противоборствующие принципы мышления эпохи...» [6: с. 56]. Иначе говоря, Канту нельзя приписывать ни эмпиризм, ни априоризм рационализма. Ведь декартовский «проблематический идеализм» Кант тоже решительно отвергает.

И точно так же нельзя приписывать Канту субъективизм. Субъективизм был у Дж. Беркли, позицию которого Кант обозначает как «грезящий идеализм», и, с некоторыми оговорками, он был у Д. Юма. Что же касается Канта, то он видел свою задачу в том, чтобы как раз преодолеть такой субъективизм. Но Кант не может вернуться и к объективизму метафизики. Трансцендентализм здесь опять оказывается синтезом того и другого. Поэтому содержание трансцендентальной логики невозможно определить иначе, как науку о субъективных формах объективного научного познания. Или, что по сути то же самое, как науку об объективных формах субъективной человеческой деятельности.

Субъективизм и его противоположность — объективизм — преодолеваются Кантом в том же самом понятии трансцендентального. Оно поэтому может быть определено как *единство объективного и субъективного*, а точнее, как нечто *третье*. Вопрос, однако, в том, где это третье и какова его собственная основа. Трансцендентальное у Канта как единство объективного и субъективного уже означает *снятие* того и другого. Предметно это снятие означает снятие предшествующей метафизики и предшествующего эмпиризма. Не отбрасывание, а именно попытка их *снятия*, то есть отрицания *с сохранением положительного содержания*.

Принципиальная новизна подхода Канта состоит как раз в том, что он пытается объединить в одной системе противоборствующие точки зрения. «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [8: с. 155]. Чтобы получился не эклектический, а органический синтез, должно быть, повторим, нечто третье в качестве единства противоположностей. Ведь в понятии выражено всеобщее, а в чувствах нам дано только отдельное, единичное. И Кант здесь, вопреки сознательной установке на основной принцип старой логики, т. е. «запрет» противоречия, мыслит единство объективного и субъективного как нечто третье, в котором представлен синтез противоположностей, а значит, мыслит вполне диалектически. Причем важно отметить, что диалектика у Канта представлена отнюдь не только в его «трансцендентальной диалектике», но и в «трансцендентальной аналитике». Но кантовский трансцендентализм не предполагает в преодолении противоположности субъективного и объективного конкретного способа разрешения этого диалектического противоречия. Поэтому Гегель видел недостаток кантовского трансцендентализма в том, что он представляет собой формальное тождество противоположностей.

«Форма А как таковая, — пишет Гегель, — налична и в субъекте, и в объекте. Она положена не одновременно некоторым неоднородным способом, т. е. один раз как субъективное, другой раз как объективное, один раз как единство, другой раз как многообразие...» [2: с. 32]. И там же он пишет: «В подобном формальном тождестве состоит абсолютное тождество субъекта и объекта,

и трансцендентальный идеализм переходит в этот формальный, — или по большей части и собственно, — в психологический идеализм» [2: с. 31]. Иначе говоря, трансцендентальный идеализм, согласно Гегелю, из-за формального тождества объективного и субъективного переходит в идеализм типа так называемого субъективного идеализма Беркли, против которого как раз и возражал Кант.

Вопрос в том, как мы можем отличить субъективный образ вещи от самой вещи, если она нам дана только через наш субъективный образ. Гегель здесь выходит из положения благодаря опосредствованию противоположности субъекта и объекта через *практику*, через *деятельность*. Но эта сторона гегелевской философии остается почти не исследованной. В том числе «благодаря» таким деятелям, как Мамардашвили, который понял так, что форма мышления у Гегеля абсолютно тождественна форме бытия. Но это у Канта, трансцендентализм которого есть абстрактное тождество субъективного и объективного. У Гегеля же, наоборот, мы имеем конкретное тождество мышления и бытия через *опосредствование* противоположностей.

Чтобы убедиться в том, что объект противоположен субъекту и не зависит от субъекта, должен быть какой-то канал связи того и другого, помимо чистого опыта. Такой канал Гегель находит в *практике*, которая у него служит «средним термином умозаключения», т. е. средством развития теории, которая не может прямо вытекать из чувственного опыта, из созерцания. Гегель поэтому критикует созерцательную позицию в теории познания, в том числе позицию Д. Локка, заключающую в себе тот элемент скептицизма, который впоследствии разовьется в скептицизм Д. Юма и субъективизм Дж. Беркли. Гегель приводит обширную цитату из «Опыта о человеческом разуме» Локка, которую мы дадим в том переводе, который представлен в русском издании сочинений Локка. «На мой взгляд, — пишет Локк, — первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы... Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят к ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов только утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если бы как следует были изучены способности нашего разума, выявлены пределы нашего познания и найдены границы освещенной и темной части вещей, постигаемой и непостигаемой нами, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обратили бы свои мысли и рассуждения на другую» [14: с. 94–95].

В общем, это то, что в развернутом виде будет представлено в «Критике чистого разума» Канта: занимайся тем, что тебе дано и не трать силы, пытаясь заглянуть туда, куда тебе путь заказан. Не только Юм и Беркли вышли

из Локка, но Гегель прав в том, что и Кант тоже вышел из Локка. Наше познание может расширяться в пределах опыта, но мы никогда не сможем заглянуть за горизонт, который отделяет познанное нами от непознанного и, по Канту, непознаваемого. Гегель видит в этом ограниченность всякого сенсуализма, а кантианство он считает расширением локкианства. Подобное решение вполне в духе позднейшего позитивизма: существует ли что-нибудь за пределами нашего опыта, вопрос не научный, а метафизический, который научно решен быть не может.

Если Кант возражает против «грезящего идеализма» Беркли, то, как считает Гегель, он не выходит за пределы субъективизма другого рода, который на современном языке можно было бы назвать *коллективным солипсизмом*. Кант настаивает на том, что наше познание возможно только в пределах опыта, т. е. так или иначе чувственного восприятия, которому априорные формы сообщают всеобщность и необходимость. Но остается еще вопрос о *достоверности*: действительно ли нам дано в опыте то, что существует вне нас. Сам Кант об этом пишет так: «Относительно этой достоверности в отношении внешнего опыта возникает, однако, большое сомнение, правда, не в том, что достоверно ли посредством него познание объектов, а в том, не находятся ли всегда в нас те объекты, которые мы считаем находящимися вне нас, так что совершенно невозможно с достоверностью признать что-либо как таковое находящимся вне нас. Если оставить этот вопрос совсем нерешенным, метафизика от этого ничего не потеряет; в самом деле, восприятия, на основе которых вместе с формой созерцания мы осуществляем опыт посредством категорий в соответствии с основоположениями, могут всегда находиться в нас, и, соответствует ли им что-либо вне нас или нет, от этого не происходит никакой перемены в расширении [нашего] познания, так как мы во всяком случае можем держаться не объективно, а только наших восприятий, которые всегда находятся в нас» [10: с. 399–400].

Это очень похоже на то, что писал, как мы видели, Локк. Трансцендентализм, безусловно, исторически ограниченная форма тождества бытия и мышления. «В новейшее время Кант, — пишет Гегель в «Науке логики», — противопоставил тому, что обычно называлось логикой, еще одну, а именно *трансцендентальную логику*. То, что мы здесь назвали *объективной логикой*, отчасти соответствовало бы тому, что у него составляет *трансцендентальную логику*. Он указывает следующие различия между ней и тем, что он называет общей логикой: трансцендентальная логика (α) рассматривает те понятия, которые относятся к *предметам* *arguere* и, следовательно, не абстрагируется от всякого *содержания* объективного познания, или, как он это выражает иначе, она заключает в себе правила чистого мышления о каком бы то ни было *предмете* и (β) в то же время исследует происхождение нашего познания, поскольку познание нельзя приписать предметам. Исключительно на эту вторую сторону направлен философский интерес Канта. Основная его мысль — это то, что *категории* следует признать чем-то принадлежащим самосознанию, как *субъективному “Я”*» [3: с. 116–117].

Здесь только надо оговориться, что самосознание в данном случае у Канта есть опять-таки трансцендентальное «единство апперцепции», т. е. то, что в советском истмате получило название *общественного сознания*. За пределы этого сознания и не выходит у Канта человеческое познание. И только в этом смысле надо понимать субъективизм Канта, а также то, что называют у него *агностицизмом*.

То третье, которое, по Канту, должно лежать и в основе чувственности, и в основе рассудка, есть *способность воображения*, которую прежняя философия считала приличествующей только для истории и литературы, для искусства. Теперь эта способность становится во главу угла логики и теории познания. И как раз в этом качестве указанная способность находит свое продолжение и развитие у И.-Г. Фихте и Ф.-В.-Й. Шеллинга.

«Тайна» трансцендентализма приоткрывается Кантом в трактовке им искусства, для которого существенно то, что Кант называет *способностью суждения*. Обладание категориями делает нас способными высказывать суждения. Суждение вкуса, — это прекрасно, это безобразно, — считает Кант, возможно при наличии у человека *вкуса*. Но относительно эстетического вкуса Кант проговаривается о том, что он *воспитывается*. А если так, то почему овладение категориями как формами мышления тоже не может быть результатом воспитания и образования? Детская психология, кстати, в лице Жана Пиаже и в особенности Л.С. Выготского экспериментально показала, что ребенок овладевает категорией причинности в 4–5 лет. Овладевает ребенок ею в процессе освоения речи и практической деятельности в пространстве культуры. Но Кант не развивает идею трансцендентализма в эту сторону, и она у него висит между небом и землей, между трансцендентным и имманентным.

У Канта выходит, что к воспитанию имеет отношение не только искусство, но и нравственность. «Те, — пишет Кант, — кто привык к физиологическим объяснениям, не могут понять категорический императив...» [9: с. 418]. Но если возможно формировать практический разум, то почему не может быть воспитан теоретический разум, «чистый» разум? Воспитание — это дело *культуры*. И именно о культуре по большей части идет речь в работе Канта «О педагогике» (1803). Это одна из наиболее поздних работ Канта, в которой он подходит ближе всего к снятию собственной философии. В ней философия Канта, и, прежде всего, его трансцендентализм, снимается в культуре и через культуру. «Положительной частью физического воспитания, — пишет Кант в этой работе, — является *культура*. В отношении к ней человек отличается от животного. Она состоит преимущественно в упражнении его душевных способностей» [11: с. 426]. Но разве разум не относится к душевным способностям? И если бы практический разум относился к душевным способностям, а теоретический не относился к ним, то это и было бы колоссальным противоречием в системе Канта.

Такое противоречие может быть и должно быть снято через расширение сферы культуры. И надо сказать, что в некотором отношении Кант вплотную

подходит к этому. «Человека, — пишет он, — можно или просто дрессировать, натаскивать, наставлять механически, или действительно просвещать. Дрессируют собак, лошадей — можно дрессировать также и людей... Но дрессировкой дело не кончается, важно главным образом то, чтобы дети научились *думать*. Последнее приводит к принципам, которые обуславливают все действия. Из этого видно, что настоящее воспитание — дело весьма трудоемкое» [11: с. 409].

Это дело действительно весьма трудоемкое. Но не невозможное. Но трудность состоит в том, что обучение уму до сих пор как раз сводят к дрессуре, к натаскиванию. А когда не получается научить ребенка уму, то он обычно объявляется безнадежным, тупым и отсталым. Его объявляют тупым от природы, хотя ему недостает именно культуры, как не достает ее учителям, которые не видят принципиального отличия человека от той собачки, которую любят настолько, что склонны объявлять ее в чем-то умнее человека. Основная ошибка состоит именно в том, что мы не отличаем человечность от животного и постоянно путаем одно с другим. «Человек, — пишет Кант, — единственное создание, подлежащее воспитанию... Дисциплина, или выдержка, выводит человека из животного состояния. Животное благодаря своему инстинкту имеет уже все; чужой разум позаботился для него обо всем. Человеку же нужен свой собственный разум. У него нет инстинкта, и он должен сам выработать план своего поведения. Но так как он, появляясь на свет совершенно беспомощным, не в состоянии это сделать сразу, то о нем должны позаботиться другие» [11: с. 399]. «Человек может стать человеком только путем воспитания» [11: с. 401].

Что же касается воображения, то, по Канту, эта способность — и это уже «Критика чистого разума», — никак не воспитывается: она или есть, или ее нет, и человек остается всю жизнь тупым, хотя и очень рассудительным, и даже может достичь больших высот на карьерной лестнице. Кант уже вводит в теорию познания *деятельность, активность* субъекта, но она у него оказывается только деятельностью воображения, а не предметной практической деятельностью. И в этом смысле воображение с его «схематизмом» не имеет объективной опоры и внятного объяснения. «Этот схематизм нашего рассудка, — пишет Кант, — в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [8: с. 223].

Пробудить собственную активность субъекта и есть главная задача воспитания. Но если способность воображения нельзя воспитать, то дело пробуждения собственной активности субъекта, ребенка оказывается безнадежным. Эта проблема была предметом дискуссий в советской философии и психологии. Характерный пример здесь статья Э.В. Ильенкова «О природе способности». Ильенков выступает в ней против С.Л. Рубинштейна, который видел в социальном воздействии на формирование деятельных способностей ребенка переоценку «внешнего» фактора, в противоположность «внутреннему». Но что же такое это «внутреннее»? «Здесь, — пишет Ильенков, —

у С.Л. Рубинштейна ясности нет. Нет прямого ответа. Более того, ряд формулировок заставляет подозревать, что С.Л. Рубинштейн склоняется к природному, анатомо-физиологическому толкованию этого “внутреннего”» [7: с. 67].

Линия Рубинштейна в советской философии и психологии по сути была кантианской линией, а линия Ильенкова — гегельянской. И ту же гегельянскую линию представляет Л.С. Выготский. Интересно, что Л.С. Выготский подметил нелепость биосоциальной «сущности» человека. «Рискованная мысль: биобессознательное, социосознательное», — замечает он. Дело в том, что биологическое, животное, и социальное — антагонисты. «Определение поведения, — пишет Выготский, — как системы реакций несет в себе одно существенное недоразумение. Оно предполагает, что человек пассивно приспосабливается к среде, что он только отвечает на раздражения, что ситуация господствует над поведением. Но это не так. Поведение меняет ситуацию и на это направлено. Мой поступок меняет ситуацию и определяется не просто прежней ситуацией, а процессом изменения, взятым как целое — внутри и вовне. Приспособление — хороший термин для животных, но даже у них [приспособление пригодно] только для морфологических изменений (ответ на условия среды). У человека — да и вообще — поведение есть *активность*, а не *ответ*; она первична» [5: с. 106–107].

Биологическое *снимается* в социальном. Но и социальное не остается без опоры в биологии. Получается взаимопроникновение одного в другое. Выготский замечает, что именно так проблема решается в теории искусства. «Искусство, — пишет он, — не механическая смесь *социо* + *био* (60 % + 40 %), а на все 100 % — *био* (мы изживаем неосуществившуюся, отсеченную часть личности; удовлетворение природе) и на все 100 % *социо* (мы изживаем эту часть в искусственных социальных формах, по законам *социо*. *Био* и *социо* — диалектика, а не сложение» [5: с. 128]. Именно это показывает Выготский в «Психологии искусства», которая в этом плане, да и в целом, остается совершенно неосвоенной.

Животное тоже активно. Но активность животного определяется его видом. Так, волк или собака рыскают одним и тем же способом независимо от того, что они хотят найти. И даже тогда, когда они сыты, все равно рыскают и что-то ищут. Но у человека активное поведение всегда определяется конкретным предметом, на который оно направлено и который имеется в виду хотя бы в воображении. В этом целенаправленность поведения человека, чего у животных еще нет, а потому они *не знают*, чего ищут.

Что касается педагогики, то животную часть психики ребенка, если таковая имеется, можно использовать только для дрессуры, для натаскивания, но не для научения уму. Чтобы научить уму, стимулом для ребенка должна быть сама деятельность, которая должна стать *самодетельностью*. Человеческий ум начинается там, где ребенок хочет сделать что-то *сам*. И этой самости нет у животного.

Проще всего было бы приписать Канту биосоциальный дуализм, который явным образом представлен в работе «Религия в пределах только разума». Все задатки добра в человеческой природе Кант делит на три класса:

«1. Задатки животности человека как живого существа. 2. Задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного. 3. Задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки» [12: с. 26].

Задатки животности нужны Канту, чтобы объяснить такие человеческие пороки, которые он называет *пороками естественной грубости*. Как пишет Кант, «при наибольшем отступлении от целей природы они становятся *скотскими пороками: обжорства, похоти и дикого беззакония*» [12: с. 26]. Это примерно то же самое, как К. Лоренц объясняет человеческую агрессию. Ни К. Лоренц, ни академик И.Т. Фролов, по сравнению с Кантом, ничего принципиально нового не придумали. Все зло в человеке и в мире в данном случае объясняется неистребимой животной природой человека.

И тем не менее Кант, в отличие от современных биологизаторов, пытается показать, что зоологизм не является во всех случаях фатальным для человека, что делает его концепцию еще более противоречивой. Что такое задатки? Они заданы в теле индивида или в теле культуры? В своем понимании субстанциальности культуры Кант, безусловно, выходит за пределы просветительской теории среды. Трансцендентализм Канта с его всеобщими основаниями мышления и поведения человека, при всей противоречивости, — путь, ведущий за границы и теории среды, и докантовской робинзонады.

Именно в понятии культуры лежит ключ к объяснению априорных форм чувственности, рассудка и разума. Культура — не внешняя среда обитания человека, какой она предстает у просветителей. Но у Канта только первый шаг к обоснованию всеобщего характера способностей человека, которые еще обосновывают сами себя и не имеют опоры в реальности в силу неразвитости самого понятия культуры.

Литература

1. Гайм Р. Гегель и его время: лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии / пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб., 1861. 388 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Вера и знание. А. Кантовская философия / пер. с нем. С.Н. Мареева // Философия Гегеля: новые переводы, исследования, комментарии. М.: Изд-во СГУ, 2014. С. 22–53.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 301 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Письма // Гегель. Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 212–528.
5. Записные книжки Л.С. Выготского. Избранное / под общ. ред. Е. Завершиной и Рене ван дер Веера. М., Канон+, 2017. 608 с.
6. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
7. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Модэк, 2002. 112 с.
8. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.

9. *Кант И.* Метафизика нравов: в 2 ч. // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 223–540.
10. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию королевской берлинской академией наук в 1791 году: какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 377–441.
11. *Кант И.* О педагогике // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 399–462.
12. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–222.
13. *Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (часть 1–2) // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 38–62.
14. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1 / под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 623 с.
15. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция: Философский альманах. 1991. М.: Политиздат, 1992. С. 120–158.
16. *Сергеев К.А.* Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция. Вступительная статья // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 5–146.
17. Философия. История и теория: учебное пособие для высших учебных заведений. М.: Мир философии, 2016. 799 с.
18. *René-Marc Pille.* «Einfach nicht zu inkantianen!» Wilhelm von Humboldt als erfolgloser Vermittlerderkritischen Philosophie bei Franzosen / Kant der Europäer. Europäer über Kant. Husum, 2010.
19. *Siemek M.J.* Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studia z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa, 1977. 333 s.

Literatura

1. *Gajm R.* Gegel' i ego vremya: lekicii o pervonachal'nom vozniknovenii, razvitiu, sushhnosti i dostoinstve gegelevskoj filosofii / per. s nem. P.L. Solyanikova. SPb., 1861. 388 s.
2. *Gegel' G.V.F.* Vera i znanie. A. Kantovskaya filosofiya / per. s nem. S.N. Mareeva // Filosofiya Gegelya: novy'e perevody', issledovaniya, kommentarii. M.: Izd-vo SGU, 2014. S. 22–53.
3. *Gegel' G.V.F.* Nauka logiki: v 3 t. Т. 1. М.: My'sl', 1970. 301 s.
4. *Gegel' G.V.F.* Pis'ma // Gegel'. G.V.F. Raboty' razny'x let: v 2 t. Т. 2. М.: My'sl', 1971. S. 212–528.
5. Zapisny'e knizhki L.S. Vy'gotskogo. Izbrannoe / pod obshh. red. E. Zavershnevoj i Rene van der Veera. M., Kanon+, 2017. 608 s.
6. *Il'enkov E'.V.* Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii. M.: Politizdat, 1984. 320 s.
7. *Il'enkov E'.V.* Shkola dolzhna učit' my'slit'. M.: Izd-vo Moskovskogo psixologosocial'nogo instituta; Voronezh: Mode'k, 2002. 112 s.
8. *Kant I.* Kritika chistogo razuma // Kant I. Sochineniya: v 6 t. Т. 3. М.: My'sl', 1964.
9. *Kant I.* Metafizika нравов: v 2 ch. // Kant I. Sobr. soch.: v 8 t. Т. 6. М.: Choro, 1994. S. 223–540.
10. *Kant I.* O voprose, predlozhennom na premiyu korolevskoj berlinskoj akademiej nauk v 1791 godu: kakie dejstvitel'ny'e uspexi sozdala metafizika v Germanii so vremeni Lejbnicza i Vol'fa // Kant I. Sobr. soch.: v 8 t. Т. 7. М.: Choro, 1994. S. 377–441.

11. *Kant I.* O pedagogike // Kant I. Sobr. soch.: v 8 t. T. 8. M.: Choro, 1994. S. 399–462.
12. *Kant I.* Religiya v predelax tol'ko razuma // Kant I. Sob. soch.: v 8 t. T. 6. M.: Choro, 1994. S. 5–222.
13. *Kant I.* Recenziya na knigu I.G. Gerdera «Idei k filosofii istorii chelovechestva» (chast' 1–2) // Kant I. Sob. soch.: v 8 t. T. 8. M.: Choro, 1994. S. 38–62.
14. *Lokk Dzh.* Opy't o chelovecheskom razume // Lokk Dzh. Soch.: v 3 t. T. 1 / pod red. I.S. Narskogo. M.: My'sl', 1985. 623 s.
15. *Mamardashvili M.K.* Kantianskie variacii // Kvinte'ssenciya: Filosofskij al'manax. 1991. M.: Politizdat, 1992. S. 120–158.
16. *Sergeev K.A.* Filosofiya Kanta i novoevropskaya metafizicheskaya poziciya. Vstupitel'naya stat'ya // Kant I. Traktaty'. SPb.: Nauka, 1996. S. 5–146.
17. *Filosofiya. Istoriya i teoriya: uchebnoe posobie dlya vy'sshix uchebny'x zavedenij.* M.: Mir filosofii, 2016. 799 s.
18. *René-Marc Pille.* «Einfach nicht zu inkantianen!» Wilhelm von Humboldt als erfolgloser Vermittlerderkritischen Philosophie bei Franzosen / Kant der Europäer. Europäer über Kant. Husum, 2010.
19. *Siemek M.J.* Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studia z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa, 1977. 333 s.

S.N. Mareev

I. Kant: from the Robinsonade to the Transcendental Subject

The article analyzes the peculiarity of I. Kant's transcendentalism as attempts to overcome, on the one hand, the opposition of empiricism and rationalism, and, on the other hand, the opposition of naturalism and spiritualism in the understanding of man. The author shows how, by abandoning the methodological “Robinsonade” in favour of an a priori approach, Kant approaches the understanding of culture as the substance of the human world. At the same time, the inconsistency of the Kantian solution to the problem of the origin of human abilities, which can be achieved on the basis of an analysis of their active nature and the removal of the biological in the social, is revealed.

Keywords: methodological robinsonade; transcendentalism; culture as a substance; the removal of the biological in the social; activity of imagination.