

«Коперниканский переворот» и понятие культуры у Канта

О «коперниканском перевороте» или революционном изменении в способе мышления Кант говорит во втором издании «Критики чистого разума» и применительно к развитым здесь гносеологическим идеям своей трансцендентально-критической философии¹. В такой связи содержание указанного переворота обычно и рассматривается в кантоведческой литературе, что представляется вполне оправданным, поскольку именно в первой «Критике» заложен мировоззренческий и методологический фундамент всей философской концепции Канта, предпосылки систематического единства и целостности всех ее разделов и частных понятий. В полной мере это относится и к кантовскому пониманию культуры, в силу чего обозначенная в заголовке тема не представляется слишком искусственной или новаторской. Наше обращение к ней объясняется не только относительно слабой ее разработанностью. На наш взгляд, в ее кантоведческих и культурологических исследованиях имеют место два недостатка: с одной стороны, обусловленность кантовского понимания культуры общими принципами и установками критической философии признается как-то вообще, абстрактно и декларативно, без конкретного, последовательного и систематического анализа их взаимосвязи и зависимости; с другой – понятие культуры у Канта берется «в себе», изолированно от системы. У кантоведов не всегда «доходят руки» до понятия культуры и оно оказывается на отдаленной периферии, где в лабиринтах исследования почти теряются нити, связующие его с «центром» и где практически неощутимыми становятся импульсы и токи революционных изменений коперниканского переворота. Современная же культ

турология вправе считать себя не только шагнувшей и ушедшей далеко вперед, но и впитавшей и переработавшей в себе лучшие традиции истории и достижения предшествующих теорий, а потому ее адепты не склонны усматривать особой беды или острой нужды в детальной реконструкции кантовского обоснования понятия культуры.

Нет нужды доказывать, что такая ситуация далека от оптимальной. С этим априори согласится любой кантовед и культуролог. Вряд ли вызовет принципиальные возражения тезис о том, что именно в понятии культуры находит свое логическое обобщение и систематическое завершение критическая философия Канта в целом. Именно в нем проясняется исходный замысел и задачи «коперниканского переворота», благодаря нему устанавливаются внутренние и необходимые связи между различными и отдаленными частями и понятиями учения Канта, а главное обнаруживается его реальное мировоззренческое значение, подлинно общечеловеческий и глубоко гуманистический смысл. На наш взгляд, именно понятие культуры является тем пока не до конца понятым звеном, в котором скрыт ключ к осмыслению общемировоззренческого содержания кантовского наследия. Не боясь впасть в преувеличения, мы считаем, что в кантовском понимании культуры, в философском подходе к обоснованию ее исходных предпосылок, предельных оснований и ценностей, можно найти ответы и на многие нерешенные вопросы современных размышлений и дискуссий о культуре. Но что еще более важно, кантовский опыт двухсотлетней давности может оказаться бесполезным для осмысления истоков и поиска путей преодоления негативных и кризисных явлений в культуре и духовной жизни нашего общества и современной мировой цивилизации. Этим мы и руководствовались при выборе темы.

Прежде всего отметим, что указанные выше недостатки в историографии названной темы во многом связаны с относительно небольшим объемом посвященного ей текста у самого Канта, у него нет ни одной работы, специально написанной по проблеме культуры. По предметному указателю к сочинениям мыслителя легко установить, что термин «культура» употребляется им довольно редко, разбросан по работам различных периодов. Более того, зачастую Кант вкладывает в это понятие весьма различное содержание, в зависимости от контекста и темы исследования: «физическая культура», «культура

разума», «культура умения», «моральная культура» и т.д. Основная же трудность состоит в том, что эта проблема нередко оказывается вплетенной и даже растворенной в общефилософских рассуждениях мыслителя в его крайне абстрактных трансцендентально-критических построениях, не имеющих видимых связей с культурологической проблематикой, а зачастую выполненных в весьма одиозных терминах традиционной метафизики, телеологии и даже теологии. Достаточно сказать, что понятие человека как субъекта культуры Кант определяет посредством понятий «последней цели природы» и «конечной цели существования мира», а наиболее важные идеи своей концепции культуры развивает в Приложении к «Критике телеологической способности суждения», посвященной вопросу о целесообразности в природе [см.: Т. 5, с. 462-470].

Поэтому перед исследователем встает задача не просто вычленения и обобщения разрозненных высказываний Канта по проблеме культуры, но теоретической реконструкции концепции культуры, прорисовки ее общего абриса и тематизации ее познавательного содержания и мировоззренческого смысла в составе критической философии в целом. Однако для начала хотелось бы привлечь внимание к следующему, на наш взгляд, весьма показательному обстоятельству: философский язык Канта отличается предельной сухостью и строгостью, он нередко заявлял о своей приверженности «духу основательности», свойственной немецкой философии, и решительно выступал против «гениальничашающего свободомыслия», поверхностно-популярного просветительства и разного рода попыток «парить в беспредельных просторах воображения», апеллировать к «метафизическим грезам» и поэтическим метафорам [см.: Т. 3, с. 103; Т. 5, с. 92 и пр.]. Тем не менее, во многих своих трудах, в том числе и во всех «Критиках...», Кант обращается к возвышенному образу звездного неба, мироздания, с его неизмеримым величием и «сияющим отовсюду бесконечным разнообразием и красотой», которые приводят нас в «безмолвное изумление», вызывают чувство постоянного удовлетворения, величественного удивления и благоговения [см.: Т. 1, с. 201, 217, 261; Т. 3, с. 87; Т. 4. Ч. 1, с. 499; Т. 5, с. 477]. Но что особенно важно, этот образ звездного неба Кант всегда сопоставляет с человеком как разумным созданием и свободным существом, как носителем или субъектом доброй воли и нравственного закона. Причем в качестве такового человек не только вызывает чувство столь же величественного удивления и

благоговения, какое доставляет нам вид звездного неба; в своей свободе и доброй воле человек обретает свою абсолютную ценность и становится конечной целью творения, в отношении к которой существование всего остального в мире и самого мира получает свою ценность и может иметь свою цель [см.: Там же].

К этим образам и сравнениям Кант обращается именно на тех страницах своих работ, где речь заходит о самых общих и высших мировоззренческих задачах его философии, о кульминационных пунктах его замысла: ответить на вопрос «что такое человек» и помочь ему «подобающим образом занять... указанное место в мире» [см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332; Т. 2, с. 205-206; Т. 3, с. 661]. Этот общий замысел возник у Канта уже в докритический период его творчества и именно он был одной из основных причин возникновения той проблемной ситуации, осмысление которой привело мыслителя к идее необходимости осуществления «полной революции в метафизике». Однако именно в первой «Критике» формулировка этой основной мировоззренческой задачи представляется наименее удачной. Мы имеем в виду не только пресловутый тезис о необходимости «ограничить знание, чтобы освободить место вере» [Т. 3, с. 95]. Само сравнение «революционной перемены в способе мышления» с «первоначальной мыслью Коперника» страдает известной неточностью, поскольку гелиоцентрическая точка зрения скорее лишает человека «центрального» положения во вселенной и на первый взгляд даже противоречит общему «птолемеевски»-антропоцентричному мировоззренческому замыслу Канта.

Однако на самом деле в гипотезе Коперника, как и во всей практике теоретико-математического и экспериментального естествознания Нового времени, Канта привлекла идея активно-деятельной природы человеческого познания, способности разума не «идти на поводу» у природы, не пассивно «сообразовываться» с предметами, а заставлять природу отвечать на поставленные ей вопросы, сообразовываться с заранее продуманными принципами и законами, подтверждать предварительно сформулированные разумом гипотезы, достигать ожидаемых результатов целенаправленных опытов, экспериментов и т.д. [см.: Т. 3, с. 84-87]. В учении Коперника Канта привлек наглядный пример того, как разум, идя «против показаний чувств», но следуя предварительной гипотезе, субъективному предполо

жению (своего рода «сумасшедшей идее»), оказался ближе к реальному положению вещей и истинному знанию о мире, нежели та его картина, которую мы получаем из непосредственного наблюдения видимого движения небесных тел.

Пример Коперника, как и «вставшего на путь науки» естествознания, Кант использовал не столько в качестве образца для подражания в метафизике, сколько в качестве проблемы для философско-гносеологического исследования или предмета трансцендентально-критической рефлексии. Как известно, одним из важнейших результатов этой рефлексии стало экспериментально-гипотетическое различение и даже противопоставление явлений и вещей в себе или чувственно-данных предметов опыта и сверхчувственных объектов, мыслимых разумом за пределами опыта [Т. 3, с. 87-90].

Связывая свой переворот с предположением о том, что не знания должны соотнобразовываться с предметами, а наоборот, предметы «должны соотнобразовываться с нашим познанием», с формами чувственного созерцания и понятиями рассудка, Кант имеет в виду под предметами именно явления, т.е. то, что уже имманентно включено в познавательную деятельность разума, дано в качестве «материи ощущений» для чувственности и содержания представлений для рассудка, подводящего их с помощью воображения под категории и общее закономерное единство опыта. Все эти «чистые», независимые от опыта способности теоретического разума оказываются всеобщими априорными условиями возможности опыта и его предметов, которые в качестве явлений «сообразуются» с формами и законами познавательной деятельности разума, подтверждая и обеспечивая тем самым «объективную значимость» его применения. Развитию и обоснованию этой общей идеи «коперниканского переворота», собственно, и посвящено основное содержание «Критики чистого разума», однако, как известно, одним из главных итогов кантовской революции в познании оказался, тезис о невозможности познания вещей в себе. Более того, ограничив познание сферой опыта, т.е. уже существующего знания, и отгородив последнее от предметов как вещей в себе и самих по себе, Кант по существу лишил разум всех тех активно-деятельных характеристик, о которых он столь образно и возвышенно говорил, провозглашая «полную революцию в метафизике». Не случайно в основном тексте «Кри

тики чистого разума» мы уже не встретим упоминаний о разуме как «ищущем» и «вопрошающим природу», как способности «выдвигать гипотезы» и «ставить эксперименты» согласно «заранее продуманному плану» и т.д.; вся его познавательная деятельность сводится к совокупности необходимых и неизменных способов и приемов работы форм созерцания, схем воображения, категорий рассудка, «синтезирующих» и «подводящих» явления опыта под априорно установленные законы природы или основоположения опыта и «первоначально-синтетическое единство апперцепции», т.е. некоего абстрактно-всеобщего сознания, эквивалентного или тождественного единству научного знания, а точнее – механистической картине мира, созданной философией и наукой Нового времени.

Чистые способности разума или априорные условия возможности опыта представляют собой нечто иное как отвлеченные, изолированные от содержания предметного знания субъективные формы и способы его данности сознанию, идеального существования в познании, логико-понятийного выражения или экспликации в теоретическом знании. Кант не только истолковывает эти формы как априорные, но и пытается представить их в качестве форм и способов собственно познавательной деятельности, т.е. процесса **приобретения** знания, а не только способов данности и выражения уже существующего знания, **результата**, «готового продукта» уже **состоявшегося** познавательного акта. Такого рода подмена процесса познания его результатами, способов достижения истины формами выражения уже достигнутой истины порождает многочисленные противоречия и неувязки в кантовской гносеологии, изначально предопределяет ее априористский, дуалистический и агностический характер. И тем не менее, отчасти вопреки, а отчасти и благодаря этой жесткой, застывшей, гипертрофированной и абсолютизированной форме определения основных понятий своей теории познания и их соотношения Канту удалось обнаружить и тематизировать, сделать предметом осознанной философско-гносеологической рефлексии специфическую, диалектически-двуединую и проблемно-противоречивую природу и сущность познания, внутренней структуры знания и его исходных предпосылок, условий возникновения, генезиса и существования.

Благодаря своему «гипотетическому допущению» или «революционному» допущению «двойкой точки зрения» на предметы как вещи в себе и явления Кант не только разрушил

основные постулаты традиционной гносеологии, ее односторонние попытки «выведения» знания либо из предметов и их чувственных восприятий, либо из разума, его врожденных понятий и идей. Посредством понятия «явлений» или «предметов для опыта» он действительно обнаружил и впервые выразил в форме отчетливого философско-гносеологического понятия сферу особой – идеальной или гносеологической объективности знания. В форме дуалистического противопоставления вещей в себе и явлений Кант зафиксировал принципиальное различие между непознанным и познанным миром, объектом **как таковым** и объектом как **предметом знания**, освоенного и потому действительно «сообразованного» с познанием, данного, мыслимого и выраженного в специфических, субъективных и идеальных формах знания и сознания. Именно этот смысл Кант вкладывает в понятие априорных форм и способностей разума, подчеркивая и, может быть, чрезмерно заостряя, их гносеологически самостоятельный, даже противоположный по отношению к предметам как вещам в себе статус и, в то же время, их предшествующую, активно-определяющую по отношению к возможному знанию функцию.

Обнаружение гносеологической объективности знания и его двуединой структуры или единства объективных и субъективных, содержательных и формальных моментов, его пассивно-сообразующихся, обусловленных извне и внутренне-активных, деятельных, целенаправленно «сообразующих» и преобразующих условий и предпосылок – все это было действительно революционным достижением, новаторским вкладом Канта в теорию познания.

Говоря об априорных условиях возможности опыта и ограниченности познания сферой этого опыта, Кант, с одной стороны, фиксирует двойственную структуру предметного знания, а с другой – его необходимую ограниченность рамками того единства, «сообразования» предметного содержания и субъективной формы его идеального существования и выражения, без которых и вне которых знание перестает быть субъективным образом объективного мира. Ведь другим, но столь же необходимым условием истинного знания служит его конкретный, относительный и потому всегда конечный характер. И именно это обстоятельство Кант фиксирует в своем тезисе об ограниченности знания сферой опыта и его явлений. Любое – конкретно-эмпирическое или абстрактно-теоретическое

кое знание может обладать познавательным, объективно-истинным значением только по отношению к определенной, достаточно однозначно выделенной и ограниченной предметной области, основным гносеологическим признаком которой, независимо от ее конкретного содержания или онтологического статуса, является ее «сообразование» с познанием, ее соответствие субъективному образу или понятию.

Собственно говоря, никакого иного, «особого» содержания Кант и не вкладывает в свое учение о явлениях опыта и об ограниченности знания сферой опыта; по сути дела он лишь воспроизводит классическую теорию истины, которую он отнюдь не собирался ниспровергать, подвергать революционным преобразованиям и о приверженности которой он сам неоднократно заявлял [см.: Т. 3, с. 229-234]. Его коперниканский переворот или революционное изменение в способе мышления касались не теории истины, а понимания путей и способов ее **достижения**, т.е. процесса познания, возможностей приобретения знания, его возникновения, **генезиса**. Канта можно упрекать за субъективно-феноменалистическое противопоставление явлений опыта вещам в себе, знания объективной реальности как таковой. Однако необходимо иметь в виду, что в его теории опыта речь идет не столько о познании в собственном смысле, сколько об анализе уже имеющегося, существующего знания, его сложившейся структуры, т.е. результата, рассматриваемого в качестве относительно самостоятельного образования, независимо от акта или процедуры его создания, процесса становления и т.п. В своем анализе опыта Кант в значительной мере отвлекается от этого процесса, а точнее сводит его к достаточно искусственным процедурам априорно-синтетической деятельности чистых форм и схем чувственности, рассудка и воображения, изначально уже как бы запрограммированных или априори ориентированных на создание или обоснование заранее известной картины мира, уже созданной наукой Нового времени и лишь преднайденной Кантом в современном ему естествознании.

Однако главной особенностью и даже основным недостатком кантовской теории опыта является то, что в ней фактически исчезает проблемный характер познавательной деятельности, отсутствует ее понимание как способа решения познавательной задачи, т.е. **достижения нового** знания, перехода от известного к неизвестному, от познанного к непознанному, пре

вращения последнего в предмет знания, вещи в себе в явление опыта. Коперниканская идея о «сообразовании» предмета с познанием лишается таким образом своего «вопрошающего» характера, экспериментально-поискового, эвристического, и по сути дела собственно познавательного содержания и смысла, функции обретения нового знания, качественного расширения опыта и т.п. Последний оказывается неким «царством истины», заключенным в неизменные границы [Т. 3, с. 300], островом, по ту сторону которого остается вещь в себе, весь «материк» объективной реальности.

Впрочем, между этим «материком» и «островом истины» у Канта все-таки существует некоторое подобие «мостика». Мы имеем в виду то многократно, а нередко и яростно критикуемое обстоятельство, что Кант не только признает существование вещей в себе, но и усматривает в их воздействии или аффицировании источник «материи ощущений», многообразия эмпирических созерцаний, да и всякого содержания познания, предметного характера применения чистых форм чувственности и рассудка [см.: Т. 3, с. 93, 101, 127, 482, 606 и др.]. Правда о вещи в себе как содержательном источнике и проблемном начале познания он, как правило, говорит весьма бегло и невнятно, явно осторожничая и обставляя свои рассуждения множеством оговорок, всячески стараясь сохранить в целомудренной неприкосновенности тезис о ее непознаваемости. На причинах такого рода осторожности Канта мы остановимся несколько ниже, а пока остановимся на другом, не менее важном моменте его учения об опыте и способностях трансцендентального субъекта, а именно на способности чистого разума в узком или собственном смысле слова.

Прежде всего нужно иметь в виду, что Кант ограничивает не разум как таковой, а сферу опыта, где имеет место «сообразование» содержательных и формальных, чувственно данных и рассудочно мыслимых, эмпирических и чистых, апостериорных и априорных сторон или моментов предметного знания. Сам же разум в своем чистом или диалектическом применении как раз и стремится выйти за пределы опыта, пытается познать вещи в себе, которые он мыслит в качестве безусловного и сверхчувственного основания для обусловленных и чувственно данных явлений опыта [Т. 3, с. 89]. Однако, признавая «естественный и необходимый» характер указанного стремления разума к познанию безусловного, Кант отнюдь не считает,

что оно способно привести к реальному расширению опыта, к действительному познанию вещей в себе в форме научного знания, т.е. к их превращению в чувственно данные явления опыта. В стремлении разума выйти за пределы опыта Кант усматривает источник «естественной и неизбежной» иллюзии, диалектической видимости, которая выражает «природную склонность» разума к метафизике, к достижению абсолютного знания о «первых и высших основаниях всего сущего», а именно сущности «простой» и бессмертной души, мира в целом и Бога. Таково содержание трех иллюзорных идей разума – психологической, космологической и теологической, попыткам познания или обоснования которых и были посвящены три основные дисциплины традиционной метафизики и критике обнаружению познавательной беспочвенности и ложности которых и была посвящена «Критика чистого разума».

Нетрудно видеть, что в данном случае агностицизм Канта был направлен отнюдь не против научного познания, возможностей эмпирического и теоретического освоения мира, но исключительно против догматической метафизики с ее притязаниями на постижение сверхчувственных, умопостигаемых сущностей, на знание абсолютной истины и т.п.

Не вдаваясь в детали критических рассуждений Канта в «трансцендентальной диалектике», отметим, что их общей гносеологической основой служит обнаружение «диалектической видимости», иллюзорности попыток философствующего разума быть «причиной предмета», способности «порождать объект» из понятия независимо от опыта или «примысливать» к опыту нечто, лежащее за его пределами, Кант показывает, что все три идеи разума построены на различных модификациях так называемого «онтологического аргумента», т.е. логически и гносеологически необоснованного заключения от понятия к предмету, от возможного к действительному, от мыслимого к реальному и т.д. В результате этого разум вместо обнаружения своей безграничной мощи, способности быть независимым от предметов, выходит за пределы опыта, приходит не только к необоснованным утверждениям, но и к положениям, прямо противоречащим друг другу, т.е. к тупиковой познавательной ситуации, к самоотрицанию разума как познавательной способности, его погружению во «мрак» и «противоречия» [Т. 3, с. 73].

В этих выводах исследователи усматривают свидетельство негативного характера кантовской диалектики, торжество ограничительно-агностических тенденций критической философии.

фии. Однако при этом упускается тот факт, что знаменитая третья антиномия разума, касающаяся противоположности свободы и необходимости, имеет у Канта вполне позитивное решение, при котором тезис и антитезис выступают как вполне обоснованные и истинные утверждения, а иллюзорным или мнимым оказывается их антиномичный или взаимоисключающий характер, т.е. само противоречие между ними. Самое интересное, что устранение этого противоречия становится возможным благодаря той самой первоначальной гипотезе или экспериментальному предположению, которое составляло основу коперниканского переворота, а именно – признанию необходимости «двойкой точки зрения» на предметы, т.е. различения вещей в себе и явлений опыта: «если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» – неоднократно подчеркивает Кант во многих своих работах [см.: Т. 3, с. 89-90, 480; Т. 4. Ч. I, с. 423, 430 и др.].

Правда, при разрешении указанной антиномии Кант делает две существенные оговорки, во многом затемняющие и даже искажающие ее реальное проблемное содержание. Во-первых, возможность устранения противоречия между свободой и необходимостью он мыслит в форме их отнесения к разным мирам: вещей в себе и явлений опыта, что как будто и служит подтверждением «правильности» их дуалистически-агностического противопоставления. Во-вторых, свободу или «спонтанность причин», «способность само собой начинать ряд состояний» Кант относит к вещам в себе не как к объективной реальности, воздействующей на нашу душу и доставляющей чувственности «материю ощущения», а к вещи в себе как человеческой душе и ее не подчиненной естественной необходимости свободной воле [Т. 3, с. 93-94]. Такого рода «субъективное» истолкование вещи в себе, ее наделение значением ноуменального субъекта представляется, с одной стороны, вполне оправданным, поскольку о свободе можно говорить только применительно к человеку и его воле или способности желания. Однако, с другой стороны, подобного рода различение и даже противопоставление двух значений вещи в себе Кант использует для столь же дуалистического противопоставления теоретического и практического разума, способности познания и желания, необходимых законов теоретического мышления и свободного закона нравственного воления.

Следствием этого оказывается не только вполне оправданное различение знания и морали, науки и нравственности, познания и добродетели, но и целый ряд негативных сторон

кантовской этики: ее формальный, безрезультатный и ригористический характер, противопоставляющий долг и склонность, добродетель и счастье, «чистое» нравственное воление и возможность его проявления в реальных поступках, в конкретном поведении человека как чувственного, земного и общественного существа и т.п. Не имея здесь возможности специально останавливаться на кантовском учении о практическом разуме, отметим лишь, что при ближайшем рассмотрении большинство из указанных его «негативных сторон» на деле оказываются не так уж «негативны» и весьма далеки от тех одиозных и стереотипных о них представлений, которые были созданы усилиями многочисленных критиков и интерпретаторов этики Канта. По существу же в этом учении имеет место развитие все той же идеи коперниканского переворота, но уже применительно к нравственной деятельности человека и ее моральной мотивации. Только если для теоретического применения разума эта идея гласит, что не наши знания должны соотнобразовываться с предметами, а наоборот – предметы с познанием, то для практического применения разума она выражает требование «сообразования» конкретных поступков с всеобщим нравственным законом, склонностей с долгом, счастья с добродетелью, с достоинством быть счастливым и т.п. Формализм же кантовской этики, ее мнимо ригористический и безрезультатный характер на деле означают, что нравственный закон и мотивация поступка не должны «сообразовываться» с предметом, т.е. **зависеть** от чувственных склонностей и желаний, определяться соображениями пользы или выгоды, расчета или страха наказания, упований на всеобщее благо или спасения в царствии небесном и т.д. и т.п. Основанием нравственности может служить только ничем не обусловленная, автономная и свободная воля человека, высшим проявлением и наиболее адекватным и полным выражением которой является признание самой свободы в качестве всеобщей и безусловной ценности, абсолютной и конечной цели морального поведения.

Именно в этом заключается великий нравственный и гуманистический смысл кантовского учения о человеке как конечной цели всего сущего и о примате или первенстве практического разума над теоретическим. Однако из этого вовсе не следует, будто он ограничивает знание ради веры, принижает теоретический разум, а главное, исключает из сферы его применения человеческую свободу, относит ее исключительно к области нравственного долженствования. Но чтобы показать

ошибочность или, по меньшей мере, односторонность такого рода выводов, нам необходимо возвратиться к некоторым понятиям и рассуждениям Канта в «Критике чистого разума», прежде всего к его пониманию души как вещи в себе и учению о диалектическом применении разума.

Субъективное значение вещи в себе, т.е. понимание последней не в качестве объекта, а в качестве человеческой души, ноуменального субъекта, появляется у Канта отнюдь не в связи с обоснованием идеи свободы при разрешении третьей антиномии чистого разума, а с первых шагов его учения об опыте, начиная с учения о чувственном познании. Уже здесь душа рассматривается им в качестве сверхчувственного источника материала для внутреннего чувства, непознаваемой основы внутреннего опыта, эмпирического самопознания субъекта [Т. 3, с. 150, 205]. Причем в отличие от понимания внутреннего опыта в эмпирической традиции, в частности у Локка или Юма, внутренний опыт у Канта не является чем-то вторичным или производным от опыта внешнего, но представляет собой вполне самостоятельное образование, создаваемое воздействием души на себя «своей внутренней деятельностью» [Т. 3, с. 150].

Понятие человеческом души как вещи в себе или ноуменального субъекта в той или иной форме возникает у Канта и при исследовании других способностей трансцендентального субъекта – рассудка, апперцепции, продуктивной способности воображения. Правда говорится об этом всегда как-то вскользь, очень осторожно и невнятно, но во всех случаях это понятие выступает в качестве некоего неизвестного носителя или «корня» априорных способностей субъекта, их скрытого в глубине души источника и спонтанно-деятельной подосновы их познавательного применения [Т. 3, с. 124, 150, 205-206, 326; Т. 4, с. 295-296 и др.].

Это же понятие души как вещи в себе по сути дела имеет место и в «Трансцендентальной диалектике», правда выступая здесь под именем чистого разума и его диалектического применения, выходящем за пределы опыта и стремящегося к познанию безусловного. Основной акцент при этом делается на критику разума, на уяснение неправомерности его притязаний на познание сверхчувственного, порожденных его «природной склонностью» к метафизике. Однако при ближайшем рассмотрении нетрудно выяснить, что за этой «склонностью» скрывается вполне оправданная и обоснованная рефлексия относительно действительной ограниченности и неполноты чувствен

ного и рассудочного познания, незавершенности необходимого ряда явлений опыта, недостаточности имеющегося в опыте «сообразования» предметов с познанием.

Иначе говоря, в учении о диалектическом применении разума Кант хотя и в форме критики возвращается к некоторым идеям своего коперниканского переворота, т.е. к понятию разума, который не «тащится» на поводу у природы или опыта, а идет «впереди» них со своими вопросами и гипотезами. Особенно наглядно это обстоятельство проявляется в признании Кантом регулятивного значения идей разума для познавательного применения рассудка, для дальнейшего продвижения эмпирического синтеза и расширения объема опыта. Но еще более определенно позитивно-конструктивная функция разума обнаруживается в его идее свободы и, что особенно показательно, в том факте, что сама эта идея возникает в разуме в форме антиномии, формулируется и определяется им посредством выстраивания «динамического ряда», установления «синтетической связи» между тезисом и антитезисом, т.е. между свободой, «спонтанностью причины», «способностью само собой начинать ряд состояний» и ее действием, т.е. рядом явлений, «продолжающимся далее по законам природы» или согласно естественной необходимости [Т. 3, с. 420]. Без этой синтетической связи, при которой имеет место «полагание одним совершенно другого», без признания прямой динамически-последовательной зависимости между двумя «неоднородными» и даже противоположными понятиями, каждое из них лишилось бы своего специфического содержания и смысла: ведь определение свободы возможно только через ее сопоставление и противопоставление необходимости и наоборот. Взятые же порознь или сами по себе они не могут быть ни свободой, ни необходимостью, но лишь некоей причинно-следственной последовательностью, в которой любое событие может быть названо как свободной причиной, так и необходимым следствием.

Иначе говоря, дуалистическое решение этой проблемы, как и проблемы соотношения вещей в себе и явлений опыта, носит мнимый, иллюзорный характер. И Кант вопреки своим дуалистически-агностическим установкам на протяжении всей «Критики...» в той или иной форме признает наличие некоторой скрытой, таинственной, непонятной и даже антиномичной связи между указанными противоположностями. Эта связь

признается им уже тогда, когда он говорит о вещи в себе, которая аффицирует нашу душу и доставляет чувственности «материю ощущения»; сохраняется она и в решении антиномии между свободой и необходимостью, да и во всех других важнейших проблемно-понятийных узлах его критических исследований.

Данное обстоятельство стало объектом бесконечных упреков и критических нападок, обвинений Канта в непоследовательности, внутренней противоречивости и т.п., причем даже со стороны тех, кто считал себя последователями его учения. Особенно наглядна в этом отношении критика Канта со стороны его «соратников» по так называемой «немецкой классической философии», прежде всего Фихте и Гегеля, которые пытались преодолеть противоречия «великого учителя» посредством понятий «синтеза» или «единства противоположностей», «скачка», «снятия» и других спекулятивных категорий и процедур своей «позитивной» диалектики. Против такого рода попыток «исправления» и «улучшения» своего учения Кант, как известно, выступил с решительным опровержением в своем «Заявлении по поводу Наукоучения Фихте». В своих же собственно критических работах он постоянно повторяет, что связь между объектом и чувственностью, вещь в себе и явлением, свободной причинностью и ее необходимым действием осуществляется «необъяснимым образом», что основания их единства «скрыты слишком глубоко», и их нельзя «усмотреть», «угадать у природы и раскрыть» и т.д. и т.п. [см.: Т. 3, с. 223, 326; Т. 5, с. 196-197, 514 и др.].

И в данном случае Кант отнюдь не скромничает и не лукавит, а тем более не впадает в познавательный пессимизм или агностицизм и т.п. Он всего лишь ограничивает чрезмерные притязания философии, неумеренные амбиции философствующего разума, указывая на тот очевидный факт, что посредством одной лишь логики и умозрения, спекулятивно-диалектической игры понятиями нельзя решить ни одной конкретной и реальной проблемы познания (равно как и посредством прекраснодушных поучений и наставлений научить человека жить по совести, нести ответственность за свой нравственный выбор и поступать в соответствии с долгом). Кант просто-напросто запрещает философствующему разуму вмешиваться в компетенцию реального, конкретно познающего и нравственно действующего человека, подменять умозрительными спе

куляциями решение тех вопросов, которые являются исключительным достоянием его свободы и выбора, таланта и ответственности и т.д. и т.п.

Ведь далеко не случайно, развивая идеи своего коперниканского переворота, Кант говорит о вопрошающе-экспериментирующей деятельности разума, его способности «идти впереди природы» не в смысле механического подведения предметов под заранее известные априорные формы созерцания и категории рассудка, а в смысле **поиска** закономерности и установления законов, которые еще только предстоит найти, открыть, предположив их сначала в качестве гипотезы или идеи, а затем обосновать и доказать, экспериментально подтвердив или проверив их в опыте. Реальный процесс познания, достижения истины всегда имеет сугубо конкретный, поисково-эвристический, а главное – свободный и творческий характер и не может быть однозначно обусловлен или предопределен какими-либо умозрительными схемами и правилами, готовыми методами или программами деятельности.

В этом смысле познание действительно начинается с вещи в себе, которая «аффицирует нашу душу», т.е. его подлинным началом служит нечто неизвестное и непонятное, выходящее за границы имеющегося знания и способов данности явлений в опыте, «сообразованности» предметов с нашим познанием. Вещь в себе в ее объективном значении служит у Канта способом обозначения бесконечной и неисчерпаемой сферы непознанного, которая постоянно «врывается» в наше познание в форме загадки или факта, противоречащего нашим представлениям о мире. Но аналогичную роль может играть вещь в себе и в ее субъективном значении, поскольку человек **сам** способен свободно и самостоятельно выходить за пределы знания, за границы опыта, задавая вопросы природе, в силу своей неудовлетворенности существующим положением дел или выдвигая «сумасшедшие идеи», исходя из внутренней потребности, жизненной необходимости или просто интеллектуальной любознательности. В этой способности человека и заключается его ноуменальная сущность, т.е. его бесконечная и неисчерпаемая потребность в познании нового и неизвестного, его возможность свободного продуцирования вопросов и идей и нахождения путей и способов их решения и осуществления, их творческой реализации, воплощения в формах необходимого и общезначимого знания или в памятниках духовной и материальной культуры, в технических изобретениях, технологиях и т.д.

Последнее, собственно говоря, и есть ничто иное как превращение вещи в себе в явление, неизвестного и непонятого в известное и познанное, искомого и желаемого в найденное и действительное и т.п. и т.д. Но во всех этих случаях указанное превращение или переход является результатом свободной и творческой деятельности конкретного человека, относительно которой Кант совершенно справедливо отказывается философствовать в своей «Критике...», ограничиваясь лишь анализом конечного результата, уяснением тех необходимых и всеобщих форм и законов, норм и критериев, которым должен удовлетворять объективно-истинный продукт это деятельности. Однако при этом он весьма жестко и дуалистически противопоставляет начальный и конечный пункты указанного процесса, отгораживая непреодолимой стеной вещь в себе и явление, за что и приобрел славу агностика.

И тем не менее, Кант и в данном случае во многом прав, ибо, во-первых, никакое конкретное, ограниченное и относительное знание не может претендовать на абсолютную истину, способную освоить всю бесконечную и развивающуюся действительность, мир в целом. Во-вторых, вещь в себе не только всегда остается «по ту сторону» любого конкретного знания, но в некотором, относительном смысле «исчезает» в нем, превращаясь в явление, в познанное, понятое, объясненное и т.п. Аналогичная ситуация имеет место и с вещью в себе в субъективном значении: «сумасшедшая идея» или гипотеза превращается в твердое, доказанное и подтвержденное в опыте знание, а свободная причинность субъекта «гаснет» в необходимых и всеобщих формах объективного знания, в своем «опредмеченном» продукте. Впрочем и в этом случае свобода как способность ноуменального субъекта к бесконечному продуцированию идей, к поиску и осуществлению новых форм деятельности и т.п. остается неотчуждаемым достоянием человека. Кстати, именно по этой причине Кант противопоставляет нравственный долг и мотивацию их эмпирическим проявлением в реальных или «легальных» поступках, совершенно справедливо полагая, что никакой конкретный поступок не может быть образцом или примером «чисто нравственного» поведения, до конца исполненного долга и т.п.

Однако в чем действительно состоит односторонность кантовского учения о непознаваемости вещи в себе как свободы и о формальном характере нравственного закона, так это в изме

ством «забвении» или пренебрежении их реальным значением, места и роли в конкретной деятельности человека не как абстрактного разумного существа, трансцендентального субъекта, а как эмпирически действительного, существующего исторически субъекта познания, нравственности и всех других форм общественно-исторической практики, культурной деятельности. Впрочем, в двух первых «Критиках» Кант и не задавался такой задачей; его интересовали «чистые» формы и условия возможности познания и нравственности, определение их всеобщей и необходимой структуры и сущности, конституирующих предпосылок и признаков, с которыми как с идеальными нормами должна соотнобразовываться всякая познавательная и нравственная деятельность человека.

При этом, как мы видели, Кант исходит из того, что философия не может и не должна заниматься конкретными формами этой деятельности, непосредственным и связанным с эмпирическим содержанием применением своих теоретических и практических способностей реальным субъектом. Однако это в общем-то верное самоограничение возможностей философского познания или трансцендентального анализа «чистых» форм и условий возможности познания и нравственности обернулось не только их противопоставлением конкретным формам их применения в конкретной деятельности человека, но и агностическим ограничением познания и формалистическим истолкованием нравственности. Особенности метода философского анализа, рефлексии и идеализации обернулись негативными выводами не только в содержательном плане, но и с точки зрения реальных методологических функций, гносеологической значимости и мировоззренческого смысла установленных Кантом принципов и законов познания и нравственности. В своей философской «чистоте», безусловной всеобщности и необходимости они оказались слишком «выше» и «по ту сторону» реального человека и его деятельности, его способности к познанию и нравственному поведению.

Стоит ли говорить, что такой результат явно противоречил исходному замыслу Канта, самой идее «коперниканского переворота» — освободить разум от рабской зависимости, обусловленности внешним миром и трансцендентными «сущностями» рационалистических догм, выявить его свободную, активно-деятельную сущность в познании мира и нравственном поведении. И именно поэтому в «Критике способности суж

дения» Кант «возвращается к человеку», но не как носителю чистых форм познания и нравственности, не как абстрактной теоретической и практической способности, а как «живому» субъекту деятельности, т.е. способности конкретного применения и проявления своего разума, использования и реализации его принципов. Само название третьей «Критики» указывает, что в ней речь идет не о законодательствующем разуме, а о действующей, «судящей» способности, причем действующей и судящей не по определяющим принципам теоретического и практического разума, а с точки зрения самостоятельного, субъективного, рефлектирующего отношения к последним, т.е. «переводящего» их всеобщее и необходимое значение в контекст собственной жизнедеятельности и особого – ценностного к ним отношения.

Как известно, мысль о необходимости создания третьей «Критики» пришла к Канту после написания двух первых и в некоторой степени неожиданно для него самого. Конкретным основанием для этого послужило то, что Кант нашел способ включения чувства удовольствия и связанных с ним представлений о целесообразности и красоте в систему критики разума, что позволило ему разработать принципы эстетики и познания органической природы. Но кроме того, анализ эстетической и телеологической способности суждения, согласно Канту, позволяет «восполнить пробел» в системе способностей разума и установить связь, переход от понятий природы к понятиям свободы, т.е. от теоретического к практическому разуму [см.: Т. 5, с. 151, 174, 197].

Следует сказать, что если эстетика Канта и его учение о целесообразности и поныне привлекают внимание исследователей, то вопрос о связующей и системообразующей функции способности суждения сохраняет для большинства исследователей преимущественно историко-философский интерес. А между тем, именно благодаря обнаружению этой роли способности суждения Кант не только поднялся на новый уровень трансцендентально-критической рефлексии, но и сумел построить целостную и завершенную теорию человеческой деятельности. Мало того, именно в «Критике способности суждения» Кант сумел довести исходные идеи своего первоначального коперниканского переворота до общемировоззренческого обобщения и включить принципы теоретического и практического применения разума в состав более широкой концепции культуры или понимания человека как субъекта культурной деятельности вообще.

Основополагающим признаком рефлектирующей способности суждения, выводящим ее из подчинения «определяющего» законодательства теоретического и практического разума, Кант считает ее самостоятельную способность подводить особенное под общее, т.е. бесконечное многообразие эмпирических законов, разнородность форм природы под некие понятия или принципы, которые «не даны» [см.: Т. 5, с. 108, 178, 182]. Это весьма странно и парадоксально звучащее «не даны» указывает не только на независимость этой способности от принципов познания и нравственности, но и на совершенно особую функцию в системе априорных способностей субъекта и его деятельности: она не может служить принципом объективного познания или нравственного определения воли и потому Кант отказывает ей в принадлежности к «доктринальной части» трансцендентальной философии как «объективного учения» или науки. Вместе с тем, сохраняя связь со способностями познания и желания, с чувственностью, рассудком, воображением и волей, она остается самостоятельным, «геавтономным» источником своего собственного закона или принципа, создаваемого ради «своих собственных нужд», а точнее говоря, для нужд субъективного чувства удовольствия, испытываемого при восприятии предмета [см.: Т. 5, с. 107-112, 149-155, 174-178, 192-195, 448 и др.].

Как и в обеих предшествующих «Критиках», Кант исходит из очевидного факта, однако теперь таким фактом выступает не научное знание и не сознание морального закона, долга или совести, а чувство удовольствия, для которого, по мнению Канта, также можно найти априорный принцип применения или правило деятельности, некую всеобщую форму или закон, правда имеющий исключительно субъективный характер. При всей кажущейся искусственности и заданности этой идеи, вытекающей из «априористской приверженности» мыслителя, здесь у Канта имеет место не только попытка абсолютизации психологического состояния субъекта, эмпирически обусловленного и случайно возникающего чувства удовольствия от восприятия того или иного предмета. На деле Кант сделал объектом философской рефлексии и теоретического осмысления особые состояния сознания субъекта и его деятельности, причем относящиеся не только к чувственности, но и ко всем другим его способностям: речь идет об обнаружении особенностей ценностного сознания, его структуры и специфичес

ких закономерностей функционирования, различных форм и способов его применения, производимых им актов оценки, имеющих место не только в эстетической, но и во всякой иной человеческой деятельности.

Априорным принципом этой способности субъекта Кант считает принцип целесообразности. Его особенностью является то, что он действительно не «дан» как принцип собственно познания или нравственности, но вместе с тем он не является и всего лишь констатацией случайного «сообразования» между предметом восприятия и испытываемого субъектом по этому поводу чувства удовольствия. В этой связи следует отметить весьма характерный момент: определяя то «общее», которое способность суждения должна «найти», «допустить» для особенного, сделать его пригодным для подведения под него этого особенного, Кант подчеркивает, что этим «общим» «должно быть понятие о вещах природы в той мере, в какой природа сообразуется с нашей способностью суждений» [Т. 5, с. 108, 114, 182]. Иначе говоря, в самом определении априорного принципа способности суждения Кант воспроизводит идею «сообразования» предметов с познанием, которая составляла основное содержание его коперниканского переворота. Однако теперь речь идет о сообразовании предмета не с чувственностью или рассудком, не с познанием, а со способностью суждения, т.е. по существу – о рефлексивной оценке предмета и знания о нем, об отношении субъекта к факту их сообразования в имеющемся опыте.

При этом само понимание опыта претерпевает существенное изменение по сравнению с «Критикой чистого разума»: он теперь трактуется в качестве «системы по эмпирическим законам», бесконечное многообразие и разнородность форм которых оказывается содержательно богаче мыслимого рассудком формального единства опыта или природы. Мало того, речь теперь идет не об опыте как точном, научно-теоретическом знании, сообразованного с рассудком и его всеобщими и необходимыми законами, а о природе, данной человеку в обыденном опыте как совокупность познанных и непознанных свойств, в многообразии их связей и законов, разнородности форм и отношений, которые субъекту еще только предстоит «сообразовать» со своим познанием, т.е. привести в полную связь и подвести под закономерное единство, что и составляет постоянную цель или регулятивный принцип бесконечно рас

ширяющегося познания, его поиска «общего», которое «не дано» и которое требует от него вопрошающей и предполагающей деятельности [см.: Т. 5, с. 113-115, 182-183].

Кант пытается представить принцип целесообразности как чисто «субъективное предположение» рефлектирующей способности суждения, которое «имеет силу только субъективно для нас, а не объективно для возможности самих вещей...» органической природы, т.е. не имеющего объективного познавательного значения [Т. 5, с. 441-445]. Он исходит при этом из идеи недопустимости онтологизации понятия цели, признания ее наличия в «самой природе». Вместе с тем Кант справедливо различает научные, теоретические понятия и принцип целесообразности, имеющего для субъекта значение субъективно желаемой или искомой ценности. Однако, считая его «хорошим эвристическим принципом для исследования частных законов природы» и даже «сообразным с необходимым намерением (потребностью) рассудка» [Т. 5, с. 113, 183, 441], он отказывает ему в способности создавать истинные, объективно значимые понятия о природе, т.е. служить основанием или предпосылкой собственно теоретического, рассудочного познания.

И вместе с тем у Канта можно найти и иные трактовки рефлектирующей способности суждения, принципа целесообразности и чувства удовольствия. Из пассивно-сопровождающей, рефлексивно сопутствующей и ретроспективно оценивающей способности в ходе анализа в «Критике способности суждения» она нередко приобретает у Канта статус деятельно-активной способности. Иначе говоря, она оказывается связанной не только с результатами предшествующей деятельности, т.е. уже достигнутым результатом сообразования предмета с познанием, а с самим процессом его **достижения**, с удовлетворением потребности в таком достижении и даже с преодолением еще непреодоленной их «несообразованности», что не соответствует желаемому удовольствию как искомому состоянию.

Именно такой смысл Кант вкладывает в понятие удовольствия, радости, «гармонической игры способностей», а рефлектирующую способность суждения наделяет функцией «оживления», «увеличения силы», «приведения в движение» других способностей, направляя их деятельность в сторону наиболее целесообразного соответствия с эстетическими, познаватель

ными и нравственными ценностями, с идеалами красоты, истины и добра [см.: Т. 5, с. 187-190, 203-211, 219-226, 250-261, 273-286 и др.]. Мало того, в понятиях возвышенного, воображения, духа, в учении о гении Кант по существу разрабатывает идеи свободной, творчески-продуктивной деятельности субъекта, направленной не только на создание произведений искусства и даже не только на расширение сферы знания, опыта, но и на его преобразование, на созидание из его материала «как бы другой природы» или того, что «превосходит природу» [Т. 5, с. 192, 250-262, 265-267, 305, 330-335 и др.].

Все эти идеи Канта находят итоговое обобщение в концепции культуры и учении о человеке как «последней цели природы» и «конечной цели своего собственного существования». Он определяет культуру как «приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще», как «пригодность и умение осуществлять всевозможные цели, для чего природа... могла бы быть использована человеком», т.е. стать средством для человека как «титулованного властелина природы» [Т. 5, с. 462-464]. Кант не отказывается здесь от разработанных им в предшествующих «Критиках» принципов познания и нравственности, однако благодаря разработанному в третьей «Критике» принципу рефлектирующей способности суждения, ценностного сознания и деятельности, он создал предпосылки для их включения в состав более широкой концепции человека как субъекта культуры, для их объединения в рамках всеобщей и целостной системы мировоззрения.

Особое значение имеет заметное расширение понятия свободы и его функции в системе кантовского мировоззрения и учения о культуре: из основания чисто формального нравственного закона она превращается в способность разума и воли к «телеологической каузальности» или целеполагающей активности, присущей любым формам человеческой деятельности, имеющей не только свободный, но и результативный, творчески-продуктивный характер, реализующей свои цели в чувственном мире.

Таким образом, идея «сообразования предметов с нашим познанием», составившая центральный пункт коперниканского переворота Канта, становится обобщающей и завершающей идеей его философского мировоззрения и, вместе с тем, предпосылкой, основополагающим принципом концепции культуры и человека как субъекта культуры. При этом «чистые», априорные, крайне абстрактные и формальные законы

и принципы теоретического и практического применения разума, научного познания и нравственного должностования переводятся в план индивидуальной деятельности человека как конкретно-исторического существа, а вместе с тем, в контекст исторической практики человечества как процесса освоения и преобразования природы, создания материальной и духовной культуры, совершенствования общественных отношений и самого человека, развития его сил и способностей.

Рассмотрению всех этих вопросов Кант посвящает немало работ, прежде всего по философии истории, праву, антропологии, педагогике, теории просвещения, воспитания и т.п. Однако при всей энциклопедической широте интересов Канта, охвата материала и тем анализа, он отнюдь не стремится к эмпирически-описательному изложению истории человеческого общества и культуры. Но вместе с тем он не подходит к этим вопросам с предвзятой схемой, подгоняя эмпирический и исторический материал под заданную априорную конструкцию. Он исходит из общих, философски осмысленных и обоснованных представлений о формах и законах человеческой деятельности, ее всеобщих структурах и предпосылках, позволяющих ему создать целостную, единую и глубоко продуманную концепцию культуры, условий, закономерностей и направления ее развития. Эту общую философскую фундированность необходимо учитывать при анализе тех или иных аспектов культурологической концепции Канта, что, к сожалению, далеко не всегда имеет место в существующих исследованиях на эту тему, а потому ее понимающий анализ остается во многом делом будущего.

В заключение нам хотелось остановиться на одном моменте кантовской концепции, которому именно в силу непонимания ее общеподобных предпосылок не уделяется должное внимание или придается значение морально-утопического постулата, прекраснородушного идеализма и т.п. Мы имеем в виду кантовское учение о человеке как последней цели природы и конечной цели своего собственного существования, развитого им в завершающем разделе «Критики способности суждения».

Согласно Канту, способность человека ставить цели и осуществлять их, используя для этого природу как средство и становясь тем самым ее властелином, составляет сущность культуры и позволяет рассматривать человека как субъекта культуры в качестве последней цели природы. Однако заставляя

природу сообразовывать со своими целями, подчиняя ее своим потребностям и задачам, достигая несомненного прогресса в смысле создания предпосылок для своего физического и социального существования, человек и человечество еще не достигает конечной цели своего бытия в мире. Развитие науки, техники, совершенствование социальных отношений и самого человека, иначе говоря, прогресс в области цивилизации является, по Канту, результатом свободной целеполагающей, творчески-продуктивной деятельности человека, выяснению условий и обоснованию возможности которой он посвятил свои основные критические труды.

Однако, считает Кант, и это принципиальный момент – непосредственно связанный с исходными идеями его коперниканского переворота, никакое сообразование предметов с познанием, овладение ими и даже подчинение природы своим целям, не может рассматриваться в качестве конечной цели культуры. Таковой может быть только сам человек, рассматриваемый не с точки зрения **результатов** его деятельности и даже не его способности подчинять себе природу, сообразовывать со своими целями, а с точки зрения **обладания** этой способностью, т.е. своего бытия в качестве ноуменального субъекта или свободного существа. Именно эта сверхчувственная сущность человека является не только предпосылкой любой его культуросозидающей деятельности, но и должна оставаться ее высшей и конечной целью, с которой он должен сообразовывать все другие цели и которая одна только определяет подлинную сущность культуры и ее гуманистический смысл.

Может создаться впечатление, что Кант пытается обуздить или «обуздать» свободную, познавательную и преобразующую деятельность человека нравственно-ригористическими установками, «морализовать» культуру. Однако у Канта речь идет отнюдь не о подмене всей исторической и культурной практики человечества «практическим» применением разума, т.е. формальным и безрезультатным нравственным долженствованием. Речь идет о необходимости опосредования всей человеческой деятельности, всего культурно-исторического процесса понятием человека как конечной цели и высшей мировоззренческой ценности, по отношению к которой все остальное может рассматриваться только как средство и без которой «все творение», в том числе и все проявления и творения разума и воли человека «не приобретают никакой ценности», «были бы только пустыней, бесполезной и без конечной цели» [Т. 5, с. 477].

Кант отнюдь не впадает при этом в прекраснодушный идеализм, ибо именно свобода составляет реальную предпосылку, необходимое основание или условие всякой познавательной, нравственной или эстетической деятельности, всего культурного творчества человека. Во-вторых, понятие человека как конечной цели и высшей ценности Кант рассматривает всего лишь как идеал, который «всегда не дан» и всегда остается проблемой, не только постоянно решаемой, но и своей постановкой и решением всегда зависимой от ответственности человека и человечества, от его свободного выбора, избавить от которого, решить «вместо него» не может никакая философия, никакое «объективно-научное» мировоззрение. Философия способна лишь преодолеть иллюзии, догматические заблуждения на этот счет, помочь критическому переосмыслению, осознанию своей собственной сущности и своего места в мире, но не дать человеку готовый ответ или научить «как жить» и что делать [см.: Т. 5, с. 401, 416, 411, 464; Т. 6, с. 10 и др]. И именно в этом заключался действительный мировоззренческий смысл коперниканского переворота Канта, осуществленного им революционного изменения в метафизике.

¹ *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1963-1966; Т. 3. С. 87, 91. В дальнейшем при цитировании этого издания указывается номер тома и страница.