

А.В. Смирнов

ЗАГАДКИ СОЗНАНИЯ И КАНТИАНСКИЕ ОТВЕТЫ

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: public@avsmirnov.info

Линия исследования сознания через само сознание в европейской философии представлена учениями, построенными как ответ на вопрос: «Что в моем сознании от самого сознания, а не от мира?». Имена Декарта, Канта и Гуссерля обозначают наиболее значимые моменты развития этой линии. Эта линия противостоит линии «чистой доски», представленной сегодня многими направлениями аналитической философии, семиотики, нейрофилософией и нейронаукой. Первая линия предпочтительна постольку, поскольку сознание исследует само себя, а значит, некорректно игнорировать тот факт, что сознание предпосылает себя собственному исследованию в виде как минимум инструментов исследования (базовых категорий и логических законов). Значение кантовского априоризма заключается в том, что он представляет собой самую серьезную в истории попытку вычленить тот круг предпосылаемого инструментария, который неизбежно присутствует, в снятом виде или непосредственно, в любом дискурсе о сознании. Самый существенный недостаток кантовского подхода заключается в том, что он носит содержательный характер: принципы познания а priori сформулированы как набор содержательных тезисов. Такой подход не застрахован от того, что его результаты могут оказаться неполными, а главное, что за априорное будет принято то, что на деле является апостериорным и заимствовано из когнитивного опыта лишь одной из больших культур человечества, а значит, не носит всеобщего и строго обязательного характера, т.е. не является в кантовском понимании принципом познания а priori. Именно об этом свидетельствует развитие науки после Канта: неевклидовы системы геометрии, квантовая механика и теория относительности показали вариативность того, что Кант считал инвариантными принципами а priori, обосновывающими математику и естествознание, а историко-философское востоковедение открыло вариативность принципов познания а priori, выработанных большими культурами человечества. Перспектива развития кантовского проекта выстраивается как: 1) различие всеобщего-вообще (инвариант априорной познавательной способности человеческого сознания, не зависящей от мира, – способности к связности) и всеобщего в рамках больших культур (варианты реализации этой способности, задающие основания разворачивания больших культур, априорные в их пределах); 2) трактовка всеобщего-вообще не как содержательных тезисов, а как способности к связности – ключевой априорной способности; 3) исследование смыслополагания как реализации способности к связности во всех узлах эпистемной цепочки: чувственное восприятие, язык, рассудочное мышление.

Ключевые слова: Кант, а priori, большая культура, *tabula rasa*, связность, целостность

Для цитирования: Смирнов А.В. Загадки сознания и кантианские ответы // Философский журнал / Philosophy Journal. 2025. Т. 18. № 2. С. 70–82.

Есть две загадки, загаданные нам нашим сознанием. Первая: что такое смысл? И вторая: почему на Земле так много языков, культур, цивилизаций? Загадки моего сознания, взятого как мое собственное и как включенное в другое сознание и включающее другое сознание.

Кантовский главный вопрос – именно о смысле, не о значении. Спрашивая, как возможны синтетические суждения а priori, Кант тем самым спрашивает о *связности*. Он не употребляет этого понятия¹; но именно так раскрывается смысл его вопроса. В самом деле, Кант фактически отрицает содержательное участие мира в построении моего знания. Именно содержательное: роль мира заключается в том, чтобы, во-первых, дать толчок моей познавательной способности, а во-вторых, предоставить сырую «материю» для ее работы. Лишь обработанная моей познавательной способностью и принявшая благодаря этому форму, заготовленную для нее моим сознанием, эта «материя» становится содержанием моего знания, в кантовских терминах – опытом. Но если материя всегда бывает оформленной и никогда не бывает лишена формы, это означает, что сознание участвует в формировании всякого содержания моего знания.

Кант не отрицает мир, он отрицает лишь его способность оказаться внутри моей головы; или же – способность моей головы поместить в себя мир как таковой. Конечно, никто в здравом уме не думает, будто мир как таковой оказывается внутри моей головы, когда я его познаю; но как тогда может быть проложен путь от бытия к сознанию или от сознания к бытию, чтобы познать мир как таковой и установить истинность нашего знания? Никак, говорит Кант, и называет это величайшим скандалом в философии. Точнее, скандал этот, по Канту, заключается в невозможности *доказать* бытие вещей вне нас² – но ведь это и значит, что претензии на истинность знания через сличение его с внешним миром, с состоянием вещей, бессмысленны, поскольку, если бытие вещей вне нас – не более чем предмет веры, то сличить знание с миром, дабы установить его подлинность, ни от какой веры не зависящую, попросту невозможно. Но в таком случае и наука как знание о мире оказывается невозможной.

¹ Кант говорит о *Verknüpfung* – «связи» многообразных созерцаний в понятии, придающей им единство (Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. М., 2006. С. 469), или о *zusammenhängend* – «взаимосвязанных» случаях употребления рассудка через отыскание начала многообразного (Там же. С. 829). Везде в таких случаях речь идет о связывании уже наличного многообразного, существующего или мыслимого как такового независимо от связывания и до него. Это понимание принципиально отличается от моего понимания связности, которое будет разъяснено ниже.

² «Навсегда останется скандалом для философии и всеобщего человеческого разума, если будет считаться необходимым принимать лишь *на веру* бытие вещей вне нас (а ведь от них мы получаем весь материал для познаний даже для нашего внутреннего чувства) и если будет предполагаться невозможным представить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого бытия, вздумай кто-нибудь усомниться в нем» (Там же. С. 43). Для Канта свидетельством бытия вещей-в-себе служит тот факт, что явление не может существовать без являющегося: противоположное утверждение бессмысленно (Там же. С. 29); что это не более чем *petitio principii*, объяснять излишне.

А задача Канта – понять, как возможна наука, обосновать науку со всей возможной надежностью. Наука не может стоять на фундаменте понимания истины как сличения знания с бытием, как знания о бытии. И тем не менее наука, без сомнения, существует, а значит, она возможна, во всяком случае возможны, такие две науки о мире, как математика и естествознание. Но как же они возможны, если доступа к бытию вещей мы не имеем и никогда не будем иметь, если в мире вне нашего сознания – вещи-в-себе, о которых мы по определению (поскольку они – вне нашего сознания) никогда никакого знания не получим?

Итак, мы имеем два несомненных положения. Первое: наука возможна, свидетельство тому – пример математики и естествознания как наук о мире, таких, с положениями которых мир вынужден согласовываться полностью и безоговорочно. Второе: знать о мире вещей-в-себе мы не можем. Тогда о чем же говорит наука и почему мир согласовывается с ее положениями? На каком фундаменте стоит наука, если это не фундамент истины?

Обратим внимание, о чем задан главный вопрос кантовской теории познания: как возможны синтетические суждения *a priori*? Синтетическое суждение дает новое знание, поскольку, в отличие от аналитического, связывает субъект с предикатом, который «не принадлежит» субъекту по определению, который не «содержится в» нем, а находится «вне» его³. Но как возможны все эти «подводится под», «выводится из», «принадлежит» и тому подобные слова, выражающие *связность* нашего знания? Кант не задает явно этого вопроса; но этот вопрос вытекает из всех его Критик, и прежде всего – «Критики чистого разума». Если мы ограничим априорное синтетическое познание только чистым, в котором не участвуют понятия и положения, полученные благодаря опыту (например, по Канту, понятие изменения), мы устраним всякую связь с миром, устраним даже тот толчок, который он дает нашей познавательной способности, когда вещь-в-себе, как говорит Кант, аффицирует нашу душу. Тогда *о чем* наше чистое априорное синтетическое знание?

Наука, стоящая на фундаменте чистого априорного знания, содержание никак не зависящего от мира, может согласовываться с миром (или, что то же самое, мир – с нею) только через что-то третье, что служит общим источником того и другого. Лишь так возможно рациональное объяснение того факта, что математика не просто «работает», но составляет единственно правильное объяснение мира. Если вместе с Кантом мы не готовы принять решение Декарта (наше знание верно потому, что вложено в нас Всесовершенным Существом), то остается лишь один путь обоснования возможности чистого априорного знания: *связность* мира и *связность* знания – *одна и та же связность*.

Связность и ее законы и есть тот общий источник, который обеспечивает и возможность, и удивительную эффективность синтетических суждений *a priori*. Это и есть фундамент чистого априорного знания, на котором стоит наука, коль скоро она не имеет возможности использовать понятие истины как совпадения с бытием. И фундамент этот исключительно внутренний,

³ «Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором – *синтетическим*» (Там же. С. 61).

т.е. принадлежащий лишь сфере познания, поскольку способность к связности обеспечена моим сознанием, и только моим сознанием, но не миром.

Так Кант, по сути дела, открывает, вслед за Декартом и Локком, еще одну сторону познавательной самостоятельности сознания, в котором оно (сознание) никак не зависит от мира. Это способность к связности. Мы можем и должны сделать этот шаг за Канта и вслед за Кантом, указав на ключевую и стержневую способность сознания, собирающую все основные моменты его функционирования (самосознание, способность к языку, чувственное восприятие и рассудочное мышление). *Сознание и есть способность к связности*. Однако Кант говорит не о связности как начале сознания, а о связывании; но связывание возможно только в отношении того, что уже дано как отдельное⁴.

После Декарта (самоочевидность «я есть») и Локка (самонаблюдение сознания – рефлексия) кантовское учение стало самым серьезным шагом на пути понимания сознания через само сознание. После Канта сделать существенный шаг вперед могла бы феноменология, задачу которой как основной философской науки Шпет метафорически охарактеризовал как выявление того «коэффициента сознания», который остается как «множитель» ко всему после выведения за скобки всего, что может быть выведено⁵, – иначе говоря, как исчерпывающий ответ на вопрос: «Что в моем сознании от самого сознания, а не от мира?». А вопрос этот сегодня имеет ключевое значение для того, чтобы приблизиться к разгадке человеческого сознания и понять, в чем его отличие от любых имитаций, в том числе осуществляемых с помощью систем искусственного интеллекта. Но поскольку феноменология пошла скорее по пути решения частных задач, нежели той центральной, о которой сказал Шпет, Кант остается последней и самой главной вехой на пути к пониманию сознания через само сознание.

Способность к связности является априорной, никак не зависящей от опыта и делающей опыт возможным, способностью нашего сознания. И самосознание (Декартово *ego cogito, ergo sum*⁶), и самонаблюдение (локковская рефлексия) – проявления и аспекты способности к связности. Если наше сознание способно к смыслу – к тому, что не зависит от мира, но что делает мир осмысленным, – то это и значит, что оно способно к связности.

Далее, способность к связности является не просто априорной, но *единственной* априорной способностью, собственно принципом *a priori*, т.е. априорным началом.

Если принципы *a priori*, неважно, много их или он один, носят *содержательный* характер (сформулированы как содержательные тезисы), как это имеет место у Канта, всегда будет оставаться возможность того, что, во-первых,

⁴ Тот неизвестный X, на который опирается рассудок, связывая вне друг друга находящиеся понятия (Там же. С. 65), Кант обнаруживает как созерцания пространства и времени (априорные формы) для трансцендентальной эстетики (Там же. С. 135) и как категории субстанции, причинности и др. для естествознания.

⁵ Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 53–54.

⁶ Декартова формула в латинском переводе звучит именно так: *ego cogito, ergo sum* (*Renati Des-Cartes. Principia philosophiae. Amstelodami, 1644. P. 7*), ее французский оригинал – «je pense, donc je suis» ([*Descartes R.*] *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode. Leyde, 1637. P. 33, 34*).

они выбраны наудачу (как доказать их системный и исчерпывающий характер?), во-вторых, они могут оказаться не инвариантными, а вариативными, а значит, не носить всеобщего и строго обязательного характера, как то должно быть верно для принципов а priori, в-третьих, они могут оказаться не первыми, т.е. не носить характер начала, тогда как любой принцип а priori должен быть именно таким. Если же принцип а priori – это не содержательный тезис, а только *способность* полагать и данный, и другие содержательные тезисы, все эти возражения отпадают. Именно способность к связности, а не какой-то отдельный плод этой способности, служит подлинным априорным началом нашего сознания.

Величайшим скандалом, если воспользоваться кантовским выражением, его собственной философии оказалась неспособность указать критерий различения априорного и апостериорного, неспособность *доказать*, что некий принцип является действительно принципом а priori, а не вынут а posteriori из опыта той или иной большой культуры. Посткантовская история мысли – ясное тому свидетельство.

За время, прошедшее после Канта, революционное развитие получили математика и физика – две из трех наук, построение которых на фундаменте чистого априорного знания Кант полагал возможным. Революционное с той точки зрения, с какой их рассматривал Кант: как синтетическое знание на основе принципов а priori. Главное здесь: принципы а priori для Канта – это то, что делает возможными строго обязательные и всеобщие законы, будь то чувственного восприятия (математика: геометрия, имеющая дело с внешним, с пространством, и арифметика, вытекающая из внутреннего, из восприятия времени) или рассудочного мышления (естествознание). Законы, выведенные на основе априорных начал, являются, по Канту, всеобщими и потому строго обязательными, от них нельзя отклониться, а это означает, что они инвариантны; однако появление неевклидовых систем геометрии, теории относительности и квантовой механики доказало не-всеобщность, а значит, и отсутствие строгой обязательности и инвариантности того, что Кант считал принципами а priori.

Добавим к этому формальную логику, которую Кант не ставит в ряд чистых наук (математика, естествознание и метафизика), поскольку не видит возможности ее развития. Но ведь и логика давно изменилась, перестав быть инвариантной логикой, созданной Аристотелем, и неимоверно нарастил разнообразие своей аксиоматики; правда, несмотря на это развитие и даже в силу его, современная математическая логика ничем не отличается от традиционной в том отношении, что по-прежнему (и даже более акцентированно, чем раньше) считает себя сугубо формальной наукой, отвлекающейся от всякого содержания, как если бы ее собственные принципы были бессодержательными. Нелепость этого положения очевидна и составляет не меньший скандал в философии, нежели тот, о котором говорит Кант как о невозможности доказать бытие внешнего мира. Это значит, что давно пора критически, в духе Канта, пересмотреть догматическое утверждение о сугубо формальном характере логики: необходимо вскрыть те принципы а priori, которые позволяют «запустить» логические системы на варьирующихся основаниях в разных больших культурах⁷.

⁷ О логике, развитой в арабо-мусульманской большой культуре на основе схематики действия, а не схематики субстанции, и ее отличии от европейских систем логики см.:

Подчеркну: многообразие логических систем – это одна сторона дела, и она сама по себе важна, поскольку доказывает вариативность того, что Канту (как и всем до него) представлялось инвариантным. Этот факт требует, во-первых, поставить логику в ряд тех трех наук, о которых Кант говорит как о стоящих на фундаменте чистого априорного знания, и задать вопрос о том, как возможно многообразие аксиоматик систем логики, коего не должно было бы наблюдаться, если бы логика действительно была инвариантной, т.е. была бы построена на единственном инвариантном принципе (или инвариантном комплексе принципов) *a priori*. А другая, не менее важная сторона – это вопрос о том, как вообще возможно представление о сугубо формальном характере законов логики и их отстраненности от какой-либо содержательности. Понятно, что так попросту не может быть, поскольку, если это положение принимать всерьез, окажется, что законы логики бессодержательны. Но поскольку это не так и сами законы логики в каждой из ее систем строго обязательны, значит, это и составляет их содержание, и содержание это меняется всякий раз, когда меняется логический формализм⁸. Трансцендентальная логика Канта задумана как раз таким образом: показать, как можно *мыслить предметы* исключительно *a priori*, разрабатывая соотношенность логических формализмов и их содержания. Эта линия осталась плохо разработанной у Канта, но именно в этом направлении (а не в том, которое выбрал Гегель) возможно плодотворное будущее развитие.

Вариативным оказалось все, что Кант считал инвариантным, и даже то, что он вовсе не рассматривал (формальная логика или же связочная функция, обеспечивающая способность суждения: она вариативна в разных группах языков). Означает ли это, что кантовский априоризм в его конкретной форме является заблуждением? И что мы не можем обнаружить в нашем сознании ничего действительно априорного, не зависящего никак от нашего взаимодействия с миром?

Такой вывод означал бы провал стратегии понимания сознания через сознание, означал бы, что мы не сможем найти в собственном сознании ничего, что помогло бы объяснить и сознание, и создаваемый нами мир. Тогда сторонники теории «чистой доски» вышли бы победителями в давнем споре, и мы навсегда потеряли бы надежду найти ответ и на кантовский вопрос о возможности науки, и на наши вопросы о том, что такое смысл и почему на Земле много языков, культур и цивилизаций. Нам пришлось бы считать науку эффективным способом получения технологий, смысл – ненужной (потому что машина им не обладает, у нее только «значения») добавкой к подлинности значения, а все многообразие когнитивного опыта человечества – пустой тратой времени и сил, место которому – в кунсткамере ошибок духовного развития, отклонений от «единственно верной» линии, победившей и объявившей о конце истории. Если кто-то содрогнется от последнего, то первые два тезиса скорее всего многим покажутся приемлемыми. А ведь они не менее бесчеловечны, чем последний.

Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021. С. 167–215.

⁸ Скажем, законы двузначной логики (истина/ложь) имеют не то же самое содержание, что законы трехзначной логики, поскольку закон противоречия или закон исключенного третьего будут иметь в трехзначной логике другое содержание (будут иными).

К счастью, этот вывод неверен. Кантовский априоризм имеет, во-первых, тот смысл, что показывает, как очерчивается граница первого круга артикулируемых значений, на основе которых возможно дальнейшее разворачивание научного дискурса. Смысл критики чистого разума, вычлняющей такой круг принципов а priori, именно в этом: заложить несомненное основание дальнейшего догматического (по выражению Канта) построения науки. Он имеет, во-вторых, тот смысл, что заставляет нас спросить: если этот круг – первый из тех, что могут быть артикулированы как значения, то на основе чего и как именно осуществляется эта артикуляция? Как полагаются эти первые значения, составляющие основание всего дальнейшего разворачивания знания? Иначе говоря, как именно зафиксирована способность к связности в нашем сознании, в чем она состоит, как выражена и каким образом приходит в действие, порождая круг принципов а priori? И в-третьих, он имеет тот смысл, что очерчивает основание разворачивания систем больших культур и вызревающих на их основе цивилизаций⁹.

Остановимся на этом подробнее. Круг принципов а priori у самого Канта представлен разрозненным списком, системность которому он стремился придать в части категорий рассудка, оставляя принципы чувственности отделенными от них. Что сознание связно и что связность сознания априорна и укоренена в самосознании, Кант, конечно же, видел (хотя говорил о единстве, а не о связности), выразив это в тяжеловатой и вместе с тем лишь штрихами намеченной теории трансцендентального единства апперцепции. В результате априорность «я есть / я мыслю»¹⁰ оказалась добавленной к принципам а priori чувственности и рассудка, увеличив разбросанность априорного в сознании и его несведенность к какому-то основанию. Между тем такое основание обнаружил еще Декарт (до него – Ибн Сина, но это совсем другая история), и Кант это основание принимает, причем именно в том варианте субстанциальной его трактовки, в котором его формулировал Картезий. Удивительно, что «я» остается субстанциальным во всей последекартовской традиции философии, в том числе у Канта. Разъясним это положение.

Опыт, по Канту, имеет место тогда, когда мои ощущения, вызванные воздействием неведомого мне внешнего мира, точнее, вещей-в-себе, обрабатываются на основе принципов а priori чувственностью и рассудком. Все это – мое внутреннее, не внешнее: и принципы а priori, и их действие, и их результат. Все мои ощущения прикреплены к моему «я» (Кант говорит о Selbst, самости, и об ich, я), иначе все это многообразие ощущений рассыплется и мое «я» станет столь же «пестрым», сколь пестры мои ощущения. Так у Канта; значит, он исходит из того, что мое «я» не пестро, иначе

⁹ «Большая культура» – абстрактное понятие, обозначающее исторически подвижное по своему составу содружество конкретных культур, эмпирически фиксируемых по этноязыковым, географическим, религиозным и другим признакам, объединенных способом смыслополагания. С уверенностью можно говорить о хорошо изученных, развернувших себя на протяжении тысячелетий четырех больших культурах (Китай, Индия, арабо-мусульманский мир, Европа); можно ли обнаружить другие большие культуры – вопрос для будущих исследований; что такое российская большая культура и как она устроена – особый вопрос, который мы здесь не ставим. Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Что такое цивилизация? // *Цивилизация: контрпункты теории.* М.; СПб., 2024. С. 9–62.

¹⁰ Кант употребляет оба выражения; см.: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. С. 45, 209.

говоря, что оно – простое, поскольку иначе доказательство от противного здесь не выстроилось бы.

Это – субъективная сторона трансцендентального единства апперцепции: отнесенность к субъекту. В языке это выражается глагольными предложениями с подлежащим «я» (это следует из приводимых Кантом примеров), которые Кант принципиально отличает от предложений со связкой «есть». Это очень важно, поскольку обозначает различие субъективной и объективной сторон трансцендентального единства апперцепции¹¹. Получается, что если «я» вставить не в глагольное, а в именное предложение со связкой «есть», оно и окажется – парадоксально – объектом, т.е. явлением, в котором я дан самому себе (и через язык – другим!), о чем Кант также неоднократно говорит.

Таково начало, взятое логически, а может быть, и генетически, в смысле разворачивания процесса осмысления мира: все начинается с того, что вещь-в-себе аффицирует мою душу, у меня рождается сонм ощущений, но они не разбросаны как попало, а все прикреплены к моему «я», или «самости», как к гвоздику. А затем мы переносим собственную субъектность на некое ощущение и полагаем его как вещь, т.е. как «что», или как субстанцию (вот тут вступает в дело эта категория рассудка¹²), соединяя с ней «какое» при помощи связки «есть», и говорим: «тело есть тяжелое» (после того, как на первом этапе говорили «я несу это тело», «я чувствую тяжесть», прикрепляя ощущения несения и тела и испытывания тяжести к моему «я», а не тяжесть к телу). Вот тут вступает в дело категория «субстанция», заготовленная а priori для рассудка. Значит, говорить о «я» как субстанции – попросту неверно, поскольку роль «я» – другая, она исполняется до того, как в дело вступает «субстанция»: «я» обеспечивает субъективный аспект трансцендентального единства апперцепции, «субстанция» же используется в рассудочном мышлении, опирающемся на объективное единство апперцепции.

Это одно. А другое – насколько это прослеживание генезиса субъективного, затем объективного единства апперцепции может быть описано теоретически с единой точки зрения? Является ли кантовское описание этого процесса познания последовательным и самообоснованным, подчиняется ли оно собственным требованиям, является ли оно в этом смысле рефлексивным и рекурсивным? Или же оно дано откуда-то сбоку или сверху, само по себе, и то, что оно говорит о процессе познания, для него самого не обязательно?

Иными словами: это кантовское описание, его текст является ли результатом рассудочной деятельности или нет? Если да, то он должен состоять из суждений. Они выражают либо субъективное, либо объективное единство

¹¹ Кант описывает субъективное, а затем объективное единство апперцепции; но за счет чего совершается переход от первого ко второму? Как выражен этот переход, а не два типа апперцепции? Кант говорит о синтезе: «я несу тело», «я чувствую тяжесть» $\Rightarrow$ «тело есть тяжелое», называя последнее объективным (в отличие от субъективного) единством апперцепции и фиксируя значение связки «есть» как инструмента полагания такого объективного единства (Там же. С. 213–215). Но за счет чего достигается такой синтез? Стоит предположить, что речь идет о *переносе субъектности* с «я» на вещь, делающем возможным такой синтез.

¹² Так выглядит реконструкция кантовской мысли, хотя очевидно, что полагание вещи должно происходить еще на этапе чувственного восприятия, коль скоро чувству даны именно вещи, а не разрозненные ощущения, пусть и собранные в пучок, прикрепленный к воспринимающему «я».

апперцепции. Суждения второго типа, объективные, в которых фигурирует «я» и которые основаны на связке «есть», т.е. представляют нам, читателям, «я» как объект, – в них «я» является субстанцией или акциденцией? С кантовской точки зрения, непременно одним из них, либо оно вообще немыслимо; но в последнем случае и речь о нем вести нельзя, уж тем более кантовскую речь. Значит, оно – субстанция, когда мы говорим о нем (но не когда оно обеспечивает субъективное единство апперцепции). Даже если сделать оговорку и брать «я» как простую субстанцию в модусе «как если бы».

Если так, то следующий вопрос: почему Кант так настаивает на простоте, т.е. абсолютном единстве, самости? Почему не говорит о Я-и-я как *целостности* – хотя невозможно представить, что для Канта (да и вообще кого бы то ни было, кто задумается об этом) оставалось неясным различие всегда-изменяемого эмпирического «я» и «я» абсолютного, «я» вне предикации, а потому и вне изменения? и вместе с тем – их неразличенность, поскольку эти два «я» не могут быть разными, это строго одно и то же «я»? Значит, они составляют друг для друга *то же иначе*: каждое из них – *то же*, что другое, но взятое *иначе*. Тождественность, неотличимая от инаковости; нередуцируемая множественность, составляющая нерасторжимое единство. Это и есть целостность. Почему же Кант не делает этого шага к целостности, не берет Я-и-я как целостность, не вводит такого понятия: что ему мешает? Почему бы ему с этого не начать и не снять тем самым все сложности с «я»?

Потому что он подчинен той схематике мышления, которую сам же и вывел на свет: невозможно строить суждения об объекте иначе, чем как о субстанции. Иначе будет болото вместо твердого фундамента. Поэтому и на «я» он проецирует субстанциальность, иначе суждение об объекте не построится. (Это – закон связности, от него не уйти. Речь о европейском мышлении и его презумпциях, конечно же.)

Иначе говоря, Кант вынужден мыслить так, как если бы «я» было субстанцией. Что, в общем-то, вполне понятно: европейское мышление берет «что» как субстанцию (логически, а значит, и метафизически – если задумается об этом), будь то любовь, справедливость и прочее, что никак не материально и чего не взять в руки. А иначе мыслить это не может¹³. При этом «я», даже если оно – субстанция (т.е. длящееся бытие, пребывание), не есть сущность и не имеет собственных либо приобретенных признаков. Оно совершенно просто – по Канту; это не Я-и-я, не целостность.

У Декарта «я есть» – простая исходная ясная идея, в которой невозможно сомневаться, и она равна тезису о субстанциальности «я». Кантовские построения куда сложнее, в них столько глубины и вместе с тем – боковых ответвлений, и так просто заявить субстанциальность «я», как Декарт, он не может – но и другого не может, не может начать с целостности Я-и-я, с *то же иначе*, не может отказаться от «субстанции» как априорной категории и как механизма мышления. Сам же его на свет вывел.

Значит, «субстанция» тут нужна, потому что иначе нельзя рассудочно мыслить предмет. А мыслить – значит соединять представления в суждении. Как именно и какие именно априорные механизмы, категории и прочие

¹³ А мышление, основанное на схематике действия, будет любое «что» превращать в действие и приделывать к нему «какое» в виде действующателя и претерпевающего. Любовь – действие, справедливость – действие, т.д. Другая априорная схематика связности – другой взгляд, другое содержание.

инструменты здесь задействованы? Вот вопрос! В самом деле, *главный интерес – инструменты мышления, а не его содержание*; если у Канта нет другого инструмента, кроме «субстанции и чего-то присоединенного к субстанции»¹⁴, чтобы мыслить предмет (как он сам говорит), то, во-первых, он вынужден следовать этому императиву, как бы ни сопротивлялся, а во-вторых, даже если будет отрицать субстанциальность «я» (содержательно), все равно будет действовать (логически) в схематике субстанции, т.е. понимать его как субстанцию (логически, даже отрицая субстанциальность содержательно).

В самом деле, ведь очевидно, что его *cogito* – действие сознания, а вовсе не его субстанция; откуда же очевидность субстанциального бытия «я»? а не его «действенного» характера? Это – именно априорная (для европейской большой культуры, а значит, и для европейской философии) очевидность того принципа, который емко сформулировал Кант: какой угодно телесный или нетелесный объект можно мыслить только «как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции». Такая априорная очевидность пересиливает совершенную ясность того, что «я» ежемгновенно изменчиво и никогда не остается равным себе. Это не может быть скрыто ни от кого: мое «я» никогда не бывает тем же самым, что мгновение назад; но эта очевидность игнорируется в пользу субстанциального бытия «я». И в то же время «я» не может не быть абсолютно неизменным, поскольку иначе ежемгновенно меняющееся мое «я» утерчет свою яйность и перестанет быть моим.

Значит, говорить надо о Я-и-я как целостности и связности, а вовсе не только о неизменности, простоте и самотождественности «я» (и не просто о многообразии социальных ролей и т.п.). Целостность – это различенная множественность, в которой ничто не может быть утрачено без потери всего остального (этим она отличается от целого, которое может утратить свою часть или части, оставаясь целым), а значит, целостность всегда дана вся сразу. Связность – разворачивание целостности, в т.ч. в дискурсивной форме, благодаря полаганию субъектности. Если мы представляем себе род и два его вида в чистом виде, без носителей (т.е. без полагания субъектности), мы имеем дело с целостностью; она может быть развернута благодаря полаганию субъектности, например, как три закона традиционной логики, сформулированные в субъект-предикатной форме. Исток и прототип любого нашего представления о целостности, а значит, и о связности – Я-и-я, данное всегда сразу как целостность, но вместе с тем и *развернутое* как связность; в этом объяснение того, что мы обладаем только моментом «теперь» (мы не способны жить в прошлом или будущем, разве что в своем воображении, которое, однако, помещено в «теперь»), но вместе с тем представляем его развернутым как время.

Но если мы будем исходить не из субстанциального «я», а из Я-и-я, универсализация окажется невозможной в принципе, поскольку каждое Я-и-я сугубо индивидуально и целостно, т.е. персоналистично, и не может встать на место другого. Тогда бессмысленно желать, чтобы моя воля стала всеобщим законом – это просто не имеет смысла; тогда нужна всесубъектность, соборность и целостность, но не универсализируемая субъектность. (Это и есть главное отличие русского взгляда от европейского.) Конечно, началом может служить только Я-и-я. Однако сила коллективного когнитивного

¹⁴ Там же. С. 57.

бессознательного, фиксирующего для носителей европейской большой культуры базовые принципы а priori и заданные ими когнитивные привычки, заставляет игнорировать эту очевидность (яснее которой и найти невозможно) и трактовать самосознание только в субстанциальном варианте. Что стоит за этим?

Неизбежность для европейского сознания понимать любой предмет как субстанцию или нечто присоединенное к ней, о которой говорит Кант, – это императивность полагания «что-и-какое» как связности в одном из вариантов такого полагания. Связность должна быть чем-то обеспечена, если это не первичная ясность связности Я-и-я. В случае полагания «что-и-какое» как предмета сознания связность может быть обеспечена интуицией ограниченного пространства, которую выразил Эйлер в своих «кругах». «Бытие» как категория гипостазирована европейским мышлением и может быть уловлено и как всеобщий атрибут («Логика Пор-Рояля»), и как псевдоатрибут, ничего не добавляющий к вещи (Кант), и как вечная неразгаданная загадка (Хайдеггер). Но «бытие» – лишь обозначение способа полагания связности «что-и-какое», основанного на интуиции ограниченного пространства: это не атрибут и не что-то содержательное. Пограничный (или, что то же самое, априорный) характер «бытия» для европейского мышления вытекает из этого: это – выражение базовой связности «что-и-какое», которая обеспечивает и чувственное познание (полагание вещи как «что-и-какое»), и язык (высказывание как связность «что-и-какое», подлежащего и сказуемого), и рассудочное мышление, включая системы категорий и законы логики. То же касается категории «субстанция»: она выражает не что иное, как (по точному замечанию Канта) непрерывность бытия, а значит, ее значение целиком разъясняется как отражение способа полагания связности «что-и-какое».

Интуиция протекания действия может выполнять *ту же* задачу обеспечения связности «что-и-какое», которую осуществляет интуиция пространства, но выполнять ее *иначе*; мы тогда получаем другой набор принципов а priori, начиная с понимания пространства и времени, нежели открытый европейской большой культурой. Пройти по этому пути – значит открыть тайну смысла как связности, разворачивающей себя на основе вариативных исходных интуиций человеческого сознания и застывающей как отдельные «значения». И понять, почему сознание человечества развернуло себя в многообразии больших культур и охватываемых ими конкретных культур.

Значение кантовской философии в том, что она показывает, какой может быть альтернатива линии «чистой доски», представленной сегодня многими направлениями аналитической философии и семиотического подхода в философии культуры, философии языка и языкознании. Кантовский априоризм, при необходимом его развитии, перспектива которого пунктиром намечена выше, – неопровержимый аргумент и мощный ресурс линии понимания сознания через само сознание, т.е. через ответ на вопрос: что в моем сознании такого, что не сводится к миру, но объясняет и сознание, и мир? Кантовская философия показывает, какие гигантские ресурсы игнорируются линией «чистой доски» сегодня, поскольку не могут быть освоены в рамках эгоцентрически-универсалистского понимания мира и сознания. По сути, линия «чистой доски» в том, что касается многообразия когнитивного опыта человечества и его несводимости к какой-то одной традиции, предлагает нам остаться на позициях древнего, как сама европейская философия, эпистемологического эгоцентризма и считать когнитивный

опыт европейской большой культуры единственно значимым, безальтернативным и общечеловеческим.

Что сам Кант разделял это заблуждение, для него извинительно, но для нас, сегодняшних, – нет. Во времена Канта историко-философского востоковедения не существовало, все богатство когнитивного опыта человечества еще лежало под спудом. Сегодня оно доступно, приди и возьми; но ситуация с освоением опыта инологических культур развивается по сценарию басни про лису и журавля. Это так потому, что «взять», т.е. освоить, опыт других больших культур можно, прочитав их архив, а для этого нужны инструменты разума, как для чтения текста нужно знать грамматику и лексику соответствующего языка. Так и с архивом больших культур: необходимо знание логико-смысловой грамматики и лексики, т.е. конкретного варианта реализации того круга принципов а priori, что задают данную большую культуру в ее разворачивании.

Вот где подлинная причина европоцентризма (и любого другого «центризма»): она заключается в неспособности использовать инструменты рациональности иные, нежели привычные по опыту европейской большой культуры. Если мы сумеем вывести на свет те системы принципов а priori, что лежат в основании каждой из известных нам неевропейских больших культур, сравнить их, показать, как морфология каждой из этих больших культур и их цивилизаций задается этими принципами а priori, мы тем самым принципиально расширим эмпирическую базу любых исследований сознания, охватив тот опыт, который не может быть получен в рамках европейской большой культуры, мышление которой задано характерными для нее принципами познания а priori.

Список литературы

- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006.
- Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
- Смирнов А.В. Что такое цивилизация? // Цивилизация: контрапункты теории / Отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 9–62.
- Шнег Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914.
- [Descartes R.] Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode. Leyde: l'Imprimeries de Ian Maire, 1637.
- Renati Des-Cartes. Principia philosophae. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644.

Enigmas of consciousness and their Kantian solutions

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: public@avsmirnov.info

The line of investigation of consciousness through consciousness itself in European philosophy is represented by the doctrines elaborated as an answer to the question: “What

in my consciousness is determined by consciousness itself, and not by the world?" The names of Descartes, Kant, and Husserl mark the most significant moments in the development of this line. This line is opposed to the *tabula rasa* line represented today by many strands of analytic philosophy, semiotics, neurophilosophy, and neuroscience. The first line is preferable insofar as consciousness investigates itself, and thus it is incorrect to ignore the fact that consciousness poses itself as its own premise to its investigation in the form of at least the tools of investigation (basic categories and logical laws). Kantian apriorism represents the most serious attempt in history to delineate the range of pre-suppositional tools that are inevitably present, in a stripped-down or direct form, in any discourse on consciousness. The most significant shortcoming of the Kantian approach is that it is content-based: the principles of cognition *a priori* are formulated as a set of content-based theses. Such an approach is not immune to the fact that its results may turn out to be incomplete, and, most importantly, that it presents as an *a priori* principle what in fact has an *a posteriori* character and is borrowed from the cognitive experience of only one of the big cultures of humankind, and thus does not have a universal and strictly obligatory character, i.e. it cannot be an *a priori* principle in the Kantian sense. This is what the development of science after Kant has proved: non-Euclidean systems of geometry, quantum mechanics and the theory of relativity have shown the variability of what Kant considered invariant *a priori* principles justifying mathematics and natural science, and philosophical study of non-Western civilizations has revealed the variability of sets of *a priori* principles of cognition developed by big cultures of humankind. The future elaboration of the Kantian project is framed as: 1) drawing distinction between the absolutely-universal (the invariant human *a priori* cognitive ability) and the universal-within-big-cultures (variants of the realization of this ability, setting the grounds for the unfolding of big cultures, *a priori* within their limits), 2) understanding the absolutely-universal *a priori* not as content-based theses, but as the ability of *svyaznost'* (coherence and connectivity) – the key *a priori* ability of human consciousness, independent of the world, 3) investigating the process of sense-positing as the realization of the ability of *svyaznost'* in all nodes of the epistemic chain: sensual perception, language, and reasoning.

Keywords: Kant, *a priori*, big culture, *tabula rasa*, *svyaznost'*, *tselostnost'*

For citation: Smirnov, A.V. "Zagadki soznaniya i kantianskie otvety" [Enigmas of consciousness and their Kantian solutions], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2025, Vol. 18, No. 2, pp. 70–82. (In Russian)

References

- [Descartes, R.] *Discours de la methode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Meteores et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*. Leyde: l'Imprimeries de Ian Maire, 1637.
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazikah, T. II, Ch. 1: Kritika chistogo razuma* [Works in German and Russian Languages, Vol. II, Pt. 1: Critique of pure reason], ed. by N.V. Motroshilova and B. Tuschling. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Renati Des-Cartes. *Principia philosophae*. Amstelodami: Ludovicum Elzevirum, 1644.
- Shpet, G. *Yavleniye i smysl: fenomenologiya kak osnovnaya nauka i yeyo problemi* [Phenomenon and sense: phenomenology as a main science and its issues]. Moscow: Germes Publ., 1914. (In Russian)
- Smirnov, A.V. "Chto takoye tsivilizatsiya?" [What is civilization?], *Tsivilizatsiya: kontrapunkti teorii* [Civilization: counterpoints of theory], ed. by A.V. Smirnov, N.A. Kasavina, S.A. Nikol'skii. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnikh initsiativ Publ., 2024, pp. 9–62. (In Russian)
- Smirnov, A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya: priglasheniye k razmyshleniyu* [Logic of Sense as a Philosophy of Consciousness (an Invitation to Discussion)]. Moscow: YaSK Publ., 2021. (In Russian)