

В.И. ШИНКАРУК



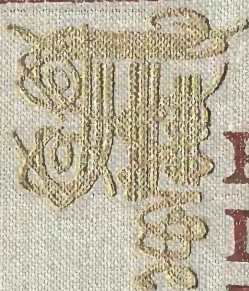
ТЕОРИЯ
ПОЗНАНИЯ,
ЛОГИКА
И ДИАЛЕКТИКА
И.КАНТА

«НАУКОВА ДУМКА»

В книге исследуются проблемы теории познания, логики и диалектики, поставленные в философских трудах родоначальника немецкой классической философии И. Канта, выясняются исторические предпосылки возникновения в теоретическом мышлении XVIII в. этих проблем, показывается, что в их формулировке отражены ограниченность буржуазного мировоззрения и узость, односторонность метафизического подхода к их решению. С марксистско-ленинских позиций в работе подвергаются критическому анализу агностицизм, априоризм и дуализм гносеологии И. Канта. Вместе с тем в монографии рассматриваются положительные, прогрессивные моменты в философском учении Канта, действительные достижения немецкого мыслителя, 250-летие со дня рождения которого отмечается во всем мире. В специальных главах исследуется влияние философских идей Канта на становление и развитие идеалистической диалектики в немецкой классической философии, в философских системах Фихте, Шеллинга и, особенно, Гегеля.

Книга рассчитана на читателей, интересующихся проблемами марксистско-ленинской философии и истории культуры.

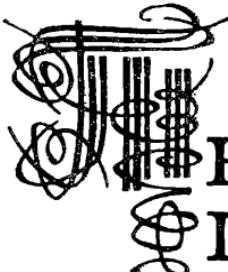
Б.М.ШНИКАРЪ



**ЕОРИЯ
ПОЗНАНИЯ,
ЛОГИКА
И ДИАЛЕКТИКА
И.КАНТА**

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. И. ШИНКАРУК



ТЕОРИЯ
ПОЗНАНИЯ,
ЛОГИКА
И ДИАЛЕКТИКА
И.КАНТА

(И. КАНТ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК
НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ)

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКОВА ДУМКА»
КИЕВ — 1974

1Ф
Ш62

Рецензенты:

доктора философских наук *И. П. Головаха,*
М. В. Попович

Редакция философской и правовой литературы

Ш $\frac{0151-094}{M221(04)-74}$ 123-74

© Издательство «Наукова думка», 1974 г.

И. Кант — крупнейший буржуазный философ XVIII века, более чем кто-либо воплотивший в своем творчестве противоречивые устремления буржуазного сознания эпохи крушения феодальных порядков и утверждения в общественной жизни экономических и политических устоев капитализма.

Времена Канта — это уже не утренняя заря капитализма, когда предрассветные сумерки скрывали его истинную суть, это — занимающий день, когда в мниморазумном обнаружилось неразумное, в прекрасном — безобразное, в рациональном — иррациональное, когда началась не только переоценка феодальных ценностей, но и переоценка практиковавшихся ранее способов этой переоценки — попятное движение от раннебуржуазного социального оптимизма, рационализма и атеизма. Буржуазное сознание переставало быть наивным, оно приобретало опыт, а с ним и трезвую «мудрость»: знание, наука, разум — добро, но и зло, если разрушают устои «веры», «нравственности», «религии»; вера, религия, нравственность — добро, но в практических делах нужны и наука, знания, разум. Внутренне противоречивые основы буржуазной действительности раскалывали буржуазное сознание на рациональный мир «естественного» и «должного», рассудочно-упорядоченного, познанного и обоснованного и иррациональный мир реально сущего, «упорядочиваемого» только верой, нравственными устоями каждого отдельного индивида. Эти коллизии буржуазного сознания и нашли свое отражение в философии Канта. Поэтому-то на него как своего предтечу ссылаются представители самых различных направлений в буржуазной философии, ее псевдорационалистические и иррационалистические течения, в частности позитивисты и экзистенциалисты.

Позитивизм, возникнув в середине прошлого столетия, черпал из философии Канта отрицание познавательной роли мировоззренческих понятий, сведение познания к чисто рассудочной, эмпирически проверяемой деятельности, агностицизм и априоризм. Из кантовской «Критики чистого разума» делался вывод, что наука вполне может обходиться без философии и ее категорий, довольствуясь эмпирическими методами исследования. Эта позитивистская тенденция

была подхвачена и возведена в «закон» упаднической буржуазной философией (Конт, Д.-С. Милль, Спенсер, позже Мах, Авенариус и их последователи с различных школ неопозитивизма). Тенденция к позитивизму выражала сознательное (или бессознательное) стремление буржуазных ученых отгородиться от «опасной» борьбы материализма и идеализма, науки и религии, замкнуться в своей специальной области исследования. Это стремление было живительной почвой для философствующего позитивизма как реакционной идеологии буржуазии, пришедшей к господству, а потому враждебной материализму и атеизму. Став господствующим классом, буржуазия по-прежнему была заинтересована в развитии науки, но науки, «освобожденной» от материалистических и атеистических выводов, науки сугубо «позитивной». Поскольку же наука не может развиваться без философии, тем более когда во всей остроте встала задача теоретического синтеза накопленных эмпирических знаний, а единственной философией, соответствующей господствовавшей буржуазной идеологии, был идеализм, то отсутствие у естествоиспытателей необходимой, отвечающей потребностям нового естествознания диалектико-материалистической подготовки привело в конечном итоге к кризису естествознания, наступившему в начале XX века.

Характерное для позитивизма пренебрежительное отношение к философской культуре, чисто рассудочный логицизм и гипертрофированный эмпиризм приводили к тому, что он никогда не был в состоянии удержаться даже на уровне позитивистских тенденций философии Канта, скатываясь к субъективно-идеалистическому феноменологизму, идя от Канта к Юму и Беркли. Это блестяще показал В. И. Ленин, критикуя махизм и философский ревизионизм в «Материализме и эмпириокритицизме».

Немаловажную роль в субъективно-идеалистическом «сдабривании» гносеологии Канта, в приведении ее в «удобоваримый» для позитивистского логицизма и феноменологизма вид сыграло неокантианство, особенно его марбургская (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и баденская (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) школы.

В связи с общим позитивистским «поветрием» в среде буржуазной интеллигенции в конце XIX века неокантианство стало удобной формой оппортунистической ревизии марксизма (Э. Бернштейн, М. Адлер, К. Форлендер; в России — П. Б. Струве, С. Н. Булгаков и др.), что вызвало решительную критику неокантианства в марксистской литературе, и прежде всего в произведениях В. И. Ленина, Г. В. Плеханова. Ленинские работы, посвященные критике неокантианства, в частности его монография «Экономическое содержание народничества и его критика в книге г. Струве», раскрыли внутреннюю связь неокантианства и позитивизма вообще с апологетикой буржуазной дей-

ствительности. Вместе с тем в своих произведениях, посвященных критике позитивизма и философского ревизионизма, В. И. Ленин раскрыл общий упадок философского мышления в буржуазной культуре конца XIX — начала XX века, что теоретически выразилось в вульгаризации классиков буржуазной философии, в том числе и Канта, в возрождении третьестепенных философских учений (Беркли и т. п.).

В отличие от неопозитивизма, приспособляющего некоторые принципы философии Канта (в особенности их неокантианскую разработку) для нужд «философии науки», «логики науки» и т. п., экзистенциализм и родственные ему течения «философии жизни» стремятся опереться на «практическую» часть философии Канта, на резкое противопоставление им знания и веры, провозглашение примата нравственных умонастроений, «доброй воли» по отношению к познавательным способностям, «чистому разуму», науке и т. п. Но и здесь философия Канта часто выступает лишь как момент перехода к откровенно реакционным концепциям, правда уже не Д. Беркли, а С. Кьеркегора и т. п.

Несомненно, что в различных аспектах философии Канта, в особенности в его «Критике чистого разума» и «Критике практического разума», уже намечились две основные тенденции в современной буржуазной философии, нашедшие свое выражение в сциентизме и антисциентизме, в частности, в неопозитивизме и экзистенциализме, однако историческое место теоретических исследований Канта в развитии философской мысли определяется тем в его творчестве, что сделало его родоначальником немецкой классической философии, подготовившей теоретическую почву для возникновения действительно научной философии современности — философии марксизма.

Этим «живым» в философии Канта является постановка им важнейших проблем диалектики, логики и теории познания, выдвижение комплекса идей, способствовавших созданию, правда первоначально на почве идеализма, диалектической концепции развития, осознанного единства познания мира с его практическим преобразованием. Позитивизм и иррационалистические тенденции — своеобразные «издержки» буржуазного мирозерцания, в границах которого развивалось положительное содержание философского учения выдающегося немецкого мыслителя. Марксистская критика философии И. Канта потому и является единственно научной, что она исходит из учета внутренней противоречивости этой философии, ее исторической ограниченности и вместе с тем ее исторической значимости для выработки действительно научного мировоззрения, теоретических средств и способов познания и революционного преобразования мира. К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин раскрыли не только гносеологические тупики, в которые заводит теоретическую мысль кантианство, но и указали

на то положительное в философии Канта, что связывает эту философию с историческим прогрессом духовной культуры человечества и чем Кант в определенном отношении был одним из их предшественников.

В. И. Ленину принадлежит также заслуга всестороннего разоблачения реакционной сущности неокантианской и махистской (неопозитивистской) критики Канта «справа». Опровергая идеалистические исходные принципы философии Канта, В. И. Ленин вместе с тем предупреждал против нигилистического отбрасывания *всего* в этой философии. В своих гениальных «Философских тетрадах» он поставил перед философами-марксистами задачу более конкретного исследования философии Канта с учетом ее положительных достижений¹. Следует отметить, что эта задача во многом выполнена советскими философами. Глубокий анализ философского учения Канта дан в работах В. Ф. Асмуса, П. В. Копнина, А. А. Карапетяна, Т. И. Ойзермана и некоторых других. Заслуживающим внимания опытом марксистского освещения теории познания Канта является работа П. Д. Шашкевича «Теория познания Иммануила Канта».

В предлагаемой читателю монографии исследуются исторические предпосылки выявления и постановки основной гносеологической и логической проблематики философии Канта, критически пересматривается кантовское решение этой проблематики, его достоинства и недостатки, выясняется «судьба» философских идей Канта в немецком классическом идеализме, их роль в создании системы идеалистической диалектики — высшего достижения этого идеализма.

В процессе работы над книгой автор стремился использовать во всем объеме методологические основы марксистской критики кантианства, в особенности развитые в произведениях В. И. Ленина «Марксизм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради». В своих теоретических выводах по разным конкретным вопросам весьма сложной и противоречивой гносеологии Канта автор опирался на исследования советских и зарубежных философов-марксистов.

¹ См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 161.

Современная научная теория познания, представленная марксистской материалистической диалектикой, является закономерным продуктом развития философской мысли в эпоху становления науки как самостоятельной, отдифференцированной от философии формы общественного сознания.

Начало этой эпохи относится к периоду утверждения в научном познании экспериментальных методов исследования и возникновения современного опытного естествознания, т. е. к 16—17 вв. Социально-экономическим фактором, обусловившим качественные изменения в формах и методах научного познания в это время, были важнейшие исторические сдвиги в общественном производстве — зарождение и развитие элементов современной промышленной формы производства. Потребности технического оснащения промышленного производства привели к необходимости систематического изучения объективных закономерностей природы, вызвали развитие опытного, экспериментального естествознания — механики, физики, химии и т. п.

Возрастание удельного веса промышленности (ткачество, красильное дело, кораблестроение, металлургия и т. д.) в общественном производстве рассматриваемого периода было связано с развитием в недрах феодализма новых производительных сил, практическое использование которых стало поприщем торгово-промышленной деятельности рождавшейся в то время буржуазии. Овладевая новыми производительными силами, буржуазия объективно превращалась в носительницу промышленного прогресса, в общественную силу, непосредственно заинтересованную в развитии науки и техники. Отсюда решительная борьба ее идеологов против господства схоластических форм и методов мышления, за всемерное развитие опытного, экспериментального изучения явлений

природы. Естествознание 16—17 вв. рождалось в огне острых классовых битв молодой, восходящей буржуазии против идеологических, политических и экономических устоев старого, феодального общества, оно было важнейшей составной частью культуры эпохи Возрождения. Характеризуя эту особенность нового естествознания, Ф. Энгельс писал: «Современное естествознание,— единственное, о котором может идти речь как о науке, в противоположность гениальным догадкам греков и спорадическим, не имеющим между собой связи исследованиям арабов,— начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломало мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показалось мятежное крестьянство, а за ним революционные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах,— с той эпохи, которая создала в Европе крупные монархии, сломала духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время, которая разбила границы старого мира и впервые, собственно говоря, открыла землю»¹.

Возникновение нового, опытного естествознания и его дальнейшее развитие в направлении формирования современной системы дифференцированных наук внесли существенные изменения в предмет теоретического мышления, и прежде всего в предмет философского знания. Наряду с общей исторической тенденцией к расширению философской проблематики по мере развития научного знания, все явственнее стала обнаруживаться противоположная тенденция — тенденция к сужению предмета философского знания. Внимание философов все больше сосредоточивается на проблемах методологии научного знания и в этой связи на общих проблемах гносеологии.

Существенно изменяется содержание и первой исторической тенденции — тенденции к расширению сферы философского знания. В борьбе против теологического, церковно-схоластического мировоззрения буржуазные философы 17—18 вв. начинают пользоваться не столько логическими, сколько естественнонаучными аргументами. В системе их мировоззрения все большее место занимает

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 508.

научный элемент — философское обобщение открытий опытного естествознания. Но этот элемент был специфическим: он представлял собой универсализированные понятия и законы рождавшихся в то время наук, преимущественно механики. Открытые в 17—18 вв. механические закономерности природы рассматривались как универсальные, предельно общие, философски значимые закономерности. Таковыми они были и для естествознания и для философии. Отсюда неизбежное смешение предмета естествознания и философии. Различные отрасли науки приобретали видимость различных отраслей философии. Все это живило взгляды на философию как на универсальную «науку наук», призванную дать всеохватывающее, исчерпывающее объяснение всей «системы природы».

Противоположная тенденция — тенденция к сужению предмета философии вела, в конечном счете, к выработке представления о философии как о теории познания, науке о путях и способах постижения истины. Такая тенденция явственно обнаружилась уже в 17—18 вв. В этот период проблема единства и многообразия мира, стоявшая в центре внимания натурфилософов 15—16 вв. (Н. Кузанский, Б. Телезио, Дж. Бруно и др.), постепенно отодвигается на задний план, а ее место занимает проблема единства мышления и бытия, исследование вопросов гносеологии. В связи с новыми общественными потребностями, движимые духом времени, философы все с большей настоятельностью стремятся проникнуть в тайны рождения научного знания, постичь закономерности процесса познания, выработать новое учение о путях постижения истины, новый метод познания. Об этом сосредоточении внимания философов на проблемах теории познания ярко свидетельствуют названия их работ: «Новый Органон» (Ф. Бэкон), «Рассуждение о методе» (Р. Декарт), «Трактат об усовершенствовании интеллекта» (Б. Спиноза), «Опыт о человеческом разуме» (Д. Локк), «Новые опыты о человеческом разуме» (В. Лейбниц), «Исследование о человеческом уме» (Д. Юм), «Критика чистого разума» (И. Кант) и др.

Однако все это ни в коем случае не означало, что философы совсем перестали интересоваться другими проблемами философии, в частности проблемами онтологии. Скорее, наоборот, — повышение интереса к теории позна-

ния, к методологии науки стимулировало интерес к онтологии, порождало естественное стремление философов объяснить природу и весь окружающий мир при помощи новых, научных методов познания. Больше того, интерес к методологии научного познания часто вызывался стремлением сделать философское знание таким же достоверным, как и конкретно научное (математическое, механическое и т. п.) знание,—применить к решению философских проблем методы конкретно научного выведения и обоснования. Отсюда тенденция к универсализации методов опытного естествознания и математики, попытки представить их как универсально действующие, всеобщие методы познания. Универсализация методов опытного естествознания и математики оказывала огромное влияние на все миропонимание философов, и прежде всего на разрабатывавшиеся ими «системы природы». Так, создавая свою индуктивную логику, Ф. Бэкон стремился найти основания ее в самой «природе вещей» и, исходя из этого, разрабатывал свое учение о «простых природах» и «формах» вещей. Р. Декарт, формулируя принципы рационалистической дедукции, ставил перед собой задачу преобразовать при помощи этого метода все здание философии, дедуктивно вывести всю систему мира из аксиоматических основоположных начал. Над умами философов 17—18 вв. еще довлела онтология.

Таким образом, выдвижение на передний план теоретической деятельности философов гносеологии, проблемы единства мышления и бытия следует рассматривать не как сведение всех вопросов философии к вопросам теории познания, а как изменение в связях, в субординации основной, исторически сложившейся к тому времени философской проблематики.

При этом следует учитывать, что в самом ходе развития философской мысли в 17—18 вв., в возникавших в то время философских системах сосредоточение внимания на вопросах теории познания выступает не как нерушимый, непреложный закон, а как более или менее устойчивая тенденция, постоянно наталкивающаяся на противодействие других факторов развития философской мысли, в частности борьбы материализма против религиозно-теологического мировоззрения, которая на передний план ставила преимущественно онтологические про-

блемы — материального единства мира, его несотворимости и неуничтожимости, конечности и бесконечности и т. д. Если развитие науки обращало взор философов к проблемам методологии научного познания, к вопросам теории познания, то столкновение материалистического и религиозного мировоззрений, материалистическая критика религии требовали от них также разработки системы антирелигиозных, материалистических взглядов на сущее, на мир как таковой. Взаимопроникая и взаимопосредуясь, эти две потребности прогрессивного развития философии 17—18 вв. и обусловили, в конечном счете, общий круг проблем философского мышления рассматриваемого исторического периода.

Первоначально тенденция к сосредоточению внимания философов на вопросах теории познания выражала заинтересованность буржуазии как нового, восходящего класса в развитии научного познания, в вооружении науки плодотворной методологией. В дальнейшем она приобрела относительную самостоятельность и стала все больше определяться неуклонно возрастающим воздействием науки на духовную и материальную жизнь общества².

Исходным пунктом систематического исследования проблем теории познания в буржуазной философии 17—18 вв. была идея нового метода, новой логики познания. В отличие от логических идей предшествующей эпохи (Луллий и др.) эта идея была непосредственно связана с задачами нового естествознания — ее принципом было требование разработки таких логических форм и способов мышления, которые способствовали бы «открытию наук», служили бы средством теоретического обобщения экспериментальных исследований явлений природы.

Одним из условий возникновения этой идеи было осознание непригодности старой, схоластизированной логики Аристотеля для решения новых научных задач. Логика Аристотеля, в особенности в ее схоластической интерпретации, была логикой отвлеченного рассуждения, основанного на умозрительном подходе к явлениям действительности, а здесь требовалась логическая обработка

² Так, например, в современной буржуазной философии ведущее место занимают проблемы гносеологии и логики, однако это отражает не особую заинтересованность буржуазии в развитии научного познания, а главным образом интенсивное возрастание роли науки в общественной жизни.

аналитического изучения и экспериментального «испытания» природы.

Философом, в творчестве которого идея нового метода нашла свое первое «логическое бытие» — теоретически осознанную постановку вопроса, является Ф. Бэкон. Именно его К. Маркс назвал истинным родоначальником «всей современной экспериментирующей науки».

«НОВЫЙ ОРГАНОН» Ф. БЭКОНА

Отражая интересы и запросы буржуазного развития Англии конца 16 — начала 17 в., Бэкон выдвинул требование превращения научного познания в средство технического прогресса. Наука, указывал он, должна служить практике, вооружать человека и человечество новыми открытиями и изобретениями. «Подлинная же и надлежащая мета наук не может быть другой, чем наделение человеческой жизни новыми открытиями и благами»³. В другом месте — истинные цели науки познать природу «ради пользы для жизни и практики»⁴. Научное знание — орудие власти человека над природой, источник его могущества. «Пусть никто не надеется, — писал английский мыслитель, — что он сможет управлять природой или изменять ее, пока должным образом ее не поймет и не узнает»⁵. Отсюда одна из основоположных идей всего философского учения Бэкона — идея господства человека над природой путем познания и практического использования ее законов. Власть человека над природой достигается не молитвами, не умилованием сверхъестественных сил, а познанием собственных сил природы; могущество человека совпадает с его знаниями. «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может. Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только подчинением ей»⁶. Исходя из этих материалистических установок, Ф. Бэкон пришел к выводу, что сила и могущество человека состоят в преобразовании

³ Ф. Бэкон. Новый Органон. М., 1938, Кн. перв., аф. LXXXI, с. 65.

⁴ Там же, с. 14.

⁵ Ф. Бэкон. Новый Органон. Л., 1935, Кн. вт., аф. VI, с. 203.

⁶ Там же, с. 100.

вещей природы, а средством этого преобразования является техническое использование открытий науки. «Дело и цель человеческого могущества,— писал он,— в том, чтобы порождать и сообщать данному телу новую природу или новые природы. Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать форму данной природы...»⁷. Наука должна давать открытия и изобретения, вооружать практику, иначе она будет схоластикой,— вот смысл бэконовского подхода к проблеме связи науки с практикой. Этот подход выражал собой новые общественные потребности, потребности промышленного развития рождавшегося в то время буржуазного общества.

Взгляды Ф. Бэкона на роль науки в общественной жизни, при всей их прогрессивности, не выходили за границы идей буржуазного техницизма. Не в преобразовании общественных отношений, а в техническом прогрессе общественного производства как средстве максимального увеличения общественного богатства усматривал Бэкон панацею от всех зол и пороков современного ему общества. Этим обусловлена и ограниченность бэконовского понимания практики. Среди буржуазных философов того времени Ф. Бэкон является, пожалуй, единственным, кто поставил, правда в самой общей форме, вопрос о связи научного познания с практикой. Однако, исходя из идей буржуазного техницизма, не понимая опосредованности производственной деятельности общественными отношениями, он сводил практику всецело к сфере отношений человека к природе.

Вообще для буржуазной философии 17—18 вв. в высшей мере характерно сведение всей объективной действительности к природе, а отношений человека к миру — к его отношениям к этой природе, к естественному миру вещей. С точки зрения этой философии общественные связи должны быть природными, чтобы быть разумными, т. е. соответствовать человеку. При этом в качестве «природных» отношений интерпретировались буржуазные отношения. Буржуазное сознание по своей сущности является фетишистским. Для него антиподом культа бога мог быть только культ антибога — природы. Культ природы, недооценка, а то и просто игнорирование качественных особенностей *социального бытия* как человеко-

⁷ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. вт., аф. I, с. 197.

образующего фактора были своеобразным отражением овеществления общественных отношений в условиях капитализма. Буржуазная действительность порождала сознание, что единственно реальным миром является мир вещей, что он «естественный», природный, вечный и неизменный. Этим и объясняется, почему для буржуазного сознания единственная наука, достойная столь высокого имени, — «естествознание» — наука о природе. Либо естествознание, либо богословие, либо *и* естествознание *и* богословие — вот сферы знания, которые признает и в границах которых движется буржуазное сознание, во всяком случае при своем возникновении. Эта форма классового сознания уже способна подняться к пониманию, что опорой человека в мире является не бог, но она не в состоянии усматривать эту опору в самом человеке, в его практической преобразующей деятельности и всегда ищет ее в силах, стоящих над человеком, — если не в божестве, то в природе. Соответственно, не преобразование, а познание и *использование* выступают главными средствами утверждения человека в мире. Поэтому *общественно-историческая* практика как *основа познания* осталась вне поля зрения буржуазных философов 17—18 вв. Процесс познания рассматривался ими вне истории познания, без учета его общественно-практической обусловленности, исключительно как процесс индивидуальный, в котором субъектом познания выступает отдельный, абстрактно взятый индивид с извечными, неизменными, от природы данными познавательными способностями, а объектом — такая же вечная в своих неизменных законах, единая для всех исторических эпох, природа. Все это чрезвычайно суживало возможности научного решения гносеологических проблем, в том числе и основной проблемы философского творчества Бэкона — проблемы всеобщего метода познания.

Создавая «Новый Органон», Ф. Бэкон поставил перед собой задачу произвести «великое восстановление наук» — разрушить то, что считалось наукой, но не было таковой, расчистить пути и заложить прочные основы развития действительной науки, способной делать открытия и изобретения. Великой заслугой английского философа является его блестящая критика схоластики, отрыва науки от практики, бесплодия схоластических способов мышления, но еще большее его достижение —

разработка в процессе этой критики «должных оснований» «восстановления наук» — методологических принципов развития опытного, экспериментального познания природы. Разоблачая бесплодие традиционных схоластических «наук», их неспособность быть орудием власти человека над природой, Ф. Бэкон доказывал, что единственный путь к «восстановлению наук» лежит через обращение к опытному исследованию природы. Но для такого исследования необходимы соответствующие логические формы и принципы мышления. Никакая наука не может успешно развиваться, если мышление, которым она пользуется, не имеет прочного, правильно построенного логического фундамента. Существующая логика этим фундаментом служить не может. «Как науки, которые теперь имеются, бесполезны для новых открытий, так и логика, которая теперь имеется, бесполезна для открытия наук. ...Она более вредна, чем полезна»⁸. Главный недостаток «обычной», т. е. традиционной аристотелевской, логики Бэкон усматривал в том, что в ней «почти вся работа сосредоточена в силлогизме», между тем силлогизм превращается в источник заблуждений, если его основа — понятия, которыми он оперирует, — не соответствует истине. «Силлогизмы, — писал Бэкон, — состоят из предложений, предложения из слов, а слова суть знаки понятий. Поэтому если сами понятия, составляя основу всего, спутаны и необдуманно отвлечены от вещей, то нет ничего прочного в том, что построено на них»⁹.

Исходя из этих, в принципе правильных, соответствующих потребностям нового естествознания установок, Ф. Бэкон делал важнейший гносеологический вывод: для того чтобы исследование природы приобрело прочный логический фундамент, необходимо вскрыть пути образования истинных понятий, разработать метод выработки наукой этих понятий. Отсюда сосредоточение внимания автора «Нового Органона» на индукции как форме мышления, его попытка построить новую логику, положив в ее основу принцип «наведения». «Хотя мы, — указывал он, — оставляем за Силлогизмом и тому подобными знаменитыми и прославленными доказательст-

⁸ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. перв., аф. XI—XII, с. 34—35.

⁹ Там же, аф. XIV, с. 35.

вами их права в области обыденных искусств и мнений..., однако по отношению к природе вещей мы во всем пользуемся наведением как для меньших предложений, так и для больших. *Наведение* мы считаем той формой доказательства, которая считается с данными чувства и настигает природу и устремляется к практике, почти смешиваясь с нею»¹⁰. Обоснование индукции как формы обобщения опытного исследования природы — определяющая черта бэконовского учения о методе. Но было бы ошибкой сводить это учение к теории индукции. Метод Бэкона, его «логика» содержат нечто большее, исторически более важное, чем просто разработка принципа индукции. В общем плане Бэкон предпринял попытку построить логику образования научных понятий. Отсюда его известное учение о «призраках», идея единства эмпирического и рационального познания, целый ряд методологических установок о том, в каком состоянии должна браться природа в процессе ее познания, и т. п. И хотя индукция была исходным принципом разработки Бэконом его учения о методе, ставя задачу создания новой универсальной логики научного познания, он настолько расширил проблематику этого учения, что она вышла далеко за пределы решения задач индуктивной логики.

Гносеологической основой метода Бэкона является материалистический принцип отражения. Познание — это *отражение* объективного мира в сознании людей, и задача состоит в том, чтобы сделать это отражение соответствующим действительности. Знание, указывает Бэкон, «есть изображение бытия»¹¹. «Мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление»¹². Эти исходные материалистические установки определили содержание учения Бэкона о принципах научного познания, все основные требования его метода.

Началом познания — тем, с чего начинается отражение объективной действительности в сознании человека, — Бэкон считал чувственное созерцание. Только опираясь на чувственные восприятия и представления, человеческий разум может образовывать истинные понятия

¹⁰ Ф. Бэкон. Новый Органон, с. 18.

¹¹ Там же, аф. CXX, с. 92.

¹² Там же, аф. CXXIV, с. 96.

о природе вещей. Всякое познание, «всякое истолкование природы,— писал английский мыслитель,— начинается от чувства и по прямой, постоянной, верной дороге ведет от восприятий чувств к восприятиям разума, каковыми являются истинные понятия и аксиомы ... Чем более обильны и точны были представления самого чувства, тем легче и удачнее будет достигнуто все остальное»¹³. Однако Ф. Бэкон был далеким от того, чтобы переоценивать роль и значение чувств в процессе познания. Весьма показательны в этом отношении следующие его заявления: «...непосредственному восприятию чувства самому по себе мы не придаем много значения, но приводим дело к тому, чтобы чувство судило только об опыте, а опыт о самом предмете»¹⁴. И в другом месте: «Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немного стоят орудия для расширения и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений и соответствующих, целесообразно поставленных опытов. Здесь чувство судит об опыте, опыт судит о природе и о самой вещи»¹⁵. Таким образом, сенсуализм Ф. Бэкона еще лишен той метафизической односторонности, которую он приобрел у Локка, Кондильяка и других философов 17—18 вв. Хотя чувства, в понимании Бэкона, первые осведомители человека о внешнем мире, их свидетельства — не окончательное мерило истинности. Непосредственным источником достоверных научных знаний является не чувственность как таковая, а целесообразно организованные опыты — наблюдения и эксперименты.

Теоретические интересы Ф. Бэкона были сосредоточены на эмпирическом, опытном познании. Отсюда его обращение к индукции как методологической основе этого познания, положившее начало развитию теоретико-познавательного эмпиризма в учениях английских философов 17—18 вв. Тенденция к эмпиризму заметна и в теории познания самого Ф. Бэкона (абсолютизация роли и значения индукции). Но при всем том Бэкон не был классическим представителем эмпиризма. Существеннейший момент его учения о методе — требование единства эмпирического исследования и теоретического обобще-

¹³ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. вт., аф. XXXVIII, с. 294.

¹⁴ Там же, с. 92.

¹⁵ Там же, Кн. перв., аф. L, с. 44.

ния данных этого исследования. «Наш путь и наш метод,— писал он,— состоит в следующем: мы извлекаем не практику из практики и опыты из опытов (как эмпирики), а причины и аксиомы из практики и опытов и из причин и аксиом — снова практику и опыты как верные истолкователи природы»¹⁶. С этим связана и критика Бэконом односторонностей эмпиризма и рационализма («догматизма»): «Те, кто занимались науками,— указывал он,— были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и пользуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. ...Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей (т. е. опыта и рассудка)»¹⁷. Эти методологические установки «Нового Органона» Бэкона являются выдающимся достижением материалистической философской мысли 17 в., значительно опередившим возможности их теоретической реализации в системе науки логики.

Представление Бэкона о путях познания истины: опыты — теоретическое обобщение, «выведение» «понятий и аксиом» — экспериментальная проверка обобщений, новые опыты — в общем и целом соответствует действительному ходу научного познания. Однако разработанная Бэконом логическая система средств теоретического вывода «причин и аксиом» свелась, по существу, к различным приемам индукции. Суть этих приемов Бэкон сформулировал следующим образом: «Итак, необходимо разделение и разложение тел, конечно, не огнем, но посредством размышления и истинного наведения с помощью опытов, а также посредством сравнения с другими телами и сведения к простым природам и их формам, сходящимся и слагающимся в сложном»¹⁸. Логической реализацией подобного подхода к познанию природы вещей является учение Бэкона о пяти ступенях отбора и теоретического анализа опытного материала (в частности, известные таблицы присутствия, отсутствия и степе-

¹⁶ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. перв., аф. CXVII, с. 90.

¹⁷ Там же, аф. XCV, с. 78.

¹⁸ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. вт., аф. VII, с. 108.

ней), которое оказало значительное влияние на развитие идей индуктивной логики в новое время¹⁹. Таким образом, что касается конкретного содержания решения Бэконом проблемы единства эмпирического и теоретического, то оно пошло по линии обоснования и разработки логических форм и способов преимущественно *эмпирического* познания. Эту сторону метода Бэкона блестяще вскрыл К. Маркс в работе «Святое семейство». С точки зрения Бэкона, указывал он, наука «есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода»²⁰.

Как уже отмечалось, Бэкон первым в новое время приступил к систематическому исследованию процесса познания с целью выработки наиболее действенного и плодотворного метода научного мышления. И как всегда, первый опыт систематического исследования имел аналитический характер, характер расчленения и абстрагирования отдельных сторон и моментов единого, внутренне противоречивого целого. Именно на этой основе складывался односторонний, метафизический подход как к объекту познания, так и к самому процессу познания. Абсолютизация Бэконом индукции, ускользание с его поля зрения дедуктивных форм мышления было не чем иным, как выражением этого, формировавшегося в научном познании 16—17 вв. метафизического подхода к изучению действительности, метафизического способа мышления. Однако, как заметил К. Маркс, у Бэкона метафизические представления еще переплетаются с элементами наивно диалектических воззрений. Это касается и его взглядов на природу (у него «материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»²¹) и его учения о методе.

Важнейшим диалектическим моментом методологических требований «Нового Органона» является мысль о том, что истинное познание природы достигается при изучении не покоящихся, а «движущихся» «оснований вещей». «Человеческий ум,— указывал он,— по природе

¹⁹ См.: П. С. Попов. История логики нового времени. М., 1960.

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 142.

²¹ Там же, с. 143.

своей устремляется к отвлеченному и текучее мыслит, как постоянное»²². Но постоянное — это готовый результат, в котором породившая его причина скрыта. Между тем высшей целью научного познания является открытие «законов действия», оснований, «посредством которых происходят вещи». А это можно достигнуть при рассмотрении не готовых результатов деятельности природы, а самих процессов этой деятельности. «Вообще,— писал Бэкон,— необходимо как бы подстергать природу, ибо ночью она лучше поддается рассмотрению, чем днем»²³. Многие заблуждения проистекают от того, что природа созерцается «только обрывками, с промежутками и после того, как тела стали окончательными и завершенными, а не во время ее работы»²⁴. Эти методологические установки «Нового Органона» представляют собой уже зачатки требований диалектики как теории познания. Они являются прямой противоположностью односторонне индуктивного подхода к изучению действительности, который имеет своей предпосылкой рассмотрение не процессов, а вещей. «У Бэкона,— указывал К. Маркс,— как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития»²⁵. Эти слова Маркса можно отнести не только к характеристике общих материалистических воззрений Бэкона, но и к его учению о методе.

В ходе всех рассуждений Бэкона о методе обращает на себя внимание следующее: универсальный метод познания рассматривается как логический фундамент мышления, т. е. как наука логики, а последняя в свою очередь выводится из исследования путей научного познания, т. е. ее принципы формулируются как принципы теории познания. Именно в рассмотрении логики как теории научного познания Бэкон усматривал коренное отличие своего метода от старой, «обычной» логики. И действительно, современная Бэкону схоластическая логика, сводившая все дело логики к формулировке правил построения силлогизма, была оторвана от теории познания. Она не занималась логическими формами выведения знаний из опыта, поэтому ее и не интересовали общие

²² Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. перв., аф. LI, с. 44.

²³ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. вт., аф. XLI, с. 307.

²⁴ Там же, с. 306.

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 142.

пути познания истины. Другое дело логика Бэкона, логика, формулировавшая принципы *опытного познания*. Здесь первостепенное значение приобретали общие вопросы теории познания: о роли чувственного созерцания в процессе познания, о соотношении чувственного и рационального, эмпирического и теоретического и т. п. Поэтому Бэкон и стал на путь исследования вопросов теории познания. Он стремился создать логику, принципы которой были бы выведены из объективного процесса познания истины. И поскольку он первым взялся за систематическое исследование процесса научного познания в целях создания *логики* этого процесса, то результат его исследования — *его теория научного познания* — *выступает как логика*.

В методе Бэкона логика и теория познания еще сливаются в нерасчлененном единстве. «Наша логика,— писал он,— учит и наставляет разум к тому, чтобы он не старался тонкими ухищрениями уловлять отвлеченности вещей (как это делает обычная логика), но действительно рассекал бы природу и открывал свойства и действия тел и их определенные в материи законы; так как, следовательно, эта наука исходит не только из природы ума, но и из природы вещей, то неудивительно, если она будет всюду усыпана и освещена созерцаниями природы и опытами»²⁶. Таким образом, поскольку логика перестает заниматься только «отвлеченностями», а сосредоточивает внимание на *действительном* процессе познания, на открытии законов вещей, она учит не только мышлению, но и опытному познанию. В таком понимании логика мало чем отличается от теории познания.

Однако принципы своей логики Бэкон выводил не из истории познания, а из конкретных особенностей научного познания своей эпохи. И поскольку в научном познании 16—17 вв. господствующее положение занимало анализирование, «рассечение» природы, индукция, то и созданная Бэконом теория познания оформилась в принципах индуктивной логики. Эта логика была, по существу, одной из исторических разновидностей традиционной формальной логики. Она совпала у Бэкона с теорией познания лишь постольку, поскольку последняя разрабатывалась как теория *эмпирического, опытного* позна-

²⁶ Ф. Бэкон. Новый Органон, Кн. вт., аф. LII, с. 366.

ния. Попытка же Бэкона вывести ее «не только из природы ума, но и из природы вещей» объективно вела к метафизическому возведению законов и принципов формальной логики в законы и принципы существования вещей. Так, стремясь привести в соответствие принципы индукции с «природой вещей», Бэкон создал метафизическое учение о «простых природах» вещей и их вечных, неизменных, независимых друг от друга «формах» (законах).

В целом теория познания Бэкона, как теория опытного, эмпирического познания, положила начало систематическому исследованию предпосылок согласования мышления и бытия со стороны содержания. Она показывала, что мышление может давать истину, т. е. согласовываться с бытием, лишь постольку, поскольку его содержание имеет чувственное, опытное происхождение. Истинным знанием может быть только опытное знание, его источником являются, в конечном счете, чувства, чувственное созерцание.

Однако сам Бэкон, как указывал Маркс, не дал еще развернутого обоснования опытного происхождения всех знаний. Эта задача была разрешена в процессе дальнейшего развития материалистической философии.

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ. ЭМПИРИЗМ И РАЦИОНАЛИЗМ

Выдающуюся роль в обосновании принципов материалистического сенсуализма и в дальнейшей разработке теории эмпирического познания сыграли Д. Локк и французские материалисты 18 века. Подвергнув всесторонней критике идеалистическую концепцию врожденного знания, они на довольно обширном фактическом материале показали, что источник всех человеческих понятий и представлений — чувственный опыт, что в человеческом уме нет и быть не может ничего такого, чего бы прежде не было в чувствах. Общие понятия и идеи — продукт абстрагирующей деятельности рассудка, состоящей в сравнении, сочетании и отвлечении чувственно данных общих признаков отдельных вещей. Учение об опытном происхождении всех человеческих знаний было важнейшим достижением материалистической философии 17—18 вв. Оно вооружало науку правильным в своей основе

подходом к объяснению природы научного знания, требовало от ученых систематического опытного, экспериментального исследования явлений и процессов объективной действительности.

Материализм 17—18 вв. вел решительное наступление на идеалистические представления о субстанциональности мышления, отстаивал прогрессивные идеи о природном происхождении сознания, о его зависимости от телесной организации и от внешнего мира. Локковская концепция опытного происхождения всего содержания человеческой психики (от рождения человеческая душа — *tabula rasa*) обосновывала важнейший вывод материалистической философии 18 в. о зависимости нравственного мира человека, его представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости и т. п. от обстоятельств его воспитания, т. е. в конечном итоге от исторических условиях. Все это наносило ощутимый удар по господствовавшим теологическим взглядам на происхождение сознания, морали, способствовало утверждению научного подхода к проблемам психики в философии, психологии, педагогике. Но в теоретическом плане представления материалистов 17—18 вв. о мышлении как о природной данности (способность мышления дана человеку от природы вместе с его телесной организацией) в неявном, скрытом виде содержали априоризм, ибо если мышление дано человеку от природы, то от природы дан и его категориальный аппарат, посредством которого реализуется способность к обобщению, абстракции. Локковское же представление о душе новорожденного как о *tabula rasa* было полуистиной — душа, не имеющая в себе никакого содержания, есть ничто, чистая возможность. Человек не рождается с психикой («душой»), а лишь с ее органом; последний также формируется как орган сознания и мышления в процессе первичной социализации, усвоения языка, форм человеческой деятельности и культуры. Это и есть «рождение» человеческой души, человеческого сознания и мышления. Декарт с его концепцией врожденных идей прав в том отношении, что если «душа» (психика) есть, то этим уже дано и некоторое содержание в ней. Но Декарт не знал, что это содержание — продукт социализации человека, что «от природы» человек еще не вполне человек и, следовательно, никакой человеческой души не имеет.

При всей своей прогрессивности развитое в 17—18 вв. учение об опытном происхождении знания было метафизически односторонне. Оно более или менее удовлетворительно объясняло только происхождение *содержания* мышления. Материализм 18 в., указывал Ф. Энгельс, «ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта...»²⁷. Трактую опыт как чувственное созерцание отдельного познающего индивида, Локк и французские материалисты 18 в. не могли научно раскрыть происхождение *форм мышления*, в особенности логических категорий. Они обосновывали их чувственное происхождение путем метафизического сведения понятий к общим представлениям, форм мышления к формам чувственного созерцания. «Всякая абстракция,— утверждал Д. Дидро,— есть не что иное, как пустой знак представления»²⁸. В другом месте: «...абстракция состоит лишь в том, чтобы отделять в мысли чувственные качества тел или друг от друга, или от самого этого тела, которое служит им основой; заблуждение получается либо если это отделение сделано плохо, либо если оно сделано некстати»²⁹. То же самое у Гельвеция: «...в нашей способности замечать сходства и различия, соответствия и несоответствия различных предметов и заключаются все операции нашего ума. Но эта способность есть не что иное, как физическая чувствительность: все, значит, сводится к ощущению». И как вывод — «...суждение ...есть в сущности лишь ощущение,.. я могу одинаково сказать: я сужу или я ощущаю»³⁰. К подобным выводам приходил и Гольбах в своей «Системе природы».

Стирание качественных граней между формами мышления и формами чувственного созерцания приводило в конечном итоге к отрицанию объективности всеобщего и необходимого в формах мышления. Это выразилось уже у систематизатора бэконовского материализма — Т. Гоббса, утверждавшего, что общее понятие («универсалия») не обозначает «ни существующей в природе вещи, ни всплывающего в уме представления или обра-

²⁷ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1967, с. 391.

²⁸ Д. Дидро. Сочинения, т. I, М.—Л., 1935, с. 433.

²⁹ Там же, с. 237.

³⁰ Гельвеций. Об уме. М., 1938, с. 4—5.

за, а является лишь именем имени»³¹. Отрицание объективности всеобщего — характерная черта и теории познания Д. Локка. «Всеобщность,— писал он,— не принадлежит самим вещам, которые по своему бытию все единичны»³². Номиналистические тенденции сенсуализма Локка оказали значительное влияние на французских материалистов, в особенности на Кондильяка и Гельвеция.

Логическим следствием номинализма были распространенные в философии 17—18 вв. агностические утверждения о непознаваемости объективно всеобщего — внутренней сущности, субстанции вещей. Односторонний эмпиризм неизбежно должен был перерастать в агностицизм. Даже у материалистов 17—18 вв. можно встретить заявления, что сущность вещей непостижима, что опыт знакомит нас только с единичным, а всеобщее, субстанциональное находится по ту сторону знания. «Сущность,— утверждал, например, Локк,— относится в действительности не столько к бытию отдельных вещей, сколько к их общим наименованиям... Наши способности в познании и различении субстанций не могут привести нас дальше собрания тех чувственных идей, которые мы в них замечаем. А с какой бы тщательностью и точностью ни было образовано последнее, оно всегда бывает не дальше от истинного внутреннего строения, определяющего качества вещей, чем идея... крестьянина он внутреннего механизма ...часов, которых он видит только внешние очертания и движения»³³.

Отрицая объективность всеобщего в формах мышления, сенсуалисты 17—18 вв. столкнулись с вопросом об источнике всеобщего и необходимого в знаниях о вещах. Если всеобщее в опыте непосредственно не дано, то откуда оно берется в мышлении? Этот вопрос стал особенно острым после того, как Д. Юм показал невозможность вывести понятие причинности и необходимости непосредственно из чувственного созерцания последовательной смены явлений. Исходя из обычной для 18 в. метафизической трактовки опыта как чувственного созерцания, Юм выдвинул положение, что опыт знакомит

³¹ Т. Гоббс. Избранные сочинения. М., 1926, с. 17.

³² Д. Локк. Опыт о человеческом разуме. М., 1898, с. 408.

³³ Там же, с. 439.

нас только с последовательностью смены отдельных явлений, но отнюдь не с их всеобщей и необходимой связью. Из опыта мы знаем только, что одно *следует* за другим, но не одно *вследствие* другого. В общем, Юм здесь был прав. Действительно, всеобщее и необходимое, выражая существенные связи в явлениях, не лежит на их поверхности и не выступает в знаниях как продукт чувственного опыта. Оно постигается с помощью логических форм мышления. Юм же, сводя мышление к движению представлений, а опыт — к чувственному созерцанию, не мог прийти ни к какому иному выводу, кроме того, что причинность и необходимость, поскольку они не даны непосредственно в чувственном опыте, являются фактами сознания, выражают привычку к той или иной повторяющейся смене явлений. Но откуда же берется всеобщность и необходимость в формах мышления, в логических связях понятий? На этот вопрос Юм ответа не дал.

В общем и целом все сенсуалисты 17—18 вв. склонялись к мнению, что всеобщее в формах мышления, в понятиях и категориях является результатом привходящей деятельности мышления и словесных обозначений однородных представлений. Всеобщее создается, конструируется самим мышлением. Отсюда неизбежное противопоставление мышления бытию, отрыв форм мышления от форм бытия.

Таким образом, общей тенденцией исследования предпосылок согласования мышления и бытия со стороны содержания был в конечном счете отрыв мышления от бытия. Форма мышления противопоставлялась бытию как нечто чисто субъективное, не имеющее своего аналога в действительности. Поэтому теория познания даже наиболее выдающихся представителей материалистической философии 17—18 вв. не могла стать основой построения адекватного действительности всеобщего метода познания. Тем более не могла стать такой основой теория познания идеализма 17—18 вв.

Теоретико-познавательный идеализм в рассматриваемый период находил свое выражение как в эмпиризме (Беркли, Юм), так и в его антиподе — рационализме (Декарт, Лейбниц и др.). Первая попытка выработать всеобщий метод познания на теоретической почве рационализма принадлежит Р. Декарту.

Как и Бэкон, Декарт выступил с решительной критикой схоластической философии и ее методологии. В этой философии, указывал он, нет ничего достоверного, очевидного, ничего такого, в чем нельзя было бы усомниться. Она похожа на грудку сведений, разобраться в которых, отделить ложь от истины труднее, чем в куче песка отыскать крупницу золота.

Причиной такого неудовлетворительного состояния философских знаний Декарт, как и Бэкон, считал отсутствие правильного, соответствующего природе познания, метода. Обычная логика, указывал он, не может служить таким методом. Она только помогает разъяснять то, что уже известно, причем в ней правильные предписания так переплетены с вредными и ненужными, что отделить одно от другого настолько же трудно, как разглядеть в глыбе мрамора изящную статую Дианы или Минервы.

Критика Декартом схоластической логики явилась результатом осознания бесплодия этой логики, ее никчемности по сравнению с методами, складывавшимися в процессе развития научного знания.

Насколько шаткими и сомнительными были положения схоластической философии, настолько ясными, очевидными и достоверными казались положения математики, механики и других отраслей научного знания. Вполне естественно, что поэтому возникло стремление развить положения философии с помощью новой, научной методологии, применить к философскому знанию те же способы выведения и обоснования, какие применялись в конкретно научном познании.

Это стремление было свойственно почти всем прогрессивным мыслителям 17—18 вв., однако как принцип оно впервые оформилось в философии Бэкона и Декарта. В отличие от Бэкона, Декарт сосредоточил свое внимание на методологии математики, в частности геометрии. Его интерес привлекла математическая дедукция. Огромное преимущество геометрии Декарт усматривал в том, что в ней из немногих самоочевидных аксиом выведена вся система знания. Каждое из ее положений казалось не подлежащим сомнению, поскольку оно прочно обосновывалось всем предыдущим и служило основанием выведения последующего. Тот, кто допустил основания (аксиомы) эвклидовой геометрии, должен признать вместе с ними и всю ее систему. Этот принцип

дедуцирования (выведения) из немногих самоочевидных положений всей системы знания Декарт и принял за всеобщий, универсальный метод познания, с помощью которого следует преобразовать все здание философии. Философия, указывал он, «должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею, начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих начал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно, эти последние не могли бы быть познаны без познания начал»³⁴.

Таким образом, предложенный Декартом метод построения системы философского знания сводится в основном к следующему: 1) вся система философских знаний должна быть выведена из немногих самоочевидных аксиоматических положений или первоначал. Эти первоначала должны быть самыми простыми, чтобы их познание не требовало предварительного познания ничего другого; 2) из первоначал дедуктивным путем, двигаясь от простого к сложному, должна быть выведена вся система знаний о мире; 3) каждое из выводимых положений должно проверяться критерием ясности и очевидности.

Общие принципы своего метода Декарт сформулировал в известных четырех правилах: 1). «Не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным, т. е. старательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению». 2). «Делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, на сколько потребуются, чтобы лучше их разрешить». 3). «Руководить ходом своих мыслей, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном порядке вещей не предшествуют друг другу». 4). «Делать всю-

³⁴ Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, с. 412.

ду настолько полные перечни и такие общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено»³⁵.

Из этих четырех правил наибольший интерес представляют первое и третье. Первое правило формулирует декартовское понимание критерия истинности, третье — выдвинутый Декартом принцип дедукции. Мерилом истинности суждений разума, по мнению Декарта, является их *ясность и отчетливость*. Истинно то, что ясно и отчетливо мыслится как истинное, в чем нельзя усомниться. В этом сущность рационализма Декарта. Если сенсуалисты усматривали истинность мышления в соответствии мыслимого чувственно данному, то Декарт выдвигает нечто прямо противоположное — истинность мышления проверяется не чувственным опытом, а самим мышлением, прямым усмотрением разума. Последовательно проведенный рационализм столь же неизбежно ведет к отрыву мышления от бытия, как и последовательно проведенный эмпиризм. Но рационалистический отрыв мышления от бытия выражается прежде всего в отрыве содержания мышления от содержания чувственного опыта. Идеал познания рационализма — познание посредством уже готовых, наличных в мышлении понятий. Он заранее предполагает, что содержание мышления (его понятийный состав) дано в самом мышлении и все дело заключается в правильном логическом построении этого содержания, в логическом постижении действительности посредством наличного понятийного состава мышления. В связи с этим исходными посылами рационализма в теории познания являются: 1) предположение наличия в разуме знаний, не опосредованных процессом познания (различные вариации учения о «врожденных идеях»). 2) перенесение критерия истинности мышления в логическую форму мышления, 3) сведение познания к логическому выведению знания (различные виды логической дедукции).

Чтобы обосновать возможность дедуктивного выведения системы знания из мышления, Декарт вынужден был прежде всего предположить, что в мышлении имеется необходимое адекватное знание («врожденные идеи»), которое и делает возможным логическое выведение новых знаний из самого разума.

³⁵ Р. Декарт. Рассуждение о методе. Л., 1953, с. 22—23.

Учение о «врожденных идеях» было метафизической абсолютизацией того несомненного факта, что логические формы человеческого мышления во всей своей содержательности отнюдь не являются приобретением отдельного индивида в процессе его индивидуального опыта. Они общественно даны человеку и формируются у него в процессе овладения речью и системой наличных в обществе знаний. Но поскольку все мыслители 17—18 вв., в том числе и Декарт, рассматривали процесс познания внеисторически, исключительно как процесс индивидуальный, то происхождение категориального состава человеческого мышления было для них необъяснимо. Отсюда возможность вывода о его врожденности и о врожденности вместе с ним и присущего ему содержания — определенных всеобщих знаний. Этот вывод — необходимая предпосылка Декартова учения о методе.

С антиисторическим подходом к процессу познания связано и учение Декарта о ясном и отчетливом представлении разума — интуиции как средстве непосредственного постижения истинности аксиоматических начал знания. Самоочевидная истинность некоторых суждений нашего мышления, в частности определенных аксиом логики и математики, — это результат длительного исторического развития человеческих знаний, совершенствования логической структуры человеческого мышления. Способность к интуитивному усмотрению истинности некоторых элементов научного знания является продуктом закрепленного в логических формах мышления исторического опыта человечества.

Однако достоверность интуиции (в том ее понимании, которое выдвинули рационалисты 17—18 вв.) весьма относительна. То, что на определенном этапе развития научных знаний кажется несомненным, «ясным и самоочевидным», на другом, более высоком этапе оказывается весьма сомнительным, подвергается уточнению, конкретизации и т. п. Яркий пример тому — аксиомы эвклидовой геометрии. Поэтому критерий ясности и самоочевидности не может служить надежным мерилom истинности знания. Провозглашение его таковым неизбежно ведет к идеалистическим срывам в теории познания.

В качестве способа отыскания самоочевидных аксиоматических начал, а также исходного пункта де-

дуктивного движения мысли Декарт предложил сомнение. Нужно и можно подвергнуть сомнению все; при этом несомненно только то, что я сомневаюсь; мое сомнение удостоверяет факт моего мышления, и, дальше, знаменитое „*Cogito, ergo sum*“.

Сомнение Декарта в той части, где оно было направлено против схоластики, выражало прогрессивную сторону рационализма великого французского мыслителя, но как исходный пункт дедукции оно неизбежно вело к идеализму, к выведению бытия из мышления. На таком выведении и построена вся «метафизика» Декарта.

Исторической заслугой Декарта является постановка вопроса о методе как о способе систематизации научного знания. Он первым в новое время попытался осмыслить принципы построения научных теорий, что нашло свое выражение в разработке логических основ дедукции как восхождения от простого к сложному, от абстрактного к конкретному.

Значение рационалистической дедукции Декарта состоит также в том, что она положила начало исследованию предпосылок согласования мышления и бытия со стороны *логической формы*. Из нее непосредственно вытекал вопрос, как и почему логическое движение мысли от простого к сложному, от абстрактного к конкретному в сфере самого мышления, без вмешательства чувственного опыта, способно давать новое знание, и при том знание, адекватное бытию? Как само мышление, оперируя понятиями в соответствии с законами логики, способно давать и дает истину? Чтобы ответить на эти вопросы, Декарт вынужден был прибегнуть к «теологическим костылям», выводить единство и согласование мышления с бытием непосредственно из бога как творца и «мыслящей» и «протяженной» субстанции.

Естественно, что дальнейший прогресс философской мысли в решении поставленных Декартом проблем мог состоять только в преодолении этих теологических построений. Первым, кто попытался это сделать, сохраняя рационалистические принципы Декарта, был Б. Спиноза. Стремясь устранить дуализм Декарта, он выдвинул плодотворный принцип объяснения единства мышления и бытия единством материальной субстанции. Мышление и противостоящее ему протяжение (бытие) являются атрибутами единой субстанции, т. е. выражают одну и

ту же сущность, а потому и согласуются между собой. Логическое движение мышления и объективный ход вещей в природе тождественны между собой.

Из разработанного Спинозой учения о мышлении как атрибуте единой субстанции непосредственно вытекал вывод о тождестве законов мышления с законами бытия. Но этот вывод был чем-то только «просвечивающимся». Для Спинозы, как и для Декарта, логический строй мышления, его категориальный состав, обеспечивающий адекватное познание действительности посредством наличных в нем понятий, казался извечным, не опосредованным познанием. Идеалом познания Спиноза, подобно Декарту, считал прямое интуитивное усмотрение разума — логическую ясность и самоочевидность. Однако если для Декарта категориальный состав мышления от рождения наличен в душе, то для Спинозы он выражает извечную сущность мышления как атрибута природы, душа же — только модус этого атрибута.

Идея о том, что мышление отдельного человеческого индивида — это «модус» сверхиндивидуального, атрибутивного мышления, содержала важнейший момент истины, поскольку индивидуальное мышление действительно не является порождением своего природного органа, а формируется через усвоение общественного данного (в системе языка и знания) мышления, будучи его своеобразной модификацией. Органом мышления несомненно является мозг, но в своих логических формах, в категориальных структурах мышление порождается не мозгом. Оно — сверхиндивидуально. Эту истину и осознал Спиноза, утверждая, что мышление — атрибут не телесной организации индивида, а того, что порождает и саму эту организацию — природы в целом как субстанции сущего. Спиноза близко подошел к существу дела, но буржуазное миросозерцание с его культом природы (природа — это и есть бог) помешало ему вскрыть *общественную* природу мышления, понять, что мышление — это необходимый атрибут не природы как таковой, а общественно-исторической практики. В тезисах о Фейербахе Маркс писал: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — все не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления.

Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос».

Поскольку философия Спинозы исходила из ложного представления, что человеческое мышление не возникает и не образуется в процессе исторического развития человечества, а является только индивидуализацией, модусом извечного атрибутивного мышления природы, то и дуализм мышления и бытия, порожденный рационализмом, оставался по существу непреодоленным.

Следующую попытку преодолеть дуализм мышления и бытия, но уже с позиций идеализма, предпринял третий выдающийся представитель рационализма 17—18 вв. Готфрид Вильгельм Лейбниц.

Под влиянием критики рационализма со стороны сенсуалистов 17 в., в особенности Д. Локка, а также бурного развития опытного естествознания Лейбниц вынужден был искать способы соединения рационализма с признанием опытного происхождения истин естествознания. С этой целью он вносит в принцип сенсуализма — «нет ничего в интеллекте, чего бы не было прежде в чувстве» — рационалистическую поправку: «в интеллекте нет ничего, чего бы не было в чувстве, кроме самого интеллекта». Таким образом, человеческое знание имеет два принципиально разных источника: 1) чувства или, шире, опыт и 2) сам интеллект, разум. В соответствии с этим истинное знание делится Лейбницем на два рода: истинное знание, или истина опыта, «факта», и истинное знание, или истина разума.

В трактовке истин разума Лейбниц исходил, по существу, из декартовского принципа признания наличия в человеческом разуме истинных знаний еще до познания. Но если Декарт представлял эти знания как «врожденные идеи», то Лейбниц связывал их с «неосознанными представлениями разума». Истины разума, по мнению Лейбница, выводятся непосредственно логическим путем из наличного в разуме неосознанного знания, «неосознанных представлений разума». В соответствии с общей концепцией идеалистической монадологии Лейбница в монадах человеческой души содержатся все возможные знания о мире. Каждая монада мира, в том числе и монада человеческой души, — замкнутая внутри себя субстанция, непрерывная деятельность которой

состоит в непрестанной смене представлений, выражающих смутно или отчетливо (в зависимости от «ранга» монады) все многообразие мира. Действительная реальность находится лишь в монадах и их представлениях. Материя — только смесь смутных представлений. С этой точки зрения человеческое познание есть по существу превращение неосознанного в осознанное, ибо душа как самосушащая, замкнутая субстанция не имеет «окон», не взаимодействует ни с чем, а только разворачивает из себя изначально наличное в ней богатство представлений. Несомненной заслугой Лейбница, безусловно, является постановка вопроса о самодвижении субстанции, о единстве конечного и бесконечного (в конечной монаде весь бесконечный мир), но все это развито на идеалистической основе, разбавлено изрядной дозой мистики и телеологии. В гносеологическом плане идеалистическая монадология Лейбница была своеобразной попыткой обосновать исходные принципы рационализма, в частности выведение бытия из мышления.

В качестве критерия различения истин разума от истин опыта, основанных на чувственных представлениях, Лейбниц выдвинул принцип всеобщности и необходимости и логической непротиворечивости. Истины, выводимые из самого разума, по его мнению, обладают всеобщностью и необходимостью и для их установления достаточно закона противоречия аристотелевской логики. Противоположное тому, что утверждает всеобщая и необходимая истина, например «А есть А» — «А не есть А», логически немыслимо, оно — логическое противоречие. Принцип противоречия Лейбниц считал необходимым и достаточным критерием установления истинности суждений разума.

Исходя из допущения наличия в человеческом разуме необходимого непосредственного знания, Лейбниц рассматривал процесс логического познания как процесс исключительно аналитический. В каждом суждении предикат только раскрывает то, что уже содержится в субъекте. В связи с этим принцип противоречия (логической непротиворечивости) принимает у Лейбница значение принципа аналитического познания. Однако этот принцип Лейбниц считал достаточным только для выведения истин разума, обладающих признаком всеобщности и необходимости. Для истин опыта, или «факта», выводимых

мых индуктивным путем из исследования единичного и случайного, закон противоречия недостаточен. Здесь нужно искать оснований не в разуме (логическая непротиворечивость), а в фактах, в причинных связях. Придя к этому выводу, Лейбниц формулирует в качестве дополнительного логического принципа закон достаточного основания.

Средством нахождения «истин факта» Лейбниц считал индукцию, а самими истинами подобного рода — законы естествознания. Истины естествознания, утверждал он, нельзя вывести путем умозаключения на основе закона противоречия. Они логически не необходимы, т. е. они не вытекают из логического определения предмета. Так, например, закон инерции не может быть выведен из определения понятия протяженного тела. Для этого нужна индукция и закон достаточного основания (поиски причин, оснований). В противоположность истинам разума, обладающим логической необходимостью, «истины факта» Лейбниц называл «случайными» истинами.

Как и все выдающиеся мыслители 17—18 вв., Лейбниц считал традиционную аристотелевскую логику весьма узким и ограниченным средством познания. Эта логика, по его мнению, является главным образом инструментом доказывания, а не методом открытия. Для того чтобы существенно расширить сферу знания, необходимо создать новую логику, логику, обеспечивающую научные открытия. Поддерживая эту идею, Лейбниц пошел в ее разработке иными путями, чем Бэкон и Декарт. Новая логика представлялась ему как универсальное «Наукознание» — наука о законах научного мышления, применение которых непосредственно давало бы новое знание. Путем к такой логике Лейбниц считал применение в построении рассуждений математики, размышление как исчисление истинного. Выражаясь современной терминологией, наука нахождения истины должна свестись к законам комбинирования предложений универсального символического языка, где новое знание явится результатом правильного применения принципов логического исчисления к символизированному языку существующих наук. Таким образом, в разработке идеи новой логики Лейбниц стал на путь поисков принципов построения математической логики. Но, как известно,

эта логика является определенным этапом развития формальной логики, которая по своему содержанию не может быть философским методом познания. Выдвигая идею создания математической логики, Лейбниц явно переоценивал возможности этой науки.

Гносеология и логическое учение Лейбница поставили ряд новых философских проблем. К ним относится прежде всего проблема единства логической всеобщности и необходимости и всеобщности и необходимости, данной в истинах естествознания, за которыми признано опытное происхождение. С точки зрения Лейбница, всеобщность и необходимость — определяющий признак истин логического и математического знания (« $A=A$ », «прямая — кратчайшая» и т. д.), что же касается истин естествознания, то они, по его мнению, являются «случайными» истинами, т. е. логическая всеобщность в них не дана. Но вместе с тем было очевидно, что основоположные истины естествознания (законы науки) также обладают признаком всеобщности и необходимости. Например, суждение «всякое действие равно противодействию» есть суждение всеобщее, а связь, выраженная в нем, мыслится как необходимая. Где же источник всеобщности и необходимости этих истин, за которыми признано их индуктивно-опытное происхождение?

Лейбниц пытался ответить на этот вопрос посредством своей известной концепции «возможных миров». Истины разума истинны для всех «возможных миров». Истины же опытного происхождения являются истинными для некоторых из «возможных миров» и установление их истинности есть, по существу, нахождение этих миров. Но здесь проблема оборачивалась другой своей стороной: как некоторый предикат вообще может быть присущ некоторому субъекту, если возможных миров бесконечное множество? Универсальное разнообразие разрывает универсальную всеобщность.

Второй важнейшей проблемой, возникавшей на почве философии Лейбница, была проблема места и роли синтеза в познании. Рассматривая логический процесс познания как всецело аналитический, Лейбниц тем самым объективно ставил вопрос о месте синтеза в деятельности мышления. Если принципы логики обеспечивают только аналитическое познание, то какими принципами обеспечивается синтетическое познание?

Лейбниц предпринял одну из первых попыток решения проблемы единства мышления и бытия на основе объединения принципов рационализма с принципами эмпиризма. Но это объединение дано у него как механическое сочетание разнородного. Истинные знания, т. е. знания, согласующиеся с бытием, имеют два совершенно различных, не связанных между собой источника — разум и опыт. Опытные истины согласуются с бытием, поскольку они индуктивным путем выведены из самого чувственно данного бытия. Истины разума истинны потому, что они непротиворечивы, всеобщи и необходимы, потому, что противоположное им мыслится как ложное. Но в силу каких оснований знание, выводимое логически из самого разума, согласуется с бытием? Почему логический ход идей соответствует ходу вещей? Чтобы ответить на эти, неизбежно вытекающие из рационализма вопросы, Лейбниц, как и Декарт, вынужден был обращаться к теологии. Творя наш мир, бог создавал его как один из возможных миров. Но как всемудрый и всеблагий, он, естественно, избрал самый лучший из всех возможных, а именно тот, в котором все гармонично. В нем связь идей такая же, как связь вещей, ибо бог предустановил идентичную смену представлений во всех монадах: как в монадах души, так и в монадах тела. Поэтому ход идей не может не соответствовать ходу вещей, это — предустановленная гармония, обеспечивающая тождество мыслимого и действительного.

В результате дальнейшего развития философской мысли в разработке данной проблемы было установлено отсутствие «предустановленной гармонии» между мыслимым и действительным и намечены иные пути ее решения.

Первым, кто занялся специальным исследованием различия логического и реального и показал отсутствие здесь «предустановленной гармонии», был И. Кант.

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И. КАНТА В «ДОКРИТИЧЕСКИЙ» ПЕРИОД ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Формирование гносеологических воззрений Канта в ранний период его творчества происходило под сильным влиянием опытного естествознания, господство-

вавших в нем идей механистического материализма и теоретико-познавательных принципов эмпиризма. Но вместе с тем над мышлением Канта довели и догмы рационализма Лейбница — Вольфа, усвоенные им из университетских курсов философии и логики. На всем творчестве Канта «докритического» периода лежит глубокая печать борьбы двух противоречивых тенденций в его взглядах — рационалистической и эмпирической. Метафизический способ мышления, нерешительность, склонность к компромиссу в борьбе двух противоположных партий в философии — материализма и идеализма — обусловили неспособность Канта ни последовательно развивать принципы материалистического сенсуализма, преодолевая идеалистическую односторонность рационализма, ни принять рационализм и отказаться от основоположных принципов эмпиризма. В конечном итоге он стал искать пути и способы объединения одного с другим, не «снятия», выражаясь гегелевским языком, а именно объединения, сочетания разнородного, что наметилось уже в философии Лейбница. Эта особенность взглядов Канта выражала классовые основы его мировоззрения как идеолога политически незрелой, склонной к компромиссу с феодализмом немецкой буржуазии 18 в.

Основной тенденцией кантовского решения проблемы рационального и эмпирического является попытка провести четкое разграничение между сферами чисто умозрительного, логического познания и познания опытного, эмпирического. Логическое познание уже с самого начала, в силу традиции, представлялось Канту как познание «из чистого разума», т. е. внеопытное, априорное. Вопрос заключался только в том, каковы границы этого познания, где сфера его приложения? Мысль о границах человеческого познания первоначально возникла у Канта именно как мысль о границах логического познания.

Первой работой, которая непосредственно подвела Канта к выводу об ограниченности сферы логического познания, была его диссертация «Новое освещение первых принципов метафизического познания», защищенная в 1755 г. Поводом к написанию этой работы послужила полемика между вольфианцами и профессором теологии и философии Лейпцигского университета Крузиумом. Вольфианцы, исходя из систематизированного

Вольфом рационализма Лейбница, считали, что закон достаточного основания имеет всеобщий характер и распространяется как на сферу познания, так и на сферу бытия. Все происходящее имеет достаточные основания. Универсализация закона достаточного основания имела своей предпосылкой полное отождествление оснований познания с основаниями бытия, логической связи мыслей с реальной причинной связью вещей. Каков ход мыслей, таков и ход вещей, между тем и другим «предустановленная гармония». Но отождествление оснований познания с основаниями бытия имело и другую сторону — подведение под закон причинности всей психической деятельности, прогрессивное значение которого состояло в неосознанном подрыве теологической интерпретации свободы воли. Против этой тенденции учения Лейбница — Вольфа и выступил Крузий. Пытаясь обосновать теологическую интерпретацию свободы воли, он выдвинул мысль, что закон достаточного основания не распространяется на деятельность человеческой души, поскольку основания, определяющие эту деятельность, имеют не «реальный», а «идеальный» характер. Предложенное Крузием различие «идеального» и «реального» оснований было подхвачено Кантом и стало предметом специального исследования в его диссертации.

Уже в этой ранней работе Канта отразилось характерное для него стремление занять примирительную, компромиссную позицию, найти точку объединения прямо противоположных взглядов. Не отрицая всеобщности закона достаточного основания, он пытается отыскать такие способы его действия, которые бы согласовывались с признанием свободы воли. С этой целью он проводит различие между «физико-механическими», т. е. объективно-реальными, причинами и психологическими побуждениями, определяемыми представлениями. Поскольку человеческие действия побуждаются идеальными мотивами, то разум свободен в выборе этих мотивов и человеческая воля свободна. Все в мире имеет определенные основания, и определяющим основанием поступков человека является разум. Новой была здесь и постановка вопроса о различии оснований действия воли и оснований действия вещей, имевшая весьма важные последствия. Применяя ее к процессу познания, Кант вскрывает

существенное различие между основаниями познания и основаниями бытия.

Основание познания, по Канту, это то, из чего познается бытие вещи, основание же бытия — то, чем определено бытие вещи в самой действительности. Разъясняя это различие, Кант ссылаясь на пример установления Ремером скорости света по запаздыванию оптических явлений, по-разному протекающих в системе спутников Юпитера в зависимости от того, находится ли Юпитер дальше или ближе от Земли. В открытии Ремера основание познания (установление скорости света) послужили оптические явления, наблюдаемые в системе спутников Юпитера, позволившие заметить наличие у света скорости и вычислить ее, реальным же основанием, или основанием бытия, скорости света выступают не эти наблюдаемые оптические явления, а определенные свойства эфира. Основания бытия — *предшествующие* основания, от них зависит, почему вещь существует так, а не иначе. Основания познания — основания *последующие*, от них зависит возможность *познания*, почему вещь существует так, а не иначе. Этим устанавливалось различие между связью мыслей и связью вещей, между логическим ходом познания и реальным ходом объективных процессов, а в более широком плане — различие между мышлением и бытием.

Исходя из своего открытия, Кант подверг критике развитое Декартом и поддержанное Лейбницем так называемое онтологическое доказательство бытия бога. В этом доказательстве, указывал он, смешано реальное и идеальное основания — из понятия бога выводится его бытие. Между тем основание бытия есть нечто иное, чем понятие. Но опять-таки, вскрывая порочность «онтологического» доказательства, Кант пытается замазать пробитую им брешь иными «аргументами», доказать бытие бога, исходя из различения мыслимого и реального. Однако это доказательство оказывается чисто рационалистическим. Согласно постановке вопроса Кантом бытие бога доказывается тем, что отрицание этого бытия немыслимо, т. е. включает в себе логическое противоречие.

В предложенном Кантом различении оснований познания от оснований бытия еще не было агностического противопоставления логически мыслимого объективно

реальному. Логическое познание представлялось в то время Канту как познание и из логических оснований и из оснований реальных. Иначе говоря, Кант считал тогда логически постижимым и данное в мышлении (идеальное основание) и данное в действительности (реальное основание). Но дальнейшее исследование этого вопроса с позиций непреодоленного рационализма неизбежно вело к агностицизму.

Агностическая тенденция уже отчетливо выступает в следующей логической работе Канта «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», написанной в 1762 г. В этом небольшом сочинении Кант, подвергая дальнейшему пересмотру закон достаточного основания, приходит к выводу, что познание из логических оснований имеет чисто аналитический характер и не может отразить реальную объективно существующую причинную связь. Познание посредством логических оснований — это познание, в котором связь причины и следствия можно вывести логически. Например, «всякое сложное тело делимо». Здесь сложность тела служит основанием для вывода о том, что оно делимо. Но в понятии «сложное тело» уже мыслится его разделенность, т. е. делимость. В силу этого противоположное утверждение «сложное тело неделимо» явно мыслится как логическое противоречие. Отсюда Кант делал вывод, что логическое основание постигается посредством законов логики путем применения их к простому анализу понятий. В свете этого вывода логическое познание представало как процесс суждения, где предмету приписываются признаки, которые отчетливо мыслятся в понятии об этом предмете, в связи с чем для установления истины здесь достаточно обычных законов логики. Но отсюда же вытекал и другой вывод — логическое познание, т. е. познание из логических оснований, применимо только там, где связь причины и следствия может быть выведена логически, и не применимо там, где ее нельзя установить посредством простого анализа понятий. Следовательно, познание из реальных оснований, при котором связь основания и его следствия выводится не через анализ понятий, а через познание природы вещей, не является логическим познанием. Для обозначения его Кант вводит понятие «реальное познание». О сущности этого познания, о его связи с деятельностью мышления и с

чувственным опытом Кант еще ничего определенного не говорит. В центре его внимания в рассматриваемой работе стоит вопрос об ограниченности, формальной узости логического познания, под которым понимается познание одними средствами формальной логики. Тенденция к агностическому противопоставлению логически мыслимого объективно-реальному здесь выступает еще, по существу, как следствие сведения логического познания к формальнологическому познанию и рассмотрению его в духе рационалистических принципов познания из чистых понятий.

Работа «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» представляет интерес прежде всего с точки зрения критики Кантом формальной логики. Именно здесь, в этой работе Кант впервые в истории философии вплотную подходит к выводу о формальном характере логического знания (познания из логических оснований посредством самих законов логики) и противопоставляет ему «реальное познание» как сферу рождения содержательного научного знания. Существующая, традиционная логика не может дать действительного научного знания, все попытки получить такое знание посредством самой логики не могут вести ни к чему иному, как к «ложным мудрствованиям в четырех фигурах силлогизма». Силлогистику формальной логики Кант образно сравнивал с колоссом, «голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины». Но, как уже отмечалось, в рассматриваемом сочинении Кант пока еще ограничивается «разрушительной» работой. Задачи создания новой логики он еще не ставит.

Такой же характер носит и следующая его логическая работа «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). В этом сочинении Кант поставил перед собой задачу дать обоснование невозможности познания логическими средствами объективно-реальных причинных связей, «реального основания». Для осуществления поставленной задачи ему казалось вполне достаточным доказать, что реальное основание не есть логическим основанием и, следовательно, его нельзя постичь теми средствами, которыми постигается необходимая логическая связь. Это доказательство Кант осуществляет путем введения понятия «отрицательных величин».

Реальное основание, указывает он, может быть положительным или отрицательным. В положительном основании утверждается: так как есть нечто, то вследствие этого есть и другое (так как был дождь, то вследствие этого стало сыро). В отрицательном — так как есть нечто, то вследствие этого не может быть другого (так как был дождь, то не может быть сухо). Положительным и отрицательным бывает и логическое основание. Положительное логическое основание выражается в формуле закона тождества: «А есть А», отрицательное — в формуле закона противоречия: «А не есть не-А». Исходя из этого различия, Кант делает вывод: если можно доказать, что отрицательное реальное основание не есть логическое противоречие, то тем самым можно доказать, что и положительное реальное основание не есть логическое тождество.

В такой постановке вопроса суть доказательства сводилась к установлению различия между реальным отрицанием и отрицанием логическим. Это различие Кант обнаруживает путем анализа отрицательных величин. В математике отрицательная величина, например, «—10» есть не просто «не — 10» (т. е. небытие 10), а вполне реальная величина (одно дело «я не имею десяти» и совсем другое дело «я должен 10»). Логическое отрицание в соответствии с принципом «А не есть не-А» означает просто небытие, отсутствие, реальное же отрицание есть полагание противоположного, некоторой противоположной реальности. Логически «не-сухо» означает небытие сухости, реальное «несухо» — это «влажно». Логически «неудовольствие» означает небытие удовольствия, реальное неудовольствие есть полагание чувства, противоположного удовольствию. Логическое неудовольствие, замечает Кант, имеет вкус воды, реальное — вкус полыни. Таким образом, в отличие от логического отрицания реальное отрицание есть и отрицание и утверждение, т. е. выражает реально сущую противоположность в вещах. Здесь противоположности «суть истинные предикаты одной и той же вещи, присущие ей одновременно»³⁶. Но поскольку это так, значит логический закон противоречия, основанный на логическом отрицании, не в состоянии отразить того, что есть в действительности,

³⁶ И. Кант. Сочинения в 2-х т., т. II. М., 1940, с. 139.

а именно реальной противоположности в вещах. Хотя Кантово понимание противоположности имело в основном механистический характер, однако уже сама постановка вопроса о реальном наличии этой противоположности и о логических средствах ее постижения является выдающимся достижением философской мысли.

Реальное отрицание в рассуждениях Канта выступает как необходимый момент отрицательного реального основания (так как есть нечто, то не может быть другого). Поэтому, показав, что реальное отрицание не есть логическое отрицание, т. е. не подчинено закону противоречия, Кант отсюда делал вывод, что реальное отрицательное основание не есть логическое отрицательное основание и как такое логически непостижимо. Этот же вывод он распространяет и на положительное реальное основание. Логическое положительное основание предполагает *тождество* основания и следствия, реальное же, наоборот, *различие*. Формулой реального основания является не «А есть А», а «поскольку есть нечто, то есть и *другое*». Поэтому суть вопроса здесь состоит в том, «как должен я понять, что *в силу того, что есть нечто одно, есть также и нечто другое*». Логически вывести из одного нечто другое, если это другое не мыслится в одном (что предполагает реальное основание), невозможно: «Я,— пишет Кант,— очень хорошо понимаю, как некоторое следствие вытекает из какого-либо основания по закону тождества, потому что через расчленение понятий становится очевидным, что оно уже содержится в этом основании... Но как нечто одно вытекает из чего-либо другого не по закону тождества,— объяснение этого я охотно бы послушал»³⁷. Невозможность логического постижения (т. е. постижения посредством законов формальной логики) реального основания Кант объяснял известным примером связи дождя с западным ветром. Наблюдение, говорил он, показывает, что после западного ветра часто бывает дождь. Но как бы мы ни анализировали понятие «западный ветер», мы логически не выведем из него понятие о дождевых тучах, ибо «реальное основание никогда не может быть логическим основанием, и дождь обуславливается ветром не в силу закона тождества»³⁸.

³⁷ И. Кант. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 169.

³⁸ Там же, с. 170.

Общий вывод логических исследований Канта начала 60-х годов состоял в утверждении непознаваемости объективно-реальных причинных связей средствами формальной логики. В связи с этим непосредственно возникал вопрос о том, какими же средствами, если не формальнологическими, постигается реальная причинная связь, где сфера познания из реальных оснований? Закономерным ответом на этот вопрос было признание сферой «реального познания» опыта, опытного познания. И у Канта действительно намечается все большая склонность к признанию опыта необходимым, если не решающим, средством познания. Но то понимание опыта, которое господствовало в 17—18 вв., само исторически и логически приводило к агностическому выводу о невозможности опытного постижения причинных (необходимых) связей явлений. Этот вывод в середине 18 в. попытался обосновать Д. Юм, работы которого оказали существенное влияние на формирование взглядов Канта уже в 60-х годах. В 1766 г. в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» Кант прямо утверждает, что опыт в состоянии дать только знание факта существования тех или иных явлений, но объяснить факт этого существования, показать, почему если есть одно, то в силу этого есть и другое, он не в состоянии³⁹. Таким образом, признавая значение опыта, Кант уже не мог рассматривать его как источник знания причинных связей явлений. Где же берутся эти знания? Где их источник? Ведь вся наука, все естествознание базируется на принципе причинности и подлинно научным признается только то знание, которое является знанием причин. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо было *исследовать логическую структуру всего существовавшего в то время научного знания*. И Кант первым приступает к выполнению этого великого исторического дела, однако приступает, усвоив ложные, идеалистические по своей сущности взгляды на природу самого научного знания.

Гносеологической сущностью взглядов Канта на процесс познания, сложившихся у него в процессе его логических исследований 60-х годов, был *агностицизм*, причем агностицизм, так сказать, двойной, агностицизм как логическое завершение и рационализма, и эмпиризма.

³⁹ См.: И. Кант. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 364.

Логические исследования Канта 60-х годов приводили его к выводу, что ход идей и ход вещей непосредственно не совпадают, что здесь нет абсолютно никакой «предустановленной гармонии». Больше того, логическое существенно отличается от реального, основания познания и основания бытия образуют прямую противоположность. Вот почему исходные рационалистические посылки, усвоенные Кантом из философии Лейбница — Вольфа, вели прямо к агностицизму. Если логическое знание имеет свой источник в самом разуме — выводится из разума, то разум, оперируя законами логики, не в состоянии познать объективной действительности, его идеи не согласуются с бытием. Но, усвоив исходные посылки рационализма (признание возможности познания из «чистого разума»), Кант, как уже отмечалось, пытался сочетать их с признанием опытного происхождения естественнонаучных знаний. Это создавало возможность выхода из агностицизма, порождавшегося рационализмом, путем признания опыта средством согласования мышления с бытием. Однако выработанное эмпиризмом 17—18 вв. и усвоенное Кантом метафизическое понимание опыта само вело к отрыву мышления от бытия, порождало агностические представления о невозможности опытного происхождения всеобщего и необходимого в человеческих знаниях. Метафизический эмпиризм также неизбежно перерастал в агностицизм, как и идеалистический рационализм. Отрыв мышления от бытия по форме (эмпиризм), как и отрыв его по содержанию (рационализм) в равной мере неизбежно ведут к агностицизму. Из раздувания метафизических односторонностей эмпиризма вырос агностицизм Юма. К агностическим выводам из метафизического истолкования опыта, не без влияния Юма, пришел и Кант. Здесь мы столкнулись с весьма интересным явлением философского развития 18 в.: в этот период метафизический эмпиризм и идеалистический рационализм сомкнулись на почве агностицизма. Принципом их объединения стал агностицизм, и на этом принципе выросла философская система Канта.

В философии Канта отрыв мышления от бытия достигает того предела, где он превращается в свою противоположность — в идеалистическое тождество мышления и бытия. С этим связаны новые аспекты исследования мышления, его форм и законов, новые плоскости

рассмотрения проблемы единства мышления и бытия. При всей порочности исходных теоретических посылок обращение Канта к изучению системы научного знания с целью выявления логических средств постижения причинных и, вообще, всеобщих и необходимых связей ставило проблему создания новой логики на реальную почву конкретного научного исследования категориального строя человеческого мышления, его «чистого разума». Поскольку это исследование осуществлялось с позиций агностицизма и имело определенную идеологическую нацеленность (ограничить сферу знания, чтобы дать место вере), то в своем конкретном виде оно приняло форму «критики чистого разума», т. е. критики познавательных способностей человека с целью установления их возможностей и границ.

Глава вторая

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА»

И. КАНТА. ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ПРЕДМЕТ

ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ

Гносеологические основы философии Канта исключительно противоречивы. «Основная черта философии Канта,— как отмечал В. И. Ленин,— есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»¹. В своих общественно-политических взглядах Кант испытал значительное влияние идей французского просвещения, в особенности республиканских идей «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо. По образному выражению К. Маркса, Кант «переводил идеи французской революции на немецкий язык», т. е. на язык немецкой действительности. Но этот язык был далеко не революционным. Немецкая буржуазия в силу своей экономической слабости и политической отсталости была не способна стать на путь решительной борьбы против феодального строя. Она искала мирных, реформистских путей постепенного преобразования феодальных отношений в буржуазные на основе компромисса, соглашения с классовыми силами феодального общества. Отсюда ее резко отрицательное отношение к «крайностям» идеологической борьбы. Будучи заинтересованной в развитии науки, усматривая в научном и техническом прогрессе весьма важное общественное благо, она тем не менее испытывала традиционное уважение и к теологии; сочувствуя антифеодальным идеям просветителей, она с благочестивым содроганием отвергала их критику религиозных основ феодальной идеологии, усматривая в ней подрыв всех устоев нравственности. В атмосфере этих противоречивых умонастроений и зародилась идеологическая тенденция к примирению знания с верой, науки с теологией, просветительских идеалов с отсталой феодальной действитель-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

ностью. Эта тенденция в той или иной форме нашла свое отражение во всей немецкой идеалистической философии конца 18 — начала 19 в. Она же определила развитие и гносеологических взглядов родоначальника этой философии И. Канта. Однако компромиссный характер философских воззрений Канта был определен социальной действительностью только как склонность, как общее умонастроение. Теоретическая форма этого компромисса была определена собственным развитием философской мысли в специфических условиях 18 в.

Как уже отмечалось, определяющей тенденцией развития гносеологических взглядов Канта, наметившейся уже в его ранних работах, была тенденция к объединению принципов рационализма с принципами эмпиризма. Теоретической почвой этого объединения в конечном итоге стал агностицизм. В повороте Канта к агностицизму, результатом которого явилась постановка вопроса о границах человеческого познания, решающую роль, на наш взгляд, сыграли два обстоятельства. Во-первых, установление невозможности постижения средствами формальной логики объективно-реальных причинных связей (невозможность логического познания реальных оснований) и, во-вторых, выработка представления о невозможности опытного постижения всеобщих и необходимых связей. Это обобщение Кант сделал под влиянием изучения работы Лейбница «Новые опыты о человеческом разуме», впервые изданной в 1765 г.

Кант любил повторять, что из «догматической спячки» его вывел Юм, что именно знакомство с юмовской критикой понятия причинности явилось толчком к его собственным «критическим» исследованиям. Действительно, знакомство с идеями Юма было существенно важным моментом в процессе выработки Кантом основных идей его «Критики чистого разума», в частности идеи об априорном характере понятий о всеобщих и необходимых связях. Выдвинутое Юмом положение, что опыт знакомит нас только с последовательностью явлений, а не с их необходимой связью, натолкнуло Канта на мысль, что наличное в науке знание необходимых связей имеет своим источником не опыт, а разум. Обратившись затем к анализу системы научного знания (математики, естествознания), а также философии, он пришел к выводу, что не только понятие причинности, но и

все другие понятия, выражающие всеобщие и необходимые связи, имеют не опытный, а априорный характер. «Сначала я попробовал,— пишет Кант,— нельзя ли представить возражения Юма в общем виде (т. е. скептические аргументы Юма относительно причинности.— В. Ш.), и скоро нашел, что понятие связи причины и действия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит себе а priori связи между вещами, и что, собственно говоря, вся метафизика состоит из таких понятий. Я постарался удостовериться в их числе, и, когда мне это удалось, и при том так, как я хотел, а именно исходя из одного принципа, я приступил к дедукции этих понятий, относительно которых я теперь убедился, что они не выведены из опыта, как этого опасался Юм, а возникли из чистого рассудка»². Так агностицизм превратился в теоретический источник априоризма.

Но на выработке Кантом представления об априорном характере понятий о всеобщих и необходимых связях сказалось влияние не только Юма, но и Лейбница, его «Новых опытов о человеческом разуме», где принцип всеобщности и необходимости выступает как критерий различения «истин разума» от опытного знания. Любопытно, что В. И. Ленин, конспектируя книгу Л. Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница», особо подчеркнул то место в ней, где говорится о связи априоризма Канта с рационализмом Лейбница. Вот это место: «Таким образом, основная мысль «Новых опытов о человеческом разуме» — подобно основной мысли «Критики чистого разума» — заключается в том, что **всеобщность и неотделимая** от нее **необходимость** выражают собственную природу разума или сущности, способной иметь представления, и поэтому не могут своим источником иметь органы чувств, или опыт, т. е. приходить извне»³.

Однако Кант не остановился на том понимании всеобщности и необходимости, которое сформулировал Лейбниц. У Лейбница всеобщность и необходимость являлись признаками логического и математического знания и мыслились как всеобщность и необходимость ло-

² И. Кант. Сочинения, т. 4 (1). М., 1965, с. 74—75.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 72.

гической связи. Кант же искал объяснения происхождения всеобщности и необходимости во всех знаниях, и прежде всего в тех, которые связаны с опытным изучением действительности. Суть проблемы для него заключалась в отыскании источника всеобщности и необходимости, мыслимой как объективная связь, т. е. как связь между предметами опыта.

В отличие от Лейбница, Кант считал, что необходимым условием всякого человеческого познания является опыт — без опыта нет познания. «Без сомнения,— писал он,— всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту, оно всегда начинается с опыта»⁴. Это представление о познании выражало общую точку зрения эмпиризма 17—18 вв. Исходя из нее, Кант делал вывод, что априорное значение следует искать не вне опытного познания, а в нем самом. Хотя все наше познание, указывал он, и начинается из опыта, но это не означает, что все в нем происходит из опыта. «Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем, это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его»⁵. В такой постановке вопроса проблема об источнике всеобщего и необходимого в знаниях приобретала значение проблемы об источнике всеобщего и необходимого в самом опытном познании. Идея, к которой пришел Кант, стремясь решить эту проблему, состояла в том, что все-

⁴ И. Кант. Сочинения, т. 3. М., 1964, с. 105.

⁵ Там же.

общность и необходимость являются априорной формой *объективной* связи между предметами, данными в самом опыте — формой, изначально присущей рассудочному мышлению и вносимой во внешние связи между предметами опыта.

Идея априорного происхождения всеобщих и необходимых связей стала одним из основоположных принципов всей системы «трансцендентального идеализма» Канта. По своей гносеологической сущности она явилась закономерным продуктом развития метафизических представлений о процессе познания, господствовавших в 17—18 вв. Процесс познания тогда рассматривался исключительно как процесс индивидуальный, где субъектом опыта выступает отдельная, взятая вне истории формирования человеческого мышления, созерцающая и рассуждающая личность.

Категориальные формы человеческого мышления, отражающие всеобщие и необходимые связи объективного мира, действительно внеопытны в том смысле, что они не являются продуктом опыта отдельного «Робинзона» познания. И если взять отдельную общественно сформировавшуюся человеческую личность, какой она выступает в процессе научного познания (познающий ученый), то категориальный состав ее мышления будет выступать здесь как нечто предваряющее научное познание и обеспечивающее саму его возможность. Ведь для того, чтобы поставить вопрос, «в чем причина данного явления?», необходимо иметь понятие причинности, руководствоваться представлением, что явления имеют причины и что для их познания очень важно знать их причины. Это понятие причинности, как и все прочие категории мышления, не является врожденным или данным от природы, оно исторически сформировалось вместе с формированием человеческого мышления (на основе общественно-исторической практики); отдельный индивид только *усваивает* его, притом усваивает бессознательно, овладевает им тогда, когда он *научается говорить и рассуждать* и, прежде чем стать ученым, он должен пройти возраст «почемучки». Кант, как и все буржуазные мыслители 17—18 вв., не учитывал ни общественно-исторического происхождения человеческого мышления, ни его формирования в процессе становления человеческой личности. Он брал готового уже сформир-

ровавшегося человеческого индивида и рассматривал его как субъект всего познавательного опыта. Естественно, что таким путем он не мог вскрыть опытное происхождение категориальных форм мышления, обеспечивающих познание всеобщих и необходимых связей. Отсюда и возникало представление об их априорности.

Это представление закреплялось дальше метафизическим пониманием *самого индивидуального опыта*. Индивидуальный опыт играет существенно важную роль в познании. В этом опыте получает свою реализацию весь общественно-исторический процесс познания. Каждое новое поколение людей, усваивая в процессе воспитания и образования общественно закрепленные (в языке и системе знаний) формы познавательного опыта предыдущих поколений, реализует свои познавательные способности в новом общественно-историческом опыте. Новый опыт, как более высокая ступень познания, корректирует опыт прежних поколений, и то, что не подтверждается в нем, забывается или живет только как традиция. Следовательно, для того чтобы приобретенное сохранялось, оно должно подтверждаться в новом опыте, ибо даже традиции, сколь бы они ни были живучи, все же отмирают. Из всех человеческих знаний, передающихся из поколения в поколение и закрепляемых в опыте каждого нового поколения, категориальные формы мышления наиболее древние. Это произошло потому, что такие формы мышления по своему происхождению связаны с самым существенным в опыте — с трудовой, практически-производственной деятельностью. Именно на основе труда сформировалось человеческое мышление, его основной категориальный состав. «Как естествознание, так и философия до сих пор,— писал Энгельс,— совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»⁶. Практическая деятельность, направленная на изменение вещей, фор-

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 545.

мирует человеческое мышление и в общественно-историческом, и в индивидуальном плане. Отдельный индивид усваивает в процессе воспитания и образования категориальный состав мышления, научается мыслить, рассуждать на основе освоения деятельного, человеческого отношения к вещам⁷. И именно здесь в самом процессе овладения *человеческими* формами деятельности индивидуальный опыт практически удостоверяет и закрепляет выработанные человечеством формы мышления, отражающие всеобщие и необходимые связи между вещами. Поэтому только исходя из понимания опыта как активного, деятельного, человеческого отношения к вещам можно объяснить опытное происхождение всеобщих и необходимых знаний, и в частности знания причинных связей. «Эмпирическое наблюдение само по себе,— указывал Энгельс,— никогда не может доказать достаточным образом необходимость... Это до такой степени верно, что из постоянного восхождения солнца утром вовсе не следует, что оно взойдет и завтра, и действительно, мы теперь знаем, что настанет момент, когда однажды утром солнце *не взойдет*. Но доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу *сделать* некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*»⁸.

Между тем то понимание опыта, из которого исходили буржуазные мыслители 17—18 вв., и в том числе Кант, как раз и сводилось в основном к пониманию его как эмпирического наблюдения. Столкнувшись с невозможностью вывести из простого эмпирического наблюдения всеобщие и необходимые связи, Кант и делал вывод, что всеобщность и необходимость имеют своим источником не опыт, а само мышление. Выдвинув идею об априорном характере всеобщих и необходимых связей, Кант положил ее в качестве принципа разграничения априорного знания от опытного. «Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть

⁷ По поводу усвоения детьми человеческого отношения к вещам Гегель остроумно заметил, что «самое разумное, что дети могут сделать со своей игрушкой, состоит в том, что они ее ломают».— Гегель. Сочинения, т. III. М., 1956, с. 91.

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 544.

иным. Поэтому, *во-первых*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно безусловно априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, **т. е. так, что не допускается возможность исключения**, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение... Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом⁹.

Сущность постановки вопроса Кантом можно объяснить на таком примере: в своем индивидуальном опыте мы имеем дело с отдельными явлениями, скажем, с действием и противодействием механических масс. Мы не можем наблюдать всех случаев действия и противодействия, так как наш опыт ограничен во времени и пространстве. А между тем известная формула закона механики гласит: «действие равно противодействию», но мыслится она как объективный закон, которому *необходимо* подчинены *все* механические взаимодействия (если дано действие, то этому действию *всегда* будет равно противодействие). Откуда берется всеобщность и необходимость, выраженная в этой формуле? Ведь в опыте (в эмпирическом наблюдении) нам не дано ни строгой всеобщности (в опыте мы имеем дело только с ограниченным кругом явлений), ни необходимости (опыт не говорит, если есть одно, то в силу этого необходимо есть и другое). Формулируя суждение «действие равно противодействию» и мысля это суждение как всеобщее и необходимое, наш разум априори приписывает предметам (до непосредственного наблюдения) определенные свойства, которые в опыте явно не даны. Мы не наблюдали и не можем наблюдать всех случаев действия, и тем не менее мы утверждаем: «Если будет дано действие, то

⁹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 106—107.

этому действию обязательно будет равно противодействие». Отсюда вывод — наш разум априори предписывает законы явлениям природы.

Гносеологическая ошибка, на которой основывается априоризм Канта, состоит в истолковании данных в суждениях науки всеобщности и необходимости как не отражающих объективно существующих всеобщности и необходимости, а представляющих собой нечто присущее только мышлению. В действительности же суждения науки (формулы ее законов) отражают объективно существующие закономерные, «всеобщие и необходимые» связи между предметами. Логическими средствами этого отражения выступают категориальные формы человеческого мышления (понятия причинности, необходимости, возможности, действительности и т. п.), которые могут это делать потому, что *сами отражают* всеобщие и необходимые связи объективной реальности, но формируются они в человеческом мышлении на основе не индивидуального опыта, и тем более не простого эмпирического наблюдения, а на основе общественно-исторической практики. Практика есть решающий фактор превращения опытного в «априорное» и «априорного» в опытное. Когда Ньютон сформулировал положение «действие равно противодействию» как закон всех механических взаимодействий, он, несомненно, вышел за сферу своих непосредственных эмпирических наблюдений. И в этом его познавательном акте действительно имел место момент «фантазии», «априорного предписывания» закона всем возможным механическим взаимодействиям. Однако научно-экспериментальная и общественно-производственная практика показала, что это «предписывание» было не произвольной логической конструкцией, а логическим отражением определенной объективной закономерности. Если бы формула Ньютона не содержала объективной истины, она осталась бы только «априорным предписыванием», а не действительным законом. В каждом общем понятии, указывал В. И. Ленин, есть момент, «кусочек» фантазии, отхода от непосредственной действительности. Раздувание, абсолютизация этого момента, возведение его в принцип познания составляют гносеологические корни идеализма, в том числе и априоризма Канта. Все идеалистические построения Канта базируются в конце концов на непонимании роли обще-

ственной практики в процессе познания, на неосознании того факта, что все логические формы человеческого мышления, все его логические категории являются продуктом общественно-исторической практики. «Практическая деятельность человека,— писал В. И. Ленин,— миллиарды раз должна была приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, дабы эти фигуры могли получить значение аксиом»¹⁰.

Хотя выдвинутая Кантом идея об априорном происхождении всеобщих и необходимых связей извращала действительность, давала неверное, идеалистическое представление как об объекте познания, так и о самом процессе познания, все же она послужила толчком к более углубленному исследованию логического строя научного знания. Исходя из нее, Кант предпринял попытку выяснить сущность логических связей, посредством которых обобщается опытное знание и формулируются законы науки.

Логический строй человеческого мышления можно изучать только в его объективизированном виде. Наиболее общими формами объективизации мышления являются: 1) язык (система языка); 2) система знания, и прежде всего система научного знания; 3) техника, технический строй общественного производства. Исторически первой предметом логического анализа стала система научного знания¹¹. В новое время некоторые ее структуры были подвергнуты исследованию Декартом (геометрия Эвклида), Лейбницем (преимущественно математика) и др., но в общем виде, именно как система знания она впервые была подвергнута логическому анализу только Кантом.

Из всей совокупности знаний, сложившихся к середине 18 в., Кант выделил в качестве предмета логического исследования прежде всего математику, естествознание и философию («метафизику»). Цель, которую он поставил перед собой в этом исследовании, состояла в том, чтобы вскрыть присущие данным областям знания логические средства постижения всеобщих и необходимых связей, установить логическую природу принципов, на которых

¹⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 172.

¹¹ Что касается языка и техники, то они стали предметом логического анализа по существу только в 20 в.

основывается здесь научное знание. Однако следует подчеркнуть, что эта цель была подчинена у Канта решению более общей задачи — обоснованию идеи априорного происхождения всеобщих и необходимых связей, а в общепhilософском плане — установлению «границ» человеческого знания.

К исследованию логического строя системы научного знания Кант подошел чисто аналитически («анатомически»), рассматривая его как нечто изначально присущее познающему мышлению. Субъектом этого мышления у него выступает отдельно взятый человеческий индивид, прилагающий свои познавательные способности к внешним предметам. Иначе говоря, систему научного знания Кант рассматривал не как продукт исторического развития человеческого познания, а как результат познавательной деятельности отдельного индивида, обладающего уже сложившимся логическим строем мышления, который и нашел свое выражение в логических связях научного знания. Этот метафизический подход уже сам по себе неизбежно приводил к абсолютизации и идеалистическому извращению отдельных сторон внутренне противоречивого процесса познания. Собственно, только опираясь на него, можно было обосновывать априорное происхождение общих принципов научного познания. Но как первый опыт систематического исследования, тем более в условиях 18 в., он иным быть и не мог.

В качестве элементарной логической связи, в которой выражается научное познание, Кант выделил *суждение*. И это не было ошибкой. Система научного знания, вообще говоря, является системой понятий. Но сами эти понятия являются знанием, только раскрываясь в форме суждений. Вне суждений нет понятия, но само суждение еще не есть понятие. Суждение — необходимый элемент *образования* понятия как формы научного знания, и оно же необходимый элемент *раскрытия* этого понятия. Именно в таком плане — в плане элементарной логической формы, посредством которой осуществляется *образование и раскрытие* понятия, — Кант и берет суждение¹². Суждения, раскрывающие наличные понятия, он обозна-

¹² Взгляд на понятие как результат суждений (отчетливое понятие возможно только посредством суждения, завершенное — посредством умозаключений) Кант развил еще в работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма».

чил термином «аналитические», суждения, в которых к наличному понятию добавляется новый элемент знания, он назвал «синтетическими». «Во всех суждениях,— пишет он,— в которых мыслится отношение субъекта к предикату..., это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит к субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. ...Первые можно было бы назвать *поясняющими*; вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением»¹³.

Вопрос о правомерности деления суждений на аналитические и синтетические был долгое время предметом споров как логиков, так и философов. Обсуждался он и в советской философской литературе. Наиболее распространенной точкой зрения, принятой рядом советских философов и логиков является та, что кантовское деление суждений на аналитические и синтетические «не имеет познавательного значения и не помогает глубже уяснить сущность суждения»¹⁴, или, еще более категорично,— оно, это деление, «вообще не имеет смысла»¹⁵. Мы согласны, что для логики, в той связи, в которой она изучает суждение, это деление, действительно, не имеет смысла. Если соотносить суждение не с понятием, а с самим предметом и рассматривать его как мысль о свойствах, связях или отношениях этого предмета, то всякое суждение, будучи тождеством различного, и аналитично и синтетично. Наиболее убедительную критику кантовского деления суждений на аналитические и синтетические с точки зрения принципов формальной логики дал еще М. И. Каринский. Суть его аргумен-

¹³ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 111—112.

¹⁴ П. В. Копнин. Диалектика как логика. К., 1960, с. 256.

¹⁵ См.: П. В. Таванец. Суждение и его виды. М., 1953, с. 150; П. Д. Шашкевич. Теория познания Иммануила Канта. М., 1960, с. 82.

тации сводится к тому, что содержание предиката Кант относил к субъекту как понятию, между тем, когда мы выражаем суждение о чем-либо, то это «что-либо» мыслится не как понятие, а как реальный предмет и в своем суждении мы относим тот или иной признак не к понятию предмета, а к самому предмету¹⁶. Однако эта критика имеет смысл, если исходить из предположения, что Кант предложил свое деление суждений на аналитические и синтетические в плане логики и для логики. Но такое предположение неправомерно. В той классификации суждений, которую Кант дал как логическую (составляющую предмет изучения логики), различение суждений на аналитические и синтетические отсутствует. И это не случайно. С точки зрения Канта деление суждений на аналитические и синтетические входит не в предмет логики, а в предмет «критики чистого разума», т. е. в предмет теории познания. «Критика чистого разума», по замыслу Канта, призвана установить, что собой представляют *как познания* суждения «общей логики» и суждения логики «трансцендентальной». И она устанавливает, что принципы «общей логики» обеспечивают знание только в форме аналитических суждений (суждений, разъясняющих содержание уже выработанных понятий), принципы же «трансцендентальной логики» обеспечивают знание в форме синтетических суждений (суждений, добавляющих к наличному знанию некоторое новое знание). О том, насколько правомерно предложенное Кантом различение предмета формальной логики и логики предметного знания (логики «истины»), речь будет идти дальше, но несомненно то, что деление суждений на аналитические и синтетические выступает у него не как проблема логики, а как проблема теории познания, которая призвана обосновать само деление логики на логику формального знания и логику предметного знания.

Взгляд на формальную логику как логику, обеспечивающую только разъяснение уже готовых знаний, не был новым. Подобные мысли высказывал Декарт, затем Лейбниц, к этому же взгляду, не без влияния Декарта и, в особенности, Лейбница, пришел и Кант. Как уже отмечалось, в своих ранних логических работах, исследуя за-

¹⁶ См.: М. И. Каринский. Классификация выводов.— Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956.

кон достаточного основания, он поставил вопрос о различии познания из логических оснований и из оснований реальных. Деление суждений на аналитические и синтетические было только обобщением и дальнейшей конкретизацией различения познания из логических оснований и из оснований реальных. Логическая связь, выраженная в реальном основании («если есть нечто, то в следствии этого есть и другое»), была для Канта, по его собственным заявлениям, первым синтетическим суждением, подсказанным ему Юмом и натолкнувшим его на мысль о синтетической природе всех подобного рода суждений. Во введении к «Критике чистого разума» он писал: «Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче (к решению вопроса, как возможны синтетические суждения априори.— В. Ш.), но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*principium causalitatis*), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая в себе априорные синтетические положения...»¹⁷. Таким образом, вопрос о синтетических суждениях был для Канта вопросом о выходе из скептицизма Юма, который в своем логическом развитии приходил к отрицанию самой возможности философского и научного знания, поскольку последнее основано на постижении закономерных, необходимых связей между предметами. Признание наличия в философском и научном знании синтетических суждений означало для Канта признание самого факта познания, ибо познание по своему понятию состоит не в раскрытии того, что уже содержится в

¹⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 117—118.

знаниях, а в выработке новых знаний, новых понятий, и при том понятий о реально существующих предметах.

Итак, деление Кантом суждений на аналитические и синтетические произведено с целью выделения из них тех, в которых реализуется факт познания — факт образования нового знания, новых понятий о предметах. «Познание,— писал Кант,— есть суждение, из которого происходит понятие, имеющее объективную реальность, т. е. такое понятие, которому может быть дан соответствующий предмет в опыте»¹⁸.

Несомненно, что абсолютное противопоставление суждений, в которых выражается логический анализ (раскрытие) уже существующих понятий и суждений, образующихся на основе синтеза нового знания в понятия о предметах как чисто аналитических и чисто синтетических, имеет метафизический характер. В реальном процессе познания эти суждения образуют тождество противоположностей и взаимопереходят.

Выделение в качестве элементарной логической формы познания синтетического суждения — суждения, выражающего синтез нового знания в понятие,— вело к постановке проблемы о средствах и формах синтеза научного знания в понятиях. Перед самим Кантом эта проблема предстала в виде вопроса, «как возможны синтетические суждения априори?».

Все аналитические суждения Кант считал априорными. В этих суждениях предикат присоединяет к субъекту нечто такое, что уже мыслится в самом понятии предмета, о котором идет речь, и может быть логически выведено из этого понятия. Например, в суждении «все тела протяженны» признак «протяженность» уже содержится в самом понятии тела и для констатации наличия у тела этого признака нет нужды обращаться к опыту. Непротяженное тело не есть вообще тело. Аналитические суждения, по мнению Канта, не выходят за пределы *уже наличного* в понятиях содержания¹⁹.

Совсем иной характер имеют синтетические суждения. В них предикат определяет такой признак предмета, который не содержится в наличном понятии об этом предмете. В качестве примера подобного рода суждений Кант

¹⁸ I m m. K a n t s. Werke, B. VIII, Berlin, 1923, с. 244.

¹⁹ См.: И. К а н т. Сочинения, т. 3, с. 111.

приводит суждение «все тела имеют тяжесть». Признак тяжести, как полагал Кант, «не мыслится в понятии тела», поэтому присоединение его к понятию тела требует выхода за это понятие и изучения самих реальных тел²⁰. «...Хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте...»²¹. Но опыт, по мнению Канта, обуславливает возможность не всех синтетических суждений, а только некоторых из них. Опытные суждения, будучи синтетическими, все же не имеют строгой всеобщности и не выражают необходимой связи между предметами, поскольку последняя, как это представлял себе Кант, вообще в опыте не дана. Отсюда вывод: кроме опытных суждений в научном познании существуют еще суждения, синтез которых основан не на опыте, а на априорных формах самого познания.

К априорным синтетическим суждениям Кант относил все основоположные принципы и законы науки. Он считал, что научное познание состоит в постижении таких

²⁰ Некоторые логики (А. Тренделенбург и др.) отрицали правомерность произведенного Кантом деления суждений на аналитические и синтетические на том основании, что для одного, например для математика, в понятии тело мыслится протяжение и не мыслится тяжесть, для другого же, например для физика, в понятии тело мыслится и тяжесть. Вообще говоря, момент условности в делении Канта, несомненно, имеется. Мысленное содержание понятий об одних и тех же предметах меняется и в различных науках может быть разным. Этого и не учитывал Кант. Однако при всем том следует иметь в виду, что у Канта идет речь не о *восприятии* понятия (один воспринимает мысленное содержание понятия так, а другой иначе), а об *образовании* понятия.

²¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 112—113.

необходимых связей, которые, хотя в опыте и не даны, но тем не менее являются связями не между понятиями, а между предметами опыта (ведь законы науки мыслятся как *объективные* связи, связи между реальными предметами). Признавая, что наука дает знание необходимых связей, которые относятся к связям между реально существующими предметами, но вместе с тем, отрицая возможность объективного, опытного происхождения этих связей («в опыте дана лишь последовательность явлений, а не их необходимая связь»), Кант оказался в кругу таких противоречий, выход из которых мог быть либо в признании, что все научные знания являются *отображением* объективной действительности и, таким образом, не могут иметь априорного характера, либо в истолковании самой объективной действительности (предметов опыта) как порождения сознания. Исходные посылки гносеологии Канта толкали его на последний путь: априоризм неумолимо вел к субъективному идеализму.

Камнем преткновения априоризма Канта стал вопрос: на чем основывается истинность суждений, предваряющих всякий опыт и тем не менее относящихся к предметам опыта? Этот вопрос по своему объективному смыслу равнозначен: «Как можно знать что-либо, не зная этого «что-либо»? В поисках ответа на него Кант пришел к идеалистическому выводу — признание наличия априорных знаний требует признания того, что не знания согласуются с предметами, а предметы со знаниями. «До сих пор, — писал он, — считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны»²².

Таким образом, априоризм привел Канта к идее обусловленности предметов познания самим процессом

²² И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 87.

познания. Эта идея ставила процесс познания на голову, он стал рассматриваться не как процесс *отражения* объектов познания, а как процесс созидания, конструирования этих объектов. Отрыв мышления от бытия здесь стал превращаться в свою противоположность, в отождествление бытия с мышлением. *В философии Канта проблема единства (согласования) мышления и бытия приняла идеалистическую форму проблемы единства (согласования) бытия с мышлением.* В такой форме эта проблема и получила свое развитие в немецкой идеалистической философии конца 18 — начала 19 в. Она переносила центр теоретического исследования на момент активности человеческого сознания, мышления, на его способность не только отражать, но и творить, преобразовывать объект познания. Но эта активная, деятельная сторона сознания исследовалась немецким идеализмом с ложных исходных позиций, с позиций признания мышления абсолютным демиургом, творцом действительности. В общепhilософском плане *превращение проблемы единства мышления с бытием в проблему единства бытия с мышлением привело к превращению проблемы объяснения мира в проблему объяснения процесса его познания.*

Следует, однако, отметить, что у самого Канта принцип выведения объекта познания из процесса познания еще не проведен вполне последовательно. Он постоянно наталкивается на противоречащее ему признание существования независимых от процесса познания «вещей в себе» — объектов, действующих на органы чувств человека и приводящих в движение его познавательные способности. Но и это противоречие также находит себе объяснение в априоризме Канта.

Априоризм по самому своему понятию предполагает противопоставление доопытного знания знанию опытному, т. е. он основывается на признании *участия* опыта в познании. Да и возник он как своеобразная попытка соединения рационализма с эмпиризмом. Формулой этого соединения стало известное положение Канта о том, что *всякое познание начинается из опыта*, но не все в нем *происходит* из опыта. Такой взгляд на познание предполагал, что в продуктах процесса познания есть нечто от опыта и нечто внесенное в опыт самим познанием. Под влиянием эмпиризма 17—18 вв. Кант твердо усвоил представление, что непосредственным источником всякого

опытного знания являются ощущения, образующие *содержание* всех знаний. Отсюда его вывод — содержание знания может быть только опытным, ибо только в опыте познающий субъект сталкивается с внешними предметами и получает от них чувственные впечатления (ощущения). Априорной, предваряющей опыт, может быть только форма познания (форма чувственного созерцания и форма мышления), содержание же всегда опытно. Так возник дуализм формы и содержания, пронизывающий всю гносеологию Канта.

На понимании Кантом содержания опытного познания (чувственных данных, ощущений) сказалось прямое влияние *идеалистической* линии метафизического эмпиризма 18 в., и прежде всего влияние Юма. Из философии Юма Кант воспринял как аксиому, как посылку, не требующую доказательств, представление о том, что непосредственные чувственные данные, ощущения являются только субъективными впечатлениями, не имеющими абсолютно никаких объективных прообразов и поэтому совершенно не позволяющими судить о свойствах внешней действительности. Такое понимание ощущений создавало возможность для вывода, что *образная форма* чувственного восприятия и представления является не отображением внешнего мира, а субъективной принадлежностью самой познавательной способности (способности созерцания), которая и формирует чувственные впечатления в *образы* реальных предметов. Этот вывод вполне отвечал априоризму и был сделан Кантом как обоснование априорности формы чувственного представления. Характеризуя сущность своего понимания «чистых» (априорных) представлений, он писал: «Я называю *чистыми*... все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе а priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*. Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протя-

жение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности»²³. Итак, в чувственном образе предмета от предмета «зависимо» (т. е. связано с ощущениями) все, за исключением самого его *образа* («протяжение» есть, по существу, момент образа). Но если образ предмета самим предметом не дан, то что же дано, что «представляет» предмет в чувственных данных? Некий хаос, неопределенная совокупность чувственных впечатлений «непроницаемости», «твердости», «цвета» и т. п. Здесь априоризм прямо и непосредственно совпадает с агностицизмом. Последовательное развитие юмистского понимания ощущений превращает агностицизм в априоризм, а последовательное развитие априоризма превращает последний в агностицизм. Если видимый предмет, тот, который предстает перед нами в образе, скажем, дерева, дома, стола и т. п., получает эту свою видимую нами форму в нашем созерцании, а до того не имеет ее, то что же он есть на самом деле? Каков он сам по себе до нашего восприятия? Очевидно, «вещь в себе», абсолютно непостижимая, потусторонняя.

В отличие от Юма, Кант считал, что человеческое познание немислимо без воздействия на органы чувств человека внешних вещей. Но приняв эту исходную посылку материалистической теории познания, он смог совместить ее с априоризмом только через агностицизм. Признание того, что знания являются знаниями независимых от человека объективных вещей, абсолютно несовместимо с априоризмом, т. к. оно предполагает, что знания согласуются с вещами, а априоризм, наоборот, что вещи согласуются со знаниями. Априоризм и привел Канта к утверждению, что все наши знания относятся не к внешним предметам самим по себе, а только к их «явлениям» — видимым, чувственно данным предметам опыта, которые, как это представлял себе Кант, образуются в процессе созерцания внешнего мира. Только эти последние могут согласовываться с априорными знаниями, ибо сами они являются продуктом приложения априорных форм познания (априорных форм созерцания и мышления) к чувственно данному.

²³ И Кант. Сочинения, т. 3, с. 128.

По своему гносеологическому смыслу категория «явление» в философии Канта имеет чрезвычайно противоречивый характер. Явление предполагает то, что *является*. На этом основании Кант решительно выступал за признание существования вещей вне сознания, «вещей самих по себе», *являющихся* познающему человеку. Но вместе с тем существенной посылкой философии Канта есть признание, что в явлении то, что является, не дано, оно находится «по ту сторону» явления и, следовательно, «по ту сторону» знания. В этом плане объективная вещь мыслилась как какая-то «трансцендентная», потусторонняя сущность, по отношению к которой явление выступает только как видимость, а не действительность. Знание явления абсолютно исключает знание сущности («вещи в себе»). Это метафизическое противопоставление явления сущности, в котором явление выступает только как пустая, субъективная видимость, нечто противоположное тому, что есть сущность, подметил и подверг критике еще Гегель. Он указал, что если сущность *не видима*, не дана в видимости, то она только пустая абстракция, а не действительная сущность.

Противоположение явления вещи в себе как *видимого действительному* непосредственно вело к логическому выводу, что явление извращает сущность и что, следовательно, знание явления есть *извращенное*, неистинное знание сущности. Но построить на таком основании здание науки, конечно, пустая затея. *Взгляд на явление как на субъективную видимость, противоположную тому, что есть в действительности, превращал агностицизм в скептицизм.* Однако поскольку скептицизм был неприемлем для Канта, необходимо было дать такое толкование явления, которое исключало бы представление о нем как о субъективной видимости, противостоящей и противоречащей действительности. Вообще говоря, выход из скептицизма был весьма прост. Он состоял в признании явления *объективной действительностью*, данной в чувственном созерцании (ощущении и восприятии) познающего субъекта. Но признание объективности явления требовало преодоления априоризма. Кант же развивал свое понимание явления именно исходя из него. Поэтому он пытается выйти из скептицизма, *сохраняя* взгляд на явление как на *продукт процесса познания*, но наделяя его атрибутом *предметности*. Явление, указывал он, есть «не-

определенный предмет эмпирического созерцания»²⁴, т. е. явление — это не само опытное представление (чувственно данный образ действительности), а *предмет* этого представления. Но вместе с тем этот предмет не существует вне представления воспринимающего его субъекта (в противном случае он был бы объективной вещью, «вещью в себе»).

Необходимым предварительным условием такого решения проблемы (признания предметности явления и вместе с тем отрицания его объективного существования вне воспринимающего субъекта) была выработка идеалистического понимания самих форм предметного существования явлений — пространства и времени, как субъективных, находящихся в воспринимающем субъекте априорных форм созерцания внешнего мира.

Все предметы чувственно воспринимаемого мира находятся в пространстве и времени. И если мы признаем, что пространство и время существуют объективно, независимо от воспринимающего их субъекта, то мы должны также признавать, что и все предметы, имеющие пространственно-временное существование, *независимы* от воспринимающего их субъекта. Но в таком случае никакое априорное познание предметов чувственного мира невозможно. Поэтому априоризм Канта прямо и непосредственно связан с выработкой идеалистического взгляда на пространство и время как на субъективные условия видимого, данного в восприятии и представлении, пространственно-временного существования предметов. Предметы чувственно воспринимаемого мира (явления) существуют в пространстве и во времени, но сами эти пространство и время являются не более как *субъективными условиями, априорными формами видения* (представления) *предметов, существующими в пространстве и во времени.*

Субъективно-идеалистическое истолкование Кантом пространства и времени опиралось на господствовавший в 17—18 вв. механистический отрыв пространства и времени от материи, нашедший свое выражение в представлениях об абсолютном пространстве и абсолютном времени. Пространство и время рассматривались тогда как нечто более фундаментальное, чем сама движущаяся

²⁴ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 127.

материя, поскольку предполагалось, что они могут существовать безотносительно к материи, а материя немыслима вне пространства и времени. Отсюда возникала возможность вывода, что материя в своем существовании определяется пространством и временем, зависит от них. Этот вывод Кант сделал еще «в докритический» период в работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768 г.). Обосновывая абсолютность пространства, он писал: «...абсолютное пространство обладает собственной реальностью независимо от существования... всякой материи и даже в качестве первого основания ее композиции...»²⁵. В качестве объективной реальности абсолютное (чистое) пространство является условием существования внешних предметов, в качестве же «некоторого основного понятия», общего наглядного представления, оно обуславливает возможность пространственного восприятия предметов (пространственное существование предметов в представлении). Хотя здесь Кант еще не отрицает объективной реальности пространства, однако развитый им взгляд о чистом пространстве, якобы предваряющим и обуславливающим возможность существования предметов, создавал необходимые теоретические предпосылки для возникновения у него идеи об априорности этого пространства (а вместе с ним и времени).

Впервые эта идея была высказана Кантом в его профессорской диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770 г.). Она родилась у него в результате метафизического противопоставления *видимого, чувственно данного и действительного*, «каково оно постигается по своей сущности», *умопостигаемого*. Проведение различия между предметами, какими они выступают в чувственном восприятии («являются»), и предметами, какими они есть сами по себе, по своей сущности, является несомненным свидетельством глубины мысли Канта. Сущность вещей — то, каковы вещи сами по себе независимо от того, как они являются (воспринимаются, представляются), — действительно, постигается не чувством, а умом, мышлением. Но это их умственное постижение возможно только при условии, что они какой-то своей стороной даны чувственно. Кант же, находясь в плену метафизических пред-

²⁵ И. Кант. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 384.

ставлений о процессе познания, понимал умопостигаемое как объект, чувственно не данный никакой своей стороной. Отсюда его полное противопоставление чувственно-го мира и мира умопостигаемого. Если умопостигаемый мир — мир скрытых за чувственной видимостью сущностей — независим от субъекта, то чувственно данный, видимый мир, именно потому, что он чувственно данный (данный в чувствах), существует в субъекте. Но вместе с тем он чувственно дан как находящийся в пространстве и во времени. Следовательно, пространство и время как атрибуты, «принципы» чувственного мира — мира видимых предметов, также субъективны. И, исходя из выработанного ранее представления о пространстве и времени как об условиях существования предметов, Кант делал вывод, что они являются условиями видимого пространственно-временного существования предметов в чувственном мире. *«Время,— писал он в своей диссертации,— не есть что-либо объективное и реальное, ни субстанция, ни акциденция, ни отношение, но субъективное условие, необходимое по природе человеческого духа для координации между собой по известному закону всего чувственного...»*, оно — *«чистое созерцание»*²⁶. Равно и пространство *«не есть что-либо объективное и реальное, ни субстанция, ни акциденция, ни отношение, но оно субъективно и идеально: оно есть как бы происходящая из природы духа по постоянному закону схема, чтобы координировать вообще все, воспринятое извне»*²⁷.

Идея об априорности пространства и времени была поворотным пунктом в формировании априоризма Канта, поскольку, только опираясь на нее, можно было разрабатывать теорию познания, исходя из принципа, что не знания согласуются с предметами, а предметы со знаниями (т. е. произвести субъективизацию самих предметов познания). Поэтому профессорской диссертацией Канта вполне справедливо датируется начало «критического» периода в его творчестве.

Придя к выводу, что пространство и время являются не объективными, а субъективными, идеальными формами бытия предметов, Кант начал истолковывать их как «чистые представления». *Представление пространства и*

²⁶ И. Кант. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 410.

²⁷ Там же, с. 413.

представление времени — это и есть, с точки зрения Канта, *единственно возможное пространство и единственно возможное время*. В результате такой субъективизации этих основных форм бытия материального мира объективные вещи оказались вне пространства и времени, все же существующее в пространстве и времени было провозглашено только явлением — продуктом подведения чувственных данных (ощущений), получаемых от внешних объектов, под *представления* пространства и времени. Таким образом, явления *конструируются, оформляются в видимые предметы* чувственного мира в процессе созерцания внешних объектов *как находящихся* в пространстве и времени. Предметы получают пространственно-временное бытие только в процессе их созерцания. Сами же по себе они находятся *по ту сторону* пространственно-временного бытия и в связи с этим совершенно не доступны познанию. Видимый, находящийся в пространстве и времени, предмет — это только явление, всю свою *определенность этого предмета* (дерева, дома, цветущего луга и т. п.) он получает от субъекта; действительный предмет, предмет до познания и вне познания — это некоторый «х», дающий о себе знать только эффектом получения от него ощущений. Что он собой представляет — об этом не говорят ни ощущения, ни представления, ни мышление. Резюмируя свое истолкование чувственного восприятия действительности, Кант пишет: «...Всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не в себе. Каковы предметы в себе..., нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их... Мы имеем дело только с этим способом восприятия. Пространство и время суть чистые формы его, а ощущение вообще есть его материя. Пространство и время мы можем познавать только а priori, т. е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благода-

ря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием»²⁸.

Так представлял себе Кант процесс чувственного познания. Собственно, это не процесс познания, а процесс *создания* предмета «познания», который (предмет) *постольку и может согласовываться со знаниями, поскольку знание его — это и есть он сам*. Действительный предмет, предмет вне сознания остается непричетным к этим знаниям, с ним они не согласуются, ибо он для них тутсторонен, трансцендентен. В той мере, в какой Кант последовательно проводил свой априоризм, он развивал точку зрения субъективного идеализма. Вышим выражением этой точки зрения является его учение об априорности пространства и времени. Но признавая вместе с тем существование объектов вне сознания, вещей самих по себе, он превращал свою идеалистическую позицию в позицию теоретико-познавательного *дуализма*.

Признание существования объектов вне сознания, способных воздействовать на органы чувств человека, т. е. материальных объектов, непримиримо с утверждением, что существовать в пространстве и во времени — значит существовать только в восприятии. Если материальные объекты (объекты вне сознания) находятся вне пространства и времени, значит их существование не материально, а идеально. Тогда действительное существование — это существование только в идеальной (субъективной) форме. Если же внешние объекты являются не идеальными, а материальными объектами, объектами, действующими на органы чувств человека, тогда они существуют в пространстве и во времени, ибо *они находятся вне субъекта и, следовательно, занимают с ним разное пространство, действуют не все одновременно, а в разное время, значит, их действие есть временное действие*. В этом — одно из глубочайших противоречий гносеологии Канта, выход из которого требовал либо отрицания существования объектов вне сознания (последовательное проведение линии субъективного идеализма), либо признания пространства и времени объективными формами существования «вещей самих по себе». Для Канта это противоречие было неразрешимо. Он не мог отказаться ни от признания априорности пространства и времени,

²⁸ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 144.

ни от признания объективного существования противостоящих явлениям (видимым предметам) «вещей в себе». Первое было для него лишь логическим развитием общей идеи априоризма, второе — исходным пунктом основной идеи всей его философии — *идеи критического установления границ человеческого познания*.

Удвоение предметов познания на вещи в себе и явления не было просто гносеологической ошибкой Канта. Это удвоение дано в самом процессе познания. Вещь, какой она выступает в восприятии и вообще в знании познающего субъекта, и вещь, какой она существует сама по себе, — это и одно и то же и вместе с тем совершенно разное. Вещь, данная в восприятии или вообще в знании, — это то в объективной вещи, что вошло в сферу познания, *стало достоянием субъекта*. Это — *знаемая вещь*. В восприятии, в знании всегда существует субъективный момент, уже хотя бы потому, что знание никогда не совпадает полностью с действительностью, а лишь только бесконечно приближается к такому совпадению, двигаясь по пути от относительных истин к абсолютной истине. Иначе говоря, вещь в восприятии, в знании не совсем такова, какова она в действительности. Различие точки зрения диалектического материализма и кантианства здесь состоит в том, что если диалектический материализм утверждает, что вещи *не совсем* (не полностью) таковы, как они нам представляются, то кантианство говорит, что вещи *совсем не* таковы, какими они являются. Это различие имеет принципиальный характер. Точка зрения диалектического материализма предполагает, во-первых, что в наших знаниях дано (отображено), хотя и не полностью, с отходом, с моментом несовпадения, то, что есть в действительности, и, во-вторых, что знание о вещи и знаемая вещь (то в объективной вещи, что отражено в знаниях) различаются тем, что знание о вещи существует в голове, а знаемая вещь — вне головы. Точка же зрения кантианства исходит из того, что, во-первых, в наших знаниях объективная действительность абсолютно не дана и, во-вторых, что знание о вещи и знаемая вещь, *являясь продуктами сознания*, равно существуют в голове. Точка зрения диалектического материализма вооружает науку, точка зрения кантианства подрывает сами ее основы.

Гносеологическая ошибка Канта состоит в том, что

он отождествил *объективную вещь с вещью в себе*. Вещь в себе в отличие от знаемой вещи (вещи, данной в знаниях) действительно есть некоторый «х», нечто *незнаемое*. Сказать, каковы вещи сами по себе в отличие от того, как мы их сейчас, на данном этапе познания знаем, действительно, нельзя. Ибо сказать это — значит высказать некоторое новое, более истинное знание и тем самым стать выше существующих знаний. Но если мы и высказали это новое знание, то ведь и по отношению к нему можно опять-таки поставить вопрос: наше знание выражает то, как мы представляем себе вещи, а каковы же они сами по себе? Если бы люди когда-либо могли сказать: «Мы наконец постигли вещь в себе!», они с полным правом могли бы тогда также сказать: «Мы постигли абсолютную истину, нам теперь нечего познавать, все в вещах нам известно!». «Вещь в себе» является тем *моментом объективной вещи*, который на данной ступени познания не вошел в сферу положительного знания, находится *пока еще* «по ту сторону» этого знания. Он — *известное неизвестное в вещах*. Он — *проблема*. Если к процессу познания подойти метафизически, рассматривать его вне истории познания, как это делал Кант, то незнаемая вещь в себе сразу же превращается в *непознаваемую вещь*. Но, как указывал В. И. Ленин, в теории познания «следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным»²⁹.

Если к вещи в себе подойти с диалектической точки зрения, то эта вещь оказывается вполне *постижимой*. Процесс познания является как раз процессом *превращения* вещей в себе в знаемые вещи, в «вещи для нас». То, что в объективной вещи на одной ступени познания есть вещь в себе, на другой ступени становится знаемой вещью. Поэтому абсолютно никакой непреодолимой стены между вещь в себе и знаемой вещью («явлением») не существует. Критикуя кантовский тезис о непознаваемости вещей в себе, В. И. Ленин писал: «Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещь в себе нет и быть не может. Различие есть просто

²⁹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 102.

между тем, что познано, и тем, что еще не познано, а философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант), или что можно и должно отгородиться какой-то философской перегородкой от вопроса о непознанном еще в той или иной части, но существующем вне нас мире (Юм), — все это пустой вздор, Schrulle, выверт, выдумка»³⁰.

Диалектика процесса познания состоит в том, что только с высоты знания становится видным незнание, только постигнув то, что раньше было вещью в себе, человеческое познание выявляет в объективной вещи нечто неизвестное, нечто такое, что подвергает сомнению соответствие знания известному и ставит проблему — а какова же вещь сама по себе с учетом этого неизвестного? Решение этого противоречия рождает новое, и так без конца. В результате, как гениально подметил В. И. Ленин, происходит «передвижка мира в себе все дальше и дальше от мира явлений»³¹.

Установив различие между известной вещью (вещью, данной в знаниях) и вещью самой по себе, Кант подошел к рассмотрению этого различия чисто метафизически. Различие между известным (тем, что дано в знаниях) и неизвестным (тем, каково оно само по себе) он истолковал как противоположность постигаемого и непостижимого. То, какова вещь сама по себе, в отличие от того, какой она представляется (является в знаниях), — это не просто неизвестно (на данной ступени познания), а совершенно непостижимо. Вещь в себе познанию недоступна. Отождествив, дальше, вещь в себе с объективной вещью вообще, Кант и пришел к дуалистическому противопоставлению известного и действительного как субъективного (находящегося в субъекте) и объективного (находящегося вне субъекта). Объективная вещь приняла у него значение неизведанной вещи в себе, а известная вещь (вещь, данная в знаниях, в восприятии и мышлении) — значение субъективного (находящегося в познающем субъекте) явления.

Однако при всей своей ошибочности метафизическое противопоставление Кантом вещи, данной в знаниях, и

³⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, с. 102.

³¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 138.

вещи, какой она существует сама по себе, сыграло в историческом развитии философской мысли определенную положительную роль. До Канта в философии господствовало представление, что человеческое мышление постигает вещи такими, каковы они есть в действительности. Поэтому казалось само собой разумеющимся, что действительный мир и есть тот, который представляется и мыслится. То, что есть в действительности и есть то, что мы *знаем* как действительное, если, конечно, наше знание признано как истинное знание. Этот взгляд выражал наивную, непосредственную знанием противоречивости совпадения мысли с объектом убежденность прогрессивных мыслителей 17—18 вв. в силе и могуществе человеческого разума, в его способности постигать мир таким, каким он есть в действительности. Вместе с тем он был односторонним, так как приводил к смешению мыслимого с действительным; существующее в знании в нем догматически принималось за существующее само по себе, т. е. за объективную реальность.

Заслугой Канта является то, что он первым в новое время четко противопоставил знаемое и действительное, существующее в представлении и понятии и существующее само по себе. Но противопоставив их, он впал в другую крайность — в метафизический отрыв знаемого от действительного. Знаемое есть только знание того, каким существующее само по себе *является* в восприятии и представлении познающего субъекта, каково же оно само по себе — это знанию недоступно. Крайность, в которую впал Кант, несомненно, дальше отстоит от истины, чем «догматизм» предшествовавших ему философов. Тем не менее перед философской мыслью был поставлен ряд новых, неизвестных ранее, вопросов.

И. КАНТ О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ И ПРЕДМЕТЕ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Мысль о недоступности человеческому познанию знания того, каковы вещи сами по себе, о постижимости только их явлений поставила Канта перед необходимостью критического пересмотра предмета, принципов и задач всего философского знания. Вся современная ему философия сознательно или бессознательно, стихийно исходила из предпосылки, что человеческий

разум способен и призван дать знание мира таким, каким он существует сам по себе. Важнейшей составной частью этой философии была онтология или, как она еще называлась, «метафизика» — философское учение о сущем: о мире вообще, об отношении к этому миру бога (существует ли мир извечно, или он создан богом, если существует бог, то каков он по своей сущности, и т. п.), о человеке (что есть человек по своей природе, является ли он существом смертным, или бессмертным, свободен ли он в своих действиях, или подчинен естественной необходимости, и т. д.). Когда Кант пришел к выводу, что внешний, объективный мир (мир в себе) непостижим, что сфера знания — это сфера явлений, чувственно данных предметов опыта, все эти и подобные им вопросы современного ему философского знания он стал рассматривать как результат безосновательных претензий человеческого разума на познание непознаваемого. Философия в виде знания о сущем стала в его представлении явно невозможной вещью. Но как она возникла? Откуда взялись поставленные ею вопросы? Какова действительная сфера философского знания? Чем должна быть философия для познания?

Философия приглашалась на «суд» разума. Она должна была дать ответ на вопрос о природе своего знания, о своей собственной сущности. Таким образом, предметом философствования становилась сама философия. Это означало, что философское знание достигло самосознания.

Суть кантовского решения вопроса о природе философского знания заключается в следующем. Философия как наука невозможна. Ее суждения выходят за сферу всякого возможного опыта и не могут иметь научного обоснования, выражаясь «языком» позитивизма 20 в., не могут быть «верифицированы». Современный логический позитивизм с его претензией на освобождение науки от порожденных философией «псевдопроблем» воспроизводит философский хлам более чем столетней давности. Но Кант не столь поверхностен, как современные позитивисты. По его мнению, хотя философия и не дает научного знания, она все же *необходима* для научного познания, поскольку она дает ему регулятивные принципы, идеи для синтеза эмпирического знания в теоретические системы. Об этом речь будет идти дальше. Сейчас заме-

тим, что отрицание Кантом мировоззренческой функции философии, провозглашение ее суждений о сущем «видимостью» знания внутренне противоречиво. Ибо если философия как научное знание невозможна, то это должно относиться и к философии самого Канта; если же учение Канта, изложенное в его «Критике чистого разума», «Критике практического разума» и «Критике способности суждения», не философия, тогда оно не должно претендовать на истинное решение поставленных в нем проблем, поскольку эти проблемы, по признанию самого Канта, являются философскими (метафизическими) проблемами (проблемы человека, его познавательных способностей, необходимости и свободы, истины, добра и красоты и т. п.). Выход из этих противоречий был возможен либо в сторону обскурантизма, либо в сторону науки. Последователи Канта — Фихте, ранний Шеллинг, Гегель — провозгласили задачу превращения философии в науку. Однако решил эту задачу только марксизм.

Попытки вывести философию за научное знание в настоящее время являются анахронизмом. Но вопрос об особенностях философского знания в отличие от знания во всех других науках отнюдь не снят, поскольку на каждом новом этапе развития научного познания в нем обнаруживаются новые аспекты.

Во времена Канта особенность философского знания усматривалась в его умозрительности. Это — познание из принципов, в отличие от опытного познания в естествознании. Исходя из такого понимания специфики философского знания, Кант относит его к сфере деятельности разума, который интерпретируется им как способность умозаключать на основе принципов (в отличие от рассудка как способности судить о явлениях опыта посредством подведения их под категории). Разум — определитель и сущего и должного. В первом случае он выступает как «чистый», во втором — как «практический» разум. Сферой приложения последнего является нравственность. Если «чистый» разум дает принципы познанию, то «практический» разум определяет императивы нравственного поведения. Он опирается не на знания, а на веру, имеет дело не с «природой», а со «свободой».

Теоретической основой противопоставления Кантом сферы познания и сферы нравственности был его гносеологический дуализм и агностицизм.

Ограничение сферы познания миром явлений и полное изъятие из этой сферы объективных вещей как постижимых, недоступных познанию, но тем не менее служащих объектом познавательных усилий разума, вещей в себе, было возведено Кантом в основоположный принцип решения всех проблем философии. Возникнув на теоретической почве априоризма, этот принцип придал самому априоризму определенную идейную направленность — подчинил его обоснованию невозможности научного знания чего-либо, что выходит за сферу явлений и относится к вещам в себе. Но главным для Канта в этом принципе было то, что он создавал возможность теоретического решения общеприродных проблем вполне в духе «немецкой действительности», т. е. в духе примирения науки с религией, знания с верой. Ограничив область знания миром явлений, Кант мог с полным правом сказать: «Я ограничил область знания, чтобы дать место вере». Если бы «критика чистого разума», указывал он, не провела необходимого различения вещей, как предметов опыта (явлений) от вещей в себе, «в таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например о человеческой душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, т. е. не свободна... Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь в себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон причинности относится только к вещам в первом значении, т. е. поскольку они предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности,— то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю в [ее] проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законами природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи-в-себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*. ...Так, учение о нравственности и учение о природе остаются в своих рамках, чего не было бы, если бы критика

нам заранее не разъяснила, что мы ни в коем случае не можем знать вещи-в-себе, и не показала, что все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями»³².

Итак, принцип различения мира явлений (предметов опыта) от мира вещей в себе представлялся Канту единственно возможным средством примирения научных знаний с религиозными верованиями, без которых, как ему казалось, невозможна никакая нравственность. Однако практически все дело у него свелось отнюдь не к «примирению» (которое, вообще говоря, в принципе невозможно), а к защите религии и к подрыву основ науки. «Я не могу, следовательно,—писал он,— даже допустить существование *бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания... Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере...*»³³. Это ограничение оказалось таковым, что для веры была отдана вся сфера *действительности*, а для знания оставлена лишь только сфера *видимости* этой действительности.

Следует, однако, заметить, что в кантовской попытке «примирить» знание и веру, найти оправдание и науке и религии отражена также реальная проблема соотношения науки и нравственности, необходимости и свободы. Но в философии Канта эта проблема сформулирована в виде антиномии *природа* или *свобода*. Как уже отмечалось, для буржуазного сознания отношение человека к миру представлялось как отношение индивида к миру вещей, подчиненных естественным, природным закономерностям. Человек — вещь среди вещей. Если это так,

³² И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 93—95. Это рассуждение показательно и в том отношении, что человек здесь буквально низводится к одной из вещей природы и при том вместе со своей «душой», которая как «явление» подчинена законам природы, а как «вещь в себе», выходит за границы применения закона причинности, обладает свободой, т. е. является сверхприродной. Природа и свобода — антиподы, поэтому, оказывается, нужно отнять нечто от «природы», чтобы дать «свободе». Общественная сущность свободы совершенно не учитывается, она сверхприродная (сверхъестественная), а в действительности она здесь превращенная форма общественного (как «надприродного»).

³³ Там же, с. 95.

то либо он подчинен в своих действиях тем же детерминантам, что и другие вещи, и тогда он не свободен, либо он имеет в себе, как в естественном существе, еще нечто сверхъестественное, служащее основой его свободы. Вот как была поставлена проблема. Но эта постановка неверна. Человек — не вещь среди вещей. Он *вышел* из природы и в своем бытии определяется не вещными, природными отношениями, а общественными, социальными. Он *преобразовывает* природу. Его воля сформировалась как способность обуздывать свои непосредственные вожделения и подчинять свою деятельность разумным целям. Она — продукт труда, социального бытия вообще. Именно общественные отношения обуславливают необходимость и дают простор для свободного выбора, они же в своей определенной, буржуазной форме порождают иллюзию, что человек — это индивид, живущий в мире вещей, ибо в буржуазном обществе все общественные отношения принимают вещный характер. Однако понять это — значит выйти за границы буржуазного сознания. Кант же типичный представитель буржуазного мирозерцания. Антифеодалная направленность его воззрений проявилась в провозглашении свободы основной, необходимой предпосылкой нравственности, но для обоснования самой свободы ему пришлось постулировать существование бога, загробного мира и т. п.

Теоретические принципы, положенные Кантом в основу его «Критики чистого разума», требовали рассмотрения объекта знания, т. е. известного объекта в его опосредованности процессом познания. Предмет, как объект *для* знания, если к нему подойти с точки зрения этих принципов (априоризма и агностицизма), не может существовать вне процесса познания, он — порождение процесса созерцания, дающего ему видимое пространственно-временное бытие, и процесса мышления, подводящего его под понятия и превращающего его, таким образом, в *объект* суждений. Ясно, что подобное толкование объекта знаний в корне ошибочно. Но тем не менее оно в извращенной, идеалистической форме схватывает и выпячивает нечто наличное в самом действительном процессе познания, а именно — момент творческой активности процесса отражения. Как известно, отражение и, в особенности, отражение в процессе мышления не являются зеркально мертвым актом. Оно отражает не все на-

личное в предмете, а только некоторые его стороны. Какие именно стороны обнаруживаются в предмете в процессе его отражения, что видит в нем человеческий глаз и человеческая мысль — это зависит от степени развития (исторического и индивидуального) процесса познания. Вода есть вода, но вода как объект знания, например современного физика, существенно отличается от воды как объекта знания, скажем, Архимеда. Современный физик видит в воде несравненно больше, чем мог увидеть Архимед, и это, конечно, не потому, что вода изменилась — как внешняя вещь она осталась одной и той же. Следовательно, объект знания, действительно, опосредован процессом познания. То, что может схватить человеческая мысль в предмете на данном этапе развития человеческого познания, определяется со стороны мышления его наличным понятийным составом, подводящим предмет под определенные роды и виды бытия. Эту определяющую роль человеческого мышления по отношению к предметам познания и подметил Кант, но, подметив, извратил ее в духе априоризма и агностицизма. Предмет как объект знания, *то, что мы знаем в предмете*, было представлено им как абсолютно независимое от самого объективного предмета, а предписываемое чувственному явлению этого предмета самим мышлением. Предметы опыта потому и могут согласовываться с априорными знаниями, что они относятся к понятиям как определяемое к определяющему. «...Опыт сам,— пишет Кант,— есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласоваться»³⁴.

Таким образом, при всей своей ошибочности априоризм Канта имел то положительное следствие, что он вскрывал и делал предметом специального исследования активную, творческую сторону деятельности человеческого мышления. Поскольку же эта активная, творческая сторона деятельности человеческого мышления выражается в методологической функции понятийного, точнее, категориального, состава мышления, при помощи кото-

³⁴ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 88.

рого предметы познания подводятся под определенные роды и виды бытия, а их связи и отношения под связи и отношения, отражаемые логическими категориями, то исследование этой стороны человеческого мышления ставило вопрос о новой логике, *логике, изучающей познавательные функции категориального состава мышления*. Идея этой логики и нашла свою первую теоретическую разработку в «Критике чистого разума» Канта.

Основной задачей этой работы Кант считал исследование познавательных способностей человеческого разума, установление пределов этих способностей, границ, в которых их применение может вести к расширению знаний. При этом в центре внимания ставились не познавательные способности вообще, а особые познавательные способности, способности к познаниям а priori. В качестве объекта «критики» Кант берет разум именно постольку, поскольку последний представлялся ему способностью, которая «дает нам принципы познания а priori». «Чистый» разум — это, по его мнению, познание из принципов, имеющее безусловно априорный характер. Совокупность этих принципов он называл «органом чистого разума». Вопрос, решение которого, по замыслу Канта, должна представить «Критика чистого разума», состоит в том, возможно ли, и если возможно, то в каких пределах, истинное познание на основе применения априорных принципов чистого разума.

Однако «критику чистого разума» Кант не считал единственной наукой о разуме. Больше того, «критика» разума рассматривалась им только как подготовка, пропедевтика к положительной науке о разуме, которую он называл «трансцендентальной философией». Подчеркивая эту ограниченную роль «критики», он писал: «...Мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду»³⁵.

³⁵ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 121.

«Критика чистого разума», согласно представлениям Канта, исследует разум с определенной стороны. Ее предмет — *познавательная* функция разума, разум как *способность*, дающая принципы познания а priori. В отличие от «критики» положительная наука о разуме, «трансцендентальная философия» должна исследовать *результативную сторону разума*. Ее предметом является разум как система понятий, имеющих значение априорных принципов познания.

Этому различению предмета «критики чистого разума» и «трансцендентальной философии» Кант придавал принципиальное значение. В его понимании «трансцендентальная философия» — это единственно возможная онтология, единственно возможная «метафизика». «Философия чистого разума», — указывал он, — есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется *метафизикой*³⁶. «Метафизика в более узком понимании состоит из *трансцендентальной философии и физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны* (ontologia), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов (все равно, даны ли они чувствам, или, если угодно, другому виду созерцания), и есть, следовательно, *физиология* (хотя лишь рациональная физиология)»³⁷.

Таким образом, отрицая познаваемость объективного мира, Кант неизбежно должен был отрицать и возможность какой бы то ни было науки об этом мире. Отсюда логически закономерный вывод — предмет философского познания является не объективный мир, а «чистый» разум. И гносеология и онтология — суть не более как науки о разуме. Одна из них, как уже говорилось, в виде «критики чистого разума» исследует разум как спо-

³⁶ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 685—686.

³⁷ Там же, с. 688—689.

способность познания, другая в виде «трансцендентальной философии» должна дать *систему* понятий, которыми оперирует разум в процессе познания. «Трансцендентальная философия» имеет значение онтологии лишь постольку, поскольку понятия разума, систему которых она представляет, «относятся к предметам» мыслимым как сущее (онтология — наука о сущем).

Хотя выдвинутое Кантом понимание предмета философии носит явно идеалистический характер, оно содержит и рациональный момент, представляющий собой важное достижение философской мысли. Философия действительно является в той мере философией, в какой она исследует не саму природу (это дело наук о природе: астрономии, механики, физики, химии и т. д.), а *знания* о природе, т. е. понятия, имеющие значение теоретических принципов познания (знания, выражающие познанные общие закономерности природы). Философия постигает мир, присущие ему общие закономерности развития не путем непосредственного изучения вещей этого мира, а теоретически обобщая достижения науки. С другой стороны, само это обобщение она осуществляет под определенным углом зрения, а именно в плане отношения знаний к действительности, мышления к бытию. Если философия пытается исследовать само бытие (мир, природу) вне связи с процессом его познания, вне отношений к нему мышления, она превращается в ту онтологию, которую критиковал Кант и критиковал небезосновательно.

Но значит ли это, что философия не является наукой о мире? Нет, не значит. Мышление, система знания, которую исследует философия,— это система знания о мире, о человеке и их отношениях. В этой системе и через эту систему философия постигает не «чистый» разум, а объективный мир, его всеобщие связи и всеобщие закономерности.

Идеалистическая ошибка Канта состоит в том, что он оторвал мышление от его объекта, мыслимых объективных предметов. Реально нет и быть не может «чистого» мышления, а есть мышление о чем-то, мышление, отражающее мир. Поэтому система мышления (знания), *отображая* мир, способна давать его *изображение*, его мысленную картину. Обобщенная в философских категориях эта картина и выступает как *мировоззрение*. Что

есть мир — это говорит *знание* мира (система научного и философского знания). Для мыслящего разума действительный мир есть мир, каким он выступает в знании. Противопоставлять знание мира действительному миру (миру самому по себе) — значит скатываться на позиции отрыва мышления от бытия, что характерно для гносеологии Канта. Знать то, каков мир сам по себе, вне познающего его разума, действительно, нельзя, ибо это означает знать его помимо разума, знать без знания и вне знания, что является нелепостью. Тысячелетняя практика общественной жизни человека, практика развития его знаний свидетельствует, что мир открывается человеку в его знаниях, в его разуме. Поэтому «система разума» может быть и должна быть системой знаний о мире.

Выдвигая утверждение, что предмет «трансцендентальной философии» это система понятий разума, имеющих значение априорных принципов познания, Кант мыслил эти понятия как нечто извне (из самого «чистого разума») прилагаемое к объектам познания. И в этом его идеализм. Философия, несомненно, должна дать систему понятий разума, но эта система является системой *знания* о мире, отображающей мир, а потому способной *изображать* его, быть системой не «чистого» разума, а «системой» мира, отображенного в понятиях разума. Превращая онтологию в науку о «чистом разуме» («трансцендентальная философия»), Кант лишил философию ее действительной онтологической функции, функции теоретического объяснения мира, мировоззрения.

В общем и целом кантовское понимание предмета философии, разрушая старые онтологические представления (философия — наука о всем сущем), не «снимало» их, а восстанавливало на идеалистической основе. Онтология как особая философская наука изжила себя уже в период Канта. Но, критикуя ее, Кант пошел не по пути выявления онтологической функции системы понятий разума, а по пути замены старой онтологии как науки о сущем вне разума новой онтологией как наукой о сущем в разуме («система понятий разума» = «трансцендентальной философии»). Реализация идеи «трансцендентальной философии» как «системы чистого разума», долженствующей быть наукой о сущем (онтологией)

неизбежно должна была вести к идеалистическому выведению сущего из разума, что и попытались осуществить последователи трансцендентализма Канта — Фихте и Шеллинг.

Традиционные метафизические представления о предмете философии сказались и на истолковании Кантом предмета «критики чистого разума». Собственно, деление Кантом «философии чистого разума» на «критику» и «трансцендентальную философию» отражало традиционное противопоставление теории познания и онтологии как особых философских наук. Как уже отмечалось, «критика» по замыслу Канта должна исследовать разум как познавательную «способность» до всякого познания, как «возможность» познания. Она — «чистая» теория *познавательных способностей* разума. В противоположность этому «трансцендентальная философия» должна взять разум как *готовый результат* познания, как наличную систему. Она — «чистая» система уже *готовых* понятий разума. Здесь перед нами очень рельефно выступает метафизическое противопоставление теоретико-познавательного и онтологического, результативного аспектов исследования системы знания (разума). Теоретико-познавательный аспект действительно берет систему знания (разум) как реализацию *познавательных способностей*. Но он берет ее как *реализацию* этих способностей, ибо вне познания познавательные способности суть только биологические задатки, которые исследует не философия, а биология и психология. Кант же пытался исследовать разум как способность познания до познания и вне познания, т. е. он пытался осуществить явно невозможную вещь. В действительности, те познавательные способности разума, которые он исследовал в своей «Критике чистого разума», являлись историческим продуктом общественного познания. Но рассматривал он их как нечто извечное, от природы данное разуму. «Чистый разум» Канта — это человеческий разум, каким он выступает в системе научного и философского знания в середине 18 в. Понятия и принципы этого разума, рассматривавшиеся Кантом как априорные формы познания, были не чем иным, как *результатом* общественно-исторического процесса познания.

Таким образом, пытаясь исследовать не результат, а чистое начало, саму способность познания как *возмож-*

ность познания, Кант в действительности исследовал нечто противоположное, а именно чистый результат — продукт исторического процесса познания, взятый в застывшем виде, как нечто извечно данное. Потому-то на практике у него и получилось полное совпадение объекта исследования «критики чистого разума» и «трансцендентальной философии». Ведь оказалось, что та и другая берут разум как нечто готовое. Этим и объясняется вывод Канта, что «критика» должна «архитектурно» дать «трансцендентальную философию», т. е. систему понятий разума. «...Критика чистого разума,— писал он,— должна набросать *архитектонически*, т. е. основанный на принципах, полный план с речательством за полноту и надежностью всех частей этого здания. Она представляет собой *систему всех принципов чистого разума*. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий...»³⁸. Следовательно, различие между «критикой чистого разума» и «трансцендентальной философией» оказывается различием, касающимся только полноты исследования одного и того же.

Однако утверждения Канта о совпадении содержания науки о познавательных способностях разума («критики чистого разума») и науки о системе понятий разума («трансцендентальной философии») нельзя рассматривать только как продукт метафизического подхода к исследованию разума. В этих утверждениях содержится нечто большее, а именно подход, наталкивание на мысль о совпадении системы философского знания («системы разума») с теорией познания. Но у Канта эта мысль не могла получить развития, ибо у него такое совпадение должно было осуществиться не на основе *процесса* познания, а на основе его готовых результатов, т. е. внешне, практически не реализуемо.

³⁸ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 122. (Курсив наш.— В. Ш.).

Итак, предметом «Критики чистого разума» Канта — действительным, а не тем, который представлял себе Кант, — являются познавательные способности человеческого разума, какими они исторически сложились к 18 в. и реализовались в системе научного и философского знания. К этим способностям Кант подошел метафизически, взял их как нечто извечно данное и стал рассматривать как чистую возможность познания. Только при таком подходе и можно было толковать их как способности познания априори, ибо система готового знания в ее наиболее общих принципах («принципы разума»), действительно, предвещает и делает возможным достижение нового знания (как эмпирического, так и теоретического).

В 17—18 вв. познавательные способности человека рассматривались в основном как способности ощущать, воспринимать, представлять и мыслить объект знания, т. е. как формы деятельности *органов познания* познающего индивида. Этот подход сохраняется и у Канта. Основными познавательными способностями он считает «чувственность», под которой понимает способность «образовывать представления, вследствие действия на нас внешних предметов», и мышление — способность познавать предметы посредством представлений и понятий. Канту принадлежит ряд глубоких мыслей о качественных различиях между этими способностями и об их единстве. Но главные достижения его «Критики чистого разума» связаны с попыткой соотнести указанные познавательные способности с системой знания, в которой они реализуются. Ставя вопрос, как возможно познание априори, и исследуя с этой точки зрения систему современного ему математического, естественнонаучного и философского знания, Кант ищет в познавательных способностях человека формообразующие начала, принципы, которые делают возможным процесс познания в каждой из этих областей знания. В связи с этим он переходит к рассмотрению познавательных способностей не только со стороны их формы, как способностей представления и мышления, но и со стороны их содержания, ставит вопрос, что именно в этих познавательных способностях выполняет функцию формообразующих начал, принципов познания, *какие* представления, *какие* понятия обеспечивают процесс познания, обуславливают его возможность.

При таком подходе познавательная способность стала мыслиться как способность давать определенные принципы познания, выполняющие функцию необходимых, обуславливающих саму возможность познания, форм постижения объекта.

Подобного рода принципами «чувственности» Кант считал чистые, априорные представления пространства и времени, которые, по его мнению, обуславливают возможность априорного познания в математике, принципами мышления — чистые понятия (категории) рассудка, на которых основывается априорное познание в естествознании, и принципы (идеи) разума, служащие основой философского познания. Наукой о принципах чувственности а priori в «Критике чистого разума» выступает «трансцендентальная эстетика», наукой об априорных принципах мышления — «трансцендентальная логика». Ими охватывается все «трансцендентальное общее учение» Канта.

Как видно из этого общего деления Кантом «наук» о познавательных способностях, каждая из них призвана объяснить возможность априорного познания в определенных областях знания: «трансцендентальная эстетика» — в области математики, «трансцендентальная логика» — в области естествознания и философии. Основным «трансцендентальным вопросом» всей «Критики чистого разума» Кант считал вопрос, «как возможны синтетические суждения а priori». В соответствии с этим «трансцендентальная эстетика», по его замыслу, должна была ответить на вопрос, как возможны синтетические суждения а priori в математике, «трансцендентальная логика» — как возможны эти суждения в естествознании и философии. Таким образом, каждая из «трансцендентальных наук» соотносит определенные познавательные способности с определенной системой знания, является учением об общих принципах познания определенных областей знания. Это был новый подход к объяснению познания, который заслуживает более тщательного рассмотрения.

Прежде всего следует отметить, что идея исследования познавательных способностей как принципов, обеспечивающих познание в определенных областях знания, безусловно, плодотворна. Теория познания, действительно, должна исследовать методологические основы и спе-

цифические формы постижения объекта во всех областях знания, в том числе и в тех, которыми занимался Кант, — в математике, естествознании и философии. Эта задача является особенно актуальной в современную эпоху, когда важнейшее значение в научном познании приобрели вопросы формализации научного знания и моделирования процессов мышления. Но суть дела в том, что, выдвинув весьма и весьма плодотворную идею, Кант подошел к ее реализации с порочных методологических позиций — с позиций априоризма и агностицизма. Поэтому разработанная им система «критики» познавательных способностей страдает коренными пороками и в целом неприемлема. Она имеет в основном только историческую ценность, как первый подход к решению проблемы.

Безусловно, отнесение математики к сфере чувственных форм постижения объекта, естествознания — к сфере рассудка и только философии к сфере разума, хотя и отражало особенности научного познания 18 в., в целом было продуктом метафизического и буржуазно-сциентистского подхода к процессу познания, в котором единственным объектом познания рассматриваются природа и человек как явление (и вещь в себе) природы. Кроме того, как показывает практика познания, в каждой из этих областей знания так или иначе, в той или иной форме участвуют все познавательные способности — и «чувственность», и рассудочное (рассудок), и теоретическое (разум) мышление. Суть дела только в том, как они участвуют, в каких формах и посредством каких принципов. Чувственные формы постижения объекта, в частности представления пространства и времени, не являются каким-то исключительным основанием познания в математике, они — необходимое условие познания и в других сферах; естествознание (тем более современное) — наука не чисто эмпирическая, а и теоретическая область познания; теоретическое мышление образует не только философию, но и всю науку, участвует в познании во всех областях знания — и в естествознании, и в математике, и в общественных науках.

Но если общая схема отнесения Кантом математического, естественнонаучного и философского познания к указанным познавательным способностям и является в принципе неправильной, то это не значит, что и в деталях исследования специфических принципов познания

в математике, естествознании и философии у Канта все ошибочно. Здесь у Канта, в его «Критике чистого разума» содержится много рационального.

Особый интерес представляет исследование Кантом природы математического познания, его отличия от философии и от опытного естествознания. Это исследование выходит далеко за рамки «трансцендентальной эстетики» и образует один из важнейших вопросов всей «Критики чистого разума». Остановимся на нем специально.

**ВОПРОС О ПРИРОДЕ
МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ.
МАТЕМАТИКА И АПРИОРНЫЕ ФОРМЫ
ЧУВСТВЕННОСТИ**

Весьма существенным достижением Канта в понимании природы математического познания является уже сама постановка вопроса о *специфичности* этого познания, о его качественных отличиях от познания в опытном естествознании и философии. До Канта в буржуазной философии 17—18 вв., в особенности в ее рационалистических течениях, господствовали представления об универсальной значимости методов математического познания, возможности применения этих методов в любой сфере знания, в том числе и в философии. Больше того, такие крупнейшие мыслители рассматриваемого периода, как Декарт, Спиноза, отчасти Лейбниц, выдвигали и стремились практически осуществить идею преобразования философии с помощью универсализованных методов математики. Этим стиралась специфика как математического, так и философского знания. Обнаружение этой специфики, установление качественного отличия философского знания от математического являлось одной из важнейших задач философской мысли 18 в. Определенный вклад в решение этой задачи внес Кант.

Указывая на существующую в математике и философии тенденцию рассматривать методы математического познания как нечто способное обеспечить достоверность знания и вне специальной математической области, Кант со всей категоричностью заявлял, что математика и философия «суть две различные вещи, и... метод одной не может быть скопирован с метода другой». То, что обеспечивает достоверное знание в одной области, является

совершенно бесплодным в другой: «...геометр, пользуясь своим методом, может строить в философии лишь карточные домики, а философ со своим методом может породить в математике лишь болтовню; между тем задача философии именно в том и состоит, чтобы определять свои границы, и даже математик, если только его талант от природы не ограничен и выходит за рамки своего предмета, не может отвергнуть предостережений философии или пренебречь ими»³⁹.

Суть различия между математическим познанием и познанием средствами философии Кант усматривал в том, что первое из них есть познание на основании «построения понятий» в наглядном представлении, второе — на основании самих только понятий. «Построение понятия» есть мысленное изображение соответствующего этому понятию наглядного представления — некоторого идеализированного математического объекта (геометрия) или определенного математического отношения (алгебра). «Так, я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию, или при помощи одного лишь воображения в чистом созерцании, или вслед за этим также на бумаге в эмпирическом созерцании, но и в том и в другом случае совершенно а priori, не заимствуя для этого образцов ни из какого опыта. Единичная нарисованная фигура эмпирична, но тем не менее служит для выражения понятия без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия, для которого многие определения, например, величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных [определений], не изменяющих понятия треугольника»⁴⁰. То же самое по существу и в алгебре, которая «...избирает себе при этом определенные обозначения для всех конструирований величин вообще (чисел), каковы сложение, вычитание, извлечение корня и т. д.; затем, обозначив общее понятие величин в их различных отношениях, она изображает в созерцании соответственно определенным общим правилам все операции, производящие и изменяющие величину; когда одна величина должна быть раз-

³⁹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 609.

⁴⁰ Там же, с. 600.

делена другой, она соединяет их знаки по обозначающей форме деления и т. п. и таким образом с помощью символической конструкции, так же как геометрия с помощью остенсивной, или геометрической, конструкции (самых предметов), достигает того, чего дискурсивное познание посредством одних лишь понятий никогда не может достигнуть»⁴¹. «Построение понятий», по мнению Канта, является таким способом познания, в котором «посредством частного и даже единичного» рассматривается «всеобщее». В философском же познании «посредством общего» рассматривается «частное»⁴². Достижение нового знания посредством самих понятий, т. е. путем философских размышлений, в математике невозможно. «Дайте философу понятие треугольника, и пусть он найдет свойственным ему способом, как относится сумма его углов к величине прямого угла. У него есть только понятие фигуры, ограниченной тремя прямыми линиями, и вместе с ней понятие о таком же количестве углов. Сколько бы он ни размышлял над этим понятием, он не добудет ничего нового. Он может расчленить и сделать отчетливым понятие прямой линии, или угла, или числа три, но не откроет новых свойств, вовсе не заключающихся в этих понятиях. Но пусть за тот же вопрос возьмется геометр. Он тотчас начнет с конструирования треугольника. Зная, что два прямых угла имеют такую же величину, как все смежные углы, исходящие из одной точки и лежащие на одной прямой, он продолжает одну из сторон своего треугольника и получает два смежных угла, сумма которых равна двум прямым углам. Внешний из этих углов он делит, проводя линию, параллельную противоположной стороне треугольника, и замечает, что отсюда получается внешний смежный угол, равный внутреннему, и т. д. Так, руководствуясь все время созерцанием, он цепью выводов приходит к совершенно очевидному и вместе с тем общему решению вопроса»⁴³.

Итак, в отличие от философского математическое познание, по мнению Канта, требует выхода за сферу мысленного содержания понятий в область чувственного наглядного представления, где оно имеет дело с построе-

⁴¹ И К а н т. Сочинения, т. 3, с. 602—603.

⁴² Т а м ж е, с. 601.

⁴³ Т а м ж е, с. 602.

нием определенных наглядных моделей количественных отношений между фигурами и величинами. «Построение понятий» — вот определяющий принцип математического познания.

Следует признать, что в представлениях Канта об отличии математического познания от философского содержится много рационального. Прежде всего весьма ценной является мысль Канта о связи математического познания с построением определенных наглядных моделей количественных отношений. Это касается не только геометрии, где вообще нельзя обойтись без наглядного представления пространственных отношений, но и всех других областей математики. Вывод любой математической формулы связан с операциями, действительно имеющими характер «символических построений» количественных отношений между определенными величинами. Сама математическая формула — это символическое построение некоторого количественного отношения. Заслуживает внимания также мысль Канта о том, что познание посредством построения чувственных моделей определенных математических (геометрических) понятий является познанием, где общее рассматривается через частное. Построение чувственной модели понятия (например, чувственной модели понятия «треугольник» — черчение треугольника в воображении или на бумаге) есть построение такого частного, которое имеет характер всеобщности, «выражает понятие во всей его всеобщности». Однако Кант глубоко ошибался, когда он усматривал в «построении понятий» исключительную принадлежность математического познания. Построение чувственных моделей понятия является важнейшим средством познания во всех науках. Достаточно указать на химию (построение моделей химических связей атомов в молекулах, моделей химических реакций и т. п.). Известно также, какую важную роль в процессе познания микромира играло построение физических моделей атома, атомного ядра, цепных реакций и т. п. Прав Кант только в том отношении, что «построение понятий» — это не средство познания в философии. Философские понятия (философские категории) нельзя выразить в адекватной им чувственной модели. Нельзя, например, построить чувственные модели таких категорий, как материя, сознание, движение, пространство, время, сущность, и т. д.

И это естественно, ибо философия исследует не чувственно данные объекты, не механические, физические, химические процессы, а познание этих объектов и процессов, она связана с действительностью опосредованно, через отдельные науки, ее предметом являются такие закономерности объективного мира, которые можно схватить и выразить только в мысли, в системе понятий.

Основной причиной абсолютизации Кантом чувственного момента в математическом познании является то, что он искал различий между науками не в различии их предметов, а в особенностях самой формы познания, не в объекте, а в субъекте. Полагая, что действительный объект, объект вне сознания, познанию недоступен, рассматривая процесс познания как процесс создания объекта познания («не знания согласуются с предметами, но предметы со знаниями»), он сводил все различия между науками, в частности между математикой и философией, к различиям в познавательных способностях. С его точки зрения различия между математикой и философией определяются не различием их предметов, а всецело различием «формы познания». «Те,— писал он,— кто пытается отличить философию от математики, полагая, что первая имеет объектом только *качество*, а вторая — только *количество*, принимают действие за причину. Форма математического познания есть причина того, что оно может быть направлено только на количества»⁴⁴. Ясно, что при подобном, сугубо идеалистическом подходе к пониманию различий между науками вскрыть их действительные различия было невозможно. Сопоставив математику с философией и подметив, что математическое познание в отличие от философского связано с мысленным построением чувственных моделей понятий, Кант превратил чувственную форму постижения объекта в исключительное достояние математики.

Априорными формами чувственности, на которых будто бы основывается математическое познание, Кант, как известно, считал априорные представления пространства и времени. Без этих представлений, по его мнению, априорный синтез знания в математике невозможен. Действительно, чтобы произвести какое-либо вычисление количественных отношений между геометрическими фигурами,

⁴⁴ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 601.

скажем вывести положение, что сумма углов треугольника равна прямой, необходимо, чтобы было дано представление пространства, в котором можно было бы мысленно произвести определенные геометрические построения. Выработка абстрагированного от реальных предметов представления пространства была, несомненно, важнейшим условием возникновения и развития науки о пространственных измерениях. Но именно *выработка*. Представление пространства, равно как и представление времени, не является чем-то изначально присущим самой способности восприятия и представления. Они — субъективные образы объективного мира (объективно существующих пространства и времени) и, следовательно, не могут возникнуть до и вне процесса отражения. Оперированию человеческого мышления с представлениями пространства предшествовало длительное практическое оперирование с пространственными отношениями между вещами. «Как и все другие науки,— указывал Ф. Энгельс,— математика возникла из *практических потребностей* людей: из измерения площадей земельных участков и вместимости сосудов, из счисления времени и из механики»⁴⁵. Только на этой практической основе и выработалась способность отвлекаться от реальных предметов и представлять одни только пространственно-временные количественные отношения. «Чтобы считать, надо иметь не только предметы, подлежащие счету, но обладать уже и способностью отвлекаться при рассмотрении этих предметов от всех прочих их свойств кроме числа, а эта способность есть результат долгого, опирающегося на опыт, исторического развития. Как понятие числа, так и понятие фигуры заимствованы исключительно из внешнего мира, а не возникли в голове из чистого мышления»⁴⁶.

Таким образом, утверждения Канта об априорности представлений пространства и времени являются не чем иным, как его идеалистической ошибкой. Гносеологические корни этой ошибки связаны с метафизическим подходом немецкого мыслителя к самому процессу познания. Если мы совершенно отбросим историю познания и возьмем сформировавшегося человеческого индивида,

⁴⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 37—38.

⁴⁶ Там же, с. 37.

каким он выступает в процессе научного познания, например размышляющего над количественными отношениями математика, то наличие у него «чистых» представлений пространства и времени,—необходимое предварительное условие его познания. Мы, действительно, способны «априорно», т. е. без обращения к реальным предметам, данным в ощущениях, производить сложные математические вычисления мыслимых предметов, строить в своем представлении различные количественные отношения между различными фигурами и величинами, но мы способны это делать потому, что мы этому *научились*, потому что мы сформировали свое мышление на основе усвоения системы понятий и представлений, исторически выработанных человечеством на базе общественной практики. Эти исторически выработанные понятия и представления служат для нас инструментами познания, необходимой, *предваряющей наш процесс познания* опорой в добывании новых знаний. Кант, исследуя методологическую, познавательную функцию наличных у человека понятий и представлений, в частности представлений пространства и времени, подошел к истолкованию их чисто метафизически, взял их как нечто изначально присущее сознанию, и поскольку они, действительно, предваряют и обуславливают исторически данный процесс познания, отсюда сделал вывод, что эти понятия и представления являются априорными формами познания.

Но хотя кантовское понимание представлений пространства и времени как *априорных форм* познания и ошибочно, однако выдвинутая им идея исследования этих представлений как определенных *средств* познания была, несомненно, крупным шагом в развитии философской мысли. Исследование познавательной функции представлений пространства и времени, их участия и роли в синтезе научного знания — важная задача теории познания. Никто из философов до Канта этой проблемой не занимался. Пространство и время рассматривались в основном в онтологическом плане, как формы существования вещей. Кант впервые поставил вопрос о пространстве и времени как формах чувственного постижения мира, о *представлениях* пространства и времени и о *познавательных функциях* этих представлений. Его мысль, что без наличия у человека абстрагированных представлений пространства и времени невозможно было бы апри-

орное, т. е. не связанное с непосредственным восприятием вещей, познание, если ее очистить от идеализма, вполне правильна. Теоретическое познание в науке — познание средствами «абстрактного мышления» — стало возможным только тогда, когда человек на основе общественно-исторической практики выработал в себе способность отвлекаться от непосредственной действительности и «работать» со своими представлениями, «строить мир» в представлении, а для этого ему необходимо было выработать абстрактные, отвлеченные от отдельных вещей и процессов, «чистые» представления пространства и времени. Конечно, сами эти представления не являются чем-то неизменным, раз и навсегда данным, как их понимал Кант. С развитием науки они изменяются, приобретают различную форму в зависимости от конкретного познавательного материала. Об этом ярко свидетельствует, например, развитие представлений пространства и времени в современной науке, в частности в теории относительности. Однако изучение процесса изменения пространственно-временных представлений в связи с углублением познания объективно существующих пространства и времени является проблемой, поставленной и решаемой только теорией познания диалектического материализма.

Разрабатывая свое учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности, Кант пытался доказать, что наличие в человеческом сознании чистых представлений пространства и времени — необходимое условие априорного познания *в математике*, что именно математика является той наукой, где априорный синтез знания осуществляется при помощи чистых представлений пространства и времени. Несомненно, что представления пространства и времени играют весьма существенную роль в математике. Но рассматривать их как специфические средства *математического* познания — значит неправомерно суживать их познавательную функцию. Представления пространства и времени являются *всеобщими формами чувственного постижения* объектов. Они — необходимое условие теоретического познания во всех областях науки. Не только математик, но и астроном, физик, химик, биолог, историк и т. д. не могут теоретически мыслить, не создавая в своем представлении чувственных образов постигаемого в мысли, образов,

которые воспроизводят пространственно-временное бытие познаваемых объектов. Астроном строит в своем представлении пространственно-временную картину движения космических объектов, физик — различные модели строения и движения тел, молекул, атомов, «элементарных» частиц, полей и т. п., химик — химических связей и т. д. Без и вне пространственно-временных представлений никакой процесс научного творчества невозможен. Все существующее существует в пространстве и времени, и постигнуть его пространственно-временное бытие можно только через соответствующие представления пространства и времени. Поэтому глубоко ошибался Кант, когда он связывал познавательную функцию представлений пространства и времени только с математическим познанием. Чувственные образы пространственно-временного бытия объектов, *создаваемые на основе понятий*, т. е. на основе постигнутой в мышлении сущности этих объектов, являются такими формами синтеза научного знания, которые участвуют в познании во всех без исключения науках. Что касается математики, то, за исключением геометрии, пространственно-временные представления играют здесь как раз меньшую роль, чем в других науках, ибо математика в основном имеет дело не с чувственными формами пространственно-временного бытия предметов, а с отвлеченными от них количественными отношениями между величинами.

Итак, важным достижением «Критики чистого разума» Канта является введение *в предмет теории познания* исследования познавательных функций *определенных* форм чувственного постижения мира. «Трансцендентальная эстетика» в «Критике чистого разума» это наука не вообще о чувственности, а о тех формах и принципах чувственного познания, которые обеспечивают синтез научного знания. В качестве таких форм и принципов Кант выделил чистые представления пространства и времени. Постановка вопроса о познавательных функциях представлений пространства и времени — несомненная заслуга Канта. Однако в решении этого вопроса немецкий мыслитель остался на позициях идеализма. Его учение о принципах «чувственности» («трансцендентальная эстетика») обедняло и идеалистически извращало действительный процесс познания.

Объяснение природы математического познания и обоснование априорности математики — это лишь один аспект «трансцендентальной эстетики», которая, будучи первой частью «Критики чистого разума», имела своим назначением также объяснение природы явлений как продуктов созерцания чувственно данного в априорных формах пространства и времени.

Согласно «трансцендентальной эстетике» Канта чувственные данные, многообразные ощущения, возникающие в результате действия внешних вещей на органы чувств, еще не есть знанием или познанием. Благодаря чувственности лишь *дается* предмет для познания — явления. Знание этих явлений — продукт мыслительной деятельности. Поэтому, с точки зрения Канта, действительной наукой о познании является наука о мышлении, логика.

Таким образом, в структуре предмета «Критики чистого разума» «трансцендентальная эстетика» выполняет двойную функцию. С одной стороны, она отвечает на вопрос, как возможна математика, а с другой — служит своего рода гносеологическим введением в логику.

**«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА»
И. КАНТА. ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА**

ПРЕДМЕТ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ»

По замыслу Канта «трансцендентальная логика» как составная часть «Критики чистого разума» должна осветить вопросы, «как возможно чистое естествознание» и «как возможна метафизика». Иначе говоря, если «трансцендентальная эстетика» исследует принципы априорного синтеза знаний в математике, то «трансцендентальная логика» исследует принципы этого синтеза в естествознании и философии.

И здесь опять-таки Кант велик постановкой вопроса, а не его решением. Глубокой и плодотворной является его идея превратить принципы научного познания (принципы синтеза научного знания) в предмет логики, создать логику, которая была бы «наукой о науках» — теорией научного познания, но узкой и метафизически ограниченной. Выглядит его попытка свести объект изучения этой логики к принципам синтеза научного знания только в естествознании и философии. К подобному ограничению предмета своей «трансцендентальной логики» Кант мог прийти только в результате буржуазно-сциентистского сведения науки к естествознанию, а последнего к чисто эмпирическому познанию. Как уже указывалось, естествознание представлялось ему наукой всецело эмпирической, опирающейся в своем познании на рассудочные формы мышления, философия же рассматривалась им как область чисто теоретического знания, как исключительный и единственный продукт *теоретического мышления*.

Положительным следствием соотнесения Кантом познавательных способностей человеческого мышления (рассудка и разума) с естествознанием и философией является то, что наука об этих познавательных способностях, логика, стала представляться наукой о принципах мышления (рассудка и разума), обеспечивающих процесс эмпирического (естествознание) и теоретического

(философия) познания. На этой основе и возникла у Канта идея разделения логики на «общую», занимающуюся изучением форм и законов мышления безотносительно к предмету мышления, и «трансцендентальную», изучающую принципы мышления, обеспечивающие познание предметов эмпирического наблюдения (естествознание) и теоретического мышления (философия).

«Общая» логика, по мнению немецкого мыслителя, «содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и потому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, которыми рассудок может заниматься»¹. «Как общая логика, она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления»². Иначе говоря, «общая» логика является логикой формальной, изучающей логическую форму связи между мыслями, какой она выступает в рассуждении о любом и каждом предмете, т. е. безотносительно к содержанию рассуждения. Эта логика, подчеркивал Кант, «отвлекается... от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще»³. Такой чисто формальной логикой Кант считал обычную логику, формулирующую правила непротиворечивости, последовательности и обоснованности мышления в процессе рассуждений (законы тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания). Законы этой логики обеспечивают истинность мышления только со стороны его логической формы, но не со стороны его содержания. Всякое рассуждение, нарушающее законы правильной логической связи между мыслями, не может быть истинным. Но не всякое рассуждение, соблюдающее эти законы, является истинным. «В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету»⁴. Поэтому «общая» логика дает только отрицательный, логический критерий истины: что проти-

¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 155.

² Там же, с. 156.

³ Там же, с. 157.

⁴ Там же, с. 160.

воречит ее правилам, то не может быть истинно, «дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания»⁵.

Выдвинутая Кантом интерпретация традиционной логики как логики чисто формальной, обеспечивающей только правильную логическую форму связи мыслей в процессе рассуждения, была важнейшим шагом на пути теоретического выделения формальной логики в самостоятельную логическую науку с четко очерченной сферой ее применения. До Канта, как справедливо отмечал П. В. Копнин в своей книге «Диалектика как логика», «сфера формальной логики не была строго определена, и это мешало прогрессу как в области формальной логики, так и возникновению новой логики. Не определив строго предмета формальной логики, нельзя выяснить границы применения ее критериев, их роли в достижении истины... Ограничив предмет формальной логики и сферу ее применения в достижении истины, Кант создает предпосылки для прогресса самой формальной логики. Но, что еще очень важно, строгое очеркивание предмета формальной логики и понимание границ, сферы ее применения оказало чрезвычайно благотворное влияние на формирование новой логики. И в этом деле Кант был одним из пионеров»⁶.

Характерной чертой кантовской интерпретации формальной логики является резкое, по существу метафизическое, противопоставление логической формы мышления содержанию мышления. Логическая форма мышления представлялась как нечто совершенно независимое от содержания, могущее быть формой любого содержания. Отсюда делался вывод, что логическая форма не дает абсолютно никакой возможности судить о содержании мышления и, следовательно, о его предметной истинности. Этот вывод, хотя и содержит определенное зерно истины (формальная логика действительно не содержит в себе положительных критериев установления истинности суждений, эти критерии находятся вне логики, в сфере чувственного, материально-практического отношения к предметам познания), в целом является одно-

⁵ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 160.

⁶ П. В. Копнин. Диалектика как логика, с. 74.

сторонним. Та логическая форма связи мыслей в процессе рассуждения, которую изучает формальная логика, представляет собой логическую форму строго определенного содержания — содержания, отражающего некоторые общие отношения между предметами, находящимися в относительной устойчивости своего качественного бытия. Поэтому в *определенных границах* формальная логика является важным инструментом, *методом* познания. «Даже формальная логика,— указывал Ф. Энгельс,— представляет собой прежде всего метод для отыскания новых результатов, для перехода от известного к неизвестному...»⁷ Кант же, метафизически отрывая логическую форму мышления от содержания мышления, приходил к полному отрицанию методологической функции формальнологического знания. «Общая» логика, по его мнению, может быть только каноном, а не органом мышления. «В самом деле, так как она («общая» логика.— В. Ш.) ничего не говорит нам о содержании знания и указывает только формальные условия соответствия с рассудком, совершенно безразличные к предмету, то всякое предложение пользоваться ими как орудием (органом) для расширения (по крайней мере по словесному обещанию) своих знаний приводит лишь к болтовне, к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты] или к спору о чем угодно»⁸.

Использование формальной логики в качестве метода познания Кант считал средством софистической подделки сомнительных рассуждений под логическую основательность. В качестве метода познания формальная логика может быть только логикой видимой, кажущейся истинности. Эту логику видимого, а не действительного познания Кант назвал «диалектикой». В качестве органа, указывал он, «общая» логика «всегда есть логика видимости, т. е. имеет диалектический характер»⁹.

Полное отрицание Кантом методологического значения принципов формальной логики связано с непониманием им объективного происхождения логической формы мышления, того, что логическая форма мышления является *отображением* определенных отношений между предметами материального мира и потому может слу-

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 138.

⁸ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 161.

⁹ Там же.

жить средством познания этого мира в *сфере отображаемых ею отношений*. Непонимание этого — прямое следствие априоризма Канта, истолкования им форм мышления как *чистых* форм, наличных в мышлении до всякого возможного познания.

Однако при всей своей ошибочности представления Канта о познавательном значении формальной логики имели ту положительную сторону, что они подрывали укоренившийся в 17—18 вв. взгляд на законы этой логики как универсальные законы самого бытия, самих материальных вещей и явлений природы, что, собственно, и составляло логическую основу метафизического подхода к познанию этих вещей и явлений. Формальная логика, действительно, не есть метод познания в смысле универсального логического метода постижения природы вещей, поскольку ее законы не являются универсальными законами развития этих вещей, а отображают только некоторые весьма общие отношения между ними. Только в сфере этих отношений законы формальной логики и могут служить методом постижения действительности. Ошибка Канта состояла в том, что вместе с претензией формальной логики на универсальный метод познания он отбросил и ее действительное методологическое значение.

Как уже отмечалось, в отличие от «общей» логики, изучающей логическую форму мышления, безотносительно к его содержанию, «трансцендентальная логика», по мнению Канта, должна исследовать формы и принципы мышления в их отношении к предметам познания. Центральный вопрос этой логики — вопрос о соответствии знания его предмету, т. е. вопрос об истине. Ее задача состоит в установлении тех форм и принципов мышления, которые обеспечивают *предметную* истинность мышления, истинное постижение предметов. Реализация этой задачи предполагает исследование *происхождения и объективного* (предметного) значения истинных знаний, что совершенно не входило в предмет «общей» логики и является специфическим предметом «трансцендентальной логики». Ведь именно «трансцендентальная логика», по замыслу Канта, должна ответить на вопрос *как возможны*, т. е. чем обуславливаются, *на основе каких принципов возникают* всеобщие и необходимые знания («синтетические суждения априори») в сфере мышления

(рассудка и разума). Ответ на этот вопрос — установление форм и принципов мышления, на основе которых *возникают* всеобщие и необходимые, т. е. *объективные, относящиеся к предметам всякого возможного опыта*, знания, составляет цель и задачу «трансцендентальной логики». Поскольку устанавливаемые «трансцендентальной логикой» формы и принципы мышления — это *необходимое условие возникновения истинных знаний*, поскольку без этих форм и принципов *никакое постижение предметов невозможно*, то «трансцендентальная логика» является вместе с тем *логикой истины*. «...Никакое знание не может противоречить ей («трансцендентальной логике». — В. Ш.), не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины»¹⁰.

Идея создания логики, изучающей формы и принципы мышления, являющиеся необходимым условием достижения предметной истинности знаний, т. е. идея создания «логики истины», — одна из тех гениальных идей Канта, которые ставят его в ряд зачинателей новой, диалектической логики. Исследование закономерностей процесса возникновения научного знания с точки зрения выявления в этом процессе форм и принципов мышления, обеспечивающих постижение истины (являющихся всеобщим и необходимым условием истинного постижения предметов), — это и есть предмет диалектической логики, логики, совпадающей с теорией познания, тождественной теории познания.

Однако у Канта эта идея уже с самого начала извращена априоризмом и агностицизмом. Для него «постигновение предмета» в мысли — это не адекватное отображение средствами мышления объективно существующего предмета, а *подведение* под изначально присущие сознанию формы мысли некоторого данного в опыте чувственного содержания — определенных представлений («явлений»). Поэтому вопрос о формах и принципах истинного постижения предметов принял для него значение вопроса о формах и принципах мышления, а priori относящихся к предметам и обуславливающих возможность априорного познания этих предметов. Отсюда наука о формах и принципах мышления, обеспечивающих

¹⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 162.

истинное постижение предметов, стала представляться ему как наука о происхождении, объеме и объективном значении *априорных* знаний. «Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных (т. е. априорных) знаний,— писал он,— должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она а priori относится к предметам в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим знаниям, и к основанным на чистом разуме знаниям без различия»¹¹.

И «общая» логика, по мнению Канта, также априорная наука, т. е. ее принципы — «общие правила рассудка» — имеют безусловно априорный характер, однако принципы этой логики являются такими правилами рассудочной деятельности, которые в равной мере относятся и к опытным познаниям, и к познаниям из «чистого разума». Всякое рассуждение — и основанное на опыте, и основанное на принципах «чистого разума» — для того, чтобы быть логически правильным, должно подчиняться правилам «общей» логики. С другой стороны, познание на основе самих принципов «общей» логики, хотя и является, с точки зрения Канта, «безусловно априорным», имеет, однако, исключительно аналитический характер — законы «общей» логики обеспечивают только анализ уже наличных понятий (как выведенных из опыта, так и созданных на основе априорного синтеза знания). Поэтому выводимые с помощью принципов «общей» логики определенные суждения, будучи суждениями аналитическими, не являются действительными познаниями, они не расширяют наличных знаний, а только разъясняют их. В отличие от «общей», «трансцендентальная» логика имеет дело, во-первых, с действительными познаниями (не с аналитическими, а с синтетическими суждениями) и, во-вторых, со знаниями априорными, возникающими на основе априорного синтеза определенных суждений и понятий. Предмет этой логики — формы и принципы мышления, обеспечивающие *априорный синтез знания*. «Трансцендентальная» логика, по замыслу Канта, должна объяснить «происхождение, объем и объективное

¹¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 158—159.

значение» познания (определенных понятий и суждений), возникающих на основе априорного синтеза знаний, ее задачей является раскрытие тех форм и принципов мышления, которые в процессе познания выступают как формы и принципы априорного синтеза истинных знаний о внешних предметах познания.

Несомненно, что представления Канта об априорности форм и принципов мышления, как изучаемых «общей» логикой, так и изучаемых логикой «трансцендентальной», в корне ошибочны, основаны на идеалистическом отрыве форм мышления от их объективного содержания. Все формы мышления — продукт общественно-исторической практики и сложились в человеческом мышлении как отражение предметных отношений в процессе практической деятельности людей. Но, возникнув на этой материальной основе, формы мышления приобрели относительную самостоятельность, стали выступать в процессе познания как логические средства постижения еще не познанного, т. е. стали *предварять и обуславливать возможность* дальнейшего процесса познания. Вот этот момент относительной самостоятельности форм мышления, момент обусловленности ими процесса познания (объект не может быть постигнут без наличия у субъекта определенных форм мышления, обеспечивающих его постижение) и абсолютизировал Кант, истолковав формы мышления как априорные средства постижения мыслящим субъектом мыслимого объекта.

Такой же идеалистический характер носят и представления Канта об априорности процесса логического познания. Важнейшая познавательная роль форм мышления состоит в том, что они обуславливают возможность *теоретического* рассмотрения предмета. Выработав на основе *эмпирического* изучения предмета определенные понятия и представления, познающий субъект (человек, человечество) применяет к эмпирическому материалу определенные формы и принципы теоретического (логического) рассмотрения предмета, строит *теорию* предмета, посредством которой постигается внутренняя сущность предмета и объясняются ее эмпирические явления. В этом процессе непосредственное обращение к эмпирическим, чувственно данным объектам играет лишь вспомогательную роль, главную познавательную функцию здесь выполняют формы и принципы теоретического

мышления (формы и принципы синтеза эмпирических знаний в научные понятия и теории). Эту *относительную независимость* теоретического рассмотрения предмета от его непосредственного эмпирического восприятия Кант и представил как *априорность* логического познания. А объективные результаты этого познания (познания, которое действительно вносит в наши эмпирические знания нечто совершенно новое, а именно знание общих и необходимых, *закономерных* связей) были истолкованы им как результаты *априорного* познания (априорные знания). Поэтому то, что Кант изображал как формы и принципы априорного синтеза, является в действительности формами и принципами *теоретического* синтеза эмпирических знаний.

Выдвижение Кантом в качестве предмета «трансцендентальной логики» как логики истины форм и принципов мышления, обеспечивающих теоретический («априорный») синтез знания, при всем своем идеализме, было выдающимся вкладом в создание действительно новой, диалектической логики. Этим был сделан важнейший шаг на пути выявления тех форм мышления, которые выходят за границы компетенции формальной логики и составляют специфический предмет изучения диалектической логики. Исторический генезис диалектической логики как науки показывает, что эта логика в отличие от формальной изучает не логические формы связи мыслей в процессе *рассуждения*, а более сложные, высшие формы познавательной деятельности мышления; ее непосредственным предметом изучения являются формы и принципы теоретического синтеза¹² эмпирических знаний в научные понятия и теории. Кант первым, правда на идеалистической основе, сделал попытку выделить и описать эти формы и принципы. И в этом одна из его заслуг как зачинателя диалектической логики.

¹² Речь идет не вообще о синтезе (синтетическая деятельность мышления, как и ее антипод — аналитическая деятельность, участвует в любом акте познания), а о *теоретическом* синтезе, о том синтезе, в котором выражается *систематизация* научного знания в форму понятий и научных теорий. Эта систематизация есть *акт познания*, ибо истина постигается только через *систему* знания. Как акт познания систематизация научного знания (разработка научных понятий и теорий как систем знания) и есть теоретический синтез знания.

Здесь целесообразно остановиться на имеющих место спорах по вопросу о формах мышления, изучаемых диалектической логикой. Некоторые представляют себе «содержательность», «неформальность» диалектической логики таким образом, что будто бы в отличие от формальной логики, изучающей формы мышления, абстрагируясь от их содержания, диалектическая логика имеет дело не с формами мышления, а с их содержанием (очевидно, «абстрагируясь» от форм). Такая точка зрения является по существу полным отрицанием диалектической логики как науки, сведением науки логики к одной лишь формальной логике. Ведь содержание мышления — это отраженный в мышлении объективный мир, поэтому рассматривать диалектическую логику как науку о «содержании» мышления, т. е. об отраженных в мышлении диалектических закономерностях развития мира, — значит полностью отождествлять ее с системой диалектико-материалистического мировоззрения. «Если бы диалектическая логика, — вполне справедливо отмечает Б. М. Кедров, — ...занималась одним только содержанием нашего мышления, отвлекаясь от его форм, то она полностью совпала бы с объективной диалектикой, т. е. диалектикой природы и общества, и не касалась бы специфически самого процесса мышления»¹³. Несомненно, что диалектическая логика лишь постольку может считаться *логикой*, поскольку она изучает *логический* строй мышления, т. е. его формы. Суть дела лишь в том, что она изучает формы мышления в единстве с их объективным содержанием, рассматривает *познавательную функцию* форм мышления, их место и роль в процессе познания, исходя из учета того, что (какую сторону объективной действительности) они отображают.

Признав, что диалектическая логика изучает, правда в определенном, отличном от формальной логики аспекте, но все же изучает формы мышления, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: какие именно формы мышления она изучает — *те же*, что и формальная логика, или какие-то другие? Некоторые полагают, что она изучает те же (понятие, суждение и умозаключение), но рас-

¹³ Б. М. Кедров. Предмет марксистской диалектической логики и его отличие от предмета формальной логики. — В сб.: Законы мышления. М., 1962, с. 97.

смаатривает их диалектически, в их движении и развитии как ступени постижения истины. При этом обычно ссылаются на известное высказывание Ф. Энгельса о том, что диалектическая логика, «в противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления, т. е. различные формы суждений и умозаключений. Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из нижестоящих»¹⁴. Здесь, в этом высказывании Энгельса сформулирован важнейший методологический принцип подхода диалектической логики к изучению всех форм мышления, но он сформулирован через *противопоставление этого подхода формальнологическому*. И естественно, что речь могла идти о различии в подходе к одному и тому же, т. е. к тем формам мышления, которые изучает и формальная логика. Поэтому приведенное высказывание Энгельса еще не дает оснований утверждать, что с точки зрения марксизма диалектическая логика изучает те же и *только те же* формы мышления, что и формальная логика. Одно несомненно, что она изучает эти формы (в определенном аспекте и с определенных методологических позиций), но *ограничивается* ли она изучением *этих* форм мышления? Имеются ли вообще *иные* формы мышления, кроме изучаемых формальной логикой, т. е. кроме «различных форм суждений и умозаключений»? Отвечая на этот вопрос, некоторые исследователи выдвигают мнение, что кроме обычных понятий, суждений и умозаключений, описываемых формальной логикой, имеются еще и высшие, диалектические формы понятий, суждений и умозаключений. Их-то и должна изучать диалектическая логика. Несомненно, что, признавая определяемость форм мышления их объективным содержанием, мы должны признать наличие в нашем мышлении таких понятий, суждений и умозаключений, в которых наиболее отчетливо выступает диалектическая природа содержания. Одно дело сказать: «атом дискретен» и совсем другое — «атом и дискретен и непрерывен», «атом есть единство дискретности и непрерывности». Здесь разное содержание

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 538.

потребовало для своего выражения разной структуры суждения. Логическую форму выражения в суждении тождества противоположностей Ат. Жож а назвал «законом сложной противоречивой предикации», его исследования этой проблемы раскрывают многие важные аспекты диалектики формы и содержания суждения¹⁵. Но, вообще говоря, различие формы суждений (равно как и умозаключений и понятий) всегда определяется различием содержания, и поскольку формальная логика изучает различные формы суждений, она должна изучать и те, которые подчинены закону «сложной противоречивой предикации». Этого требует процесс формализации научного знания, являющийся важнейшим фактором развития науки в современную эпоху. Все формы суждений и умозаключений, какими бы сложными и диалектическими они ни были, должна изучать и формальная логика (своими средствами и в своем аспекте), ибо в противном случае она не сможет обеспечить необходимую для науки (и техники) формализацию научного знания. Следовательно, различие между формальной логикой и логикой диалектической здесь опять-таки выступает только как различие в *подходе* к изучению одних и тех же форм мышления.

Необходимо также отметить, что все без исключения формы человеческого мышления, и самые простейшие и наиболее сложные, имеют *диалектическую* природу. Любое простейшее предложение, как указывал В. И. Ленин, содержит в себе «зачатки *всех* элементов диалектики», выражает диалектический характер процесса познания¹⁶. Поэтому, чтобы вскрыть диалектику процесса познания, диалектической логике нет надобности искать особых, «диалектических» форм понятий, суждений и умозаключений. «Чтобы объяснить процесс достижения истины, диалектическая логика должна дать анализ развития знания от одних понятий, которые имели место на ранних ступенях развития науки, до современных научных понятий. Но она этого не может сделать, если ограничится изучением только так называемых диалектических понятий без анализа тех понятий,

¹⁵ См.: Ат. Жож а. О некоторых сторонах диалектической логики.— В кн.: Проблемы философии. М., 1960.

¹⁶ См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

которые существовали на ранних ступенях развития науки»¹⁷. Соглашаясь с мнением цитируемых авторов — П. В. Копнина и П. В. Таванца — и присоединяясь к их критике попыток искать различие между диалектической и формальной логикой в различии «диалектических» и «недиалектических» форм мышления, мы, однако, должны сделать одну оговорку. Если под «диалектическими формами мышления» иметь в виду не особые формы понятий, суждений и умозаключений, т. е. не формы мышления, изучаемые и формальной логикой, а некоторый род иных форм мышления, изучаемых только диалектической логикой, то такие формы мышления, на наш взгляд, имеют место и они, действительно, составляют специфический объект изучения диалектической логики.

Формальная логика изучает логические закономерности процесса *рассуждения*, поэтому она получила также название «*рассудочной логики*». Процесс рассуждения является по своей сущности процессом *умозаключения*. Изучая этот процесс, формальная логика выделяет в нем определенные логические структуры. Этими структурами являются *понятие и суждение*, причем суждение берется как элемент умозаключения, а понятие как элемент суждения (отсюда схема: «понятие — суждение — умозаключение»). Понятие, суждение и умозаключение являются теми основными формами мышления, которые нашла, выделила и сделала своим предметом рассмотрения формальная логика *в изучаемом ею процессе рассуждения*. Все ее законы касаются *логической связи суждений* в рассуждении: «...формальная логика изучает отношения между суждениями в системе какого-либо умозаключения, выявляя формы и правила следования одного суждения из других, ранее образовавшихся. Понятия и суждения в формальной логике рассматриваются только в той мере и с той их стороны, какая необходима для понимания следования суждений. Причем, кроме формальной логики, ни одна другая наука не изучает форм мышления с этой стороны; следование одного сформировавшегося суждения из других — это предмет исключительно формально-логи-

¹⁷ П. В. Копнин, П. В. Таванец. Диалектика и логика. — В сб.: Законы мышления, с. 61.

ческого исследования, и формальная логика призвана изучать его с такой полнотой, глубиной и основательностью, с какой любая наука стремится постигнуть свой предмет»¹⁸.

Но все ли формы мышления, функционирующие в процессе рассуждения, охватываются понятиями как компонентами суждений и суждениями как компонентами умозаключений? Отнюдь нет. Важнейшую роль в процессе рассуждения играют *категории*. Именно они формируют связи между субъектом и предикатом в суждении и между суждениями в умозаключении *по содержанию*. Например, необходимым условием образования такого элементарного суждения, как «листья дерева зеленые», является подведение субъекта суждения («листья дерева») под категорию качества (функционирование мысли: «*какие* по цвету листья у дерева»). И так во всех суждениях, равно как и во всех умозаключениях. Однако категории формируют связи между компонентами суждений и умозаключений в самом процессе их образования. Поскольку формальная логика берет готовые, уже сформировавшиеся суждения и рассматривает логические формы следования их одного из другого, то категории как формы мышления остаются «по ту сторону» ее предмета. Правда, некоторые представители классической логики, и прежде всего ее основатель — Аристотель, выявили ряд категорий и сделали их объектом своего рассмотрения, но для самой формальной логики они остались «чужеродным» телом, телом иной логики. Для формальной логики категории — это вид понятий и для нее они имеют смысл лишь тогда, когда стают «терминами» суждений. Когда же они выступают в своей роли особых *форм* мышления, т. е. когда они действительно формируют и направляют мышление в процессе рассуждения, они остаются вне поля зрения формальной логики. Этим отчасти и объясняется тот факт, что, несмотря на громадную роль категорий в процессе мышления, в науке логики они исследовались лишь sporadически. Указывая на необходимость исследования категорий как *форм мышления*, Энгельс писал в «Диалектике природы»: «...исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благородная и необходимая задача, и

¹⁸ П. В. Копнин. Диалектика как логика, с. 58.

за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»¹⁹.

Таким образом, в процессе рассуждения участвуют и такие формы мышления, которые не входят в предмет исследования формальной логики. Этими формами мышления являются категории. Изучение их — задача диалектической логики. Как наука, диалектическая логика исторически сложилась именно на базе изучения закономерных связей и отношений между *этими* формами мышления. Больше того, диалектическая логика потому и в состоянии изучать все формы мышления (в том числе и те, которые изучает формальная логика) как *содержательные* формы, лишь поскольку предмет ее исследования — категориальный состав *мышления, категории — является тем, что формирует логические связи между мыслями по их содержанию*. Например, различие между разными видами суждений *по содержанию* определяется тем, какую сторону предмета они отображают, — то ли его качественную определенность, то ли его количественные градации, то ли его сущность, форму, содержание и т. д., но все это в мышлении (и в языке) выражается в категориях, и в мышлении нет никакого иного способа отразить разные стороны предмета (и разные формы его связей и отношений), кроме как не посредством разных категорий, отражающих разные роды бытия предмета и разные роды его возможных отношений с другими предметами. Исследуя категориальный состав человеческого мышления, диалектическая логика рассматривает категории как формы мышления, обеспечивающие определенные ступени постижения истины. Место той или иной категории в процессе познания определяется ее объективным содержанием, т. е. тем, какую сторону предмета она отображает. Нельзя, например, вскрыть сущности предмета, не установив предварительно его качества, присущих ему количественных градаций и т. п. Следовательно, субординация категорий в процессе познания, логическая последовательность их применения определяется их объективным содержанием. Поэтому, исследуя познавательные функции категорий как форм мышления, диалектическая логика не может абстрагироваться от их содержания, а рас-

¹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 555.

крывая это содержание, она дает изображение наиболее общих закономерных связей бытия и процесса его познания. Этим и обуславливается совпадение диалектики как теории познания — диалектической логики — с диалектикой как теорией развития.

Однако диалектическая логика не ограничивается изучением тех форм мышления, которые функционируют в процессе рассуждения, т. е. категорий и, через них, суждений и умозаключений. Рассуждение — это только элементарная логическая форма мыслительного процесса, имеющая своей целью логическое выведение и обоснование (средствами логики) определенного положения (суждения). Но объективные результаты человеческого познания — это не просто сумма логически установленных и более или менее обоснованных суждений, а *система* знаний, выражающаяся в разветвленной *системе наук*, каждая из которых в свою очередь образует систему определенных *теорий*. Теория, как элементарная система знаний в общей системе науки, является продуктом *многих* рассуждений, организуемых и направляемых высшими формами научного мышления, формами, выполняющими функцию логических принципов теоретического синтеза научного знания и наряду с категориями, образующими специальный предмет изучения диалектической логики. Для иллюстрации этого достаточно сослаться на такую форму мышления, как идея. «В любой научной теории, если это действительно научная теория, а не хаотическое и чисто эмпирическое нагромождение различных фактов, положений, имеется *мысль, соединяющая входящие в теорию суждения, понятия* в целостную систему, то есть всякая научная теория имеет *центральное положение, синтезирующее все входящие в нее понятия и суждения. Эта мысль есть идея*»²⁰. Без идеи не может быть теории, «идея как синтезирующее начало необходима для создания любой теории, ее *главная гносеологическая функция* состоит в *объединении понятий* в определенную систему»²¹. Таким образом, идея, будучи средством синтеза научного знания в определенную систему (теорию), *формирует* процесс теоретического мышления, объединяет и соотносит в мы-

²⁰ П. В. Копнин. Диалектика как логика, с. 391.

²¹ Там же, с. 395.

сли содержание всех рассуждений, направленных на создание научной теории, *подчиняя их одной строго определенной цели*. Поэтому цитировавшийся выше автор — П. В. Копнин, которому, кстати, принадлежит заслуга первой в советской литературе систематической разработки категории «идея», — с полным основанием относит идею к формам мышления. Но если идея — форма мышления, то, очевидно, ее должна изучать наука логика. Однако формальная логика, как известно, не занимается исследованием этой формы мышления. Для формальной логики идея значит ровно столько, как и всякое другое понятие. И это понятно, ибо «нет никаких формально-логических критериев отличия идеи от понятия»²². Идея вместе с другими логическими принципами теоретического синтеза научного знания является предметом изучения не формальной, а диалектической логики.

Итак, формальная логика изучает *не все* формы мышления. Своими средствами, приспособленными к анализу формальной стороны процесса рассуждения, она обнаруживает и описывает только структурные элементы рассуждения — различные виды понятий, суждений и умозаключений. Но даже в самом процессе рассуждения вне сферы изучения этой логики оказываются наиболее существенные формообразующие начала, — то, что формирует процесс рассуждения по содержанию *категории*. Еще дальше от непосредственного объекта изучения формальной логики отстоит обширная сфера теоретического синтеза научного знания, формообразующие начала которого совершенно недоступны средствам формальнологического анализа. В отличие от формальной логики, диалектическая логика изучает все формы мышления, в том числе и составляющие предмет изучения формальной логики. Но она обнаружила свой аспект изучения объектов формальнологического анализа лишь тогда, когда обрела собственный предмет, т. е. когда были выявлены и описаны формы мышления, требующие иных средств изучения, чем те, которыми пользовалась классическая логика, и когда эти средства были найдены.

²² П. В. Копнин. Диалектика как логика, с. 390.

Закономерным и весьма важным этапом в обнаружении и описании форм мышления, составляющих специальный предмет изучения диалектической логики, явилась «трансцендентальная логика» Канта.

Ставя перед собой задачу установления форм и принципов «априорного» синтеза знаний (логических условий образования синтетических суждений а priori), Кант подверг исследованию с этой точки зрения прежде всего логический процесс *рассуждения*, который представлялся ему как выражение деятельности особой познавательной способности человеческого мышления — *рассудка*. И здесь он натолкнулся на формообразующую роль логических категорий, обеспечивающих синтез эмпирического содержания понятий и представлений в логическую форму суждений *по принципу всеобщей и необходимой связи*. Обнаружив эту логическую функцию категорий, Кант стал рассматривать их как формы мышления, *вносящие* в эмпирическое содержание понятий и представлений объективную (всеобщую и необходимую) связь, т. е. как *априорные формы синтеза объективных, всеобщих и необходимых связей*²³. Отсюда возникла идея выделения категорий в качестве специального предмета исследования «трансцендентальной логики». Эта идея была реализована Кантом в первой части его «трансцендентальной логики» — в так называемой «трансцендентальной аналитике» «чистых понятий рассудка» и соответствующих им основоположений априорного синтеза опытных знаний. Аналитику «чистых по-

²³ Категории действительно являются тем, что формирует логические связи между мыслями (понятиями и суждениями) по принципу всеобщей и необходимой связи. Несомненно также, что в процессе познания категории *предваряют и обуславливают возможность* постижения всеобщего и необходимого в предметах опыта. Ошибка Канта состояла в том, что он оторвал методологическую (логическую) функцию категорий как форм мышления от их гносеологической функции как *форм знания*, т. е. как форм логического отображения объективной действительности. Между тем, категории потому и могут формировать мышление, «вносить» определенные (всеобщие и необходимые) связи в мысли, что сами они являются отображением такого же рода связей в объективной действительности. Непонимание этого, представление о категориях как о «чистых» понятиях, лишенных какого бы то ни было объективного содержания, и составляет основу идеалистической интерпретации Кантом категорий как форм мышления, якобы *вносящих* закономерные связи в предметы опыта.

ятий» (категорий) и основоположений рассудка Кант считал единственно возможной «логикой истины». Ее задача — указать «составные части чистого познания рассудка» и принципы, без которых невозможно мышление о каком-либо предмете.

Переходя дальше к исследованию форм и принципов теоретического мышления (разума), Кант обратил внимание на синтезирующую роль идеен. Посредством идей постигаются не отдельные закономерные связи между предметами опыта, выражаемые в суждениях (функция категорий), а системы закономерных связей и отношений, выражаемые в научных теориях. Поэтому предмет, синтезируемый идеей (система закономерных связей и отношений некоторой действительности), всегда выходит за сферу, доступную непосредственному чувственному восприятию и представлению. Иначе говоря, то, что синтезирует идея, не имеет своего непосредственного чувственного аналога, который бы мог быть дан в опыте (т. е. в эмпирическом наблюдении). Подметив эту сторону идей, Кант стал рассматривать их как понятия, выходящие за сферу всякого возможного опыта и потому якобы не дающие никакого знания о мыслимых в них объектах. На этой гносеологической почве у него возникла мысль объяснить познавательную функцию философских понятий («чистых» понятий разума) синтезирующей функцией идей. Общефилософские, мировоззренческие понятия — не больше, чем идеи, обеспечивающие высший синтез рассудочного знания, но не дающие абсолютно никакого знания о тех объектах, которые в них мыслятся. Эту функцию философских понятий как идей «чистого разума» Кант и выделил в качестве предмета исследования второй части «трансцендентальной логики» — «трансцендентальной диалектики», которая, по его замыслу, должна определить границы действительного, а не видимого познания из принципов чистого разума.

Таким образом, непосредственным предметом «трансцендентальной логики» Канта выступают: 1) категории и соответствующие им основоположения «чистого рассудка»; 2) идеи «чистого разума» и принципы их применения. И то и другое истолковывается как априорные формы априорного же синтеза знаний. На этой идеалистической основе Кант и дал первую систематическую

разработку форм и принципов мышления, составляющих предмет изучения не формальной, а диалектической логики. Для выяснения того, что у него из этого получилось, рассмотрим более подробно созданную им систему «трансцендентальной логики».

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА»

В структурном отношении «трансцендентальная логика» Канта делится на «трансцендентальную аналитику», состоящую из аналитики «чистых» понятий рассудка и аналитики его основоположений, и «трансцендентальную диалектику», в которую входят учение о понятиях (идеях) «чистого разума» и учение о «диалектических умозаклчениях» этого разума. Основным содержанием первой части является учение о категориях как априорных формах рассудочного мышления, а второй части — учение об идеях и «диалектических» противоречиях (антиномиях) «чистого разума».

Главной проблемой, с которой связана разработка Кантом его учения о категориях как априорных формах мышления, является проблема происхождения объективного (всеобщего и необходимого) знания в естествознании. Будучи крупнейшим представителем естествознания 18 в., Кант прекрасно понимал, что естественнонаучное познание базируется на экспериментальном, опытном исследовании природы. Без опыта познание природы невозможно — эта истина не вызвала сомнений и у Канта. Но как же в таком случае согласовать признание опытного происхождения естественнонаучных знаний с противоречащими этому признанию исходными посылками агностицизма? Как можно признавать, что все познание природы базируется на опыте и вместе с тем считать, что все естественнонаучные знания, имеющие всеобщий и необходимый характер, т. е. выражающие постижение всеобщих и необходимых связей, являются априорными? Пытаясь найти выход из этого противоречия, Кант пошел по пути идеалистического истолкования самого понятия опыта, а вместе с ним и понятия природы, мыслимой как предмет естествознания.

В полном соответствии с принципами априоризма и агностицизма Кант стал рассматривать сферу опыта как

сферу отношений *мышления* познающего субъекта к *данным восприятия и представления*. В связи с этим действительная сфера опыта — сфера отношений познающего субъекта как материального существа к находящимся вне его материальным же вещам — стала представляться как нечто внешнее опыту, хотя и участвующее в нем (получение ощущений). Отрицая всякую возможность познания того, что находится вне познающего субъекта, Кант неизбежно должен был прийти к ограничению сферы опыта сферой отношений к чувственным данным, в противном случае нужно было либо вообще отказаться от рассмотрения опыта как источника познания, либо признать его таковым и отказаться от агностицизма. Но сведя опыт к сфере отношений к чувственным данным, Кант столкнулся с рядом проблем, по существу неразрешимым для идеализма. Если данные в опыте предметы являются не объективно существующими предметами, а лишь восприятиями и представлениями познающего субъекта, то откуда происходит представление об объективности этих предметов? Почему предметы научных знаний выступают в познании как объективные предметы, не зависящие от субъективных восприятий того или иного воспринимающего их субъекта? Далее. Если опыт представляет собой закономерную связь явлений, а именно таким он выступает в процессе познания (в противном случае он не был бы источником научных знаний как знаний о закономерном), то откуда происходит эта закономерная связь? Где ее источник в *самом опыте*, ибо ведь в непосредственном чувственном созерцании, в простом эмпирическом наблюдении она не дана. И наконец, если опыт есть нечто субъективное, то и знания, возникающие из него, должны бы иметь субъективный характер. Откуда же в таком случае берется *объективность* научных знаний? Где источник и критерий *объективной истинности* знаний?

Пытаясь решить вопрос об источнике объективности предметов познания, Кант разработал сугубо идеалистическое учение о трансцендентальном единстве самосознания — трансцендентальной апперцепции — как единственно возможном источнике объективности предметов опыта и вообще всего данного в знании. Основное содержание этого учения сводится к следующему: предмет

опыта, который мыслится нами как объективно сущий предмет, не может рассматриваться как вещь в себе, ибо о вещах в себе мы ничего знать не можем. Следовательно, источник мыслимой объективности предметов познания необходимо искать не в их объективном существовании, а в какого-то рода деятельности сознания. Чувственное созерцание (эмпирическое наблюдение) дает нам только многообразное содержание восприятий и представлений о чем-то совершенно неопределенном, о некотором «х». Этому «х» соответствует «чистое» понятие о предмете как таковом. Но чтобы указанное многообразное содержание восприятий и представлений могло быть отнесено к одному и тому же предмету, необходимо единство самосознания, тождество моего «я», выражающееся в тождестве «чистого» представления «я мыслю», сопровождающего все мои восприятия и представления данного предмета. Трансцендентальное единство самосознания (трансцендентальная апперцепция) и есть то в сознании, что синтезирует многообразное содержание восприятий и представлений в некоторую целостность, в единый предмет, мыслимый как объективная реальность. Каждое из отдельных восприятий и представлений того или иного явления, например дерева, имеет разнообразное содержание (дерево может восприниматься и как высокое, и как низкое, такого цвета и другого, этой формы и иной и т. д.). Единственным, что может, по мнению Канта, связать, «синтезировать» все это содержание субъективного чувственного восприятия в понятие о некотором определенном предмете (например, о том же дереве), это — трансцендентальная апперцепция. Она есть предваряющее всякое познание условие познания. Без нее невозможно ни мышление, ни опыт как такой. Предметы опыта, мыслимые как объективные предметы, независимые от того или иного их восприятия, являются не более чем продуктами синтетического единства самосознания. «...Не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство аппер-

цепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»²⁴.

Все рассуждения Канта об обусловленности предметов познания трансцендентальной апперцепцией покоятся на совершенно ошибочном представлении о том, что единство многообразного содержания наших чувственных восприятий дано не самими воспринимаемыми предметами, а вносится в них единством самосознания. Несомненно, единство самосознания играет важную роль в процессе познания. Без этого единства осознание тождества воспринимаемого и мыслимого в разное время и в разных условиях было бы, вообще говоря, невозможным. Но само это осознание возможно только как результат объективного, независимого от сознания тождества (единства) воспринимаемых объектов. Не единство самосознания обуславливает тождество воспринимаемого, а, наоборот, тождество (единство) воспринимаемых и вообще познаваемых объектов обуславливает единство в многообразном содержании восприятий, представлений, знаний о них. Как остроумно заметил Энгельс, от того, что мы отнесем в своем сознании сапожную щетку к классу млекопитающих, у нее еще не вырастут молочные железы. Только объективное единство воспринимаемых вещей обуславливает единство их в сознании, и известное единство может быть истинным лишь тогда, когда оно соответствует действительному единству. Идея об обусловленности единства познаваемого (воспринимаемого) единством самосознания познающего (воспринимающего) могла возникнуть у Канта лишь на почве отрицания познаваемости действительных объектов познания.

Синтез многообразного чувственного материала на основе трансцендентального единства самосознания Кант рассматривал как «высший принцип рассудочной деятельности». Из этого принципа он пытался вывести все формы рассудочного синтеза, прежде всего саму логическую форму суждения, а через нее и логические категории.

Всякое суждение, по мнению Канта, отличается от простой ассоциативной связи представлений тем, что в нем отношение между сказуемым и подлежащим

²⁴ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 193.

выступает и осмысливается как *объективная* связь. «По законам ассоциации,— писал он,— я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это ни повторялось) в восприятии»²⁵. Но соединение различных признаков в одном предмете, мыслимом как объективный предмет, предполагает, с точки зрения Канта, трансцендентальный синтез самосознания, без которого вообще никакой предмет не может быть мыслим как объективный предмет. Отсюда вывод: суждение о том или ином предмете предполагает подведение данных чувственного представления под «необходимое единство самосознания», синтезирующее этот предмет. В подведении разнообразного содержания представлений под трансцендентальное единство самосознания Кант усматривал сущность рассудочной деятельности. Суждение, указывал он, «есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции»²⁶. Способ, каким многообразное содержание представлений «возводится» к объективному единству самосознания, определяется *логической формой суждения*, в свою очередь всегда имеющей под собой некоторое понятие о «предмете вообще», определенную логическую категорию. Категории являются теми понятиями о предмете вообще, посредством которых осуществляется трансцендентальный синтез предметов и объективных связей между ними на основе необходимого единства самосознания. Иначе говоря, синтез предметов на основе необходимого единства самосознания (трансцендентальной апперцепции) осуществляется посредством категорий, и именно они придают связям, выражаемым в суждениях, объективно необходимый характер. «Возможность или, лучше, необходимость таких категорий,— пишет Кант,— основывается на отношении чувственности, а также и всех возможных явлений, к первоначальному самосознанию: все в нем должно согласоваться с условиями совершенного тождества, т. е. *подчиняться*

²⁵ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 198—199.

²⁶ Там же, с. 198.

синтезу на основании понятий, в которых самосознание проявляет свое всеобщее и необходимое тождество а priori. Так, причина есть ни что иное, как синтез (того, что случается в порядке времени вместе с другими явлениями) на основании понятий; без этого синтеза, в котором выражается общее правило а priori и которое подчиняет себе все явления, мы не могли бы всеобщим и необходимым образом объединять в сознании разнообразные черты восприятий. В таком случае они не могли бы входить в состав опыта, следовательно, были бы беспредметны и составляли бы одну игру представлений...»²⁷

Категории, по мнению Канта, являются формами рассудочного синтеза объективных (всеобщих и необходимых) связей в предметах опыта. Непосредственным выражением этого синтеза является подведение посредством категорий многообразного содержания представлений под определенные логические формы суждений. Категории суть «понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* суждения»²⁸. Это подведение означает придание содержанию суждений характера объективной связи. Отсюда вывод: категории «предписывают» законы явлениям, вносят в них закономерную связь явлений. «Но явления,— предупреждает Кант,— суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе»²⁹. Возможность предписывания законов явлениям основывается именно на том, что они — не более чем представления. «Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему связующую способность. Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого. Так как от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот

²⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 204. (Курсив наш.— В. Ш.)

²⁸ Там же, с. 189.

²⁹ Там же, с. 213.

эмпирический синтез в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то все возможные восприятия и, значит, все, что только может прийти до эмпирического сознания, т. е. все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности...»³⁰.

Таково в общих чертах основное содержание «трансцендентального вывода» («дедукции») Кантом логических категорий как «чистых понятий рассудка», априори предписывающих законы явлениям природы.

Следует прежде всего отметить, что сама идея вывода категорий посредством какого-то единого принципа является, несомненно, правильной. Категории, как указывал В. И. Ленин, «надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не «рассказывая», не «уверяя», а *д о к а з ы в а я*)...»³¹. Однако выдвинув эту идею, Кант не мог ее практически реализовать, ибо тот принцип, который он положил в основу вывода — необходимое синтетическое единство самосознания (трансцендентальная апперцепция), — исходил не из природы объекта, отображаемого категориями, а из субъективных условий познавательной деятельности субъекта. Логически необходимого вывода категорий из синтетической деятельности самосознания у Канта не получилось, да и не могло получиться. Отрицая за категориями какое бы то ни было объективное содержание, рассматривая их как «чистые понятия рассудка», он не мог объяснить ни того, где они взялись в сознании, ни того, почему многообразное содержание представлений возводится к «необходимому единству самосознания» в одном случае посредством одной категории, а в другом — посредством другой и т. д. Вместо действительного вывода категорий у него получилось привязывание объективности предметов к самосознанию, объективности суждений об этих предметах к «необходимому единству самосознания», «необходимого единства самосознания» к категориям, а последних к логическим формам суждений и, через них, к «объяснению» происхождения законов природы. Идея,

³⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 213.

³¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 86.

на которой основано все это привязывание, состоит в том, что объяснить происхождение объективности предметов познания и объективности закономерных связей между ними можно, лишь признав источником их деятельность самого сознания (самосознания и рассудка), ибо *объективность, находящаяся вне сознания, не может быть предметом познания*, она — вещь в себе. Таким образом, вся «трансцендентальная дедукция» Канта логически построена на абсолютно ложной посылке — на утверждении о непознаваемости объектов вне сознания.

Однако было бы ошибочным усматривать в «трансцендентальной дедукции» категорий Канта только лишь логическую цепь идеалистических вымыслов. Несомненно, что эта дедукция является идеалистическим «пустоцветом», но, употребляя известное выражение В. И. Ленина, «пустоцветом» «на живом дереве» человеческого познания. Пытаясь обосновать субъективное происхождение объективных закономерных связей между явлениями, Кант тщательно исследовал те формы мыслительной деятельности человека, в которых выражается и посредством которых осуществляется *превращение субъективного в объективное* в процессе познания. И поскольку эти формы связаны прежде всего с познавательными функциями логических категорий, то последние и стали в центре внимания Канта. Категории действительно являются средствами «возведения» многообразного чувственного материала в форму объективного научного знания. Они действительно «объективизируют» наши мысли, придают нашим суждениям логическую форму всеобщего и необходимого, превращают их из суждений субъективного восприятия в суждения объективного существования. И то, что по отношению к ним вся сфера многообразных данных чувственного опыта является чем-то субъективным, — это также не просто вымысел Канта. Хотя чувственные восприятия, будучи *отображением* объективных предметов (отрицание этого — коренная ошибка Канта), имеют объективный характер, однако их объективность существенно отличается от объективности логического знания.

Знание, обработанное человеческой мыслью и выраженное в общих понятиях об объективных предметах, является знанием того, каковы эти предметы сами по

себе, безотносительно к тому, как они воспринимаются в том или ином случае тем или иным воспринимающим субъектом. По отношению к этому знанию чувственные восприятия и вообще чувственные данные выступают как нечто субъективное. (Отсюда различие «моего» — личных восприятий, впечатлений, представлений, и «действительного», каким оно существует независимо от тех или иных восприятий.) Чувственное отражение действительности — это отражение сквозь призму личных впечатлений, и зависит оно от той связи, в которой находится воспринимающий субъект с воспринимаемым объектом. В нем всегда содержится момент видимости — противоположного тому, что есть в действительности. Поэтому логическая обработка чувственного материала в определенных отношениях выступает как преодоление субъективности чувственных данных, в частности наличной в них субъективной видимости, и выработка *объективного* научного знания³².

Таким образом, в соотношении мыслимого (логического) и чувственно данного действительно имеется момент соотношения субъективного и объективного. Однако это соотношение является не абсолютным, а относительным: чувственные восприятия субъективны не сами по себе, а по отношению к высшей форме объективности, к объективности, которая дается мышлением и достигается посредством применения к постижению объекта логических категорий. Абсолютное противопоставление чувственного логическому как всецело субъективного единственно объективному неизбежно ведет к идеалистическому *выведению* объективного из субъективного и тем самым к извращению действительного процесса познания. На этот путь и стал Кант.

³² Отсюда такая характеристика научного знания, как *общезначимость*. Общезначимость научного знания выражает то, что в *системе* этого знания объект постигается таким, каким он есть в действительности, независимо от индивидуальных восприятий и представлений о нем. Хотя общезначимость и есть характеристика объективности научного знания, однако *отождествление* ее с объективностью как такой недопустимо. В понятии «объективность» содержится не только момент независимости от отдельного индивида, но и независимости от человечества — содержание научного знания объективно потому, что оно независимо ни от человека, ни от человечества. Сведение объективности к общезначимости ведет к концептуализму и всячески используется для борьбы против материалистической теории отражения.

Рассматривая ощущения и вообще чувственные данные как нечто абсолютно субъективное, Кант вынужден был истолковывать объективность научных знаний исключительно как логическую объективность, т. е. как всеобщность и необходимость, и искать происхождение ее в субъекте познания — в самосознании и категориях. Однако «объективность», выводимая из субъекта, является объективностью только по названию. Объективность логических форм и продуктов мышления, противопоставленная субъективности чувственных восприятий и представлений как *абсолютной* субъективности, превращается в свою противоположность. Поскольку ощущения — единственный источник знаний, то отрицание объективности, данной в ощущениях, превращает объективность, данную в мышлении, в фикцию. Где берется объективность научных знаний, если ощущения, чувственные данные, являющиеся непосредственным источником знаний, всецело субъективны? Этот вопрос был камнем преткновения в гносеологии Канта, над ним же продолжает бесплодно биться и весь современный неопозитивизм.

Все школы и школы современного субъективного идеализма так или иначе признают ощущения, чувственные данные единственным источником знаний. «Индивидуальные восприятия, — пишет Б. Рассел, — являются основой всего нашего познания»³³. Но как Б. Рассел, так и все другие представители неопозитивизма рассматривают ощущения вполне в духе Канта — как всецело субъективные впечатления, лишенные объективного содержания. Вот здесь и возникает неразрешимая проблема: какими путями может наука «устранить субъективность ощущения и заменить его знанием, которое бы было одним и тем же для всех воспринимающих»?³⁴

Следует, однако, признать, что Кант намного глубже понимал объективность научных знаний, чем все современные неопозитивисты. Стремясь ее объяснить, он не прибегал ни к концептуализму, ни к пресловутому принципу «верификации». Больше того, в отличие от современных неопозитивистов, он обратился к изучению *категориального* строя человеческого мышления, т. е. к

³³ Б. Рассел. Человеческое познание. М., 1957, с. 43.

³⁴ Там же, с. 44.

исследованию познавательных функций тех понятий, которые не поддаются никакой «верификации» и с порога отбрасываются неопозитивизмом, в особенности его логическими направлениями. В обнаружении и описании познавательных функций логических категорий как форм мышления, обеспечивающих объективное постижение действительности,— одна из несомненных заслуг Канта. Правда, будучи агностиком, он не мог объяснить происхождение этих категорий и, считая их априорно присущими сознанию, выводил из них субъективное происхождение закономерных связей между явлениями. Однако сам вопрос о том, где взялись они в человеческом мышлении, он предпочитал оставлять открытым, решительно отмежевываясь от теологического объяснения их происхождения³⁵.

Особенностью «трансцендентального вывода» категорий Кантом является то, что это не вывод категорий самих по себе, не построение их системы, а вывод их *необходимости* как форм априорного мышления, обоснование *невозможности* без их участия никакого научного знания, никакого опыта вообще. Этот вывод предполагает, что сами по себе категории известны, известно также, что они априори присущи рассудку, задача состоит в том, чтобы объяснить: «каким образом получается, что *субъективные условия мышления имеют объективную значимость...*»³⁶. Поэтому в системе «трансцендентальной логики» Канта «трансцендентальному выводу» категорий предшествует их «открытие», т. е. установление и систематизация. Однако подход Канта к этому «открытию» был определен его общим взглядом на категории, на их сущность и роль в процессе познания, т. е. основными идеями, изложенными в «трансцендентальной дедукции».

Аналитика «чистых понятий» рассудка (категорий) в кантовской «трансцендентальной логике» прямо начинается с их «открытия». Причем оно понимается не как открытие категорий самих по себе, а как открытие той *систематической связи*, в которой они находятся в рассудке, как открытие их *системы*. Полноту науки о «чистых понятиях» рассудка, указывал Кант, «нельзя с до-

³⁵ См.: И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 130—131.

³⁶ Там же, с. 185.

стоверностью признать агрегатом [знаний], составленным лишь путем опытов; она возможна только посредством *идеи* априорного рассудочного знания как *целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею целого, стало быть, она возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*³⁷. Такой идеей, позволяющей вскрыть систему всех «чистых понятий» рассудка, Кант считал идею единства логических действий рассудка в суждении с априорным синтезом многообразного содержания представлений посредством категорий, т. е. идею одноактности подведения многообразных представлений под какое-либо одно общее им всем понятие (процесс суждения) с подведением их содержания под определенную логическую форму суждения. Исходя из этой идеи, Кант делал вывод, что «путеводной нитью к открытию всех чистых понятий рассудка» является логическая функция рассудка в суждении — система категорий может быть вскрыта через систему логических форм суждений.

Таким образом, выдвинутые Кантом методологические требования к «аналитике» категорий сводятся в основном к следующим: 1) полнота научного охвата категорий может быть достигнута только в том случае, когда будет открыто их системообразующее единство, т. е. когда будет схвачена «идея целого», в познаниях разума, 2) такая полнота достигается лишь в виде *системы* (системы категорий), 3) «путеводной нитью» к открытию системы категорий является единство логических действий рассудка в суждении. Эти положения «трансцендентальной аналитики» Канта положили начало подходу к пониманию внутреннего единства и закономерной системообразующей связи между всеми логическими понятиями. Они послужили толчком к поискам закономерных логических связей между категориями, которые в конце концов привели к построению системы логики Гегеля.

Однако выдвинув плодотворную идею «открытия» системы категорий, Кант подошел к ее реализации чисто метафизически. Система категорий представлялась ему как нечто застывшее, изначально присущее рассудку. Открытие ее означало для него извлечение ее из недр

³⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 164.

рассудка сразу, в готовом виде, как из колодца ведро с водой. Отсюда его попытка «вытащить» систему категорий посредством наличной (только несколько видоизмененной) «системы» суждений.

Дополняя в некоторых пунктах существовавшую в то время логическую классификацию суждений, Кант выдвигает известную схему деления суждений на суждения *количества*: всеобщие, особенные, единичные; суждения *качества*: утвердительные, отрицательные, бесконечные; суждения *отношения*: категорические, гипотетические, дизъюнктивные; суждения *модальности*: проблематические, асsertорические, аподиктические. В этой схеме дополнения, сделанные Кантом, касаются в основном полноты перечня суждений в подгруппах (выделение в особые виды суждений в суждениях количества единичных, в суждениях качества — бесконечных, в суждениях отношения — дизъюнктивных)³⁸. Однако с точки зрения принципов классификации эти дополнения имеют существенное значение. Суть дела в том, что, разрабатывая свою схему классификации, Кант исходил из учета различий не только в логической форме суждений, но и в их познавательном содержании. Например, выделяя в особый вид количественных суждений суждения единичные, он указывал, что «при употреблении суждений в умозаключениях единичные суждения можно ставить наравне с общими. ...Но если сравнить единичное суждение с общезначимым только как знание по количеству, то оно относится к нему как единица к бесконечности и, следовательно, само по себе существенно отличается от него»³⁹. То же самое с бесконечными суждениями. Со стороны логической формы эти суждения идентичны утвердительным. Поэтому «общая» логика не выделяет их в особый вид суждений. «Трансцендентальная же логика рассматривает суждения с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания. ...Эти суждения, бесконечные по своему логическому объему, в действительности имеют только

³⁸ См.: П. Д. Шашкевич. Теория познания Иммануила Канта, с. 141

³⁹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 168—169.

ограничительное значение по содержанию знания вообще...»⁴⁰. Таким образом, хотя представленная Кантом схема классификации суждений только дополняла в некоторых пунктах сложившуюся к тому времени формальнологическую схему деления, тем не менее с точки зрения примененных в ней принципов классификации она выходила за рамки такого деления. При разработке своей схемы Кант вводит *критерий познавательного значения* (познавательной ценности) *суждений*, выдвигает мысль, что «трансцендентальная логика» в отличие от «общей» должна рассматривать суждения не только со стороны формы, но и со стороны «значения, или содержания». Это было важнейшим шагом на пути выработки новых, «неформальных» критериев оценки форм мышления.

В целом введение Кантом критерия познавательного значения суждений было связано с соотношением логических форм суждений с выраженными в них категориями. Логическая форма суждений, по мнению Канта, зависит от того, под какой категорией осуществляется рассудочный синтез содержания представлений в суждении. Акт подведения содержания суждений под определенную логическую форму является одновременно актом категориального синтеза знания о предмете, актом *познания*. Поскольку же «трансцендентальная логика» имеет своим предметом формы априорного синтеза знаний, и в частности категории как формы рассудочного синтеза, то она и рассматривает суждения именно как акт познания. Отвлекаясь от эмпирического содержания суждений, она оценивает их с точки зрения выраженного в них «трансцендентального» содержания — содержания, которое вносится в них категориальным синтезом, т. е. категориями.

Рассматривая логическую форму суждения как нечто производное от категориального синтеза, Кант приходит к выводу, что категорий может быть ровно столько, сколько логических форм суждений, и порядок их такой же, как и порядок логических форм суждений. Отсюда его попытка вывести систему категорий из логической схемы классификации суждений. В соответствии с общим делением суждений образуется следующее

⁴⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 169—170.

деление категорий: категории количества — единство, множество, всеобщность; качества — реальность, отрицание, ограничение; отношения — субстанция и акциденция, причина и действие, взаимодействие между действующим и испытывающим действием; модальности — возможность и невозможность, существование — несуществование, необходимость и случайность. Этими категориями, по мнению Канта, ограничивается круг *основных* или «первоначальных» понятий рассудка, все другие наличные в мышлении категории являются производными, «выводными» из этих.

Кант считал, что предложенное им деление категорий «систематически выведено из общего принципа, т. е. способности суждения (ее можно назвать также способностью мышления)». В какой-то мере это действительно так. Кант «вывел» свою таблицу категорий из разработанной им таблицы суждений, положив в основу этого вывода единство логической и «трансцендентальной» функций рассудка, т. е. единство акта суждения с актом категориального синтеза содержания суждения. Но этот «вывод» является чисто формальным, он вращается в круге: логические формы суждений такие потому, что такие категории, а категории такие потому, что наличны именно такие формы суждений. Чтобы выйти из этого круга, необходимо было взять категории как всеобщие логические формы определения предмета, его объективных связей и отношений, т. е. взять их как определенные *знания того, что есть* в самом предметном (объективном) мире. Тогда система их выступила бы как система знания, а их логическая функция в суждении — как производная от их функции всеобщего знания о том, что есть. Однако Канту, исходившему из агностицизма и априоризма, такое понимание категорий было чуждым.

Поэтому единственной логической опорой их систематизации для него могла быть лишь функция суждения — некоторая соотносительная схема (таблица) форм суждения. Видимый охват этой схемой всех форм суждения создавал видимость исчерпывающего охвата одной схемой всех логических категорий.

Однако при всем своем формализме предложенный Кантом вывод логического деления категорий (построения их логической схемы) способствовал развитию тео-

ретических знаний о формах мышления. Весьма важным является уже то, что Кант не ограничился простым перечислением категорий, а попытался взять их в определенной систематической связи друг с другом, координировать и *субординировать* их. Правда, эта координация и субординация получилась у него скорее в результате соотнесения категорий с логическими формами суждений, чем друг с другом, тем не менее в ней обнаружилось некоторые существенные, диалектические связи.

Соотнося категории с логическими формами суждений, Кант располагал их перечень в том порядке, в каком находились соответствующие им суждения в общей таблице суждений. В результате получилось четыре группы («классы») категорий с тремя категориями в каждой (непарными в первом и второй группах и парными во второй и третьей). Связь между группами категорий оказалась соответствующей принципу координации, т. е. осталась в принципе той же, что и связи между суждениями в таблице суждений, но в связях между категориями внутри групп обнаружилось нечто большее — здесь оказалось, что каждая третья категория выступает как синтетическое единство первой и второй. *Связи между категориями внутри групп оказались диалектическими.*

В оценке таблицы категорий Канта существуют две крайности. Некоторые авторы полагают, что Кант, будучи метафизиком, не показал «момента движения» категорий, субординации, т. е. соподчинения их с точки зрения их места и роли в процессе познания...»⁴¹. Другие же, наоборот, считают, что «Кант в своей таблице не просто перечисляет одну категорию за другой, а старается расположить их по принципу субординации и связи, *выводя одну из другой*»⁴². Относя последнее к связям внутри групп, цитируемый автор утверждает, что «при развертывании каждого класса Кант *сознательно* руководствуется принципом триадичности, трихотомии...»⁴³.

⁴¹ Категории материалистической диалектики. М., 1956, с. 49.

⁴² П. Д. Шашкевич. Теория познания И. Канта, с. 151. (Курсив наш. — В. Ш.)

⁴³ Там же, с. 152. (Курсив наш. — В. Ш.)

На наш взгляд, оба цитируемых автора решают вопрос односторонне, впадают в крайности. Неверно считать, что Канту было чуждым понимание субординации категорий, «соподчинения их с точки зрения их места и роли в процессе познания». Даже при рассмотрении отношений между группами категорий, расположенными в таблице по принципу координации, Кант выделяет первые две группы как относящиеся к «наглядному представлению» и называет их «математическими», две же последние группы он относит к познанию «бытия предметов» (в отношении их друг к другу, или к рассудку) и называет «динамическими»⁴⁴. Следовательно, уже здесь выражена попытка установить отношения между категориями «с точки зрения их места и роли в процессе познания». Что же касается отношений между категориями внутри групп, то здесь принцип субординации обнаруживается вполне явственно. Однако было бы ошибкой считать, что при «развертывании каждого класса» Кант *сознательно* руководствовался диалектическим принципом триадичности отрицания отрицания и *выводил* одну категорию из другой. Триадичность и субординированность категорий внутри групп у него *получились* в результате построения схемы перечня категорий на основе схемы перечня логических форм суждений. Категории Кант выводил не из категорий (одну из другой), а из логических форм суждений. Он взял категории в той «систематической связи», в которой она дана схемой форм суждений, считая, что *число и порядок категорий должны быть такими же, как число и порядок форм суждения*. Но рассматривая дальше то, что получилось, он обнаружил закономерную повторяемость триадичности в каждой из групп и *синтетическую, субординационную связь* каждой третьей категории с первой и второй, и обнаружив их, *указал* на них как на заслуживающие внимания и размышлений.

В параграфе, посвященном замечаниям по предложенному перечню категорий (кстати, введенному только во втором издании «Критики чистого разума»), Кант среди прочих особенностей перечня указывает и на следующее: «Каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, и это обстоятельство также по-

⁴⁴ См.: И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 178.

буждает к размышлениям, так как в других случаях всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса.

Так, *целокупность* (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство, *ограничение* — реальность, связанная с отрицанием, *общение* (т. е. взаимодействие.— В. Ш.) — причинность субстанций, определяющих друг друга, наконец, *необходимость* есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью (т. е. обусловленное объективной закономерной связью явлений.— В. Ш.). Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории»⁴⁵.

Приведенное замечание Канта — это по существу все, что он говорит о принципе триадичности и о синтетическом единстве каждой третьей категории. Из этого замечания видно, что к указанному принципу Кант подходит как к определенному факту, содержащемуся в схеме перечня категорий. Он обращает внимание на этот факт, констатирует его, но не объясняет, а лишь подчеркивает его важное значение, которое могло бы «привести к важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний»⁴⁶. Этим, собственно, и ограничивается роль Канта в разработке принципа отрицания отрицания. Дальнейшее обнаружение диалектической природы этого принципа и сознательное применение его к определенным логическим построениям стало делом последующих представителей классической немецкой философии — Фихте, Шеллинга и, в особенности, Гегеля.

В заключение следует отметить, что свой перечень категорий Кант рассматривал как основу «будущей теоретической науки». Этот перечень, указывал он, «содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму

⁴⁵ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 178.

⁴⁶ Там же.

системы их в человеческом рассудке», «указывает все моменты спекулятивной науки, которую следует создать, и даже порядок ее»⁴⁷. Оценивая таким образом свой перечень, Кант, несомненно, ошибался. Его схема категорий, взятая в целом, страдает формализмом и метафизической окостенелостью. Диалектический момент в ней «просвечивается» только в частности, в элементах схемы. Тем не менее, ставя вопрос о разработке системы категорий как задачу «будущей теоретической науки», Кант подавал своим последователям мысль о необходимости создания такой науки. В этом отношении Гегель является прямым продолжателем дела Канта.

Вторая часть «трансцендентальной аналитики» Канта — «аналитика основоположений» — имеет своим предметом правила приложения «чистых понятий рассудка» (категорий) к познанию предметов опыта, т. е. явлений. Ее задача: «Указывать способности суждения правила для верного употребления чистого рассудка». Выполняя эту задачу, «аналитика основоположений» дает способности суждения «канон», «который учит ее применять к явлениям рассудочные понятия»⁴⁸.

При разработке своей «аналитики основоположений» Кант исходил из предпосылки, что познание основывается на применении способности мышления к данным чувственного восприятия и представления. Вне такого применения мышление само по себе не может дать никакого действительного знания. «Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена»⁴⁹. Отсюда, как вывод: «Мысль о предмете вообще посред-

⁴⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 177.

⁴⁸ Там же, с. 217.

⁴⁹ Там же, с. 201.

ством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств»⁵⁰.

В утверждениях Канта о единстве процесса мышления и процесса чувственного созерцания в актах познания содержится много ценного и плодотворного. Мышление, если его брать в отрыве от чувственного созерцания, как нечто существующее само по себе, действительно не может быть познавательным мышлением, способным давать некоторые новые знания. Необходимое условие и предпосылка познания средствами мышления — чувственное восприятие внешнего мира. Без чувственного восприятия и представления, как справедливо отмечал Кант, не мог бы быть дан никакой предмет мышления. Однако вместе с тем кантовское понимание единства мышления и чувственного созерцания основано на метафизическом противопоставлении мышления как «чистой» формы познания чувственному восприятию и представлению как единственно возможному содержанию мышления. Для Канта процесс познания потому предполагает соединение мыслительной способности со способностью чувственного созерцания, что мышление, понятия, которыми оно оперирует, являются, с его точки зрения, только чистыми формами, лишенными какого бы то ни было объективного содержания, и, чтобы они приобрели это содержание, необходимо соединять их с наглядными представлениями. Главной причиной ошибки Канта является то, что он, как уже отмечалось, единственными объектами познания считает данные чувственного восприятия и поэтому упускает из вида собственное содержание мышления, его понятийный состав, отображающий то в предметах, что не дано в непосредственном чувственном восприятии (внутренние стороны внешних предметов, их сущность).

Безусловно, процесс мышления опирается на процесс чувственного созерцания, исходит из него, несомненно также, что в процессе познания понятия соотносятся с наглядными представлениями тех предметов, которые они отображают, но, соотносясь с наглядными представлениями, понятия выступают не как чистые формы, получающие свое содержание из представлений, а как

⁵⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 201.

знания существенных сторон, закономерных связей и отношений предметов, данных в представлении. То, что отображают научные понятия в предметах, не может быть представлено наглядно. И тем не менее научные абстракции, понятия и категории мышления отображают действительность глубже, полнее, чем наглядные чувственные образы. Во многих случаях познание имеет дело с такими объектами, которые вообще не могут быть чувственно представимыми. Ставя вопрос об отношении представления к реальности, В. И. Ленин писал: «Представление *б л и ж е* к реальности, чем мышление? И да и нет. Представление не может схватить движения *в ц е л о м*, например, не схватывает движения с быстротой 300000 км. в 1 секунду, а *мышление* схватывает и должно схватить»⁵¹. Поэтому содержание мышления несводимо к содержанию чувственных представлений, между ними существует качественное различие. Переход от чувственного отображения действительности к отображению ее в мысли (в понятии) есть качественный скачок от постижения явления к постижению сущности.

Не понимая специфичности содержания мышления, рассматривая содержание мышления как нечто внешнее самому мышлению (наглядное представление), Кант превратно понимал роль и значение категориальных форм мышления. В его понимании категории формируют не содержание понятий, а лишь содержание наглядных представлений, поэтому, с его точки зрения, они могут относиться не к предметам, данным в знании вообще, а только к предметам, данным в наглядном представлении. Сами по себе, категории «суть лишь формы мысли без объективной реальности, потому что в нашем распоряжении нет никаких созерцаний, к которым синтетическое единство апперцепции, содержащее только эти понятия, могло бы быть применено, так что они могли бы определить предмет. Только наши чувственные и эмпирические созерцания могут придать им смысл и значение»⁵².

Здесь Кант прав лишь в том отношении, что сами по себе категории еще не дают нам конкретного знания отдельных предметов, что для постижения специфической сущности того или иного предмета необходимо, чтобы он был каким-то способом (прямо или опосредованно)

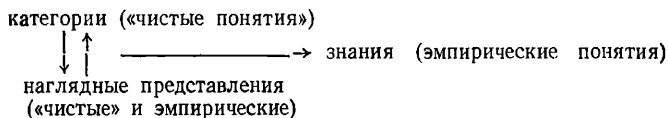
⁵¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 209.

⁵² И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 202—203.

дан в нашем чувственном восприятии и представлении. Но Кант несомненно ошибался, когда он считал, что сами по себе категории лишены «смысла и значения» и что эти смысл и значение дают им наглядные представления. В действительности категории имеют собственный смысл и значение, и этим смыслом является *знание* всеобщих сторон и отношений предметной действительности. То, что предмет имеет *качество, величину, форму*, имеет свою *сущность*, которая *проявляется* в его *отношениях* с другими предметами, и т. д. — это есть *знание* предмета. Другое дело, что это знание является слишком общим для того, чтобы на основании его судить о том, каков этот предмет в отличие от других. Однако без этого общего знания достижение знания отдельного невозможно. Имея свой собственный «смысл», категории служат логическими средствами *осмысливания* познаваемых предметов. Но для познания последних недостаточно ни категорий, ни чувственных восприятий и представлений. Чувственные восприятия и представления предметов *осмысливаются* и приобретают «значение» посредством *понятийного состава мышления*, выработанного в процессе исторического познания той сферы действительности, к которой принадлежат данные предметы. Категории относятся к предметам не прямо и непосредственно через наглядные представления, а посредством понятийного состава мышления, выраженного и закрепленного в языке, в значениях слов и предложений. Именно поэтому сфера приложения категорий к предметам познания, по существу, безгранична; Кант же хотел ее ограничить сферой непосредственно чувственно воспринимаемого.

Понятийный состав мышления, а вместе с ним и собственное содержание мышления, качественно отличное от содержания наглядных представлений, выпали из теории познания Канта отчасти потому, что он ставил перед собой задачу объяснить *возможность* познания, т. е. установить те познавательные способности, реализация которых *дает знание*. Абстрагируя способности познания от самого процесса познания, Кант абстрагировал из процесса познания все функционирующее в нем знание, в том числе, и в первую очередь, понятийный состав мышления, ибо ведь с его точки зрения задача теории познания состоит в объяснении возможности *возникновения* этого знания. В результате такой абстракции процесс

познания стал представляться Канту приблизительно в виде следующей схемы:



Метафизическая односторонность подобного представления о процессе познания заключается в том, что категории в нем рассматриваются как нечто предваряющее систему знания (понятийный состав мышления) и предшествующее ей. Между тем в действительности категории исторически сложились как формы мышления на базе общественной практики *в процессе формирования* понятийного состава мышления и грамматического строя языка. Правда, в индивидуальном процессе познания современного человека они предваряют и делают возможным процесс познания, но это же самое можно сказать и о всем понятийном составе мышления. Вне и без многообразного понятийного состава мышления функционирование категорий в процессе познания невозможно.

Абстрагируя из процесса познания понятийный состав мышления и рассматривая этот процесс как соединение чистых форм мышления (категорий) с содержанием, доставляемым им «чувственностью» в виде многообразных представлений, Кант столкнулся с проблемой несоответствия («неоднородности») чувственных представлений категориям. «При всяком подведении предмета под понятие,— писал он,— представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение *предмет подчинен понятию*. Так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга*, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается.

Но чистые рассудочные понятия совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия,

т. е. *применение* категорий к явлениям...»⁵³. Пытаясь решить эту проблему в духе априоризма, Кант разрабатывает свое учение о «трансцендентальных схемах», создаваемых воображением и служащих средством непосредственного подведения наглядных представлений под категории. Это учение образует первый отдел его «аналитики основоположений».

Промежуточным, связывающим звеном между категориями и наглядными представлениями, по мнению Канта, может быть только время. «Трансцендентальное временное определение однородно с *категорией* (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет *общий* характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»⁵⁴.

Разъясняя свое понимание «схемы», Кант указывал, что она — отнюдь не чувственный образ предмета. Ее следует рассматривать лишь как *представление о том способе, посредством которого наше воображение изображает понятие в чувственном образе*. Например, схемой понятия треугольник является не конкретный образ треугольника, а представление о способе его построения в воображении. Никакой образ треугольника, утверждал Кант, не может быть адекватным понятию треугольник вообще. Конкретный образ треугольника — это образ данного треугольника. То же, что выступает в нашем воображении, когда мы осмысливаем понятие треугольник, есть некоторая общая схема его построения в воображении. Схема «соединяет образы с понятиями, с которыми они не вполне однородны»⁵⁵.

Несомненно, что создаваемые в воображении образы понятий имеют характер схем. Эти схемы играют весьма важную роль в процессе познания, и попытка осмыслить их познавательное значение — достижение

⁵³ И. Кант. Сочинения, т. 3, а. 220—221.

⁵⁴ Там же, с. 221.

⁵⁵ Там же, с. 223.

Канта. Однако Кант заблуждался, когда он усматривал в способности создавать эти схемы «некоторое искусство, скрытое в недрах человеческой души». Создаваемые в воображении мысленные образы понятий (например, образ человека вообще, дерева вообще и т. д.) являются в принципе такими же отображениями действительности, как и наши обычные наглядные представления, и отличаются от последних только способом образования (мышление и воображение) и степенью обобщенности. Они возникают не из недр «души», а имеют свой объективный источник — отображаемые предметы внешнего мира.

По мнению Канта, создаваемые воображением схемы делают возможным подведение наглядных представлений не только под эмпирические понятия, но и под «чистые» понятия — категории. Но в отличие от схем опытных понятий, схемы категорий имеют «трансцендентальное» происхождение, т. е. основываются на априорном синтезе воображения и формой этого синтеза выступают чистые представления времени. «Трансцендентальные схемы» «чистых» понятий — это схемы времени. «Схема каждой категории, — указывает Кант, — содержит и дает возможность представлять: схема количества — порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета, схема качества — синтез ощущения (восприятия) с представлением о времени, т. е. наполнением времени, схема отношения — отношение восприятий между собой во всякое время (т. е. по правилу временного определения), наконец, схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит. Вот почему схемы суть не что иное, как априорные *определения времени*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*»⁵⁶.

Нетрудно заметить, что предложенные Кантом схемы времени как «трансцендентальные схемы» категорий представляют собой искусственное построение, имеющее

⁵⁶ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 225—226.

своей целью связать категории с явлениями, сделать возможным их непосредственное приложение к этим явлениям (т. е. к наглядным представлениям предметов опыта). Отрицая познаваемость объективных предметов, Кант сводил весь чувственный мир к временной смене явлений в «чистом» представлении пространства. Поэтому единственной субстанцией явлений для него могло быть только время. Отсюда и возникла попытка изобразить категории как некоторого рода определения временных отношений, а сами эти определения временных отношений — как схемы, посредством которых сменяющиеся во времени представления подводятся под категории. Ясно, что представления временных отношений играют важную роль в процессе познания объективного мира. Но основой приложения категорий к предметам действительности являются не они, а те объективные стороны, связи и отношения предметов, которые *отображаются категориями*. Отрицая наличие у категорий объективного содержания, рассматривая их как «чистые» понятия, Кант, естественно, вынужден был искать субъективную опору их приложения, и в качестве такой опоры (чего-то постоянно пребывающего в смене явлений) он и выдвигает время, истолковывая его как неотделимое от сознания «внутреннее чувство души».

«Трансцендентальные схемы» времени Кант считал необходимым условием, при котором категории могут относиться к предметам и таким образом получать «смысл и значение». Поскольку же предметы, существующие во времени, с его точки зрения, лишь явления, а не вещи в себе, то отсюда делался вывод, что применение категорий ограничивается сферой явлений (сферой «опыта»), вне этой сферы они якобы не имеют никакого познавательного значения. Таким образом, «трансцендентальный схематизм» Канта является выражением его агностицизма.

Обосновав, как ему казалось, опытное приложение категорий, Кант переходит дальше к формулировке правил этого приложения. Основная задача, которую он ставит здесь перед собой, это установление тех принципов, посредством которых реализуется способность «чистого» рассудка к познанию предметов априори. Рассматривая категории как чистые формы мышления, Кант не считал их знаниями. Знания, с его точки зрения,— это опреде-

ленные суждения. Априорные знания реализуются в априорных суждениях, а априорное *познание* — в *синтетических* суждениях априори. Поскольку же процесс познания представлялся Канту как результат приложения априорных форм мышления к явлениям, то всякое возникающее из этого процесса познание рассматривалось им как эмпирическое. В связи с этим единственно возможными синтетическими суждениями априори в сфере опытного познания он считал *сами правила опытного приложения категорий*. Они-то, по его мнению, и являются «синтетическими основоположениями» — определяющими законами «чистого рассудка», на которых базируется все естествознание. Это, и законы познания, и законы самой природы, априори «предписываемые» ей рассудком.

Следует отметить, что, с точки зрения Канта, априорное происхождение имеют не все законы природы, а только ее *всеобщие* законы, определяющие *условия познания всех ее явлений*. В своей «трансцендентальной дедукции» категорий Кант подчеркивал, что «даже и способность чистого рассудка не в состоянии а priori предписывать явлениям посредством одних лишь категорий большее количество законов, чем те, на которых основывается *природа вообще* как закономерность явлений в пространстве и времени. Частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому *не* могут быть *целиком выведены* из категорий, хотя все они им подчиняются. Для познания частных законов *вообще* необходим опыт, хотя в свою очередь знание об опыте вообще и о том, что может быть познано как предмет опыта, дается нам только упомянутыми априорными законами»⁵⁷. Такими всеобщими законами природы, являющимися вместе с тем и законами ее познания, Кант считал «синтетические основоположения» рассудка — правила приложения категорий к познанию природы как закономерной связи явлений.

Представление о зависимости каких бы то ни было законов природы от познающего их субъекта основывается на идеалистическом извращении процесса познания и означает отход от науки в сторону поповщины. Это вполне касается и представлений Канта об априорном

⁵⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 213.

происхождении всеобщих законов природы. Но при всем своем идеализме, утверждения Канта о совпадении всеобщих законов природы с законами ее познания содержат в себе глубокое «рациональное зерно». Это «зерно» отчетливо просвечивается в идее Канта о том, что всеобщие законы природы, являясь «основоположениями» ее познания, *составляют предмет науки логики* («трансцендентальной логики») и должны рассматриваться как правила приложения категорий к познанию всех предметов опыта. Эта идея — одно из важнейших достижений «трансцендентальной логики» Канта.

В связи с постановкой вопроса об «основоположениях чистого рассудка» и об их системе Кант специально останавливается на законе противоречия (недопустимости противоречия) формальной логики. Его мысли о месте и значении этого закона в науке логики представляют особый интерес, поскольку под влиянием традиционной неокантианской интерпретации логического учения Канта у многих логиков и философов, и не только зарубежных, но и у некоторых советских, укоренились неверные представления о его взглядах на познавательную ценность формальной логики и ее принципов.

В отдельных работах советских исследователей все еще проявляется то пренебрежительное третирование логического учения Канта, против которого предостерегал В. И. Ленин. В этом отношении особенно характерна работа В. И. Черкесова «Материалистическая диалектика как логика и теория познания». В изложении В. И. Черкесова логическое учение Канта предстает как набор глубоко ошибочных, внутренне противоречивых положений, значение которых состоит лишь в том, что они внесли путаницу в весьма ясные вопросы о предмете и назначении логики как науки об истине. Основным объектом критики В. И. Черкесова в логическом учении Канта является «идея разделения логики и теории познания» и якобы связанное с ней метафизическое противопоставление логической правильности и истинности мышления. Но имеется ли действительно у Канта «идея разделения логики и теории познания»? На этот вопрос можно ответить положительно только в том случае, если считать, что учение Канта об «общей» (формальной) логике есть учение о логике как таковой, а его учение о «трансцендентальной логике» относится не к логике, а к теории

познания. Но такая интерпретация Канта вряд ли может быть признана соответствующей истине. Кант не разделяет логику и теорию познания, а разделяет и даже противопоставляет формальную логику («общую логику») и «трансцендентальную логику». Первая, действительно, отделяется от теории познания, вторая же решает определенный комплекс вопросов теории познания и рассматривается как логика истины («трансцендентальная аналитика»). Следовательно, если говорить об идее «разделения» в логическом учении Канта, то это будет идея отделения формальной логики от теории познания. Но В. И. Черкесов говорит не об этом, а о разделении логики как такой и теории познания как такой⁵⁸. В таком случае он должен был бы отрицать за «трансцендентальной логикой» значение логики. Иногда он это делает. Например, характеризуя взгляды Канта на предмет логики, он пишет: «Поскольку для Канта логическая форма может быть правильной и неправильной, то важно знать те законы и правила, по которым должны связываться между собой отдельные формы мысли, чтобы получилась правильная логическая форма, или формально правильное мышление. Этим, по Канту, занимается общая, или формальная, логика... Содержанием мышления логика не занимается. Содержание мысли — это область отношения мысли к объекту. Этой областью занимается философия, а не логика»⁵⁹. Но ведь «область отношения мысли к объекту» это и есть та область, которой, по мнению Канта, должна заниматься «трансцендентальная логика». Значит, «трансцендентальная логика» есть «философия, а не логика»?

Однако в рассматриваемой книге В. И. Черкесова имеют место и противоположные утверждения. Так, излагая учение Канта о «трансцендентальной логике», автор приходит к выводу, что «все формы и законы, о которых идет речь в общей логике, имеют место и в трансцендентальной логике. Разница состоит лишь в том, что в первом случае они понимаются как лишенные всякого содержания, а во втором случае они связаны с некоторым содержанием»⁶⁰. В другом месте он указывает, что

⁵⁸ См.: В. И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962, с. 138 и сл.

⁵⁹ Там же, с. 187.

⁶⁰ Там же, с. 147.

в логическом учении Канта «нет иных форм и законов, кроме тех, которые представлены в общей логике»⁶¹. Значит, «трансцендентальная логика» есть по существу та же формальная логика только с определенной интерпретацией. Но как же тогда быть с идеей «разделения логики и теории познания», ведь «трансцендентальная логика» уж во всяком случае не отделяется от теории познания? В. И. Черкесов говорит о «злосключениях Канта с «общей» и «трансцендентальной логикой». Нам представляется, что эти «злосключения» связаны в основном с пониманием «трансцендентальной логики» Канта как логики, не содержащей в себе никаких иных форм и законов, «кроме тех, которые представлены в общей логике».

Главный порок логического учения Канта В. И. Черкесов усматривает в противопоставлении логической правильности мышления его истинности по содержанию. «По Канту,— пишет он,— соблюдение законов и правил логики обеспечивает одну формальную правильность и ничего не говорит об истинности по содержанию»⁶². Действительно, с точки зрения Канта, соблюдение законов формальной логики является *необходимым*, но *недостаточным* условием соответствия мысли предмету. Нарушение этих законов во всех случаях ведет к заблуждению, однако соблюдение их еще не свидетельствует о том, что наши суждения обязательно истинны. «...Знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе,— указывает Кант,— тем не менее может противоречить предмету»⁶³. В. И. Черкесов считает, что такое понимание соотношения формальной правильности и истинности мышления ошибочно в принципе. По его мнению, «действительное и безусловное соблюдение правил силлогизма обеспечивает не только формальную правильность силлогизма, как думали Кант и его последователи, но и его истинность по содержанию»⁶⁴.

До сих пор принято было считать, что условием истинности вывода в силлогизме, кроме соблюдения правил его построения, является истинность его посылок.

⁶¹ В. И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания, с. 144.

⁶² Там же, с. 95.

⁶³ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 160.

⁶⁴ В. И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания, с. 92.

Так, например, понимал этот вопрос Ф. Энгельс. «Если наши предпосылки верны и если мы правильно применяем к ним законы мышления, то результат должен соответствовать действительности...»⁶⁵. Именно — «если посылки верны...» Формальная логика изучает закономерности следования одних суждений из других в процессе рассуждения. Логическая цепь вытекающих друг из друга суждений в каждом отдельном рассуждении опирается на некоторые исходные суждения, истинность которых *предполагается*. Вопрос о не предполагаемой, а действительной истинности этих исходных суждений решается вне сферы данного рассуждения. Он решается либо в непосредственной сфере опытного исследования, либо в сфере других рассуждений, исходящих из *иных посылок*, либо вообще в дальнейшем историческом ходе познания (например, основоположные суждения некоторых гипотез и т. п.). Если бы вопрос об истинности посылок прямо и непосредственно решался в самом данном процессе рассуждения, тогда бы не нужно было иных критериев истинности, кроме логических. Это прекрасно понимал уже Кант. «...Никто,— писал он,— не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и что-то утверждать о них, *не собрав о них уже заранее основательных сведений помимо логики...*»⁶⁶.

Таким образом, между истинностью посылок и логической правильностью основанного на них рассуждения существует относительная самостоятельность. Абсолютизация этой относительной самостоятельности недопустима, но учет ее обязателен. Неправильная логическая форма так или иначе всегда ведет к неистинным суждениям, правильная же ведет к истине тогда, когда посылки верны. В. И. Черкесов отрицает такое понимание вопроса. Он считает, что правильная логическая форма всегда ведет к истинным суждениям. Неистинность посылок *исключает* правильность логической формы. Неистинные посылки — неправильная логическая форма. Но вместе с тем он согласен, что вопрос об истинности посылок решается вне сферы логики. Отсюда вывод: вопрос о соблюдении или несоблюдении правильной логической формы решает не логика, а те, кто устанавлива-

⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 629.

⁶⁶ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 161. (Курсив наш.— В. Ш.)

ет истинность посылок, т. е. кто решает вопрос по содержанию. «Разумеется,— пишет он,— вопрос о соблюдении или несоблюдении правил силлогизма в каждом отдельном случае решает не логика, а специалисты соответствующих областей знания»⁶⁷. Это уже нечто похуже, чем у Канта,— логика вообще отказывается судить и об истинности и о формальной правильности умозаключений и... передает этот вопрос на решение «специалистам».

Критикуя представления, что законы и принципы формальной логики обеспечивают *только* логическую правильность мышления, *но не* его истинность по содержанию, В. И. Черкесов относит эти представления к логическому учению Канта. Несомненно, у Канта имеет место абсолютизация относительной независимости логической формы рассуждения от содержания этого рассуждения, о чем уже говорилось в предыдущем разделе. Однако взгляды Канта по данному вопросу далеко не вкладываются в рамки формулы: «логика обеспечивает *только* логическую правильность мышления, *но не* его истинность».

Вообще, проблема логической правильности мышления и его истинности по содержанию ставилась Кантом в плане соотношения предмета «трансцендентальной логики» с предметом «общей», или формальной, логики. Формальная логика представлялась Канту (и не только ему, но многим его предшественникам) как наука о законах и правилах *логического вывода* знания из уже готового, наличного знания (наличных понятий). Отсюда характеристика знания, доставляемого средствами этой логики, как «аналитического» знания, по Канту, «аналитических суждений». Можно упрекать Канта за метафизическое понимание логически выводного знания как чисто аналитического, но нельзя не отдать ему должного в постановке вопроса об ограниченности этого знания. В отличие от «общей», «трансцендентальная логика» понималась Кантом как наука, исследующая сферу возникновения знания не из отношений между знаниями, а из непосредственного приложения познавательных способностей (мышления) к предметам познания. Различая

⁶⁷ В. И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания, с. 92.

знания, полученные таким путем, и логически выводные знания, Кант называет первые «синтетическими суждениями». Поскольку «трансцендентальная логика» исследует сферу отношений мыслей к предметам, то Кант и называет ее логикой истины (в части «трансцендентальной аналитики»). Ибо вопрос об истине — это вопрос не об отношении знания к знанию, а об отношении знания к предмету. Но это совершенно не значило, что «общую» логику Кант рассматривал как науку, не имеющую никакого отношения к истине. Наоборот, *в своей сфере*, в сфере логически выводного знания («аналитические суждения») эта логика, по его мнению, *вполне обеспечивает истинное знание и по форме и по содержанию*.

В данной связи и представляет интерес рассмотрение Кантом познавательной роли закона противоречия при переходе к аналитике основоположений.

Всеобщим и необходимым условием всякого познания, по мнению Канта, является строгое соблюдение логической непротиворечивости суждений, т. е. подчинение суждения закону противоречия. Этот закон «...есть общий, хотя только негативный, критерий всякой истины и относится лишь к логике потому, что действительно для знания только как знания, безотносительно к его содержанию, и указывает лишь на то, что противоречие совершенно устраняет и уничтожает знание»⁶⁸. Однако, будучи отрицательным условием истинности по отношению ко всем познаниям, закон противоречия является вместе с тем положительным условием (критерием) истинности по отношению к логически выводным знаниям («аналитическим суждениям»). «Впрочем, этому положению,— пишет Кант,— можно дать также и позитивное применение, т. е. пользоваться им не только для того, чтобы изгнать ложность и заблуждение (поскольку они возникают из противоречия), но и для того, чтобы познать истину. В самом деле, *если суждение аналитическое*, все равно, утвердительное оно или отрицательное, истинность его должна быть всегда и в достаточной мере установлена на основании закона противоречия...

Поэтому необходимо признать, что *закон противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный принцип вся-

⁶⁸ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 229.

кого *аналитического знания*; но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются»⁶⁹. Таким образом, в той сфере, которую Кант считал сферой формальной логики, принципы этой логики обеспечивают, по его мнению, не только формальную правильность, но и истинность мышления. В «аналитическом познании», т. е. в познании из уже образованных, истинных понятий, соблюдение принципов и законов формальной логики вполне обеспечивает познание истины. Следовательно, утверждения, будто бы с точки зрения Канта логика есть «наука о необходимых, но недостаточных условиях знания (об одной формальной правильности)»⁷⁰, искажают действительную позицию Канта. Основной порок понимания Кантом предмета формальной логики состоит не в противопоставлении формальной правильности мышления его истинности, а в *метафизическом сведении логики выводного познания* к чисто «аналитическому познанию», т. е. к *логическому раскрытию содержания готовых, ранее образованных понятий*. С этим сведением связано отрицание Кантом и методологического значения формальной логики, ибо «аналитическое познание» он не считал собственно познанием. Действительное познание представлялось ему как *синтез* знания — понятий и суждений — посредством опыта и априорных форм созерцания и мышления.

Закон противоречия Кант вводит в свою аналитику основоположений как «высшее основоположение всех аналитических суждений». Это означало, что в области «аналитического познания» он должен рассматриваться как *закон познания истины*. Но только в этой области. В области же «синтетического» познания, которое изучает «трансцендентальная логика», он выступает как необходимое, но *отрицательное* условие истины. Иначе говоря, закону противоречия подчиняются и синтетические суждения, однако на основании этого закона нельзя судить положительным образом об их истинности. «Так как здесь (в «трансцендентальной логике». — В. Ш.) мы, — пишет Кант, — собственно, занимаемся только

⁶⁹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 230.

⁷⁰ В. И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания, с. 141.

синтетической частью нашего знания, то мы, правда, всегда стараемся не нарушать этого неприкосновенного основоположения, но по вопросу об истинности синтетических знаний мы не будем ожидать от него никаких разъяснений»⁷¹.

В отличие от основоположений «аналитического» познания, основоположения «синтетической части познания» Кант называет «синтетическими основоположениями». Рассматривая их как правила объективного приложения категорий к явлениям, он подразделяет их на четыре рода, соответственно четырем группам категорий: 1) аксиомы наглядного представления, 2) предварения (антиципации) восприятия, 3) аналогии опыта и 4) постулаты опытного мышления вообще.

Принципом аксиом наглядного представления Кант считает основоположение: «все наглядные представления суть величины протяженные»; принципом предварений восприятия — «во всех явлениях реальное, составляющее предмет ощущения, имеет интенсивную величину, т. е. степень». Оба эти основоположения Кант формулирует как принципы, на которых основывается познание в математике («математические основоположения»). Они, по его мнению, указывают на то в явлениях, к чему прилагаются «математические» категории и что может быть предметом синтетических суждений априори. Относительно величин, пишет он, «мы можем познать а priori только одно их *качество*, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем а priori только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту»⁷².

Аналогии опыта, по мнению Канта, основываются на принципе: «опыт возможен только посредством представления необходимой связи». В соответствии с тремя модусами времени — постоянством, последовательностью и одновременностью — они подразделяются на три основоположения: основоположение постоянства субстанции, основоположение временной последовательности по закону причинности и основоположение одновременного бытия по закону взаимодействия.

⁷¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 230.

⁷² Там же, с. 248.

Основоположением первой аналогии является закон: «При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается»⁷³. Обосновывая этот закон, Кант высказывает ряд глубоких мыслей о диалектическом единстве устойчивости и изменений. Нельзя мыслить изменений, указывает он, не предполагая их противоположности — устойчивости. Изменение предполагает изменение чего-то, какого-то предмета. «Изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и сменяются только его *состояния*. Так как эта смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают»⁷⁴.

Постоянство, пребывание при изменениях и делает возможным познание предметов как определенных сущностей: «Постоянность есть необходимое условие, при котором только и можно определить явления как вещи или предметы в возможном опыте»⁷⁵. Поэтому закон постоянства субстанции является и законом природы, и законом познания, правда, по Канту, «предписываемым» явлениям рассудком.

Основоположение второй аналогии гласит: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия». Это — закон причинно-следственных связей явлений. Всякое изменение явлений во времени, по мнению Канта, подчинено правилу: «В том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (т. е. необходимо) следует»⁷⁶. Только руководствуясь этим правилом, человеческое мышление способно определять объективные отношения между следующими друг за другом явлениями. Поэтому принцип причинности — необходимое условие «объективного знания явлений касательно отношения их во временной последовательности».

⁷³ И Кант. Сочинения, т. 3, с. 252.

⁷⁴ Там же, с. 257.

⁷⁵ Там же, с. 258.

⁷⁶ Там же, с. 267.

ти»⁷⁷. Однако, признавая принцип причинности одним из основоположных законов познания закономерных связей между явлениями, Кант толковал причинность сугубо идеалистически. С его точки зрения, причинные связи между явлениями *не открываются* посредством закона причинности, а *вносятся*, «синтезируются» самим мышлением путем подведения временных связей между явлениями под понятие причинности. Именно отрицание объективного существования причинно-следственных связей, идея «внесения» причинных связей в явления мышлением являются одной из реакционных тенденций гносеологии Канта, всячески используемых многими школами современной буржуазной философии в их борьбе против научного мировоззрения.

Третью аналогию опыта Кант формулирует следующим образом: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии». Само взаимодействие существностей Кант рассматривал как динамическую всеобщую связь между ними, посредством которой они обнаруживают себя и делают возможным познание. Каждая субстанция, писал он, «должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредствованно)»⁷⁸. Как и закон причинности, принцип взаимодействия является, по Канту, основоположным принципом опытного познания, необходимым условием постижения предметов. Такое понимание принципа взаимодействия составляет несомненную заслугу Канта. Но как и причинность, Кант толковал взаимодействие существностей идеалистически, усматривал источник его в познавательной деятельности субъекта.

Постулатами эмпирического мышления вообще, по мнению Канта, являются следующие три основоположения: «1) То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно*; 2) То, что связано с материальными условиями

⁷⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 267.

⁷⁸ Там же, с. 274.

опыта (ощущения), *действительно*; 3) То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*⁷⁹. Эти определения возможности, действительности и необходимости вытекают из основных принципов гносеологии Канта. Рассматривая предметы опыта как *продукты процесса познания*, Кант неизбежно должен был прийти к выводу, что возможность этих предметов кроется в познавательных способностях, их действительность — в реализации этих познавательных способностей, а их необходимость — в факторах, обуславливающих сам опыт как *закономерную* связь явлений.

Такова система «синтетических основоположений чистого рассудка» в трансцендентальной аналитике Канта. Разрабатывая ее, Кант ставил перед собой задачу указать основные правила объективного приложения «чистых понятий рассудка» к явлениям опыта, вскрыть и обосновать всеобщие и необходимые принципы познания истины. Но то, что у него получилось *в результате*, нельзя признать ни действительными правилами «приложения» категорий, ни действительно всеобщими и необходимыми принципами познания истины. Система основоположений Канта — это система принципов, *выводимых и интерпретируемых как основоположения априорного познания*, т. е. того познания, которое существовало только в воображении Канта.

Тем не менее аналитика основоположений Канта содержит в себе ряд исторически ценных, плодотворных идей, оказавших значительное влияние на последующее развитие диалектики в немецкой классической философии. К этим идеям относится прежде всего систематически развитая мысль Канта о том, что практическое применение категорий в процессе познания связано с выражением их в некоторых общих принципах, имеющих значение всеобщих законов природы, т. е. мира явлений и всеобщих законов (принципов) познания истины. Эта мысль наиболее отчетливо выступает в аналогиях опыта, при разработке основоположений постоянства субстанций, временной последовательности явлений по закону причинности и одновременного бытия явлений по закону взаимодействия. Именно здесь Кант в какой-то

⁷⁹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 280.

мере приблизился к формулировке действительных принципов познания, лежащих в основе науки. Однако в целом Кант только поставил проблему, но не решил ее. Главным препятствием, о которое разбивались все его попытки отыскать всеобщие и необходимые принципы познания истины, был его же априоризм, представление о категориях как о «чистых», бессодержательных понятиях. Между тем установление подобного рода принципов предполагает рассмотрение категорий как содержательных форм, ибо эти принципы и есть *само объективное содержание* категорий, т. е. те всеобщие и необходимые связи объективной действительности, которые отображаются категориями и знание которых имеет всеобщее методологическое значение, являясь необходимым условием познания истины. Исторически установление этих принципов стало возможным лишь после открытия законов диалектики, законов, действительно тождественных и для объективного мира, и для его познания. Аналитика основоположений Канта только ставила проблему такого рода законов. Но и постановка этой проблемы — большое достижение философской мысли.

В исторической перспективе выдвинутая Кантом идея тождества «общих законов природы» и основоположных принципов ее познания вела к идее тождества логики, диалектики и теории познания, т. е. к одной из фундаментальных идей «Науки логики» Гегеля.

Другим важным моментом аналитики основоположений Канта, непосредственно связывающим ее с логикой Гегеля, является систематический анализ отношений между категориями в процессе познания. Кроме категорий, фигурирующих в таблице «чистых понятий рассудка», в аналитике основоположений рассматривается ряд других категорий, в частности так называемые рефлексивные понятия, к которым Кант относит тождество и различие, единство (согласие) и противоречие, внутреннее и внешнее, содержание и форму. Однако анализ всех этих категорий у Канта идет в основном в плане различения того, что относится к характеристике предметов чувственного представления (различие, противоречие, внешнее, содержание), и того, что относится к характеристике мыслимых предметов рассудка (тождество, единство, внутреннее, форма). Метафизическое отнесе-

ние этих полярных противоположностей к различным сферам познания исключало возможность открытия диалектических связей между ними. Тем не менее определенная систематизация их и постановка вопроса о их месте и соотношении в процессе познания способствовали более широкому логическому охвату категорий как узловых пунктов познания.

Аналитика основоположений вместе с аналитикой «чистых понятий» (т. е. категорий) рассудка образует то, что Кант называл «логикой истины». Эта логика устанавливает формы и принципы мышления, без которых «невозможно мышление о каком-либо предмете». «...Никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины»⁸⁰.

Следует признать, что логические условия познания, исследуемые Кантом в его «трансцендентальной аналитике» (категориальный синтез многообразного содержания эмпирического наблюдения в понятия о предметах, постижение посредством категорий и соответствующих им принципов закономерных сторон, связей и отношений между этими предметами), действительно являются необходимыми условиями объективного «мышления предметов», постижения их предметной истины. Однако в субъективистской интерпретации Канта эти условия выступают не как условия истинного *отображения* предметов, а как условия их *образования* в сознании воспринимающего и мыслящего субъекта. Мышление предмета предполагает, с точки зрения Канта, подведение многообразного содержания наглядных представлений под трансцендентальное единство самосознания, что достигается посредством категорий как «чистых» понятий, априори относящихся к предметам. Трансцендентальный синтез самосознания превращает данные субъективного восприятия в «объективные» предметы и с помощью тех же категорий придает суждениям о них объективный характер, характер законов природы. Средствами подведения чувственных восприятий (наглядных представлений) под категории являются «трансцендентальные схемы» времени, а способами (правилами) этого

⁸⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 162.

подведения — синтетические основоположения рассудка. Они-то непосредственно и обуславливают возможность опыта как закономерной связи явлений, постигаемой естествознанием. Ясно, что при таком понимании познавательной функции категорий и выводимых из них основоположений всякое «противоречие» им не просто исключает возможность познания предметов, но и вообще «уничтожает всякое отношение к предметам», делает невозможными сами предметы. Таким образом, «логика истины» Канта в гносеологическом плане является субъективно-идеалистической теорией конструирования сознанием предметов познания и закономерных связей между ними. В лоне этой теории идея «содержательной» логики, логики, совпадающей с теорией познания, приняла весьма уродливый вид.

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА»

Разрабатывая свою аналитику основоположений, Кант настойчиво проводит мысль, что категории могут применяться к познанию предметов только через наглядные представления. Без наглядных представлений все рассудочные определения *беспредметны* — неизвестно, к чему они относятся. То, к чему они относятся, дается непосредственно чувственностью и выражается в некоторой наглядно представляемой реальности, существующей в пространстве и времени. Но, как известно, пространственно-временное существование Кант считал областью явлений, а не вещей в себе (пространство и время — «априорные формы созерцания»). Исходя из этого, он делал вывод, что, поскольку категории только через наглядные представления могут прилагаться к предметам (явлениям), то вещи в себе, будучи недоступными наглядному представлению, остаются вне сферы как чувственного, так и рассудочного познания. *Они находятся за всяким возможным опытом.* «Трансцендентальная аналитика,— пишет Кант,— приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать а priori,— это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление (т. е. вещь в себе.— В. Ш.), не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам пред-

меты. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений...»⁸¹. Иначе говоря, категории могут обеспечивать познание предметов только в приложении к явлениям (т. е. к предметам, данным в наглядном представлении); в приложении к вещам в себе они никакого знания дать не могут.

Тем не менее, поскольку вещи в себе все же существуют и дают о себе знать (получение ощущений), то существует и рассудочное понятие о них. Это понятие некоторого «*ноумена*» — мыслимой сущности, обуславливающей явления (явление предполагает существование чего-то, что не есть лишь явление, а есть сущность). Смысл этого понятия состоит, по мнению Канта, в том, «чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания», указать тот рубеж, где кончается область чувственно данного и начинается область лишь «мыслимого рассудком»⁸². Вообще говоря, категория «вещь в себе» действительно имеет указанный здесь Кантом смысл как сущность чувственно воспринимаемых и представляемых предметов, т. е. как *являющаяся* в чувственном познании сущность. Кант же рассматривал ее как *не являющуюся, не данную* в явлении сущность. Поэтому реальный *предмет* раскололся у него на два совершенно разных, по существу не связанных между собой предмета: на *предмет-сущность* (вещь в себе) и *предмет-явление* (явление). Исходя из этого метафизического разрыва двух сторон *одного и того же* предмета, Кант приходил к нелепому выводу, что категориальные формы мышления, *поскольку они относятся к чувственно данным предметам*, не могут относиться (с пользой для познания) к предметам-вещам в себе. Применение категорий действительно предполагает применение их к реальным, так или иначе данным в представлении предметам. Но эти предметы есть не только явления, а единство явления и сущности, *являющиеся сущности*. Именно к таким предметам и прилагаются категории. Какой смысл имела бы, например, категория «сущность», если бы предмет, к которому прилагаются категории, был бы только явлением, лишенным сущности? Ошибка Канта состоит в том, что он представил сущность как

⁸¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 305.

⁸² Там же, с. 310.

находящуюся вне предмета — где-то там, по ту сторону реально существующих, чувственно данных предметов. С этой сущностью он и отождествил *объективные, действующие на органы чувств предметы*. В результате оказалось, что вещь в себе и *только* сущность и вместе с тем некоторый реальный предмет, — вещь, действующая на органы чувств, вещь вне сознания. Это противоречие существенным образом сказалось на всей системе «трансцендентальной логики».

Противопоставляя вещь в себе (сущность) явлениям как единственно данным реальным предметам, Кант, естественно, пришел к выводу, что категории приложимы только к явлениям и не приложимы к вещам в себе (для приложения категорий необходимы реальные предметы, а не чистые мыслимые сущности). Отсюда: сфера приложения категорий — опыт. Но вещи в себе как объективные вещи — тоже предметы, и притом реальные предметы. Следовательно, категории к ним приложимы и *прилагаются*. (О том, что категории прилагаются к познанию объективных вещей, свидетельствовала вся практика научного познания, и Кант не мог этого не учитывать.) Отсюда вывод: прилагая категории к вещам в себе, рассудок выходит за сферу всякого возможного опыта. Однако, поскольку вещи в себе «непознаваемы», этот выход может дать только видимое, а не действительное, знание, подобное тому, какое дает софистическая диалектика, пытающаяся посредством одних только принципов формальной логики постигнуть реальные предметы. «...Так как кажется очень заманчивым и соблазнительным, — указывал Кант, — пользоваться одними этими чистыми рассудочными знаниями и основоположениями, выходя даже за пределы опыта, хотя только опыт дает нам материю (объекты), к которой можно применить чистые рассудочные понятия, то рассудок рискует посредством пустых умствований применять формальные принципы чистого рассудка как материал и судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никаким образом не могут быть даны. Следовательно, так как трансцендентальная аналитика должна быть, собственно, только каноном оценки эмпирического применения [рассудка], то ею злоупотребляют, если ее считают органом всеобщего и неограниченного применения [рассудка] и отваживаются

с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения о предметах вообще. В таком случае применение чистого рассудка становится диалектическим»⁸³.

Итак, ограничив сферу познания сферой явлений («область опыта») и совершенно исключив из этой сферы познание сущности, Кант столкнулся с фактом применения категорий к познанию тех предметов, которые он считал чистыми сущностями, непознаваемыми вещами в себе, *находящимися вне сферы опыта*. Пытаясь объяснить этот факт, он вполне в духе агностицизма объявляет все познания, возникающие в результате такого применения категорий и принципов рассудка, «диалектической видимостью» познания. На этой гносеологической почве и возникла задача «критики» «диалектической видимости» познания, возникающей якобы из сверхопытного применения рассудка. Решению этой задачи Кант посвящает вторую часть своей «трансцендентальной логики». «...Вторая часть трансцендентальной логики,— пишет он,— должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой... как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума, имеющая целью вскрыть ложный блеск его беспочвенных притязаний и низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний], чего он надеется достигнуть исключительно с помощью трансцендентальных основоположений, на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана»⁸⁴.

Сущность *трансцендентальной* критики Кант усматривал в том, что она должна указать *происхождение* критикуемого из определенных познавательных способностей. (Всякое «трансцендентальное» рассмотрение знания, с точки зрения Канта, есть рассмотрение тех познавательных способностей, из которых оно возникает.) Отсюда, задача *трансцендентальной* диалектики — установить познавательные способности, рассчитанные на *сверхопытное применение* и *обуславливающие возможность возникновения «диалектической видимости» познаний*, т. е. возможность сверхопытного *употребления* категорий и основоположений «чистого» рассудка. Такого

⁸³ И Кант. Сочинения, т. 3, с. 162—163.

⁸⁴ Там же, с. 163.

рода познавательные способности Кант пытается отыскать в формах и принципах *теоретического*, и прежде всего *философского*, мышления, которое он, в отличие от «рассудочного» (эмпирического), называет «разумным» (в смысле способности разума). В связи с этим трансцендентальная диалектика приобрела у него значение *науки о познавательных способностях разума*.

Следуя традиции, Кант рассматривает разум как способность *умозаключать*, в отличие от рассудка как способности *судить*. Однако в ходе исследования форм и принципов теоретического мышления (в соответствии с задачами трансцендентальной диалектики) понятие «разум» приобретает у него более широкий смысл, чем просто логическая способность мышления к умозаключению. В итоге оказывается, что разум есть *способность, образующая принципы высшего* (теоретического) *синтеза определенной цепи умозаключений*.

Разум, указывает Кант, можно назвать «*способностью давать принципы*». Сам принцип есть некоторое всеобщее суждение, «под которое могут быть подведены многообразные случаи». Поэтому познание на основе принципов есть «то, в котором посредством понятий я познаю частное из общего». Поскольку все познания разума — это познания *посредством принципов*, то «всякое умозаключение (разума.— В. III.) есть форма вывода знания из принципа»⁸⁵. При логическом употреблении разум, пишет Кант, «ищет общее условие своего суждения (вывода), и само умозаключение есть ни что иное, как суждение, построенное путем подведения его условия под общее правило (большая посылка). Так как это правило в свою очередь становится предметом такой же деятельности разума и потому должно искать условия для условия (посредством просиллогизма), восходя настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще (в его логическом применении) состоит в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания»⁸⁶. В подведении условного под безусловное, охватывающего всю цепь определенных умозаключений, и состоит, по мнению Канта, логическая функция разума. Назначение разума —

⁸⁵ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 341.

⁸⁶ Там же, с. 346.

обеспечить высший синтез рассудочного знания. Отсюда принципиальное отличие разума от рассудка. «Если рассудок,— пишет Кант,— есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком»⁸⁷.

Такое понимание разума совпадает с пониманием его как теоретического мышления вообще и является важнейшим достижением трансцендентальной диалектики Канта. Теоретическое мышление (мышление, направленное на построение научных теорий) действительно представляет собой познание из принципов, ибо научные теории строятся на основе определенных принципов, объединяющих и подчиняющих себе некоторый ряд рассуждений (умозаключений) в систему знания. Подобного рода принципы — это прежде всего научные идеи, посредством которых осуществляется синтез научного знания в теории. В идеях Кант и усматривает специфические понятия «чистого разума». Высшее единство доставляемого рассудком эмпирического знания достигается, по его мнению, только посредством идей. «Под управление разума,— писал он,— наши знания вообще должны составлять не отрывки, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им а priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сде-

⁸⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 342.

лать никакого случайного добавления... Следовательно, целое расчленено (*articulatio*), а не нагромождено (*co-acervatio*); оно может, правда, расти внутренне (*per intussusceptionem*), но не внешне (*per appositionem*), в отличие от тела животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям»⁸⁸. Таким образом, идея, с точки зрения Канта, является организующим и целенаправляющим началом теоретической систематизации эмпирического (рассудочного) знания. Как такая, она, по его мнению, есть «научное понятие разума», то, посредством чего разум возводит к высшему единству «многообразные познания рассудка».

Однако наряду с пониманием разума как способности познания на основе принципов, объединяющих в единое целое (систему) ряд или, точнее, цепь умозаключений, у Канта все же сохраняется и понимание его как логической способности умозаключать, производить «опосредованные» умозаключения. «Разум,—пишет он,—рассматриваемый как способность определенной логической формы познания, есть способность умозаключать, т. е. строить суждения опосредствованно (через подведение условия возможного суждения под условие данного суждения)»⁸⁹. Правда, как только Кант начинает раскрывать «действия» разума в умозаключении, то оказывается, что эти действия сводятся в конечном итоге к подведению условного (частного) под безусловное (некоторое всеобщее суждение, имеющее значение принципа) в ряду умозаключений, но тем не менее логической формой разумного познания он считает именно умозаключение. Это противоречие объясняется тем, что логическая форма умозаключений была взята им в качестве основы («руководящей нити») для выведения «чистых понятий» разума. Тот же способ, каким были выведены «чистые понятия» рассудка (логическая функция суждения), Кант пытается применить и к выведению «чистых понятий» разума. Отсюда определение логической функции разума как функции умозаключения.

⁸⁸ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 680.

⁸⁹ Там же, с. 360.

Деятельность мышления в умозаключении состоит, по мнению Канта, в том, что выводимое знание определяется через полноту условий, выражаемую некоторым общим правилом. Например, суждение «Кай смертен» определяется как знание через правило «Все люди смертны» путем подведения его под *условие* правила («Кай — человек»). Из этого Кант делал вывод, что различия между разными видами умозаключений определяются различиями форм отношений между знанием (выводом) и его условием, выражаемым большей посылкой как правилом. В соответствии с тремя категориями отношений умозаключения делятся на: 1) категорические, 2) гипотетические и 3) разделительные. Дальнейший ход рассуждений Канта примерно следующий. Поскольку действия разума в умозаключениях состоят в подведении условного под безусловное (т. е. под некоторый всеобщий принцип), то это безусловное, в зависимости от вида умозаключений, может быть либо безусловным субъектом (категория субстанция), либо безусловной полнотой ряда условий (категория причинности), либо безусловной полнотой всей системы частей. «Сколько есть видов отношения, которые рассудок представляет себе посредством категорий,— пишет Кант,— столько же должно быть и чистых понятий разума. Иными словами, мы должны искать, *во-первых, безусловное категорического синтеза в субъекте, во-вторых, безусловное гипотетического синтеза членов ряда и, в-третьих, безусловное разделительного синтеза частей в системе*»⁹⁰. Безусловное в «субъекте» Кант усматривает в «*безусловном единстве мыслящего субъекта*», безусловное в «ряде» — в «*безусловном единстве ряда условий явления*», безусловное в «системе» — в «*безусловном единстве условия всех предметов мышления вообще*». Из этого непосредственно выводятся сами «чистые понятия» или идеи разума: безусловное единство мыслящего субъекта находит свое выражение в понятии или идее *души*, безусловное единство ряда условий явлений — в понятии или идее *мира*, безусловное единство условия всех предметов мышления вообще — *идеал разума* или *бог*. Таковы, по Канту, три «трансцендентальные» идеи чистого разума.

⁹⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 356.

Искусственность логических построений Канта, с помощью которых он пытался вывести их из трех различных видов умозаключений идеи души, мира и бога, бросается в глаза. Если даже принять его принцип выведения, то из категорических умозаключений следует, что безусловное под категорией «субстанция» (а не «субъект») может мыслиться только как всеобщая субстанция (первооснова) всего сущего, из гипотетических (под категорией причинности), — что безусловное есть конечная причина, причина самой себя (известное определение субстанции Спинозой), из разделительных (под категорией взаимодействия), — что это безусловное есть универсальное взаимодействие всего существующего или, точнее, субстанциональная основа этого взаимодействия. При чем же здесь идея души, мира и бога? Из кантовской постановки вопроса следовало, что идеи души, мира и бога являются атрибутами самой логической способности умозаключения. Но «выводить» идею бога из самой логической формы умозаключения — замысел, несомненно, реакционный.

Логические формы умозаключений были привлечены Кантом для «обоснования» трансцендентального происхождения тех идей, которые он нашел в современной ему онтологии и которые представлялись ему понятиями, выходящими за сферу всякого возможного опыта. Такими идеями у него оказались понятия бога, мира и души потому, что именно *эти* понятия были средоточием интересов господствовавшей в его время метафизики, *идеями* систем «рациональной психологии», «рациональной космологии» и «рациональной теологии». Ставя вопрос: «Как возможны синтетические суждения априори в метафизике?», Кант, естественно, должен был рассмотреть предмет этих суждений (душу, бога и мир). Здесь-то и оказалось, что эти суждения касаются такого рода предметов, которые в непосредственном чувственном созерцании не даны и вообще, очевидно, выходят за сферу всякого возможного опыта (в созерцании не даны ни душа как такая, ни мир в целом, ни, тем более, бог). Но где же взялись понятия об этих предметах и какая функция этих понятий в познании? Стремясь решить эти вопросы, Кант приходит к выводу, что понятия души, бога и мира являются не более чем *идеями* разума, посредством которых он систематизирует, возводит к высшему

единству эмпирические знания о мыслящем субъекте (идея души), о всех явлениях природы (идея мира) и, наконец, о первооснове и первоисточнике всех вещей (идея бога). Дальше возникала задача установления источника этих идей и достоверности основанного на них знания. Решая первую часть этой задачи, Кант и пытается вывести их из логических форм умозаключения как некие «чистые понятия» разума, аналогичные «чистым понятиям» рассудка (т. е. категориям).

Подобно категориям, идеи, по мнению Канта, являются априорными формами мышления. Но если категории относятся к реальным предметам опыта и служат определению (познанию) этих предметов, то для идей никакой опыт не дает реальных, соответствующих им предметов. «Под идеей,— писал Кант,— я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть *трансцендентальные* идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной целокупностью условий. Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка. Наконец, эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее»⁹¹. В этом определении идеи Кант прав в том отношении, что объект идеи не может быть дан как некоторый чувственный предмет (единичная вещь или явление), ибо идея как *форма мышления* отображает некоторую фундаментальную закономерность, лежащую в основе всех связей и отношений между отдельными предметами в определенной области (системе) действительности. Несомненно также, что предмет, синтезируемый идеей в мышлении (некоторая система закономерных связей и отношений), никогда не может совпасть с эмпирической действительностью (если бы система объективных закономерностей была непосредственно дана в эмпирическом наблюдении, тогда бы не нужно было теоретическое мышление). Больше того, теоретически воссоздаваемый

⁹¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 358—359.

предмет иногда прямо противоречит тому, что непосредственно дано в эмпирическом наблюдении (например, эмпирическое наблюдение движения Солнца и система Коперника). Но Кант глубоко ошибался, когда утверждал, что идеи являются «чистыми понятиями» разума, которым вообще ничего не соответствует в предметном мире. Как и всякие понятия, идеи являются отображениями действительности и в конечном итоге имеют опытное происхождение. Для возникновения той или иной идеи необходимо накопление определенного эмпирического материала, некоторых фактов, не укладывающихся в старое теоретическое объяснение данной области действительности и требующих нового. На основе теоретического осмысливания этих новых фактов и пересмотра старых теоретических представлений и возникают новые идеи, служащие основой построения новых теорий.

Главная ошибка кантовской интерпретации идей заключается в отрыве их логической функции (функции форм мышления) от их гносеологической функции (функции форм знания, отображения действительности). Поскольку последняя функция (служащая основой) им совершенно отбрасывается, то создается видимость, что формы мышления, как «чистые понятия», *конструируют* предметную действительность. На самом же деле, чтобы стать формами мышления, т. е. быть способными синтезировать эмпирические знания в теории, идеи сами должны прежде всего выступить как некоторые общие знания того, что есть. Представление, что идеи являются не знаниями, а лишь только формами мышления — глубочайшее заблуждение Канта.

Идеалистическое понимание идей как «чистых понятий» разума, якобы совершенно лишенных объективного содержания, обусловило внутреннюю противоречивость взглядов Канта на *познавательную* роль идей и на познавательную роль теоретического мышления вообще.

Исследуя познавательную роль разума, Кант пришел к выводу, что принципы теоретического мышления рассчитаны на опосредованное познание, т. е. на познание посредством уже добытых знаний (доставляемых разуму рассудочным мышлением). «Разум,— писал он,— никогда не имеет прямого отношения к предмету, а имеет всегда отношение только к рассудку и посредством него — к своему собственному эмпирическому приме-

нию; следовательно, он не *создает* никаких понятий (об объектах), а только *упорядочивает* их и дает им то единство, которое они могут иметь при максимальном своем расширении, т. е. в отношении к целокупности рядов; рассудок обращает внимание не на эту целокупность, а только на ту связь, *посредством которой повсюду возникают ряды* условий согласно понятиям. Следовательно, разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение; и подобно тому как рассудок объединяет многообразное в объекте посредством понятий, так и разум со своей стороны объединяет многообразное [содержание] понятий посредством идей...»⁹². Мысль Канта, что познание разума (теоретического мышления) опосредуется рассудочным (эмпирическим) познанием и что, только опираясь на последнее, разум может способствовать достижению истины, отнюдь не является выражением его идеализма. Теоретическое мышление вообще, и философское мышление в особенности, действительно постигает предметный мир лишь опосредованно — через эмпирические знания. Несомненно также, что, только опираясь на эти эмпирические знания, оно может быть содержательным и давать определенные новые знания. Идея опосредованности теоретического и философского познания эмпирическим познанием действительности — одна из важнейших идей трансцендентальной диалектики Канта. Правда, разработка этой идеи дана на идеалистической основе, однако уже само выдвижение ее составляет немаловажную заслугу Канта.

Серьезным достижением Канта является и то, что он указал на зависимость рассудочного познания от форм и принципов теоретического мышления (разума). Сам по себе рассудок, по мнению Канта, дает лишь разрозненные знания об отдельных предметах. Для того же чтобы эти знания достигли единства, охватили целостность предметных связей опыта, необходимо, чтобы рассудок руководствовался принципами и идеями, доставляемыми ему разумом. Разум, утверждал Кант, «имеет отношение только к применению рассудка». «Для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого

⁹² И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 552—553.

понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*»⁹³. В этом и состоит роль идей как *руководящих принципов* опытного познания. Идея «не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще»⁹⁴. Назначение идей — выполнять роль «*регулятивных* принципов систематического единства многообразного [содержания] эмпирического познания вообще»⁹⁵.

В общем правильно определяя роль идей в опытном познании, Кант все же явно недооценивал их роль в собственно теоретическом познании. Собственная деятельность разума, по его мнению, состоит в придании эмпирическим познаниям систематического единства. «Рассматривая все наши рассудочные знания во всем их объеме, мы находим, что то, чем разум совершенно особо располагает и что он стремится осуществить, — это *систематичность* познания, т. е. связь знаний согласно одному принципу. Это единство разума всегда предполагает идею, а именно идею о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям. Таким образом, эта идея постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему»⁹⁶. Все это правильно, но является ли систематизация знания, осуществляемая посредством идей, процессом *познания* предметной действительности, открытием в ней такого, что недоступно эмпирическому познанию? Состоит ли функция идей в познании самой действительности? На эти вопросы Кант отвечает отрицательно.

Идеи ничего нового не открывают в предметном мире — их функция не «определятельная», а «регулятивная». Поэтому в теоретической области разум не дает никаких новых («синтетических») познаний: «всякое синтетическое познание чистого разума в его спекуля-

⁹³ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 358.

⁹⁴ Там же, с. 571.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же, с. 553—554.

тивным (т. е. теоретическом.— В. Ш.) применении совершенно невозможно»⁹⁷. Эти выводы Канта являются по существу отрицанием теоретического познания, именно *как познания*.

Рассчитанные на руководство в опытном познании, идеи, указывает Кант, превращаются в источник заблуждений, как только их начинают применять в «трансцендентальном» значении, т. е. в значении понятий о «действительно существующих предметах»⁹⁸. Поскольку предмет идей не может быть дан ни в каком возможном опыте, то рассуждения об этом предмете принимают «диалектический характер». Это, по мнению Канта, случается неизбежно, ибо в своих умозаключениях разум, заключая от условного к безусловному (не данному в опыте), придает этому безусловному предметное значение, значение некоторого предмета, о котором также можно рассуждать (умозакключать). «Следовательно, бывают умозакключения, которые не содержат в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых мы от чего-то известного нам заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему тем не менее из-за неизбежной видимости мы приписываем объективную реальность. Поэтому такие выводы... это софистика не людей, а самого чистого разума; даже самый мудрый из людей не в состоянии отделаться от них и разве только после больших усилий может отречься от заблуждений, но не в силах избавиться от неперестанно дразнящей его и насмехающейся над ним видимости»⁹⁹. Подобного рода умозакключениями Кант считал все рассуждения о предметах «трансцендентальных идей», т. е. о душе, мире и боге.

Здесь следует отметить, что свои выводы о роли идей как принципов систематизации рассудочного знания Кант переносит на понятия души, мира и бога не вполне правомерно. Эти понятия отнюдь не являются всегда и во всех отношениях *идеями*. Они выполняют функцию идей не как «чистые понятия» (душа вообще, бог вообще, мир вообще), а как *определенные* понятия о душе, боге и мире. Только определенное понимание, например бога, может служить основой для построения какой-то

⁹⁷ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 655.

⁹⁸ Там же, с. 367.

⁹⁹ Там же.

теологической или философской концепции. Кант рассматривал понятия души, мира и бога *безотносительно к их определенному содержанию* потому, что он ввел их в свою трансцендентальную диалектику *как формы мышления, аналогичные категориям рассудка*. В этом выразилось, во-первых, непонимание специфической природы идей как форм мышления и, во-вторых, стремление подвести под логические формы мышления именно понятия о боге, мире и душе для целей «ограничения разума, чтобы дать место вере». В отличие от категорий, которые обеспечивают процесс мышления *в своей систематической связи*, идеи никакой систематической связи в процессе мышления не образуют. В системе человеческих знаний нет системы таких понятий, которые бы постоянно выполняли функцию идей во всех процессах теоретического мышления. В каждом процессе теоретического мышления роль идеи выполняет всегда определенное знание, и для новых теоретических познаний нужны новые идеи. Особенностью идей как форм мышления, которой совершенно не учитывал Кант, является то, что они обеспечивают процесс познания как процесс научного *творчества*. Идея вообще есть мысль, которая, отобразив некоторые существенные связи действительности, становится руководящим началом, ложится в основу какого-то процесса человеческого творчества — научного, художественного, общественно-исторического и т. п. Идея всегда несет идеальный *образ* того, что должно быть построено, сделано, осуществлено. И поскольку творчество тогда творчество, когда создается нечто новое, то и идея до тех пор идея, пока она не реализована. Поэтому нет таких идей, которые подобно категориям (качество, количество, бытие, сущность и т. д.), обеспечивали все процессы творчества. Не являются такими и «трансцендентальные» идеи Канта, т. е. понятия о душе, мире и боге.

В соответствии с тремя трансцендентальными идеями Кант различал три вида «диалектических умозаключений». Это: 1) умозаключения от трансцендентального *понятия субъекта* (идея безусловного субъекта) к безусловному единству *самого субъекта*, о котором нельзя ничего знать (он — вещь в себе); 2) умозаключения, имеющие дело с понятием безусловной полноты ряда условий для данного явления: «исходя из того, что я

всегда имею противоречащее самому себе понятие о безусловном синтетическом единстве на одной стороне ряда, я заключаю к правильности противоположного ему единства, хотя у меня нет о нем даже никакого понятия»; 3) умозаклучения от целостности условий предметов вообще к безусловному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще, т. е. я заключаю «от вещей, которых я на основании одного лишь их трансцендентального понятия не знаю, к сущности всех сущностей, которая мне посредством трансцендентального понятия еще менее известна и о безусловной необходимости которой я не могу составить себе никакого понятия»¹⁰⁰. Первые умозаклучения Кант называет паралогизмами чистого разума, вторые — антиномиями, третьи — идеалом чистого разума.

На этих трех видах ложных умозаклучений и построены, по мнению Канта, три «метафизические науки» — «рациональная психология», «рациональная космология» и «рациональная теология». Первая из них пытается обосновать логическими средствами разума бессмертие души, вторая судит о мире, о его конечности и бесконечности, о его строении и законах, третья пытается доказать существование бога как первопричины и первотворца всех конечных вещей. Разбирая подробно умозаклучения каждой из этих «наук», Кант показывает, что все они являются заключениями к неизвестному и основаны на применении рассудочных категорий к тому, к чему они неприменимы — к вещам в себе. Такого рода умозаклучениями являются и паралогизмы рациональной психологии, где от понятия (идеи) души заключается к душе как некоторой субстанции духовных явлений, и умозаклучения рациональной космологии, где судится о мире в целом, т. е. о предмете, который не дан ни в каком опыте, и, наконец, умозаклучения рациональной теологии, где на основании понятия о «всереальнейшем» существе заключается к первооснове существования всех вещей, которая ни в каком опыте не дана и о которой вообще ничего неизвестно. Ни рациональная психология, ни рациональная космология, ни тем более рациональная теология как науки невозможны. Таков вывод Канта.

¹⁰⁰ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 368.

Следует признать, что вывод вполне правильный. Все три критиковавшиеся им «науки» действительно являются метафизическими (догматическими) и судят о вещах, которые не даны ни в каком опыте. Не говоря уже о душе (как субстанции духовных явлений) и о боге, которые не даны потому, что вообще не существуют, не дан ни в каком опыте и мир в целом (т. е. всеохватывающая вселенная), поэтому невозможна никакая особая наука о нем. Однако критика Кантом этих псевдонаук, будучи явлением в общем прогрессивным, имела по крайней мере два существенных недостатка. Во-первых, она была направлена на ограничение сферы разума, чтобы «дать место вере» (разум — это область веры). И во-вторых, отсутствие опытного знания о душе как субстанции духовных явлений, о боге и мире в целом использовалось Кантом для обоснования непознаваемости объективных вещей. Здесь догмы религии (бессмертная душа, бог) были поставлены Кантом на службу агностицизму. Нерациональность применения рассудочных категорий к таким «предметам», как «душа» и бог, стала основой для вывода о неприменимости категорий к *объективным вещам*, будто бы так же не данным в опыте.

Из всех трех разбиравшихся Кантом «диалектических» умозаключений чистого разума наибольший интерес представляют антиномии. *Открытие антиномичности суждений разума о мире в целом и связанное с ним выдвижение идей о диалектических противоречиях, возникающих необходимым образом в мышлении,— самое важное достижение трансцендентальной диалектики Канта.*

По мнению Канта, стремление чистого разума к познанию безусловной полноты причинного ряда на основе идеи о мире приводит к тому, что этот мир начинает мыслиться как некий реальный предмет, требующий своего определения и познания. Но поскольку мир как такой ни в каком опыте не дан, суждения о нем приобретают диалектический характер. Что бы мы ни утверждали о мире в целом, какие бы мнения о нем ни высказывали, все они повисают в воздухе, ибо никакой опыт их не может ни подтвердить, ни опровергнуть. Но поскольку мы все же судим о мире, наши суждения по законам логики распадаются на утверждения и отрицания,

тезисы и антитезисы, которые можно доказать с одинаковой мерой логической обоснованности. «Не ограничиваясь приложением разума к предметам опыта для того, чтобы ввести в дело основоположения рассудка, и простирая употребление их за пределы опыта, мы,— пишет Кант,— получаем положения, которых опыт не может ни доказать, ни опровергнуть, при этом, каждое из них не только не заключает противоречия в самом себе, а, напротив, выводится необходимо из природы разума; так что и противоположное мнение имеет на своей стороне столь же необходимые основания»¹⁰¹. Эти противоречия друг другу суждения Кант и называет антиномиями.

О таком предмете, как мир, указывал Кант, мы можем судить только синтетически, т. е. подводя свои суждения под рассудочные категории. Поэтому сколько существует родов категорий, столько же образуется и противоречивых суждений о мире. Прилагая к миру категории количества, мы судим о величине мира, о его конечности или бесконечности, прилагая категории качества,— судим о его простоте или сложности, на основании категорий отношения судим о причинности или свободе безусловного ряда условий мира и, наконец, на основе категорий модальности судим о необходимости или случайности мира. В результате этого, по мнению Канта, образуются следующие антиномии:

первая: тезис — «мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве», антитезис — «мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве»;

вторая: тезис — «всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого»; антитезис — «ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»;

третья: тезис — «причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (*Causalität durch Freiheit*)»; антитезис — «нет никакой сво-

¹⁰¹ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 355.

боды, все совершается в мире только по законам природы»;

четвертая: тезис — «к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность»; антитезис — «нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины».

Кант приводит доказательства как в пользу тезиса, так и в пользу антитезиса, показывая, что тот и другой логически обосновываются с одинаковой убедительностью. Причем тезис обосновывается через опровержение антитезиса, а антитезис — через опровержение тезиса.

Рассмотрим, для примера, первую антиномию. Обосновывая тезис, т. е. конечность мира, Кант указывает: допустим, что мир не имеет начала во времени. Значит, до каждого данного мгновения времени протекла уже целая вечность — бесконечный ряд сменявших друг друга состояний вещей в мире. Но протекшая бесконечность есть окончившаяся бесконечность, т. е. невозможная бесконечность. Следовательно, «начало мира есть необходимое условие его существования». Антитезис доказывают так: допустим, что мир имеет начало. Поскольку начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то миру, в случае если он имеет начало существования, должно предшествовать время, когда его не было, т. е. пустое, ненаполненное время. Но в пустом, ненаполненном времени ничего не возникает. Следовательно, возникновение мира предполагает наполненное время, а наполненное время есть существование. Значит, мир существовал во все времена.

Как доказательство тезиса, так и доказательство антитезиса, по мнению Канта, вполне соответствуют правилам логического доказательства, и с точки зрения логики они неуязвимы. Подобный же способ обоснования Кант дает и в других антиномиях.

Основа, на которой построены кантовские доказательства тезисов и антитезисов в каждой из четырех антиномий, — это абсолютное противопоставление взаимополагающих противоположностей, способных превращаться друг в друга, когда они берутся как исключаяющие друг друга крайности (т. е. по формуле «либо-либо»). В первой антиномии такими категориями являются конечность и бесконечность, во второй — дискретность и непрерыв-

ность (простое и сложное), в третьей — необходимость и свобода, в четвертой — необходимость и случайность. Бесконечность, например, противопоставлена конечности как исключаяющая конечность, абсолютная бесконечность сама превращается в свою противоположность — в конечность. Действительно, мир и конечен и бесконечен, ограничен и безграничен. Решение кантовских антиномий возможно только путем установления диалектического единства разорванных в них противоположностей конечного и бесконечного, дискретного и непрерывного, естественной необходимости и свободы, необходимости и случайности. Однако сам Кант до раскрытия диалектики этих противоположностей еще не поднялся. Он подходил к ним соответственно рассудочной формуле «либо-либо».

Историческое значение разработанного Кантом учения об антиномиях чистого разума заключается прежде всего в том, что оно впервые выдвигало идею о необходимом возникновении в мышлении противоречий, образующихся без нарушения законов логики. Назвав такие противоречия диалектикой разума, Кант тем положил начало пониманию диалектики как учения о необходимых противоречиях в мышлении. И хотя его антиномии и не были еще действительными диалектическими противоречиями, тем не менее они отражали эти противоречия, ставили вопрос о них. Попытки решения этих антиномий толкнули последователей Канта в немецкой классической философии на путь обнаружения тождества противоположностей, который привел их к открытию диалектики понятий. «Кантовские антиномии,— писал Гегель,— навсегда останутся важной частью критической философии; они преимущественно и привели к ниспровержению предшествующей метафизики и могут быть рассматриваемы как главный переход к новейшей философии...»¹⁰². Ими было «обращено внимание на диалектическое движение мышления»¹⁰³. Кант впервые освободил диалектику от «видимости произвола, который согласно обычному представлению присущ ей, и изобразил ее как некоторое *необходимое делание разума*»¹⁰⁴.

¹⁰² Гегель. Сочинения, т. V. М., 1937, с. 204.

¹⁰³ Гегель. Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935, с. 97.

¹⁰⁴ Гегель. Сочинения, т. V, с. 35.

В антиномиях Канта Гегель усматривал также подход к идее о *«необходимости противоречия, принадлежащего к природе определений мысли»*¹⁰⁵.

В историческом плане антиномии Канта представляли собой подход к основному принципу диалектической логики — принципу тождества противоположностей, согласно которому сущность предмета постигается путем диалектического синтеза противоположных определений. Кантовским антиномиям недоставало именно «синтезиса», формулы «и то и другое». Но решение их *требовало* введения этой формулы. Намеки на нее содержались уже в самой философии Канта, в принципе триадичности категорий.

Однако при всем историческом значении антиномий Канта в развитии диалектики их все же нельзя считать диалектикой. Поэтому точку зрения, что Кант является «основателем диалектического способа мышления», выдвигаемую П. Д. Шашкевичем, вряд ли можно считать соответствующей истине¹⁰⁶. По способу своего мышления Кант был в общем метафизиком. В антиномиях он усматривал не противоречия движения познания к истине, а необходимые продукты заблуждений, в которые впадает разум, пытаясь постигнуть непознаваемые вещи в себе. С его точки зрения, они — результат догматического применения разума и неразрешимы только с позиций этого догматического подхода. Если же к ним подойти с учетом необходимого различия между вещами в себе (непознаваемые сущности) и явлениями (единственно возможные объекты познания), то они вполне разрешимы. Тогда как тезисы, так и антитезисы первой и второй антиномий равно окажутся ложными (противоречащие суждения о неизвестном), тезисы же и антитезисы третьей и четвертой антиномий могут быть оба истинными, но в разных отношениях — один для мира явлений, другой для мира вещей в себе. Таким образом, *диалектическое* решение антиномий предполагало преодоление того решения, которое дал им Кант, что в свою очередь требовало выхода из философии Канта, *преодоления его агностицизма*.

¹⁰⁵ Гегель. Сочинения, т. V, с. 36.

¹⁰⁶ См.: П. Д. Шашкевич. Теория познания Иммануила Канта, с. 224.

Для самого Канта его учение об антиномиях было одним из моментов обоснования неспособности человеческого разума научно решить важнейшие, кардинальные вопросы философии ни в духе материализма, ни в духе идеализма. Немецкий философ сознательно подчеркивал, что тезисы и антитезисы антиномий выражают два противоположных взгляда на мир. В них, указывал он, заключена «противоположность между *эпикуреизмом* и *платонизмом*. Каждая из этих сторон утверждает больше, чем знает, однако так, что *первая* поощряет знание и содействует ему, хотя и в ущерб практическому, а *вторая* дает превосходные принципы практическому интересу, но именно в силу этого разрешает разуму во всем, в чем нам дозволено только спекулятивное знание, следовать за идеальными объяснениями явлений природы и потому пренебрегать физическим исследованием»¹⁰⁷. Только «критика чистого разума», по мнению Канта, дает правильное решение вопроса. Она ограничивает область научного знания сферой опыта (миром явлений) и указывает, что в этой сфере все должно объясняться естественными закономерностями, в то же время она ставит вето на суждения разума по вопросам религии и переносит их решение в сферу практического разума, т. е. в сферу нравственности.

Таким образом, посредством раскрытия антиномичности суждений разума о мире Кант пытается указать пределы возможностей научного познания с тем, чтобы оградить науку от религии и религию от науки, найти точку их примирения. Это «примирение» состоялось за счет философии — человеческий разум не в состоянии выработать соответствующего науке философского мировоззрения, равно как неспособен он обосновать и религиозное мировоззрение. Как мировоззрение научная философия невозможна, она возможна только в виде «системы чистого разума». Естественно, что такое «решение» проблемы не могло устроить ни представителей науки, ни представителей теологии, ни материалистов, ни идеалистов. Отсюда неизбежная критика Канта «слева» и «справа».

Выводом о невозможности «метафизики» как науки заканчивается разбор Кантом «диалектических» умоза-

¹⁰⁷ И. К а н т. Сочинения, т. 3, с. 438.

ключений чистого разума — последняя часть его «трансцендентальной логики». Далее следует «трансцендентальное учение о методе», в котором рассматриваются методологические основы построения трансцендентальной науки о разуме, т. е. системы понятий чистого разума. Основным содержанием этого раздела является вопрос о специфике философского познания и его предмете. Взгляды Канта по данному вопросу были изложены в общих чертах в предыдущих главах.

* * *

Итак, система «трансцендентальной логики» Канта является исторически первой системой логики, в которой намечены, правда в самом общем виде, главные *контуры* предмета новой, диалектической логики. Эти контуры более или менее отчетливо указывают на то в мышлении, что не входит в предмет формальной логики и составляет предмет логики качественно от нее отличной, а именно: категориальные формы мышления и их познавательные функции; закономерные связи между ними; принципы мышления, совпадающие со всеобщими законами бытия (природы); формы и принципы теоретического синтеза эмпирических знаний; познавательная роль идей как специфических форм теоретического мышления; закономерности систематизации научного знания, наконец, подход к принципу тождества противоположностей — основному принципу диалектической логики, выразившийся в разработке учения об антиномиях чистого разума. Однако «трансцендентальная логика» Канта ни по своему предмету, ни тем более по своему методу не является какой бы то ни было вариацией диалектической логики. Ее значение лишь в том, что она указала, сделала предметом рассмотрения те формы и принципы мышления, которые *стали* предметом диалектической логики. Но *чтобы* они *стали* таким предметом, нужно было взять их диалектически, постигнуть присущие им *диалектические* связи и отношения, вскрыть в них и посредством их диалектические закономерности. Действительный процесс становления *диалектической* логики начался с того, чем кончил Кант и перед чем он остановился, — с разработки принципа тождества противоположностей. К предмету новой логики Кант по-

дошел чисто «анатомически», отсюда метафизическая окостенелость его системы. И как анатомию нельзя называть наукой о живом, функционирующем организме, так и «трансцендентальную логику» Канта нельзя называть диалектической логикой. В ней не хватает именно «живой души» — диалектики, а есть лишь намеки на нее.

Второй исторической чертой «трансцендентальной логики» Канта является ее растворенность в гносеологии и притом, конечно, в идеалистической гносеологии (объяснение процесса познания в соответствии с принципами априоризма и агностицизма), однако сама по себе она не является теорией познания, а имеет теоретико-познавательное значение лишь постольку, поскольку *теория познания разрабатывалась в части объяснения процесса мышления как логика*. «Трансцендентальная логика» — часть «критики чистого разума», она целиком и полностью подчинена *идее* этой критики и не имеет самостоятельного значения. Ее «истина» могла быть извлечена историческим ходом развития философской мысли только путем разрушения кантовской теории познания и построения принципиально новой теории.

Исторически необходимым предварительным условием этого было изменение самого предмета теории познания. Система «Критики чистого разума» Канта — закономерный продукт истолкования процесса познания как процесса сугубо индивидуального, опирающегося на эмпирическое наблюдение действительности отдельного «робинзона» познания. Априоризм Канта и его агностицизм — необходимое следствие этого подхода к объяснению процесса познания. Но диалектическая логика могла быть выведена только из исторического процесса познания, ибо те формы и принципы мышления, которые она изучает, являются продуктом опирающегося на общественную практику исторического развития познавательной деятельности всего человечества.

Разложение гносеологии И. Канта и выработка новых представлений о предмете теории познания, о диалектике и логике были осуществлены на почве самой кантовской философии его учениками и последователями — представителями немецкого классического идеализма конца 18 — начала 19 в.

Глава четвертая

ПЕРВЫЕ ПОПЫТКИ ПОСТРОЕНИЯ СИСТЕМЫ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ». ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ

Философия Канта положила начало немецкому классическому идеализму, определила его исходный принцип, наметила круг занимавшей его философской проблематики. Однако при всем том «духовным отцом» немецкого классического идеализма был, конечно, не Кант, а исторический процесс буржуазного развития Германии в условиях назревания и разворачивания французской буржуазной революции конца 18 в. и связанного с ней подъема антифеодального движения в Западной Европе вообще и в Германии в частности.

В своем историческом развитии немецкий классический идеализм отразил противоречивую эволюцию умонастроений немецкой буржуазии периода *начала и конца* французской буржуазной революции. В канун этой революции немецкая буржуазия была еще по существу «классом в себе». Она уже сознавала необходимость экономических и политических изменений в существовавшем феодальном строе, но ее устремления не шли дальше общего недовольства существующим и выражения надежд на его изменение сверху. Германия того времени представляла собой сравнительно отсталую феодальную страну. В политическом отношении она была конгломератом свыше трехсот мелких княжеств, королевств, в каждом из которых господствовал феодальный деспотизм. Промышленность страны имела в основном местный характер, развитие торговли и создание единого национального рынка было существенным образом заторможено политической раздробленностью страны, многочисленными таможенными перегородками и иными экономическими и политическими барьерами. Характеризуя состояние общественных порядков Германии конца 18 в., Ф. Энгельс писал: «Это была отвратительная гниющая и разлагающаяся масса. Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие страны были доведены до самых ничтожных

размеров. Крестьяне, ремесленники и предприниматели страдали вдвойне — от паразитического правительства и от плохого состояния дел. Дворянство и князья находили, что, хотя они и выжимали все соки из своих подчиненных, их доходы не могли поспевать за их растущими расходами. Все было скверно, и во всей стране господствовало общее недовольство. Ни образования, ни средств воздействия на сознание масс, ни свободы печати, ни общественного мнения, не было даже сколько-нибудь значительной торговли с другими странами — ничего кроме подлости и себялюбия; весь народ был проникнут низким, раболепным, жалким торгашеским духом. Все прогнило, расшаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому что нация не имела в себе силы даже для того, чтобы убрать разлагающийся труп отживших учреждений»¹.

Таким образом, в конце 18 в. феодализм в Германии уже изжил себя, но в стране не было общественной силы, которая бы могла свалить его и расчистить пути для развития нового, буржуазного общественного строя. Немецкая буржуазия в силу своей экономической и политической отсталости была не способна к решительным революционным действиям. Распыленная по отдельным княжествам и королевствам, она долгое время не могла консолидироваться в класс, выйти из состояния феодального бюргерства. Буржуазия была кровно заинтересована в развитии торговли, промышленности, в ликвидации таможенных барьеров, в политическом объединении страны. Но она была слишком слаба и политически незрела, чтобы стать на путь открытой политической борьбы за осуществление своих классовых интересов. Практическая неспособность немецкой буржуазии к решительным действиям рождала в ней целую гамму иллюзий о возможности постепенного изменения общественной жизни без революционной борьбы и политических потрясений. С такими умонастроениями и застала немецкую буржуазию великая французская революция.

Французская буржуазная революция оказала огромное влияние на общественную жизнь всех стран Запад-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 561—562.

ной Европы. Вызванный ею мощный подъем антифеодального движения захватил и Германию. Немецкая буржуазия и вообще все прогрессивные силы Германии восторженно приветствовали политические идеи и лозунги этой революции, усматривая в них начало торжества разума над феодальным деспотизмом. Однако, как указывал Ф. Энгельс, «это был энтузиазм на немецкий манер, он носил чисто метафизический характер и относился только к теориям французских революционеров. Но как только теории оказались отодвинутыми на второй план силой неоспоримых фактов; как только согласие французского двора и французского народа стало на практике невозможным... и в особенности когда теорию окончательно заставили умолкнуть свержением жирондистов 31 мая 1793 г.,— тогда этот энтузиазм Германии сменился фанатической ненавистью к революции». С этого времени немецкая буржуазия и ее идеологи «предпочитали свою старую спокойную священную римскую навозную кучу грозной активности народа, который смело сбросил цепи рабства и кинул вызов всем деспотам, аристократам и попам»².

Резкая смена политических умонастроений немецкой буржуазии от восторженного приветствия антифеодальных демократических идей в начале французской буржуазной революции к примирению с феодальной действительностью из-за страха перед грозными силами восставшего народа к концу этой революции наложила глубокий отпечаток на всю идеологическую жизнь Германии, в том числе и на развитие немецкой классической философии. Все крупнейшие представители немецкого классического идеализма после Канта — и Фихте, и Шеллинг, и Гегель, — начав с попыток переосмыслить идеи французской буржуазной революции сквозь призму внутренних задач общественной жизни Германии, стали в дальнейшем на путь примирения с современной им немецкой действительностью, сохраняя в лучшем случае лишь весьма вылинявший буржуазный либерализм. Эта эволюция политических взглядов представителей немецкого классического идеализма нашла свое отражение и в созданных ими философских системах, определила нарастание противоречий и консервативных тенденций в

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, с. 562—563.

этих системах по мере сползания их творцов на позиции умеренного либерализма.

Одной из исторических особенностей буржуазной идеологии в Германии конца 18 — начала 19 в. является доминирование в ней философского идеализма. Это объясняется в конечном итоге экономическими и политическими условиями Германии как сравнительно отсталой страны с незрелыми классовыми противоречиями. Но кроме этого здесь сказалось и влияние исторической традиции. Немецкой буржуазии, в отличие от французской, удалось осуществить религиозную реформацию. На протяжении веков она вела ожесточенную борьбу против римско-католической церкви за утверждение «своей» религии — протестантизма. Осуществление реформации и принятие протестантизма феодальным дворянством многих княжеств и королевств Германии, в том числе и наибольшего из них — Пруссии, привело к тому, что немецкая буржуазия и возникавшее немецкое просветительство 18 в. не видели в господствующей религии главной идеологической опоры феодализма. Когда же во Франции в середине 18 в. поднялась мощная волна просветительской критики религии и атеистическая литература оттуда распространилась и в Германии, немецкая буржуазия стала усматривать в материализме и атеизме идейного противника своих собственных религиозных убеждений. Это не могло не отразиться на творчестве немецких буржуазных философов того времени. Они начинают активно выступать в защиту основ религиозной догматики. Уже И. Кант открыто провозгласил, что его философское учение имеет своей целью ограничить сферу знания, чтобы дать место вере. По существу, весь классический немецкий идеализм, начиная от Канта и кончая Гегелем, выступил как теоретическое, философское обоснование религиозного вероучения, направленного против французского материализма и атеизма. Было бы, конечно, ошибочным делать на этом основании вывод, что немецкий идеализм конца 18 — начала 19 в. представлял собой «аристократическую реакцию на французскую буржуазную революцию и французский материализм 18 в.». Немецкий классический идеализм был буржуазной, а не аристократической идеологией. Больше того, при своем возникновении, как уже

отмечалось, он испытал значительное влияние антифеодалных идей французской буржуазной революции.

Хотя ленинское определение сущности идеалистического мировоззрения как «рафинированной поповщины» вполне распространяется и на немецкий классический идеализм, последний нельзя свести только к этой характеристике. В нем в форме извращенного мировоззрения содержались важнейшие достижения философской мысли, был сделан крупнейший шаг в развитии философского познания.

Выдвинутая Кантом идея создания новой, «трансцендентальной» философии, имеющей своим предметом «систему понятий чистого разума», была подхвачена его непосредственными последователями в немецкой классической философии — Фихте, затем Шеллингом. У Фихте и Шеллинга (в его философии тождества) объяснение мира уже всецело выступает как объяснение процесса познания. С их точки зрения, никакого мира вне сознания и до сознания нет и быть не может. Все, что существует, весь естественный, предметный мир является продуктом сознания, поэтому ключ к объяснению мира лежит в изучении деятельности сознания. Поскольку же деятельность сознания (созерцания, мышления) — это познавательная деятельность, то единственно возможной теорией объяснения мира является теория его познания. Таким образом, «трансцендентальная философия» — лишь наука о познавательной деятельности разума.

«НАУКОУЧЕНИЕ» ФИХТЕ

Необходимой предпосылкой извлечения из философии Канта принципа объяснения мира путем объяснения процесса его познания (познание = созданию объекта познания, предметного мира вообще) было устранение из этой философии признания объективного существования вещей в себе. Проблема встала так: либо признание объективного существования вещей в себе — тогда действительный объект познания не может быть *продуктом* познания, либо признание опосредованности объектов познания процессом познания — тогда никакой вещи в себе вне познания существовать не может. Последовательное проведение принципа дедуцирования объекта познания из процесса познания требовало отри-

цания наличия чего-либо *до* и *вне* познавательной деятельности сознания. На путь этого отрицания и стали непосредственные продолжатели «трансцендентального идеализма» Канта в немецкой классической философии.

С понятием вещи в себе связано основное противоречие агностицизма Канта. Признание существования объективных вещей *несовместимо* с отрицанием их познаваемости. Если мы утверждаем, что объективные вещи *существуют*, то этим самым мы выражаем свое *знание* их, ибо *установление факта существования* предмета уже есть акт его *познания*. Если же мы считаем, что объективные вещи непознаваемы и, следовательно, мы о них *ничего не знаем*, то на каком основании мы делаем вывод о их существовании? Таким образом, либо мы способны познать объективные вещи, тогда мы от признания их существования должны идти к признанию их познаваемости, либо мы не способны познавать эти вещи, тогда мы должны признать, что непознаваемым есть и сам факт их существования. Далее. Если свойства вещей конструируются нашим сознанием, то, очевидно, такой же конструкцией сознания являются и сами эти вещи, ибо что такое вещь вне ее свойств? Пустая абстракция. Следовательно, либо постигаемые свойства вещей принадлежат самим вещам, тогда знание свойств есть знание самих вещей, либо эти свойства не принадлежат вещам, а являются конструкцией сознания, тогда такой же конструкцией сознания являются и сами эти вещи.

Сознавая невозможность согласования исходных принципов «трансцендентального идеализма» Канта с признанием существования объективных вещей, И. Г. Фихте объявил это признание следствием неправильного понимания философии Канта. Никаких вещей вне сознания Кант, по его мнению, не признавал. Вещь в себе — не более чем мысль: это мы мыслим вещь как нечто вызывающее у нас ощущения, реальна мысль о действующей вещи, а не сама эта вещь. Кант, правда, возражал против такой интерпретации его понимания вещей в себе, но это не мешало Фихте заявить, что только он один правильно понял истинный смысл философии своего учителя.

Устранение из философии Канта понятия о вещах в себе или, точнее, интерпретация этих вещей как про-

дуктов собственной деятельности сознания, превращало гносеологию Канта в более или менее последовательный субъективный идеализм. Теперь задача состояла лишь в том, чтобы вывести из собственной деятельности сознания не только форму, но и *содержание* знания, происхождение которого Кант связывал с воздействием внешних вещей на органы чувств познающего субъекта. Без решения этой задачи устранение из системы «критического» идеализма понятия о вещах в себе разрушало ее строение, она теряла свою связность, переставала быть системой. Отождествив вещь в себе с мыслью о действующей вещи, Фихте и занялся переработкой «трансцендентального идеализма» Канта в систему субъективного идеализма, построенную на выведении из деятельности сознания и формы и содержания знания. При этом он считал, что выполняет дело, предначертанное «Критикой чистого разума» Канта, — создает систему «трансцендентальной философии», истинное наименование которой, по его мнению, должно быть «*наукоучение*».

Философия, утверждал Фихте, есть наука и чтобы быть таковой, она должна принять научную форму — стать системой знания, развитой из единого основополагающего принципа. «Наука, — писал он, — имеет систематическую форму; все положения в ней связываются в одном единственном основоположении и в нем объединяются в одно целое...»³. Но философия является не наукой вообще, а особой наукой, исследующей основания, на которых строятся все другие науки. Как такая, она — наука о науках, наукоучение.

В понимании научной формы философии как *системы* знания, а также в определении ее предмета как учения о принципах научного познания Фихте по существу лишь развивал идеи Канта. В «Критике чистого разума» Кант указывал, что «обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата знаний превращается в систему»⁴. Следовательно, философия как *наука* «должна изложить это (философское. — В. Ш.) знание в таком систематическом единстве»⁵. Это систематическое единство достигается посредством *идеи*, в которой как в «за-

³ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I. М., 1916, с. 11.

⁴ И. К а н т. Сочинения, т. 3, с. 680.

⁵ Т а м же, с. 688.

родыше» «заключены все части» системы знания⁶. Истинный предмет философии — не объективная действительность, а разум, система его «чистых» понятий и основоположений. Новым, что вносит Фихте в кантовское понимание предмета философии, является определение философии как науки о науках — наукоучения. Предметом философии Фихте считает не просто систему «чистых» понятий, т. е. философских категорий разума, а систему наук, «систему человеческого знания вообще»⁷. Философия должна, по его мнению, ответить на вопрос: «Как возможно вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука?»⁸.

Каждая «частная» наука, поскольку она является *системой* знания, опирается на некоторое исходное положение, лежащее в основе и определяющее собой все другие положения. Содержание этого основоположения и есть, по Фихте, «внутренним содержанием» науки. Формой же науки есть способ, которым основоположение передает другим положениям свое содержание⁹, иначе говоря, форма науки — это способ ее построения в систему знания из какого-то одного определенного основоположения. Задачей философии как наукоучения является прежде всего *обоснование основоположений наук* и тем самым их «внутреннего содержания». «Каждая возможная наука, — писал Фихте, — имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до нее заранее достоверным. Где же должно быть доказано это основоположение? Без сомнения в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. В этом отношении наукоучение должно сделать два дела. Прежде всего оно должно обосновать возможность основоположений вообще; показать как, в какой мере, при каких условиях, и, может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным и вообще, что это значит быть достоверным; далее оно должно в частности вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих»¹⁰. Но кроме обоснования основоположений в задачу наукоучения входит

⁶ И. Кант. Сочинения, т. 3, с. 682.

⁷ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 30.

⁸ Там же, с. 16.

⁹ См.: там же.

¹⁰ Там же, с. 19.

обоснование систематической формы наук, способа их построения как определенных систем знания¹¹. «Каждая наука, если она должна быть не отдельным, оторванным положением, но целым, состоящим из многих отдельных частей, имеет систематическую форму. Эта форма, условие связи выведенных положений с основоположением и основанием правомочия — заключать из этой связи, так что первые положения необходимо должны быть такими же достоверными, как и последние, также не может быть доказана в отдельной науке, если только эта последняя должна иметь единство, а не занимать чуждыми, не принадлежащими ей предметами... Общее наукоучение обязано, таким образом, обосновать систематическую форму для всех возможных наук»¹². Выполняя эти задачи, наукоучение дает, по мнению Фихте, ответ на вопрос «как возможно содержание и форма науки?».

Выдвинутое Фихте понимание предмета философии (наукоучения) целиком и полностью основывается на субъективно-идеалистической интерпретации философского знания как якобы имеющего отношение не к познанию объективного мира, а только к формам познавательной деятельности сознания. Отсюда полное игнорирование мировоззренческой функции философии и сведение всех ее задач к задачам теории познания. *Предмет наукоучения Фихте — это идеалистически интерпретированный предмет теории познания.* Как теория познания, философия действительно имеет своим предметом не объективную действительность (т. е. обращена не на объяснение внешнего мира), а *систему научного знания*, в которой она исследует общие принципы, обеспечившие возникновение и развитие этой системы. Идея разработки теории познания на базе исследования закономерностей образования *системы научного знания* — важнейшее достижение Фихте. У Канта еще не было этой идеи. Он шел от системы научного знания (математика, естествознание, философия) к выявлению «познавательных способностей», *ставя предметом теории познания сами эти познавательные способности.* Фихте же считает, что предметом наукоучения является сама

¹¹ См.: Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 19.

¹² Там же.

наука, «система человеческого знания вообще». *Исследованию подлежат принципы (основоположения) наук и формы, способы построения систем научного знания.*

Значение утверждений Фихте, что задача философии (наукоучения) — обосновать основоположения всех возможных наук, противоречиво. С одной стороны, эти утверждения в какой-то мере схватывали действительные задачи философии, ибо определение места каждой отдельной науки в общей системе наук по ее специфическому содержанию, будучи задачей философии, выступает в определенных отношениях как теоретическое обоснование *необходимости* каждой из этих наук, необходимости именно такого, а не иного их содержания. В этом выражается теоретико-познавательная функция объективной научной классификации различных отраслей знания. Однако в общем выдвижение Фихте в качестве задачи наукоучения обоснования основоположений всех возможных наук имело субъективно-идеалистический смысл. Обосновать для Фихте означало *вывести*, а первоначально, из которого он пытается вывести все возможные знания, было не что иное, как деятельность сознания — Я. Отсюда интерпретация всей системы наук как чисто дедуктивной системы, базирующейся на некотором исходном всеохватывающем основоположении. Каждая отдельная наука в этой общей дедуктивной системе наук выступает как частная дедуктивная система, опирающаяся на свое основоположение. Основоположение отдельной науки изображалось в виде первоначала, из которого выводится и на котором строится вся система данной науки. Обоснование же этого первоначала метафизически переносилось из строящейся на нем системы знания (отдельная наука) в общую систему знания, где оно выступает уже не как основоположение, а как выводное (обоснованное) положение. *Наукоучение обосновывает основоположения всех возможных наук, поскольку эти основоположения выводятся как положения из первоначала самого наукоучения* — вот смысл «обоснования основоположений» в системе субъективного идеализма Фихте.

Истолкование основоположений отдельных наук как выводных положений наукоучения превращало наукоучение в науку наук, обнимающую собой все науки. В наукоучении, утверждал Фихте, «содержится все воз-

можное человеческое знание»¹³. Правда, Фихте пытается выделить наукоучение в особую науку, науку *обосновывающую* другие науки, но, задавшись целью вывести все человеческое знание из деятельности сознания (Я), он неизбежно должен был истолковывать всю систему знания как продукт основоположений, устанавливаемых наукоучением, т. е. основоположений, выводимых из деятельности сознания. Хотя Фихте и ставил перед своим наукоучением задачу обоснования основоположений всех возможных наук, *никакого обоснования никаких наук* у него не получилось. Науки как чисто дедуктивные системы, выводимые из субъективно-идеалистических принципов наукоучения, существовали только в представлении Фихте. И он оперирует именно этими, *воображаемыми* науками, *совершенно игнорируя содержание действительных наук. Идея исследования закономерностей образования системы научного знания и обоснования содержания всех возможных наук осталась у Фихте только идеей*. Если Кант, ставя вопрос о познавательных способностях человеческого разума, обращался за выяснением их к конкретным областям знания (математике, естествознанию, философии), то Фихте, ставя вопрос об обосновании основоположений всех возможных наук, ни к каким конкретным наукам не обращался, да и не мог обращаться, ибо реальное содержание реальных наук в корне противоречило его концепции. Наукоучение Фихте было учением о науках только по идее, а не по конкретному исследованию самих наук и их системы.

По общему замыслу Фихте, наукоучение кроме обоснования «основоположений» наук, т. е. их содержания, должно было дать также обоснование научной формы знания. Выполнение этой задачи Фихте представлял себе так, что форма построения наукоучения (выведения его системы из единого основоположения) будет вместе с тем обоснованием единственно возможной формы всех наук. Наукоучение, утверждал он, «должно дать форму не только себе самому, но и *всем другим возможным наукам* и твердо установить значимость этой формы для всех»¹⁴. Форма научного знания, по мнению Фихте, опре-

¹³ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 35.

¹⁴ Там же, с. 23.

деляется содержанием этого знания. И поскольку наукоучение обосновывает содержание всех возможных наук, оно обосновывает вместе с тем и их форму. Обоснование формы всех наук, писал Фихте, «немыслимо иначе, как при условии, что все, что должно быть положением какой-либо науки, уже содержится в каком-либо положении наукоучения, а следовательно, уже установлено в нем в подобающей ему форме»¹⁵. Таким образом, обоснование формы научного знания Фихте ставит в зависимость от построения наукоучения как науки наук, содержащей в себе все возможные науки. И как не реализовал он идею обоснования основоположений (содержания) всех возможных наук, так же нереализованной осталась у него и идея обоснования их формы. Никакие конкретные формы построения научного знания *никаких конкретных наук* в наукоучении Фихте не рассматриваются. Больше того, Фихте сознательно исключал из своего наукоучения всякое рассмотрение логической формы построения современного ему научного знания, поскольку с его точки зрения научная форма определяется не отдельными науками, а наукоучением. Не наукоучение у наук, а науки у наукоучения должны заимствовать свою форму. «Наукоучение,— писал Фихте,— должно, поскольку оно само есть наука, ...иметь *систематическую форму*. Но оно не может ни заимствовать эту систематическую форму от какой-либо другой науки в отношении ее *определения*, ни сослаться на доказательство ее в другой науке в отношении ее *значимости*, ибо оно само должно установить для всех прочих наук не только основоположения и через это — их внутреннее содержание, но также и форму и тем самым — возможности связи многих положений в них. Оно должно поэтому иметь эту форму в самом себе и обосновывать ее через самого себя»¹⁶. Ясно, что при такой постановке вопроса потребность в исследовании конкретных форм реально существующего научного знания совершенно отпадает. Все дело сводится к конструированию формы самого наукоучения.

Концепция Фихте о наукоучении как науке наук содержала и некоторые рациональные моменты. К ним

¹⁵ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 23.

¹⁶ Т а м ж е, с. 20—21.

относится прежде всего мысль о том, что все человеческое знание образует *систему* и что как единая система оно само должно стать предметом научного познания. Познание того, что все человеческое знание «представляет одно единственное связанное в себе самое знание,— указывал Фихте,— само должно быть частью человеческого знания...»¹⁷. В этом плане наукоучение Фихте ставило перед теорией познания новую задачу — задачу охвата научным исследованием всего человеческого знания как *единой системы*. В нем выдвигалась *идея теории познания как науки о закономерностях образования всей системы человеческого знания*. «Объект наукоучения,— писал Фихте,— есть... система человеческого знания. Она дана независимо от науки о ней, но устанавливается последнюю в систематической форме»¹⁸.

Отличие формы наукоучения как науки о системе человеческого знания от формы самой этой системы знания Фихте усматривал в том, что наукоучение берет человеческое знание как результат определенных «способов действий» человеческого духа. Наукоучение — это «возведенная к сознанию», т. е. познанная система способов (законов) действий человеческого духа, результатом которых является система человеческого знания. Каждому положению, устанавливаемому наукоучением, соответствует определенный способ действия человеческого духа, поэтому *знания*, доставляемые наукоучением, есть *законы познания*.

Таким образом, закономерности возникновения системы человеческого знания Фихте пытается вывести из «способов действия» человеческого духа, т. е. из самой деятельности сознания. В этом коренной методологический порок его наукоучения. Действительным объектом рассмотрения оказывается не исторический процесс возникновения и развития системы человеческого знания, а некая спонтаннейшая деятельность человеческого духа, производящая из самой себя все возможные знания. Законы познания (способы действия духа) здесь рассматриваются как нечто предвещающее систему знания, а не возникающее *в процессе* ее образования и развития. Поэтому сама система человеческого знания, которая, упо-

¹⁷ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 33.

¹⁸ Там же, с. 43.

требляя гегелевское выражение, является «субстанцией духа», практически оказывается вне сферы исследования, а человеческий дух испаряется до весьма тощей абстракции «Я есть Я».

Исходный принцип всего наукоучения Фихте был задан идеей объяснения процесса познания как такого, в котором *объект познания* является *продуктом деятельности сознания* как со стороны формы, так и со стороны содержания. С отрицанием существования объективных вещей (вещей в себе) реальный мир *до* и *вне* сознания принял призрачную форму. Единственной абсолютной реальностью осталось само *сознание* — созерцающее и мыслящее Я. Деятельность этого Я Фихте и берет в качестве основы объяснения процесса познания *как процесса созидания объекта познания и постижения созданного*.

Однако то, что было задано идеей, нужно было обосновать, возвести в «форму науки». Этой цели и служила разработка системы наукоучения.

Как и всякая система знания, наукоучение, указывал Фихте, должно строиться на каком-то основоположении. Это основоположение должно быть *началом* и *основой* всей системы. Но если основоположения всех отдельных наук обосновываются в наукоучении как науке о науках, то основоположение самого наукоучения должно быть взято как *абсолютно первое* основоположение, обосновывающее все человеческие знания, а потому и не имеющее своего собственного обоснования. «Мы,— писал Фихте,— должны *отыскать* абсолютно-первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть *доказано* или *определено* оно не может, раз оно должно быть абсолютно-первым основоположением»¹⁹.

Любое основоположение является, вообще говоря, положением, т. е. некоторым суждением. Как такое, оно должно иметь содержание и форму. Содержанием положения есть то, о чем мы нечто знаем, формой — то, что мы об этом знаем. «Никакое положение невозможно без формы и содержания. Должно быть нечто, о чем мы знаем, и нечто, что мы об этом знаем. Первое положение

¹⁹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 67.

всякого наукоучения должно поэтому иметь и то, и другое содержание и форму»²⁰. Поскольку для Фихте всякий акт познания являлся прежде всего актом *делания предмета* знания и затем уже познания (сознания) сделанного, то *содержание* познаваемого представлялось ему в виде разного рода «дел-действий» духа. Отсюда, как вывод: содержанием абсолютно-первого положения должно быть абсолютно-первое «дело-действие» духа. Это «дело-действие» (т. е. действие духа, полагающее предмет знания) должно лежать в основе всех возможных *эмпирических* «дел-действий». Абсолютно первое положение наукоучения, писал Фихте, «должно выражать собою то *дело-действие* (*Thathandlung*), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только оно делает его возможным»²¹.

Таким абсолютно первым «делом-действием» духа (Я) Фихте считает полагание духом (Я) своего собственного бытия: «*Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*»²². Иначе говоря, Я первоначально полагает в качестве предмета (объекта) знания самого себя, и только себя. Поэтому первое основоположение наукоучения гласит: «*Я есть Я*», или «*Я=Я*».

Представляет определенный интерес способ выведения Фихте этого основоположения. Считая, что первое «дело-действие» лежит в основе всех эмпирических проявлений (познавательной деятельности сознания), Фихте делал из этого вывод, что единственно возможным способом установления этого первоначального «дела-действия» является заключение от *достоверности* какого-либо эмпирического факта (факта эмпирической деятельности сознания) к *истинности* того, что делает этот факт возможным. Мы, указывал он, «должны отправиться от какого-либо такого положения, которое не откажется признать каждый человек. ...Раз только это положение будет признано,— вместе с ним должно быть признано как дело-действие также и то, что мы хотим положить в основу всего наукоучения; и размышление

²⁰ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 21.

²¹ Там же, с. 67—68.

²² Там же, с. 75.

должно показать, что его, как таковое, надлежит признать одновременно с этим положением»²³.

В качестве самоочевидного факта эмпирического сознания Фихте берет известный логический закон «А есть А» («А = А»). Положение «А есть А» «безусловно достоверно, т. е. без всякого дальнейшего основания на то»²⁴. Истинность его самоочевидна для каждого. Это — факт сознания. Он означает, что наше сознание (Я) обладает способностью *полагать* нечто как существующее, не прибегая ни к каким иным основаниям, кроме самого сознания, мышления. Истинность суждения «А есть А» положена самим сознанием и только сознанием. Причем в этом суждении утверждается (полагается) как существующее не «А», а связь «если есть А, то А есть», ибо утверждение существования «А» выражается в положении «А есть», означающем совсем иное, чем суждение «А есть А». Последним утверждается не больше как то, что всякий предмет, если он есть, то он есть тот, который есть. Следовательно, в утверждении «А есть А» сознание непосредственно полагает как существующее не «А», а некоторое X — какую-то необходимую связь между мыслимым и действительным (если есть, то есть то, что есть, а не другое). Это X дано самим сознанием и через сознание. «X, — пишет Фихте, — по меньшей мере полагается в Я и через посредство Я, — ибо в вышеупомянутом суждении («А есть А». — В. Ш.) судит ведь Я и судит согласно X, как некоторому закону. Этот последний, следовательно, дан Я; а так как он устанавливается безусловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть дан Я самим же Я»²⁵. Но если X полагается в Я и через посредство Я, то тем самым через Я полагается и А, ибо полагание X возможно только через полагание А. «X возможно лишь в отношении к какому-нибудь А, но X действительно полагается в Я; стало быть и А должно полагаться в Я, поскольку с ним соотнесено X»²⁶. И дальше, как вывод: «Если А полагается в Я, оно полагается, или же оно существует»²⁷. Условием же мышления *существующего* А как

²³ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 68—69.

²⁴ Там же, с. 69.

²⁵ Там же, с. 70.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

тождественного себе является тождество мыслящего Я²⁸. Иначе говоря, полагание «А есть А» предполагает «Я есть Я». Условием полагания «А есть А» является полагание Я самого себя как себе равного субъекта всех возможных полаганий. «Соответственно с этим основанием для объяснения всех фактов эмпирического сознания является то, что прежде всякого положения в Я должно быть положено само Я»²⁹. Отсюда первое основоположение: «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие».

Ход рассуждений Фихте при выведении первого основоположения (равно как и следующих) строится на заключении: 1) от достоверности логического закона к априорности (положенности через Я) формы связи, выражаемой этим законом, 2) от априорности (положенности через Я) формы связи к положенности через Я реального существования предметов этой связи (т. е. А), 3) от полагания Я единства, тождества между предметами к полаганию Я тождества с самим собой и 4) от полагания простого тождества «Я есть Я» к полаганию Я своего бытия как первоначального и абсолютного условия бытия всего другого. Все эти заключения ложны. Первое — потому, что самоочевидность не является основанием априорности. Все аксиоматические положения, в том числе и положение «А = А», возникают в сознании как отображения объективной действительности и имеют в конечном итоге опытное происхождение. Второе заключение прибавляет к ложности первого ложность заключения от мыслимого существования (существования в мышлении) к действительному существованию. Однако от того, что нечто *полагается* существующим, оно еще не становится действительно существующим. Если бы полагание предметов в мысли было достаточным для обеспечения их реального существования, людям не нужно было бы заниматься практической деятельностью по обеспечению себе средств существования, они бы только занимались мышлением. Третье заключение воспроизводит идеалистическую ложь трансцендентальной апперцепции Канта (тождество мыслящего Я — условие объективного единства предметов).

²⁸ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 70.

²⁹ Т а м ж е, с. 71.

В четвертом синтезируется ложь всех предыдущих в субъективно-идеалистическом представлении; поскольку предметы и связи между ними полагаются Я, то для этого полагания нужно, чтобы Я прежде всего положило свое собственное бытие как условие бытия всего другого.

Однако способ выведения Фихте бытия мыслящего субъекта как абсолютного первоначала содержит в себе в *логическом отношении* и некоторый рациональный момент, что оказало влияние на последующее развитие идеалистической диалектики. Этим моментом является утверждение мысли, что непосредственная достоверность не есть еще истина познания, а лишь факт познания, истина же постигается как основа, делающая возможным этот факт. «Мы,— писал Фихте,— отправились из положения $A = A$ не в том предположении, чтобы, исходя из него, можно было бы доказать положение: Я есмь, а потому, что нам необходимо было отправиться от чего-нибудь *достоверного*, данного в эмпирическом сознании. Но само наше исследование показало нам, что не положение: $A = A$ служит основанием для положения Я есмь, а, наоборот, это последнее положение обосновывает собою первое»³⁰.

Этим был намечен один из принципов гегелевской диалектики — поступательное движение мысли вперед есть возвращение назад в основание предположенного и обоснование.

Другим важным моментом выведения Фихте бытия Я как абсолютного первоначала, также оказавшим значительное влияние на последующее развитие идеалистической диалектики, является выведение полагания Я своего собственного бытия как «дела-действия», которым Я делает себя тем, чем оно есть. Я как субъект есть продукт своей собственной деятельности. «Оно,— указывал Фихте,— является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия; — действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и потому Я *есм* есть выражение некоторого дела-действия...»³¹. Идея субъекта как продукта своего *дела* (субъект есть и то, что совершает действие и продукт

³⁰ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 75.

³¹ Там же, с. 72.

этого действия) непосредственно ставила вопрос о первостепенной роли практики в становлении и развитии субъекта познания. Исходя из нее, Фихте выдвигал мысль, что в основе теоретического познания лежит *практическая* деятельность Я, под которой он, правда, подразумевал лишь действия Я, определяющие Не-я, т. е. понимал ее как чисто духовную деятельность, деятельность самого сознания. В таком идеалистическом понимании идея практики и получила свое развитие в немецком классическом идеализме, в особенности в системе идеализма Гегеля.

Второе основоположение своего наукоучения Фихте выводит как «дело-действие» Я, лежащее в основе *противоположения* «А не-А». В логическом положении «не-А не есть «А» действие мышления состоит в противопоставлении А некоторого не-А. Это не-А полагается как противоположное А, и акт такого полагания требует единства полагającego и противопоставляющего. «Противопоставление возможно лишь при условии единства сознания полагającego и противопоставляющего. Если бы сознание первого действия не было связано с сознанием второго, то второе полагание не было бы *противопоставлением*, а лишь просто полаганием. Только через отношение к некоторому полаганию оно становится противопоставлением»³². Но если условием *полагания* А является полагание Я своего собственного бытия (Я есть Я), то условием противопоставления «А не-А» является *противопоставление* Я своей собственной противоположности — Не-я. Поэтому второе основоположение «всего человеческого знания» гласит: «Я полагает Не-я». Противопоставление столь же необходимый принцип деятельности Я, как и полагание.

Я и Не-я, поскольку они противоположны друг другу, находятся в отношении взаимоисключения. Я есть все то, что не есть Не-я, Не-я есть все то, что не есть Я. «В силу простого противопоставления, Не-я должно быть присуще противоположное всему тому, что присуще Я»³³. Но и Я и Не-я положены одним и тем же Я: Я полагает Я и оно же противопоставляет этому Я Не-я. *Положить* для Я значит дать *реальность*. *Противополо-*

³² Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 80.

³³ Там же, с. 81.

жить нечто положенному значит подвергнуть это положенное *отрицанию*. Следовательно, противопоставление Я Не-я есть *отрицание* Я. Таким образом, основоположение «Я полагает (дает реальность) Не-я», по-видимому, означает, что Я само себя уничтожает, ибо полагание реальности (бытия) Не-я есть отрицание реальности (бытия) Я. Но Я не может уничтожиться, так как акт противопоставления является актом противопоставления Я себе Не-я. Я *в себе самом* противопоставляет Я Не-я. Взаимоотрицание Я и Не-я в самом Я (в том, которое полагает свое бытие как абсолютное бытие) может быть постигнуто только под категорией *взаимоограничения*. «Ограничить что-нибудь значит уничтожить его реальность путем отрицания не *всецело*, а только *отчасти*. Следовательно, в понятии границ, кроме понятий реальности и отрицания, заключается еще понятие *делимости* (способности количественного определения вообще, не какого-либо *определенного* количества)»³⁴. Полагаемое Я и противопоставляемое ему Не-я взаимоограничивают друг друга, т. е. взаимоуничтожаются только в какой-то своей части. Условием этого *частичного* их взаимоуничтожения является их *делимость*. Отсюда третье основоположение наукоучения гласит: «Я *противопоставляю в Я делимому Я — делимое Не-я*»³⁵.

Третье основоположение Фихте лежит в основе деления наукоучения на *теоретическую* и *практическую* части. Из этого основоположения, по его мнению, вытекают два прямо противоположных положения: 1) «Я полагает Не-я, как ограниченное через Я» и 2) «Я полагает себя самого ограниченным через Не-я»³⁶. Первое положение выразит практическое отношение — процесс определения Не-я через Я. Результатом этого процесса является постижение Не-я как продукта собственной деятельности Я. Второе положение выражает теоретическое отношение, в котором Не-я мыслится как нечто независимое и определяющее собой содержание Я. Всякий акт познания основывается на том, что постигаемый предмет выступает как нечто независимое, находящееся вне Я. Правда, будучи постигнутым, он превращается в достояние Я и тем самым Я снимает свою ограничен-

³⁴ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 85.

³⁵ Т а м ж е, с. 87.

³⁶ Т а м ж е, с. 102—103.

ность некоторым Не-я, но поскольку один акт познания сменяется другим, то возникает новое ограничение и так до бесконечности. В сфере познания независимость предмета (Не-я) от Я не может быть снята. Это возможно только в практической сфере, где активность исходит от субъекта и предмет полагается как созданный Я («определен через Я»). Истинная природа Не-я раскрывается в практической сфере. Только здесь оказывается, что «не теоретическая способность делает возможной практическую, а наоборот, практическая — теоретическую (что разум по своей сущности только — практичен и что он лишь через применение своих законов к ограничивающему его Не-я становится теоретическим)»³⁷.

Наукоучение Фихте положило начало идеалистическому использованию понятия практики как средства «снятия» независимости объекта от субъекта, объективной действительности от сознания и обоснования идеалистических представлений о предметном мире как продукте собственной деятельности сознания («Я» — у Фихте, «Абсолютной идеи» — у Гегеля). Тем не менее введение в теорию познания практики, даже в этой идеалистически извращенной форме, было крупнейшим достижением философской мысли. Оно открывало новый круг проблем, решение которых требовало отказа от метафизических представлений об объекте и субъекте познания как неизменных, внешних друг другу противоположностей и рассмотрения их в их *взаимопосредованности*. Первый шаг к этому сделал уже Фихте, выдвинув идею о том, что субъект является продуктом своей собственной деятельности, а объект постольку есть *объект*, поскольку он *дан для субъекта* (для Я). Однако у Фихте отношение субъекта и объекта еще полностью «субъективизировано», объект по существу растворен в субъекте, его определения оказываются в конечном итоге определениями самого субъекта, собственной деятельности последнего. Преодоление субъективизма Фихте требовало выхода из сферы индивидуального сознания в сферу самой объективной действительности, постигаемой в *системе общественного данного знания*. По этому пути и пошло дальнейшее развитие классического немецкого идеализма.

³⁷ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 103—104.

В общих чертах система субъективного идеализма Фихте имеет следующий вид. Полагаемая независимость внешних объектов (вещей в себе) есть не больше как определенное состояние нашего сознания. Мы просто не можем мыслить предметы иначе, как независимые от нас. Это состояние нашего сознания является закономерным этапом развития сознания вообще. Основоположным актом деятельности сознания (Я) Фихте, как уже отмечалось, считал полагание Я своего собственного бытия. Вторым актом — противопоставление Я Не-я. Этот, последний, акт собственно и выступает у него как акт созидания противоположного сознанию внешнего мира: Я полагает (т. е. дает реальность) своей противоположности — Не-я. Однако полагание Не-я (предметной действительности) — это полагание в сфере самого сознания. Я и Не-я — лишь две стороны одного и того же всеполагающего Я, сознания вообще. Дальший ход рассуждений следующий: соединение противоположностей (Я и Не-я) в одном и том же Я есть противоречие — Я есть и Я и Не-я. Из этого противоречия возникает двойственное движение: Я ограничивает Не-я, Не-я ограничивает Я. В первом движении выражается практическая деятельность Я как такого, во втором — теоретическая. В теоретическом сознании предмет и выступает как нечто определяющее Я, мыслится как внешняя, действующая на нас вещь. Но это только мыслится так. В действительности то, что мы полагаем как воздействующее на нас, есть продукт эмпирически неосознаваемой деятельности Я. Не-я может существовать только для Я и через Я.

В этих абстрактных субъективно-идеалистических рассуждениях Фихте отчетливо выражена попытка подвести сознание и внешний мир, объективную действительность под взаимополагающие, полярные категории и тем самым обосновать невозможность их существования друг без друга. Несомненно, что Не-я может существовать только в отношении к Я. Однако внешний мир, предметная действительность не есть нашим Не-я. Нашим Не-я есть мысли, мысли о всем том, что противопоставляется нашему Я (самосознанию). Раздвоение нашего сознания на Я и Не-я есть противопоставление себя как субъекта мышления (переживаний, чувствований) предмету как объекту мышления — «Я мыслю предмет». Но

мыслимый предмет не есть действительный, реально/сущий предмет. Мыслимый предмет не может существовать вне мышления, реально сущий предмет существует до, вне мышления и независимо от него. Нашим Не-я предмет становится тогда, когда он освоен нашим мышлением и когда мы мыслим его как объект наших знаний, стремлений, желаний и т. д. Однако и в этом случае мыслимый предмет есть лишь образ действительного предмета, образ, в который мы вкладываем свой смысл, свое «значение».

Противопоставив сознание и внешний мир как Я и Не-я (т. е. сведя их к противоположности «Я — Не-я»), Фихте истолковал процесс познания как процесс осознания тождества Не-я (внешнего мира) Я (сознанию). Я должно постичь продукты своей собственной деятельности, возвыситься к сознанию, что его противоположность — Не-я есть «отчужденный» результат его же деятельности. Возвышение к этому сознанию есть достижение высшей формы сознания, той, которая полагает свое бытие как абсолютное бытие. В толкованиях Фихте этого последнего сознания (Я) выразилась объективно-идеалистическая тенденция его философии.

Итак, развитие сознания в изображении Фихте проходит три ступени: полагание Я своего собственного бытия соответственно принципу тождества «Я есть Я»; раздвоение Я на противоположности Я и Не-я соответственно принципу противопоставления, и, наконец, осознание тождества «Не-я — Я», возвышение к чистому самосознанию. Проходя эти ступени человеческое сознание (Я), работает над самим собой, совершенствуется, обогащается и достигает в конце концов осознания себя как абсолютного (свободного) субъекта всей реальности. Этот процесс Фихте называл «прагматической историей человеческого духа». Идея развития человеческого сознания на основе движения присущих ему противоположностей, возникновения и преодоления внутренних противоречий, а также мысль, что это развитие должно быть взято как «прагматическая», т. е. практически-деятельная «история человеческого духа», и является тем наиболее важным, плодотворным, что содержала при всем своем идеализме философия Фихте и что непосредственно подводило немецкий классический идеализм к созданию системы «Феноменологии духа».

С идеей раздвоения сознания на противоположности «Я — Не-я» связана разработка Фихте так называемого синтетического метода построения наукоучения. Придя к мысли, что объективные вещи (вещи в себе) есть лишь то, что сознание (Я) противопоставляет себя в самом себе (как свою противоположность), Фихте столкнулся здесь с проблемой единства, тождества противоположностей. Решая эту проблему, он стал на путь исследования тех актов познания, в которых выражается противопоставление различных сторон предметов и установление единства между ними. «Различные вещи,— писал он,— могут быть противопоставлены или уподоблены друг другу в каком-либо признаке лишь при том условии, что они вообще равны или противоположны. ...То действие, которое в сравниваемых (вещах) ищет признака, в коем они *противопологаются* друг другу, называется *антитетическим* приемом... *Синтетический* же прием состоит как раз в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они равны друг другу. По своей чисто логической форме, совершенно отвлеченной от всякого познавательного содержания, а также от того, как оно достигается, суждения, получающиеся первым путем, называются антитетическими или отрицательными, суждения же, получающиеся последним путем,— синтетическими или утвердительными»³⁸. Исходя, далее, из представления, что акты противопоставления предполагают единство (тождество) противопоставляющегося, а акты «сочетания» противоположностей — их установления (противопоставления), Фихте делает вывод, что «антитезис» и «синтез» находятся в единстве, «неразрывно связаны друг с другом и могут быть разъединены лишь в рефлексии». «Никакой антитезис,— пишет он,— невозможен без синтеза, ибо антитезис ведь заключается в розыске у подобных элементов противоположного признака; но подобные элементы не были бы подобны, если бы не были уподоблены сначала некоторым синтетическим актам. ...Также и наоборот, никакой синтез невозможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположены через некоторое действие Я, от которого в синтезе мы отвлекаемся, дабы пу-

³⁸ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 88—89.

тем рефлексии довести до сознания лишь основание отношения.— Следовательно, по содержанию вообще не существует чисто-аналитических суждений; и при их помощи нельзя не только далеко подвинуться вперед, как говорит Кант, но совсем нельзя двинуться с места»³⁹.

Однако антитезис и синтез, по мнению Фихте, невозможны не только друг без друга, но и без предваряющего их «тезиса», которым нечто полагается «просто как таковое». В соответствии с этим «подобно тому, как существуют антитетические и синтетические суждения, должны бы также существовать и тетические суждения, которые были бы в каком-либо определении прямо противоположны первым. И действительно, правильность суждений первых двух родов предполагает некоторое основание, именно двойное основание,— основание отношения и основание различения, которые оба могут быть указаны... Тетическое же суждение есть такое, в котором ничто не приравнивается и не противопоставляется ничему другому, а только полагается себе равным; оно, следовательно, не могло бы предполагать никакого основания отношения или различия. Тем третьим, что оно согласно логической форме все же должно предполагать, была бы просто некоторая задача, задаваемая некоторому основанию»⁴⁰.

Логическая форма движения определений, согласно системе Фихте, выступает в виде триады: тезис — антитезис — синтез, или полагание, противопоставление, объединение противоположностей на некотором основании их отношения. Поскольку результативная сторона этого движения выражается в синтезе противоположностей, то свой метод Фихте и называет «синтетическим». Этот метод, по его мнению, проистекает из третьего основоположения наукоучения. Указывая на это, он писал: «Нашим постоянным приемом отныне (по крайней мере в теоретической части наукоучения...) будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез.— Но ни один синтез невозможен без предшествовавшего ему антитезиса, от которого мы, однако, отвлекаемся, поскольку он является действием, и оты-

³⁹ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 90.

⁴⁰ Т а м ж е, с. 92—93.

скиваем только его продукт,—противоположное. Мы должны, значит, при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению. ...в связанных этим первым синтезом противоположностях, нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании; и продолжать так, сколько нам будет возможно: пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собой, и благодаря этому перейдем в область практической части»⁴¹.

В качестве примера того, как конкретно применялся этот метод в «Наукоучении» Фихте, возьмем первый синтез противоположностей, выраженных в положении: «Я полагает себя, как определенное через Не-я». Ход рассуждений здесь такой. Это положение, указывает Фихте, выведено из третьего основоположения, и если верно само основоположение, то должно быть верным и данное положение. Но основоположение не может быть неверным, ибо в противном случае уничтожилось бы сознание (через взаимоуничтожение Я и Не-я как противоположностей). Следовательно, должно быть верным и положение «Я полагает себя, как определенное через Не-я». Признав это, мы прежде всего «обязаны проанализировать его, т. е. посмотреть, содержатся ли в нем противоположности, и если да, то что это за противоположности»⁴². Я полагает себя *определенным* через Не-я. Следовательно, Я не определяет, а определяется. Отсюда положение: «*Не-я определяет* (деятельно) Я (которое постольку находится в страдательном состоянии)». Однако Я *полагает* себя определенным через Не-я. Следовательно, деятельность исходит именно от Я. Отсюда противоположное положение: «*Я определяет себя само* (путем абсолютной деятельности)». Очевидно, что «положения наши противоречат друг другу взаимно, что Я не может быть деятельным, раз оно должно пребывать в страдательном состоянии, и наоборот»⁴³. Эти положения как противоречащие друг другу, заключенные в од-

⁴¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 91.

⁴² Там же, с. 104.

⁴³ Там же, с. 105.

ном положении, уничтожают друг друга. Равным образом уничтожается и содержащее их положение. Следовательно, положение «Я полагает себя, как определенное через Я» уничтожает само себя. «Но оно не должно уничтожать себя, раз только не должно быть разрушено единство сознания»⁴⁴. Значит, имеется и должна быть найдена «точка объединения» рассматриваемых противоположностей. Причем обнаруженное противоречие должно быть взято как истинное противоречие, т. е. «в том отношении, в котором Я получает определение, оно должно определять само себя; и в том же отношении, в котором оно себя определяет, оно должно получить определение»⁴⁵. Взятое таким образом это противоречие разрешается полаганием и отрицанием Я своей собственной реальности: «Я полагает в себе отрицание, поскольку оно полагает в Не-я реальность, и полагает в себе реальность, поскольку оно полагает в Не-я отрицание. Оно полагает, стало быть, себя, как *самоопределяющееся*, поскольку оно *получает* определение, и полагает себя *получающим* определение, поскольку оно само собою *определяется*»⁴⁶. Как все это «получается», должно выясниться в ходе дальнейшего анализа.

Из изложенного видно, что «синтетический» метод Фихте разрабатывался как метод обоснования идеалистического тождества мышления и бытия, сознания и предметной действительности. Собственно, он и сложился в результате подведения сознания и предметной действительности под полярные категории Я и Не-я и поисков путей обоснования «синтетического» единства этих противоположностей. Поскольку исходное противоречие (противоположность сознания и предметной действительности как полярная противоположность Я и Не-я) было вымышленным, то и другие дедуцировавшиеся из него противоречия также не имели по существу никакого отношения к действительным противоречиям реального процесса познания. Это противоречия собственной системы Фихте, из которых он так и не смог выбраться. На невозможность разрешения дедуцированного Фихте противоречия между Я и Не-я *в рамках его системы* указал уже Гегель. Характеризуя взгляды Фихте на данное про-

⁴⁴ Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 105

⁴⁵ Т а м ж е, с. 107.

⁴⁶ Т а м ж е.

тиворечие, он писал: «Я нахожу себя определяемым, и вместе с тем «я» равно самому себе, бесконечно, т. е. тождественно с собою. Это — противоречие, которое Фихте, правда, пытается примирить, но несмотря на эту попытку, он оставляет существовать основной порок, дуализм. Последним, на чем останавливается Фихте, является только некое долженствование, а это не разрешает противоречия, ибо в то же время как «я» должно быть безусловно у самого себя, т. е. быть свободным, оно оказывается, согласно Фихте, вместе с тем также и у другого. Требование разрешить это противоречие получает, следовательно, у Фихте тот характер, что это разрешение есть только требуемое, что приходится мне все дальше и дальше устранять предел, двигаться все дальше и дальше, переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда наткнуться на новую границу...»⁴⁷.

Однако при всей своей гносеологической порочности «синтетический» метод Фихте вошел в историю философии как *первый подход* к разработке, правда на идеалистической основе, исходных принципов *диалектического метода*. Фихте начал с того, чем окончил Кант, — с идеи закономерного возникновения противоречий в постигающем предмет мышлении. Но если Кант сводил эти противоречия к антиномиям (т. е. к неразрешимым в данной системе противоречиям) и рассматривал их как *результат*, притом как результат видимого, а не действительного познания, то Фихте приходит к идее *движущихся* противоречий, противоречий, возникающих в ходе познания и разрешающихся в ходе познания, противоречий, обнаружение и разрешение которых является *принципом постижения истины*. Если принципом Канта при разработке *им* своего учения об антиномиях был принцип *противопоставления* взаимоисключающих понятий (конечное — бесконечное, дискретное — непрерывное и т. д.), то Фихте, идя дальше, выдвигает принцип *синтеза* противоположностей («сочетания» обнаруживаемых противоположностей в чем-то третьем, являющимся основой их отношения). В принципе синтеза («сочетания») противоположностей Фихте уже намечены некоторые основные элементы диалектического *принципа тождества*

⁴⁷ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 471.

противоположностей. Этими элементами являются: 1) понятие о раздвоении единого на противоположности. (полагание и противопоставление, акт «антитезиса»), 2) представление о противоречии как отношении тождества противоположных определений одного и того же, 3) мысль о синтезе противоположных определений путем обнаружения основы отношения выраженных в этих определениях противоположностей, 4) логическая форма движения определений; тезис — антитезис — синтез (понятие о закономерном единстве тезиса, антитезиса и синтеза).

В этом принципе Фихте отсутствует то, что, собственно, составляет «душу» принципа тождества противоположностей, — «диалектика отрицательности», понимание *перехода* как *диалектического отрицания* и в связи с этим рассмотрение синтеза как отрицания отрицания, как *снятия* противоположностей. Хотя форма принципа тезис — антитезис — синтез и налична у Фихте в выведении основоположений, однако она просто *накладывается* на взятое порознь содержание. Основоположения выводятся не друг из друга, а каждое в отдельности из чего-то внешнего (логические законы). Поэтому, как отмечал Гегель, они просто «выдвигаются», что исключало «научную имманентность» рассмотрения.

«Синтетический» метод Фихте разрабатывался как метод построения системы наукоучения, т. е. науки о знании, *теории познания*. Противоположностями, которые в нем «синтезируются», являются различные определения отношений между субъектом и объектом (Я и Не-я), тем же, что постигается в результате этого синтеза и что выступает как цель применения метода, — природа объекта. Однако поскольку для Фихте общее понимание объекта было задано идеей рассмотрения процесса познания как процесса *созидания* объекта познания, то разработанный и примененный им метод построения теории выступает как метод обоснования субъективно-идеалистического представления об объекте как продукте собственной деятельности субъекта. Определения объекта оказываются в конечном итоге определениями субъекта, т. е. Я.

В этой идеалистической форме (объект — продукт деятельности субъекта) Фихте дал исторически первое выведение определений объекта как *ступеней познания*,

фиксируемых и выражаемых *логическими категориями*. «Развитием теоретического разума» в «Наукоучении» Фихте, указывал Гегель, служит «продолжение многообразных отношений между «я» и «не-я»; формы этого ограничения, которые Фихте теперь последовательно рассматривает, являются определениями объекта. Эти особенные определения мысли он называет категориями и стремится показать их в их необходимости, о чем после Аристотеля никто не думал»⁴⁸. В качестве подобного рода определений у Фихте выступают категории «реальность», «отрицание», «ограничение», «взаимодействие», «причинность», «субстанция» и некоторые другие. Как и у Канта, у Фихте еще нет выведения категорий *как перехода* их одна в другую. В его «Наукоучении» «...поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя»⁴⁹. Тем не менее уже сама попытка вывести категории из различных форм отношений между субъектом и объектом и определить через них ступени постижения объекта была крупнейшим достижением философской мысли. Этим намечался теоретико-познавательный аспект рассмотрения категорий — рассмотрения их как определений объекта, являющихся историческими и логическими ступенями его познания. Введение категорий в этом их значении в предмет теории познания было важнейшим шагом на пути к идее тождества логики и теории познания.

В «Наукоучении» Фихте логика и теория познания еще рассматриваются как разные науки. В отличие от наукоучения, которое, по Фихте, есть наука о *содержании и форме* знания в их единстве, логика является наукой исключительно о *форме* знания. Как и всякая наука, она должна исходить из наукоучения, но те положения, которые она устанавливает и которые основываются на полном отвлечении логической формы знания от его содержания, никаким образом не являются положениями наукоучения. «Если в положениях логики,— писал Фихте,— должна заключаться только форма, но не содержание возможных наук, то положения эти не суть вместе с тем положения наукоучения, но совершенно отличаются от них; а следовательно, и вся наука не есть ни само

⁴⁸ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 470.

⁴⁹ Там же.

наукоучение, ни даже часть его; как бы странным ни показалось это кому-либо при современном укладе философии, она — вообще не философская, но отдельная частная наука, отчего, конечно, достоинство ее не терпит никакого ущерба»⁵⁰. Однако, будучи положениями о форме знания, положения логики сами должны иметь форму и содержание⁵¹. *Содержанием* логики, по мнению Фихте, должно стать то, что устанавливается наукоучением как *форма знания*, «и это содержание должно снова получить общую форму наукоучения, которая здесь однако определенно мыслится как форма логического положения»⁵². Иначе говоря, содержанием логики является форма знания, устанавливаемая наукоучением, которая (форма знания) должна стать предметом логического рассмотрения и само это логическое рассмотрение («рефлексия») должно строиться согласно принципам построения (т. е. форме) наукоучения. Отсюда как вывод: наукоучение (т. е. теория познания) должно обосновать и сделать возможным логику как истинную науку о форме знания — «...всякое логическое положение и вся логика должны быть доказаны из наукоучения, — должно быть показано, что установленные в последнем формы суть действительно формы достоверного содержания в наукоучении. Таким образом логика получает свою значимость от наукоучения, но не наукоучение от логики»⁵³.

Идея Фихте о том, что наукоучение дает логике ее содержание (обоснованную форму научного знания) и форму (принципы построения системы знания о форме знания), подводила к постановке вопроса о выведении законов и принципов логики из теории познания, построенной как *наука, имеющая своим предметом «систему человеческого знания вообще»*. Однако Фихте только поставил этот вопрос.

В общем и целом система наукоучения Фихте еще не вышла за рамки старого, традиционного понимания предмета теории познания как процесса индивидуального познания, в котором действующим субъектом выступает отдельный созерцающий и мыслящий индивид. Идея

⁵⁰ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 39.

⁵¹ См. там же, с. 40.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

превращения в предмет теории познания всей *системы человеческого* знания и связанная с ней мысль о теории познания как «прагматической истории человеческого духа», выражаясь словами Гегеля, были только «выставлены», но не обоснованы и реализованы. Для их реализации необходимо было новое понимание субъекта познания — понимание его как единства индивидуального и общественно-исторического, всеобщего и единичного. Правда, у Фихте уже имеется различие индивидуального и родового сознания («эмпирическое» и «чистое» или «абсолютное» Я), но эти две формы сознания у него по существу не связаны между собой. Как отмечал Гегель, «недостаток фихтевской философии» состоит в том, что Я «сохраняет значение единичного действительного самосознания, противоположного всеобщему, абсолютному самосознанию или духу, в котором само оно есть только момент, ибо единичное самосознание тем-то и характеризуется, что оно остается в стороне, имеет рядом с собою некое другое. Поэтому, когда Фихте называл «я» абсолютной сущностью, это вызывало чрезвычайный соблазн, так как читатель в самом деле встречал у него «я» лишь в смысле единичного субъекта, противоположного всеобщему субъекту»⁵⁴.

Всеобщее сознание, абсолютное Я в системе наукоучения Фихте стоит *в начале и в конце* процесса познания, но сам этот процесс совершает не оно, а индивидуальное Я. Дедукция абсолютного Я из преодоления противоположности Я и Не-я выступает как чистый *результат* движения, совершающегося в сфере отношений между индивидуальным субъектом и противостоящим ему эмпирическим объектом.

Такое понимание субъекта познания полностью исключало всякую возможность рассмотрения процесса познания как процесса возникновения и развития *системы человеческого знания*, ибо последняя является формой не индивидуального, а общественного сознания, продуктом общественно-исторического процесса познания. Поэтому в наукоучении Фихте система человеческого знания, хотя и прокламируется истинным предметом «науки о науках», в действительности совершенно не рассматривается.

⁵⁴ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 475.

Создавая свое «Наукоучение», Фихте исходил из принципа, что абсолютным бытием, истинным первоначалом всего сущего является Я. Нигде ничего не существует, кроме Я, и все, что существует, существует для Я и через Я. Этот идеалистический принцип требовал выведения всего сущего из актов деятельности Я. Во всяком случае реализация его предполагала выведение из деятельности Я всей системы человеческих знаний о предметной действительности, о мире в целом. Необходимо было, как указывал Гегель, «развить объем знания всего мира, а затем показать, что это знание есть вывод из развития определений»⁵⁵. Это, собственно, означало дать изображение процесса постижения мира в системе знания о нем как процесса созидания этого мира. Однако, рассматривая действующим субъектом познания индивидуальное сознание и оставляя систему человеческих знаний о мире вне изображаемого процесса познания, Фихте оказался не в состоянии придать этому процессу видимость мирового, космического процесса. Многообразная предметная действительность, мир, каким он выступает в разветвленной системе знаний о нем, остался у Фихте вне сферы деятельности того Я, которое было провозглашено единственно реально сущим. В результате возникло противоречие между исходным принципом, предполагавшим изображение процесса познания как мирового, космического процесса, и *субъективно-идеалистической* формой его реализации. В рамках *развития идеалистической философии* преодоление этого противоречия требовало перехода от субъективного идеализма к идеализму объективному. Тенденция к такому переходу наметилась уже у самого Фихте, однако в развитой форме этот переход был совершен в философии Шеллинга.

СИСТЕМА «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА» ШЕЛЛИНГА

Исходным моментом развития философских взглядов Ф.-В.-И. Шеллинга послужила точка зрения философии Фихте. От этой точки зрения он затем перешел к объективному идеализму и в процессе эволюции своих взглядов создал несколько философских систем,

⁵⁵ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 463.

хотя и связанных между собой общими принципами объективного идеализма, однако существенно отличающимися друг от друга. Последним этапом его философской эволюции было построение системы так называемой философии откровения, проникнутой мистикой и обскурантизмом. На последующее развитие немецкого классического идеализма оказали влияние главным образом ранние произведения Шеллинга, в особенности его системы «трансцендентального идеализма» и «философии тождества».

Первые философские опыты Шеллинга относятся еще к периоду его совместной с Гегелем учебы в Тюбингенском теологическом институте («О возможности формы философии вообще» — 1795, «О «Я» как принципе философии» — 1795, и др.). Характеризуя эти опыты, Гегель писал: «Первые произведения Шеллинга еще носят совершенно фихтеанский характер, и лишь мало-помалу он освободился от фихтевской формы. Форма «я» имеет в себе ту двусмысленность, что она может означать либо абсолютное «я» или бога, либо «я» в моей особенности. Это дало толчок»⁵⁶. Толчок, о котором говорит здесь Гегель, был толчком к объективному идеализму, к истолкованию Я как духовного принципа вообще. Однако поворот от философии Фихте к выработке собственной системы «трансцендентального идеализма» связан у Шеллинга с его занятиями натурфилософией. Работая в 1796—1798 гг. домашним воспитателем в Лейпциге, он стал посещать университетские курсы лекций по математике, физике и медицине. Увлечение естествознанием и связанный с этим интерес к натурфилософии способствовали отходу молодого Шеллинга от субъективизма Фихте. Оставаясь идеалистом, он, однако, уже не мог удовлетвориться фихтеанским сведением многообразного естественного мира и всего разветвленного естественнонаучного знания о нем к абстрактному «Не-я». Привлекшая его интерес система естественнонаучного знания нуждалась в иных принципах объяснения, чем фихтовское «Я есмь все». Во всяком случае было ясно, что если Я есть первооснова всего сущего и, следовательно, первооснова всего естественного мира (природы), то это Я есть не «мое я», а нечто существующее объективно, действующее в самом *мировом* процессе.

⁵⁶ Гегель В. Сочинения, т. XI, с. 486—487.

Переосмысливание исходного принципа философии Фихте в духе объективного идеализма приводило, во-первых, к пониманию абсолютного субъекта («абсолютного Я») как первоосновы или *субстанции* объективного мира (природы), во-вторых, к истолкованию этой субстанции как некоей *идеальной реальности*, порождающей материальную, телесную реальность, и, в-третьих, к рассмотрению этой идеальной реальности как *творящего* и *познающего* или *творящего* *знанием*, *актами познавательной деятельности*. Попытка преодоления субъективизма Фихте на почве объективного идеализма приводила, таким образом, к понятию субстанции как всеохватывающей первоосновы всего сущего, выдвинутого еще Спинозой. Но у Шеллинга это понятие приобретало принципиально иной, чем у Спинозы, объективно-идеалистический и вместе с тем диалектический смысл. В философии Шеллинга, как отмечал Гегель «спинозовская субстанция» стала пониматься «не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание»⁵⁷.

Как и субъективный идеализм Фихте, объективный идеализм Шеллинга исходит из идеалистической интерпретации природы человеческого знания. Но если у Фихте знание отрывается от объекта и рассматривается как продукт спонтаннейшей деятельности человеческого духа (Я), то у Шеллинга оно отрывается от постигающего мир человеческого мышления и переносится в сферу деятельности «мирового духа». Знание, утверждал Шеллинг, покоится на соответствии субъективного объективному, понятия реальности. Единство понятия и реальности, при котором они полностью тождественны друг другу, так что понятие (идеальное) может мыслиться только как сущность, предшествующая противоположности природы как объективного и сознания как субъективного, — есть *абсолютное*, предшествующее всему конечному.

Если субъективный идеализм Фихте основывался на подведении сознания и объективной действительности под

⁵⁷ Гегель. Сочинения, т. XI, стр. 489.

полярную противоположность «Я и Не-я» (Не-я предполагает Я), то объективный идеализм Шеллинга основывается на подведении противоположности природы и духа (интеллекта) под полярную противоположность *субъективного* и *объективного*. «Природой,— писал он,— мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании; совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем Я...»⁵⁸. Как субъективное и объективное являются лишь двумя «полюсами» единого знания, так и их содержание — природа и «Я» (дух, интеллект) — есть два нераздельных полюса абсолютного. Отношения между этими полюсами, по мнению Шеллинга, состоят в том, что природа «гонит себя» по направлению к духу, а дух — по направлению к природе. *Со стороны знания* противоположность субъективного и объективного, духа и природы выражается в противоположности двух «основных» наук: науки о природе — натурфилософии и науки о духе — «трансцендентальной философии». Если первым берется объективное, то знание этого объективного есть знание природы — естествознание. «Необходимая тенденция» естествознания заключается в том, чтобы «переходить от природы к интеллигенции»⁵⁹. В этом состоит стремление внести теорию в явления природы. Высшим усовершенствованием естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы, превращение их в законы созерцания и мышления. Явления (материальное) должны полностью исчезнуть, и лишь законы (формальное) остаются. «...Завершенной теорией была бы та, в силу которой вся природа разрешилась бы в некий интеллект»⁶⁰. «Если же брать первым субъективное, то знание его есть знание «я», духа, интеллекта. Здесь задача будет заключаться в том, чтобы, исходя из субъективного как из «первого и абсолютного», «дать возникнуть из него объективному»⁶¹. Наука о духе, «трансцендентальный идеализм» есть «механизм возникновения объективного мира из внутреннего начала духовной деятельности»⁶².

⁵⁸ Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 11.

⁵⁹ Там же, с. 12—13.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

Выдвигая мысль, что высшее (предельное) знание природы есть знание духа (интеллекта), а высшее знание духа — это знание природы, объективного мира вообще, Шеллинг пытался поставить свой идеализм на реальную почву науки. В естествознании конца 18 — начала 19 в. уже явственно обнаружилась тенденция исторического подхода к объяснению природы. Космогоническая гипотеза Канта и эволюционные идеи в биологии подводили наиболее передовых мыслителей того времени к выводу, что человек с его сознанием и мышлением является высшим звеном в «естественной лестнице» живых существ и что, следовательно, человеческий дух — продукт эволюционного развития самой природы. К этой идее пришел и Шеллинг, но, будучи идеалистом, он увидел в саморазвитии природы к мыслящему духу самообнаружение духа как такового («мирового духа»). Возвышение природы к мыслящему духу представлялось ему продуктом собственной деятельности духа. Отсюда истолкование природных явлений как внешнего выражения бессознательной деятельности скрытых за ними духовных сил. В явлениях природы, утверждал он, «уже проглядывает», хотя «еще бессознательно», сам дух, интеллект. Мертвые, лишенные сознания продукты природы — это лишь «неудавшиеся пробы» природы «отразить самое себя». Цель природы — возвыситься к сознанию, «стать для самой себя объектом». Эта цель достигается путем лишь «вышей и последней рефлексии, т. е. той, которая и есть не что иное, как человек или, говоря вообще, сводится к тому, что именуется нами разумом»⁶³. Таким образом, высшее познание природы есть познание духа, потому что сама природа в процессе своего развития становится «интеллигентной», самопознающей природой, духом. Отсюда начинается обратный путь — путь познания духа как творческого начала природы, т. е. постижения «механизма» «возникновения объективного мира из внутреннего начала духовной деятельности».

Основной задачей, которую Шеллинг ставил перед своей натурфилософией, было объяснение «идеального реальным», т. е. выведение идеального — сознания из реального — природы. Принципом этого выведения стала

⁶³ Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, с. 13.

у него идея диалектического развития природы от неживого к живому, от бессознательного к сознанию. И хотя эта идея приняла у него с самого начала телеологический характер — развитие природы осуществляется в соответствии со скрытыми внутренними целями (бессознательное «стремление к идеалу» и т. п.), — она позволила Шеллингу во многих случаях угадать действительные закономерности развития природы — единство и взаимопревращение механических, физических и химических процессов, переходы от низшего к высшему на основе взаимодействия противоположных сил в одних и тех же процессах и некоторые другие. Шеллинг впервые сделал попытку диалектически осмыслить физические, химические и биологические процессы как процессы развития на основе взаимодействия и взаимоотношения внутренних присущих им *противоположных* сил и тенденций. При всем своем идеализме и многочисленных фантастических измышлениях натурфилософия Шеллинга оказала в общем положительное влияние на последующее развитие эволюционных идей в естествознании. Не вдаваясь в подробное рассмотрение ее (поскольку оно выходит за рамки нашего исследования), отметим, что в плане исторического генезиса диалектики как *теории познания* натурфилософия Шеллинга была первой попыткой опереть диалектику понятий (принципы развития «духа») на диалектику самих объективных процессов природы, вскрываемую в понятиях, законах и принципах естествознания. В натурфилософии Шеллинга *единство противоположностей* осмысливается как единство притяжения и отталкивания в механических, физических и химических процессах, как полярность в магнетизме, положительное и отрицательное в электричестве, внутреннее и внешнее в живом организме и т. п. Все это способствовало насыщению разрабатывающейся идеалистической диалектики конкретным научным содержанием, хотя это содержание сразу же принимало в ней извращенную форму. Не выведение принципов диалектики из природы (естествознания), а *конструирование* диалектического развития природы на материалах, доставляемых естествознанием, которое (конструирование) лишь кое-где воспроизводит действительные диалектические связи — вот основная тенденция натурфилософии Шеллинга. И эта тенденция является прямым следствием идеализма —

конструирования развития природы как продукта бессознательной деятельности скрытого за ней мирового интеллекта, постепенно возвышающегося к порождению все более адекватных себе форм, пока, наконец, не возникает человек и человеческий разум.

Рациональным моментом в идеалистических построениях Шеллинга, претендовавших на «объяснение идеального реальным», является постановка вопроса о природе как *становящемся объекте*. В процессе своего развития природа становится для самой себя объектом и это происходит тогда, когда возникает человек и человеческое сознание. Если отбросить идеалистическую основу, на которой базируется эта идея (истолкование природы как продукта деятельности мирового духа), то сама по себе эта идея вполне правильная. Объектом природа становится лишь тогда, когда появляется познающий ее субъект — человек. И поскольку сам человек является «частью» природы, то в нем и через него природа становится объектом для самой себя.

В отличие от Фихте, который, исходя из признания абсолютным первоначалом всего сущего «абсолютного субъекта» (Я), считал, что все может существовать *либо как субъект, либо как полагаемый этим субъектом объект*, Шеллинг, пытаясь преодолеть этот субъективизм, выдвигает мысль, что противоположность субъекта и объекта, как *взаимоисключающая* противоположность, предполагает наличие того, что не является ни субъектом, ни объектом, а лежит в их основе. Если мы, в соответствии с субъективно-идеалистическими установками Фихте, признаем, что «без субъекта нет объекта», равно как и «без объекта нет субъекта»⁶⁴, тогда мы должны признать, что и абсолютное Я до его раздвоения на Я и Не-я не может быть субъектом, ибо ведь «без объекта нет субъекта», субъект и объект взаимопредполагают друг друга. Это противоречие философии Фихте Шеллинг пытается преодолеть введением понятия о первоначале как абсолютном тождестве субъективного и объективного, которое *раздваивается* на субъект и объект *в процессе своего развития*. Лишь тогда, когда природа становится объектом для себя самой, т. е. когда появляется человек и его сознание, субъективное и объективное

⁶⁴ См.: Ф и х т е. Избранные сочинения, т. I, с. 194.

противостоят друг другу как внешние противоположности. Но в этой своей противоположности субъективное и объективное односторонни, они соответствуют друг другу только отчасти и только отчасти истинны (истина есть соответствие субъективного объективному). Формулируя эту идею Шеллинга, Гегель писал: «Конкретное единство состоит у Шеллинга в том, что конечное столь же мало, как бесконечное, субъективная идея столь же мало, как и объективная, суть нечто истинное, и что связи, объединяющие оба этих неистинных, как имеющих самостоятельное существование вне друг друга, суть также лишь связи неистинного. Конкретное единство можно понимать лишь в том смысле, что оно есть процесс и живое движение с одного разбега. Эта нераздельность имеется именно только в божестве, конечное же есть, напротив, то, что имеет в себе указанную раздельность. Поскольку оно есть некое истинное, оно также представляет собою такое единство, но в некоторой ограниченной сфере и именно поэтому в отделимости этих двух моментов»⁶⁵.

В «Системе трансцендентального идеализма» принцип тождества субъективного и объективного как абсолютного первоначала выражен еще в понятиях и категориях «Наукоучения» Фихте. Как и Фихте, Шеллинг начинает с постулирования существования Я. Это непосредственно существующее, ничем не обусловленное Я, по его мнению, есть «точка, в которой субъект и объект непосредственно едины суть». Из этого первоначального неразличимого тождества и возникает противоположность субъекта и объекта (Я раздваивается на субъект и объект).

Сущность Я Шеллинг усматривал в бесконечной деятельности, отражаемой самосозерцанием. Рефлектируя свою деятельность, Я тем самым ограничивает ее. Поэтому каждый акт самосознания представляет собой синтез двух противоположно направленных действий: действия, направленного во вне (творческое созерцание), и действия, направленного во внутрь (рефлектирование созерцаемого, или созерцание созерцания). Деятельность созерцания Шеллинг называет «реальной», поскольку она, по его мнению, созидает объективную реальность; деятельность же самосозерцания, рефлексию он рассматривает

⁶⁵ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 486.

как «идеальную», постигающую реальное. Обе эти деятельности неразрывны и взаимополагают друг друга. Ступенями развития сознания, «потенцируемыми» как акты синтеза двух противоположно направленных деятельностей Я, Шеллинг считает *ощущение, созидающее созерцание и рефлексия*. В акте ощущения, выступающем как ограничение производящей силы созерцания противоположной ей рефлектирующей силой, сознание испытывает состояние воздействия некоторого внешнего фактора как силы, идущей извне. Ощущение — состояние сознания, а именно — состояние пассивности, страдания. В нем Я еще не различает себя как субъекта ощущения от самого ощущения. Я = ощущению. Второй акт сознания — противопоставление Я себя как ощущающего ощущаемому. Это — созерцание ощущения. Именно здесь, по мнению Шеллинга, и возникает сознание противоположности субъективного и объективного, когда объективное (ощущаемое) мыслится как внешняя действительность, как вещь в себе. Я не отдает себе отчета, что мыслимая независимость внешнего мира есть лишь состояние сознания. На этой ступени застревает «обыденное сознание» и догматическая философия. Завершающую ступень развития сознания Шеллинг усматривает в актах *рефлексии* созерцаемого. Эти акты он изображает как акты созерцания интеллигенцией (Я) самое себя в созданном ею. Рефлектирующее сознание отвлекается от представлений и созидает *понятия*. Этой ступени соответствует «трансцендентальная философия».

В общем система «трансцендентального идеализма» Шеллинга во многом повторяет систему «наукоучения» Фихте. Различия касаются в основном истолкования Я и отношения актов деятельности этого Я к внешнему миру. В системе Шеллинга Я рассматривается с точки зрения выявления природы сознания вообще, духа как такого и по существу отождествляется с общественным сознанием (отсюда попытка изобразить ступени развития Я как исторические ступени, соответствующие определенным уровням общественного сознания). Второе отличие состоит в том, что акты деятельности Я Шеллинг пытается рассмотреть как ступени развития природы, в частности как ступени динамического процесса: магнетизм — электричество — химизм (ощущение — магнетизм, созерцание — электричество, рефлексия — химизм). Явная

произвольность этого построения отражала основной порок как философии самого Шеллинга, так и развивавшихся в ней идеалистических принципов философии Фихте. Провозглашение Я абсолютным первоначалом действительности требовало выведения этой действительности из Я. Но «вывести» всю многообразную действительность, весь мир, каким он выступает в системе естественнонаучного знания, из актов деятельности Я можно лишь путем вымученных произвольных конструкций.

В «Системе трансцендентального идеализма» объективный идеализм Шеллинга еще «втиснут» в разработанную Фихте форму субъективного идеализма. Принцип Я — это принцип субъективного идеализма. И хотя Шеллинг пытается истолковать акт самополагания Я как абсолютное тождество, неразличимость субъективного и объективного, тем не менее, поскольку речь идет о Я, оно мыслится именно как субъект. Неразличимость субъективного и объективного в Я — это их неразличимость в субъекте, и так как признается, что субъект предполагает объект, т. е. немислим без объекта, то противоречие философии Фихте восстанавливается и в «трансцендентальном идеализме» Шеллинга. Если Я есть тем абсолютно первым, что раздваивается на субъект — объект, то оно само не может быть субъектом, ибо субъект предполагает объект («без объекта нет субъекта»), если же оно есть субъект (а по своему понятию оно является таковым), то оно не есть абсолютно первое.

В дальнейшем Шеллинг пытается выйти из этого противоречия путем замены принципа «Я» (абсолютно первым есть Я) принципом «мирового разума» (абсолютно первым есть мировой разум). Этот принцип лег в основу разработки им системы «философии тождества».

Идея о мировом разуме как истинной первооснове всего сущего возникла у Шеллинга в результате осмысливания разума как субстанции духовного. В соответствии с системой «трансцендентального идеализма» высшей «потенцией» (т. е. ступенью) в развитии сознания есть рефлексия (созерцание созерцания), в актах которой «интеллигенция» (духовная сущность Я) созерцает самое себя в созданном ею. Здесь обнаруживается, что субстанцией всего сущего есть сама же интеллигенция. (Как и Фихте, Шеллинг связывал с актами деятельности Я определенные категории: с ощущением — взаимодействие,

с творческим созерцанием — причинность, с рефлексией — субстанцию). Интеллигенция и есть то первое, в чем субъективное и объективное не различаются больше и что своей собственной деятельностью дифференцирует себя на субъективное и объективное. Как форма познавательной деятельности *интеллигенция есть разум*. Она не останавливается на чисто рассудочном противопоставлении противоположностей (конечного и бесконечного, субъективного и объективного, положительного и отрицательного и т. п.), а схватывает их в их единстве, тождестве. Она — созерцание («интеллектуальное созерцание») тождества противоположностей, и прежде всего тождества субъективного и объективного.

Понятие о рассудочной деятельности как деятельности мышления, закрепляющей постигаемое в неподвижных, устойчивых формах, было введено еще Фихте. Указывая на текучесть, изменчивость чувственных впечатлений (данных чувственного созерцания), он постулировал из этого необходимость наличия в «разуме» способности закрепления изменчивого. Эта способность, писал он, есть «способность», «в которой приобретает устойчивость (*besteht*) изменчивое, в которой оно как бы становится вразумительным (*verständigt*) (как бы останавливается) и которая потому по праву носит имя рассудка (*Verstand*).— Рассудок есть рассудок лишь постольку поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке»⁶⁶. И дальше: «Рассудок ..есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определенного разумом и подлежащего дальнейшему определению»⁶⁷. Однако у Фихте еще нет понимания рассудка как способности «закрепления» путем различения и внешнего противопоставления противоположностей — конечного и бесконечного, субъективного и объективного, положительного и отрицательного и т. д., поэтому нет у него и понятия о разуме как способности постижения тождества противоположностей. В его «Наукоучении» разум еще не рассматривается как особая, высшая ступень единства субъективного и объективного в познании. «Фихте,— указывал Гегель,— не приходит к

⁶⁶ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 209.

⁶⁷ Там же.

идею разума как завершенного реального единства субъекта и объекта или «я» и «не-я». Это единство выставлено у него, как у Канта, лишь в качестве мысли об объединении в некоей вере...»⁶⁸.

В истории философии понятие о разуме как способности постижения тождества противоположностей наметилось еще в эпоху Возрождения, в особенности в учении Николая Кузанского. Рассматривая процесс познания как процесс постижения «абсолютного максимума», совпадающего с «минимумом» («все во всем»), Николай Кузанский выводил такие четыре ступени этого познания: 1) чувственное восприятие, 2) рассудок, разделяющий противоположности, 3) разум, сопоставляющий эти противоположности, и 4) интуиция — непосредственное схватывание (созерцание) совпадения противоположностей. В интуитивном созерцании «абсолютного максимума», доступном только отдельным людям, постигается тождество максимума и минимума, конечного и бесконечного, субъективного и объективного. Взгляды Николая Кузанского на процесс познания нашли свое дальнейшее развитие в философии Джордано Бруно, который также противопоставлял разум (интеллект) рассудку как высшую познавательную способность и утверждал, что тот, кто хочет «познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей»⁶⁹. «Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения»⁷⁰. В последующую историческую эпоху, когда в научном и философском познании стало доминировать метафизическое мышление, идеи Николая Кузанского и Джордано Бруно были забыты. Свое развитие в новое время они получили только на почве немецкого классического идеализма, главным образом у Шеллинга и у Гегеля.

В философии Шеллинга разум рассматривается как единство рассудка и интеллектуальной интуиции. По существу же под собственно разумом понимается интеллектуальная интуиция — непосредственное схватывание тождества противоположностей (субъективного и объективного, конечного и бесконечного) путем прямого

⁶⁸ Гегель. Сочинения, т. XI. с. 475.

⁶⁹ Дж. Бруно. Диалоги. М., 1949, с. 291.

⁷⁰ Там же.

усмотрения (созерцания). Таким образом, у Шеллинга понятие о разуме еще не освободилось от той первоначальной формы, в которой осмысливалась способность постижения тождества противоположностей Николаем Кузанским и другими представителями философии Возрождения. Эта форма (прямое интуитивное усмотрение) исторически возникла на базе неразвитости конкретно-научного познания, когда основной формой философского постижения действительности было общее *умозрение*. В конце 18 — начале 19 в. этот способ мышления уже не соответствовал уровню знаний. Наука требовала разработки не принципов интуиции, а методов логического постижения и обоснования. Эта тенденция научного познания нашла свое выражение в критике шеллингианской интуиции Гегелем, который назвал ее: «самая удобная манера основывать познание на том, что кому взбредет на ум»⁷¹.

Придя к мысли, что абсолютное тождество субъективного и объективного, конечного и бесконечного достигается только в разуме (интеллектуальном созерцании), Шеллинг делает вывод, что разум и есть та духовная сущность, в которой субъективное и объективное находятся в полной индифференции, т. е. неразличимости. Истинной субстанцией мира является мировой разум. Вне разума нет ничего, но в нем — все. Сущность мирового процесса состоит в самопознании и саморазвитии мирового разума.

Камнем преткновения «философии тождества» стала проблема выведения из абсолютного тождества различия, проблема дифференциации абсолютно индифферентного разума на субъективное и объективное. Если разум как абсолютное первоначало есть абсолютное тождество, в котором нет и быть не может никакого различия, то как образуется это различие? В силу каких факторов абсолютно неразличимое получает различие и где берется это различие? Ответа на эти вопросы «философия тождества» Шеллинга не давала. Пытаясь объяснить дифференциацию разума на субъективное и объективное, Шеллинг сводит различия между субъективным и объективным к чисто количественным различиям. Все есть тождество субъективного и объективного, но в одном ко-

⁷¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 492.

личественно превалирует объективное, в другом — субъективное. Ступени, в которых количественно превалирует объективное, образуют реальный ряд, ступени же, в которых превалирует субъективное, — идеальный ряд. В качественном отношении они — одно и то же, один и тот же все охватывающий мировой разум. Он во всем и все в нем.

Сведение различий между субъектом и объектом к чисто количественным различиям субъективного и объективного *в одной и той же субстанции* приводило к тому, что субъект как носитель познавательного отношения к внешним предметам, противостоящим ему как объект, терял свое значение субъекта и превращался в субъект — объект, а объект, противостоящий субъекту, — в тождественный ему объект — субъект. Иначе говоря, принцип абсолютного тождества приводил к тому же, что и принцип «Я» — к разрушению познавательного отношения. Но если фихтеанский принцип делал это путем превращения объекта в субъект, то принцип Шеллинга осуществлял то же самое, превращая объект и субъект в неразличимый «субъект — объект». Тупик, в который зашел Шеллинг со своей «философией тождества», показал невозможность решения проблемы единства субъекта и объекта ни на путях субъективизации знания («Я есть все»), ни на путях его объективизации («Все есть тождество субъективного и объективного»). Требовались поиски иных путей. Эти поиски и привели Гегеля к «Феноменологии духа».

**«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ.
ИЗМЕНЕНИЕ ПРЕДМЕТА
ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ**

ФИЛОСОФИЯ — НАУЧНОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ИСТИНЫ

Гегель не был учеником или непосредственным последователем И. Канта. Годы его учебы в Тюбингенском теологическом институте (1788—1793) совпали с началом философской деятельности Фихте, а первые самостоятельные поиски решения социальных проблем, волновавших передовые умы Европы в конце 18 в., — с бурным развитием философского творчества его друга по Тюбингенскому институту — Шеллинга, с которым он поддерживал оживленную философскую переписку. В 90-е годы философские идеи Шеллинга оказали глубокое влияние на мировоззрение молодого Гегеля. Но диапазон теоретических интересов Гегеля был значительно шире, чем его юного друга. Его интересовала не столько натурфилософия, сколько философия истории, и особенно религиозно-этическая проблематика. В этой области он опирался прежде всего на Канта, на переосмысливание этических идей «Критики практического разума», в которой его в первую очередь привлекало истолкование общественного прогресса как морально-этического прогресса, осуществляемого на основе практического воплощения в действиях людей определенных этических принципов (определенных форм морального сознания). «От Кантовой системы и ее высшего завершения я ожидаю в Германии такой революции, которая будет исходить из принципов, уже наличествующих и лишь нуждающихся в том, чтобы они были всесторонне разработаны и применены ко всему имеющемуся знанию»¹. Однако резкое противопоставление Кантом должного — действительному, идеального — реальному уже не могло удовлетворить Гегеля. Французская революция показала, что роль разума, идей, понятий, этических и политических идеалов в преобразовании общественной жизни

¹ Гегель. Работы разных лет в двух томах, т. 2. М., 1971, с. 223.

несравненно больше, чем представлял себе Кант, что идеи, теоретически обоснованные французским Просвещением, не являются пассивными идеалами разума, а выступают как активная сила, приводят в движение волю людей, воплощаются в общественных порядках. Опыт французской революции подводил к выводу о том, что все пришедшее в противоречие с разумом, обречено на гибель. Позже этот вывод Гегель сформулировал в положении: «Все разумное действительно, все действительное разумно». Преобразующая роль революционных идей была воспринята молодым Гегелем как преобразующая роль идей вообще. Воспитанный в духе идеализма, бесконечно далекий от понимания материальной обусловленности общественных идей и общественного сознания вообще, он под влиянием активного вторжения революционных идей в общественную жизнь в период французской революции стал приходить к выводу, что решающим в общественных преобразованиях являются сами идеи, что именно они творят общественные порядки, изменяют духовный мир людей. Все зависит от идей; каковы идеи, таковы и общественные порядки. В республике люди живут «общей идеей», в монархии — «единичной идеей, идеалом»; христианин, живущий своим «мистическим идеалом», превращается в «мечтателя». Проникнутый этой верой в определяющую, все обуславливающую мощь идей, молодой Гегель с пафосом восклицал: «Мне кажется, нет лучшего знамения времени, чем то, что человечество изображается как нечто достойное такого уважения. Это залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов. Философы доказывают это достоинство, народы научатся его ощущать и тогда уже не станут требовать свое растоптанное в грязь право, а просто возьмут его обратно, присвоят его. Религия и политика всегда работали *сообща*, религия проповедовала то, что хотел деспотизм, — презрение к роду человеческому, неспособность его к какому-либо добру, неспособность стать чем-либо с помощью собственных сил. С распространением идей того, каким что-либо *должно* быть, исчезнет безразличие серьезных людей, побуждавшее их без колебаний принимать то, что есть, таким, каким оно есть. Эта живительная сила идей — хотя бы они и содержали в себе некоторое ограничение — идей отечества, его конституции и т. д. — возвысит человеческие

души, и тогда эти души научатся приносить себя в жертву ради них, ибо в настоящее время дух конституций, заключив союз со своекорыстием, утвердил на нем свое царство»².

Со временем политический радикализм Гегеля-юноши выветрится, его иллюзии об утверждении идей «народной религии» потерпят крах, но его вера во всемогущество идей, его убежденность в их способности созидать и преобразовывать мир останутся на всю жизнь. Больше того, в дальнейшем, при разработке своей философской системы, он назовет идеей — «Абсолютной идеей» — самого «постигнутого в понятии» бога.

Теоретические исследования Гегеля в области философии начались еще в 90-х годах, но в центре внимания его они стали в начале 1800-х годов в Иене. В первые годы пребывания в Иене Гегель отстаивал в основном точку зрения объективного идеализма Шеллинга, вместе с которым он издавал «Критический философский журнал» и выступал с критикой субъективизма Фихте, скептицизма Шульце и других противников «философии тождества». В философии Шеллинга Гегеля привлекало «преодоление» субъективизма Фихте на основе признания демиургом, творцом действительности абсолютного разума. Объективно-идеалистическое решение основного вопроса философии Шеллингом вполне импонировало взглядам Гегеля, искавшего в философии средство постижения истинной сущности бога. Кроме того, в философии Шеллинга Гегеля заинтересовала сама трактовка мирового процесса как процесса самопознания и саморазвития мирового разума. С помощью ее он пытается осмыслить реальный исторический процесс развития общественного сознания, духовную историю человечества. Но поставленная на почву истории философская система Шеллинга сразу же обнаружила свою теоретическую убогость, малосодержательность. Ступени саморазвития абсолютного разума Шеллинг соотносил не со ступенями исторического развития *общественного* сознания, а со ступенями развития природы, не с реальной историей человеческого общества, а с абстрактно мыслимой историей природы. Гегеля же интересовала не столько природа, сколько история, общественная жизнь. Его интересы со-

² Гегель. Работы разных лет в двух томах, т. 2, с. 224.

средоточились на объяснении движущих сил общественного прогресса, и поскольку этот прогресс представлялся ему в виде ступеней постижения сущности абсолютного духа в истории общественного сознания, то философскому объяснению прежде всего подлежало общественное сознание, его историческое развитие.

Значительно шире, чем Шеллинг, понимал Гегель и значение философии. Для него философия, как и религия, была формой самообразования и саморазвития человеческого духа и тем самым определяющим фактором общественного прогресса. Но если религия играла решающую роль в формообразованиях духа в прежние исторические эпохи, то в новую эпоху такую роль, по мнению Гегеля, должна сыграть философия, которая постигает абсолютную сущность не в форме представления, а в форме понятия. «Духовная» революция — вот смысл и цель философских преобразований. В созданной в этот период «Феноменологии духа» Гегель писал: «...не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием. Правда, он никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед. Но как у младенца при рождении после длительного спокойного питания первый глоток воздуха обрывает прежнюю постепенность лишь количественного роста, — совершается качественный скачок, — и ребенок появился на свет, так образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой; о неустойчивости последнего свидетельствуют лишь отдельные симптомы. Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого — все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»³.

Под этим новым миром Гегель подразумевал рождающееся из феодализма буржуазное общество, но вместе с тем и мир нового знания — философию, постигнув-

³ Гегель. Сочинения, т. IV. М., 1959, с. 6.

шую сущность духа,— «науку»⁴. В «науке» человеческое сознание впервые возвышается к постижению сущности абсолютного духа в *понятии*. И это знание образует новый мир, является формообразованием нового духа. Принцип, идея «науки» даны философией тождества. Но это лишь принцип, начало. В нем сама «наука» содержится лишь в том виде, в каком могучий дуб содержится в желуде. Задача состоит в том, чтобы развить принцип в систему, создать саму науку, притом таким образом, чтобы она была доступной всем, ибо, только будучи общедоступной, она может образовывать дух, созидать новый мир⁵. Одно связано с другим: неразвитая наука не может быть общедоступной (общепонятной), общедоступность предполагает ее развитость — строгую определенность всех ее положений. «Лишь то, что вполне определенно, есть в то же время экзотерическое, понятное и годное для того, чтобы быть изученным и стать достоянием каждого. Рассудочная форма науки — это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней, и достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания...»⁶

С различного понимания природы философского познания и начались расхождения между Гегелем и Шеллингом. Если Шеллинг «органом» философского познания считал «интеллектуальную интуицию», то Гегель, ставя перед философией задачу быть формой образования человеческого духа, выдвигал принцип *понятия, научности* ее формы. Критикуя сторонников интуитивного знания, Гегель писал: «...поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим бог

⁴ Термин «наука» в философии Гегеля имеет несколько значений: а) «субстанция духа», под которой понимается категориальный строй мышления, его система, Логика; б) «спекулятивная философия» — система знания об абсолютном; постигнутая в своих всеобщих, категориальных определениях абсолютная истина, или Наука Логики; в) вся область научно-теоретического знания в отличие от искусства и религии. В этом значении она была для Гегеля тождественной философии. Отсюда различие им трех форм самопостижения абсолютным духом своей сущности: искусство, религия и философия.

⁵ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 6—7.

⁶ Там же, с. 7.

ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»⁷. К систематическим исследованиям в области философии Гегель пришел в связи с возникновением у него идеи о том, что знания о сущности бога (абсолютного духа), соответствующие духу нового времени («нового мира»), дает уже не религия, а философия, точнее, система философско-научного знания. Философия продолжает дело религии, т. е. постигает то же самое — сущность бога, но постигает его не в форме представления, а в форме понятия. Принципом философского познания является понятие; именно поэтому философия должна стать наукой, выразить «божественное» (сущность абсолютного духа) в научной форме. Отсюда решительные выступления Гегеля против разного рода интуитивизма, иррационализма и т. п. С этим же связана и критика им «интеллектуальной интуиции» Шеллинга. Принцип науки должен быть развит научным образом, т. е. в соответствующей науке форме — в форме понятия. Интеллектуальная же интуиция (созерцание) «изображает... самое действительность недействительным образом»⁸.

Представление о философии как науке, имеющей своим предметом тот же самый объект, что и религия, но постигающей этот объект в форме понятия, явилось исходным пунктом формирования общей мировоззренческой концепции Гегеля и, по существу, легло в основу всей системы его философии. Исходный принцип этой системы внутренне противоречив, ибо идеализм и наука несовместимы: нельзя выразить научным образом антинаучное, религиозное содержание (бога, абсолютного духа и т. п.). Фактически речь здесь шла об использовании формы науки для теоретического оправдания теологии. Поэтому вполне прав был Фейербах, называя философию Гегеля «рациональным теизмом» — «теологией, приспособленной к разуму и современности».

Формирование философской системы у Гегеля, как и у предшествовавших ему представителей немецкого классического идеализма, началось с идеалистической интерпретации природы знания.

⁷ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 5.

⁸ Там же.

До Канта предмет знания рассматривался философами как нечто внешнее процессу познания, существующее в том же виде до познания, в каком оно является в знаниях (если, конечно, эти знания истинны). Как уже отмечалось, Кант сделал попытку представить предмет знания (знаемый предмет) как продукт процесса познания. Отрицая познаваемость объективных вещей и по существу выключая их из процесса познания, Кант открыл путь идеалистическому истолкованию этих вещей как лишь только мыслимых, а не реально существующих предметов. Первым опытом такого их истолкования явилась система субъективного идеализма Фихте, в которой предмет знания был уже всецело представлен как продукт собственной деятельности сознания (Я), а знание — как знание продукта этой деятельности, т. е., в конечном итоге, знание самого Я. Однако выдвинутый Фихте принцип выведения предмета знания из собственной деятельности Я оказался не в состоянии объяснить происхождение многообразного предметного мира природы, данного в разветвленной системе естественнонаучного знания (астрономия, механика, физика, химия и т. д.). Удержание идеалистического принципа потребовало перехода к объективно-идеалистическому истолкованию предметного мира как продукта деятельности мирового разума. Этот переход был осуществлен Шеллингом. Но и предложенному Шеллингом решению проблемы также были присущи глубокие внутренние противоречия. Кроме того, оно совершенно не объясняло предметного мира общественно-исторической действительности.

Для Гегеля, в центре внимания которого стояли вопросы общественного развития, предмет знания выступил прежде всего как *исторически изменяющийся предметный мир общественной жизни*. Естественно, что и сознание, охватывающее и постигающее этот мир, стало мыслиться не как сознание отдельного познающего человеческого индивида, а как *общественно-историческое сознание*, как *система исторически изменяющихся понятий и представлений всего человечества*. Усматривая источник и движущее начало общественно-исторических изменений в изменениях общественного сознания, Гегель приходил к выводу, что путь к объяснению предметного

мира исторической действительности лежит через объяснение соответствующего этому миру общественного сознания. То, что общественное сознание («дух») противопоставляет себе в качестве предметов своей деятельности и познания (предметный мир сознания), зависит от самого сознания, от степени развитости его содержания. Чем более развито общественное сознание, чем богаче его содержание, тем развитее и богаче его предметный мир. Следовательно, основой общественно-исторического развития является развитие *содержания* общественного сознания, т. е. присущей ему системы понятий и представлений (системы знания). Поскольку же основой изменения самого содержания сознания (т. е. знаний) является *процесс познания*, то первоисточник и первоначало всех общественно-исторических изменений Гегель стал искать в *историческом процессе познания*.

Переведенная в историческую плоскость гносеологическая противоположность «предмет — знание» приобрела качественно новое содержание. Вслед за Кантом и Фихте Гегель считал, что предмет знания опосредован процессом познания. Но, в отличие от Канта и Фихте, он стал рассматривать эту опосредованность как опосредованность *общественно-историческим* процессом познания. То, каков предмет знания, — зависит от ступени исторического развития процесса познания. В этом значении мысль Канта о зависимости предмета познания от процесса познания приобрела глубоко рациональный, диалектический смысл. Однако и у Гегеля она продолжает развиваться на идеалистической основе. Вслед за Фихте и Шеллингом Гегель полностью отождествляет знаемый предмет с объективно сущим предметом (свою реальность объективный предмет получает как знаемый предмет). В результате этого проблема видимой и создаваемой *объективности* предметов познания (их независимости от постигающего субъекта) во всей остроте встала и перед ним, но уже как проблема исторического процесса познания. И путь к решению ее он пытается отыскать в исторически сменявшихся формах знания. Для него конкретно это означало отыскание в исторических формах знания такой формы, которая снимала бы противоположность знания и предмета и выступила бы как тождество мыслимой (знаемой) сущности с предметной сущностью. Без отыскания такого рода знания применение

принципа тождества к объяснению исторического процесса теряло смысл. Если в ходе исторического развития сознания сущность бога (мышление, тождественное бытию) не обнаруживается в адекватной ей форме, значит, постижение ее через исторический процесс немыслимо.

Искомую форму знания Гегель пытается вскрыть в форме категориального знания, т. е. понятия всеобщего и необходимого как объективного знания. Категориальное знание имеет ту особенность, что его содержание *мыслится* как объективная действительность (объективное всеобщее отношение, необходимая связь, закон и т. п.). Объективная направленность человеческого познания необходимо приводит к тому, что всеобщее и необходимое в знании (идеальный образ объективной связи) мыслится как действительное, находящееся в самом предметном мире. Поскольку же знание является некоторой связью между понятиями, то эта объективизация представляет собой бессознательным образом совершаемое отождествление мышления (связи понятий) и бытия (объективной связи между вещами). Это бессознательное отождествление мышления с бытием, совершаемое в процессе отнесения объективного, категориального знания к действительности, и было принято Гегелем за действительное тождество. Предмет научного знания стал представляться ему как объективно сущее мышление (бытие, тождественное мышлению).

Интерпретация содержания категориального знания как бытия, тождественного мышлению (т. е. как объективно сущего мышления), легла в основу выработки Гегелем понятия об объективном духе. Мышление есть сущность духовного. Объективное мышление (его Логика, категориальный строй) — это мышление, тождественное бытию, или бытие, тождественное мышлению. Оно — объективная, вне отдельного познающего индивида находящаяся, сущность объективного духа. Поскольку свою «действительность» мышление получает, только реализуясь в системе категориальных связей, образующих основу системы знания, то в своей реальности объективно сущий дух — это система понятий, система знания вообще. Таким образом, то, что Гегель представил в понятии «дух», есть *система категорий мышления*, представленная как объективная реальность.

Здесь также Гегель использовал некоторые особен-

ности отношения системы категориального знания к действительности и к постигающему эту действительность мышлению отдельного индивида. Отдельному индивиду система знания о всеобщем и необходимом в действительности (например, система законов науки) *представляется* как некая объективная реальность. Если неискuschenного в гносеологических тонкостях человека спросить, существует ли наука (скажем, физика) объективно, существует ли объективно право, нравственность, религия и т. п., то он, не задумываясь, ответит «да, а как же иначе?». Но если физика, например, существует объективно (вне сознания отдельных индивидов), то она не может быть не чем иным, как объективным «духом», ибо она — система знания, т. е. система идеальных (духовных) сущностей (образов). Иллюзия, в которую здесь впадает индивидуальное сознание и которая является одним из гносеологических корней объективного идеализма, порождается тем обстоятельством, что система объективного знания складывается независимо от отдельного индивида, существует общественно и дается ему, как и все прочие вещи, путем усвоения через внешнюю по отношению к нему действительность (книги, «чувственная материя» языка и т. п.).

Система мышления, объективированная в системе знания, является продуктом общественно-исторической практики и образуется в своих элементах через мышление отдельных людей. Вне мышления отдельных людей она не существует. Но суть дела в том, что *по отношению* к отдельному индивиду, осваивающему систему человеческого знания, последняя выступает как *внешняя*, подлежащая освоению (превращению во внутреннее), *общественно данная реальность*. Сама по себе она существует, конечно, в *сознании* людей, ибо книги и т. п. средства хранения и передачи знаний приобретают *смысл* лишь в сознании пишущего и читающего, говорящего и слушающего. Однако усваивая духовную (субъективную) реальность через материальные «вещи» как *внешнюю реальность*, индивид стихийно вырабатывает представление о ней как о некой «объективной реальности».

Поскольку по отношению к отдельному формирующемуся индивиду вся система человеческого мышления и человеческих знаний выступает как независимая от

него объективная основа его образования и его собственного духовного творчества, то возникает иллюзия, что эта система существует вообще вне мышления отдельных людей как некая общественная самосушая реальность: «наука», «право», «мораль» и т. п. В эту иллюзию и впал Гегель, впал стихийно, движимый стремлением отыскать оправдание и подтверждение своему общему идеалистическому взгляду на мир.

Рассматривая систему категориального знания как самосушую объективную реальность, Гегель оторвал ее от мышления отдельных людей и истолковал как объективно сущий дух, который сам из себя порождает себя же. Субстанцией этого духа стал представляться ему категориальный строй мышления, поскольку именно в нем он усматривал мышление, тождественное бытию, или, что то же, бытие, тождественное мышлению. Отсюда историческое развитие постигающего мышления приняло для него значение исторического процесса постижения духом своей собственной сущности. «Наука»⁹ — это «дух» (мышление, тождественное бытию), но «дух», постигающий свою собственную сущность (бытие, тождественное мышлению). Поэтому дух есть и *субстанция* (самосушее мышление) и *субъект* (постигающее мышление). «На мой взгляд,— писал Гегель в «Феноменологии духа»,— ...все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»¹⁰.

Посредством категорий «субстанция» и «субъект» Гегель пытается выразить ту особенность исторического процесса познания, что образующаяся в нем система категорий (категориальный строй мышления) выступает и как субстанция (основа) мышления и как само постигающее мышление. По отношению к отдельному индивиду категориальный строй мышления, действительно, является своеобразной «субстанцией» его мышления. Человеческий индивид не рождается с готовым мышлением. Физиологически ему дан только орган мышления — мозг. Само же мышление формируется и образуется в процессе усвоения общественно выработанной

⁹ Под «наукой» как субстанцией духа Гегель понимал систему категориального знания, Логiku как систему категорий.

¹⁰ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 9.

системы понятий и представлений и через нее категориального строя мышления. Эти общественно выработанные понятия и представления ложатся в основу собственного мышления индивида, его духовного мира вообще. Однако усвоенная в процессе воспитания и образования система общественного знания не лежит мертвым грузом где-то на «задах» человеческого мышления, не является она и какой-то «базой» мышления — усвоенные знания и формы мышления имеют свою реальность в процессе мышления, они — понятия и формы постигающего мышления. Какова усвоенная система знания, таково и мышление усвоившего ее индивида; в человеке мыслит человечество. Таким образом, общественная система понятийного знания и ее логические формы — это и «субстанция», основа мышления, и само постигающее мышление («субъект»). Подметив эту сторону человеческого мышления, Гегель перенес ее на мышление «духа», т. е. на объективизированную и персонифицированную систему общественного знания.

С представлением о субстанции «духа» как системы категориального знания связано также гегелевское определение субстанции как «становящейся субстанции». По его мнению, знание исторически *становится* системой знания и только в форме системы оно выступает как самосущая реальность. Истинное действительно, утверждал Гегель, только в форме системы. В связи с этим дух не является в мир сразу же во всем блеске своего совершенства — он *становится* таким. Дух есть делающая себя, становящаяся через свою собственную деятельность, самопостигающая субстанция, и только как такая субстанция он — субъект. Этот процесс становления субстанции, являющийся одновременно и процессом самопостижения (знания себя), есть процесс становления «Науки». «Дух, — писал Гегель, — который знает себя в таком развитии как духа, есть *наука*. Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии»¹¹.

Итак, гегелевский «дух» есть не что иное, как идеалистически интерпретированная логическая основа системы человеческого знания, взятая в ее историческом

¹¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 13.

становлении и развитии. То, что совершает этот «дух» (персонифицированная система знания) в своем историческом развитии, есть процесс выработки (становления) системы категориального строя мышления. Наука — это «действительность и царство» духа, которое он сам созидает себе «в своей собственной стихии», т. е. в мышлении, тождественном бытию.

Принцип тождества мышления и бытия предполагал такое истолкование системы категориального строя мышления, в котором бы эта система мыслилась как само бытие, т. е. и как знание и как предмет знания. В реальном историческом процессе общественному сознанию всегда противостоит отображаемый им предметный мир общественной жизни. Процесс познания и есть процесс постижения этого мира. Гегель же, отождествив логический строй общественно данной системы знания с объективной реальностью и истолковав его как объективно сущий дух, должен был выводить противостоящий сознанию предметный мир из самого же сознания, т. е. из духа. Если истинное бытие есть мышление, то предметное бытие есть нечто им порожденное, если истинная действительность — дух, то предметный мир есть предметный мир самого духа. Следовательно, дух сам противопоставляет себе свою противоположность — предметный мир, и этот предметный мир не может быть ничем иным, как «инобытием» самого духа. «Лишь духовное,— писал Гегель,— есть то, что *действительно*; оно есть сущность или *в-себе-сущее*, оно есть то, что вступает в *отношения*, и то, что *определено*; оно есть *инобытие* и *для-себя-бытие*,— и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии оно есть неизменное внутри себя; или оно есть *в себя* и *для себя*. Но оно есть это в-себе-и-для-себя-бытие только для нас или *в себе*, оно есть духовная *субстанция*. Оно должно быть тем же и *для себя самого*, оно должно быть знанием о духовном и знанием о себе как о духе, это значит, оно должно быть для себя в качестве *предмета*, но столь же непосредственного в качестве предмета снятого, рефлексированного в себя»¹².

Вообще принцип раздвоения сознания на сознание и предмет и постижения в предмете своей собственной

¹² Гегель. Сочинения, т. IV, с. 12—13.

сущности был выдвинут Фихте. Но у него он получил абстрактную субъективно-идеалистическую трактовку, которая не могла удовлетворить Гегеля. Для Гегеля сознание, дух — это прежде всего мир общественного сознания, ключ к разгадке которого он искал в общественно-историческом развитии. Было ясно, что предметный мир общественной жизни является продуктом общественно-исторической деятельности. Но какова реальная форма этой деятельности, исследование которой позволило бы вывести общие закономерности созидательной деятельности мирового духа?

Материал для решения этого вопроса дали Гегелю его занятия политической экономией, в частности принятая им попытка философски осмыслить роль труда в формировании духовного мира человека. В процессе своих исследований Гегель приходит к мысли, что именно труд является той формой деятельности, в которой и посредством которой происходит становление предметного и духовного мира людей, очеловечивание человека. Эта мысль — одно из важнейших достижений «Феноменологии духа». «Величие гегелевской *«Феноменологии»* и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа, — писал К. Маркс, — заключается... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда»* ¹³.

С точки зрения Гегеля, человеческий индивид от рождения наделен только определенными задатками и является человеком только «в себе». Это еще не «истинный», не «действительный» человек. *«Истинное бытие человека, напротив, есть его действие»* ¹⁴. Человеческое действие является целесообразным действием, направленным на созидание некоторой предметной реальности, некоторого *«произведения»*. То, что перво-

¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 627.

¹⁴ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 172.

начально имеется налицо до этого «произведения», — это «уже существующие *обстоятельства*, которые *в себе* составляют первоначальную натуру индивида; затем интерес, который она устанавливает именно как *его* интерес или как *цель*; наконец, связь и снятие этой противоположности в *средстве*»¹⁵. Реализация целей индивида в процессе его деятельности есть *опредмечивание* его сущности, делание его себя тем, чем он есть по своей сущности. «Что бы ни сделал индивид и что бы с ним ни случилось, — это его действие и это он сам...»¹⁶ Правда, часто противопоставляют «произведение» и «внутреннюю возможность, способность или намерение», но если действительность человека в его действовании, «то лишь произведение следует считать его истинной действительностью, хотя бы он сам на этот счет обманывался и, возвратившись в себя из своих действий, мнил, что будто в этом внутреннем он есть некоторое «иное», чем на самом *деле*»¹⁷. «Произведение есть реальность, которую сознание сообщает себе; оно есть то, в чем индивид оказывается для сознания тем, что он есть *в себе* и [при том] так, что сознание, для которого индивид открывается в произведении, есть не особенное, а *всеобщее* сознание; в произведении вообще индивид вынес себя в стихию всеобщности...»¹⁸

Опредмечивание человеком своей сущности является одновременно процессом «распредмечивания» — постижения своей истинной сущности в сделанном. «Сознание должно проявлять деятельность только для того, чтобы то, что есть *оно в себе*, было *для него*, или: деятельность и есть становление духа как сознания. Что есть оно *в себе*, оно знает, стало быть, из своей действительности. Индивид поэтому не может знать, что *есть он*, пока он действованием не претворил себя в действительность»¹⁹. В произведении «сознание открывается себе так, как оно поистине есть, и его пустое понятие о себе самом исчезает»²⁰.

В своей «Феноменологии духа» Гегель рассматрива-

¹⁵ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 213.

¹⁶ Там же, с. 172.

¹⁷ Там же, с. 172—173.

¹⁸ Там же, с. 215.

¹⁹ Там же, с. 212.

²⁰ Там же, с. 217.

ет труд в основном в теоретико-познавательном плане, т. е. в плане определения роли и значения труда в процессе исторического развития сознания. Он исходит из того, что человек уже есть, исторически наличен и ставит вопрос о роли труда в *очеловечивании* уже исторически возникшего человека. К пониманию роли труда в очеловечивании *нечеловека* (т. е. вида животных, из которых возник человек) он не доходит. Собственно, исторический процесс формообразования сознания на основе труда у Гегеля начинается с рабовладельческого общества, с диалектики «господского» и «рабского» сознания. Проницательность Гегеля здесь обнаружилась в том, что *исторически развивающимся* сознанием он считает «рабское сознание», поскольку именно последнее является трудящимся сознанием, воспитывающим в себе человеческое отношение к предметному миру. «Истина самостоятельного сознания», — указывал он, — есть «рабское сознание». «Правда, это последнее проявляется на первых порах *вне* себя и не как истина самосознания. Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть (т. е. превращение «господина» в зависимого от своего «раба». — В. Ш.), так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *оттесненное* обратно в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности»²¹. Основой превращения рабского сознания в истинно самостоятельное является труд. «Труд... есть *заторможенное* вожделение, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее *действие* есть в то же время *единичность* или чистое для себя бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*»²². Историческими формообразованиями

²¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 104.

²² Там же, с. 105.

этого сознания в «Феноменологии духа» Гегеля выступают: стоицизм, скептицизм и несчастное сознание (раннее христианство). Сам труд Гегель понимал как *общественный* труд. В труде человек действует как общественное существо и «то, что он делает, есть всеобщее мастерство и нравы всех». «Труд индивида, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворения своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других.— Как отдельное лицо в своей *единичной* работе *бессознательно* уже выполняет некоторую *общую* работу, так выполняет оно и общую работу в свою очередь как свой *сознательный* предмет; целое становится как *целое* его произведением, для которого оно жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно себя самого»²³. Через общественный характер своего труда каждый отдельный человек постигает себя как общественное существо. «Я созерцаю во всех, что для себя самих они суть лишь такие же самостоятельные сущности, как и я; я созерцаю в них свободное единство с другими так, что само это единство есть как благодаря мне, так и благодаря другим. Их я созерцаю в качестве себя, себя — как их»²⁴.

Через «образование» и деятельность отдельных индивидов происходит *становление* предметного мира общественной жизни. Однако то, что индивиды сами создают общественный мир — общественное богатство, государство и т. п., остается вне их сознания. Самим им представляется, что этот совокупный продукт, выражающий их общественную сущность, есть нечто чуждое им. Этот мир, указывает Гегель, «хотя и возник благодаря индивидуальности, для самосознания есть нечто непосредственно отчужденное и имеет для него форму непоколебимой действительности»²⁵. Общественное опредмечивание человеческой сущности принимает, таким образом, отчужденную форму, т. е. выступает как отчуждение. Общественно создаваемый предмет есть предмет самого человека, его опредмеченная сущность, или его собственное предметное бытие, «но в силу того, что оно есть

²³ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 189.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, с. 264.

предмет, оно в то же время и непосредственно есть не-которая чуждая действительность, которая есть собственное для-себя-бытие, собственная воля, т. е. оно (самосознание.— В. Ш.) видит свою самость во власти некоторой чужой воли, от которой зависит, захочет ли она уступить ему эту самость»²⁶. Мир общественной жизни вследствие этого предстает как «мир отчужденного от себя духа».

Рассматривая различные формы отчуждения, которые принимают продукты общественной деятельности человека в его сознании, Гегель не понимал, что отчужденная форма существования продуктов человеческой деятельности сама — *исторический* продукт, продукт определенных исторических условий и исчезает вместе с этими условиями. Впоследствии Маркс показал, что отчужденная форма существования продуктов труда, как и самого труда,— это порождение общественных отношений, основанных на эксплуатации человека человеком, и путем к уничтожению ее является революционное преобразование общественной жизни, построение социализма и коммунизма. Гегель же, будучи буржуазным мыслителем, усматривавшим в частной собственности естественное условие общественной жизни, считал форму отчуждения продуктом общественной жизни вообще и полностью отождествлял ее с опредмечиванием. С его точки зрения всякое опредмечивание человеческой сущности, имея общественный характер, принимает отчужденную форму. В связи с этим единственным путем к «снятию» отчуждения он считал «распредмечивание», т. е. постижение людьми того, что отчужденные формы — это просто «извращение» действительности. Но такое «снятие» означает снятие лишь в воображении, а не в действительности.

Поскольку для Гегеля отдельный человеческий индивид был лишь индивидуализированным проявлением духа как такого, то закономерности формообразования духовного мира этого индивида представлялись ему конкретным обнаружением закономерностей формообразования всеобщего, мирового духа. Подобно тому как отдельный человеческий индивид становится человеком «для себя» через опредмечивание и распредмечивание

²⁶ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 277.

своей сущности, так и всеобщий дух «образуется» и возвышается к постижению своей сущности через ее опредмечивание и распредмечивание, отчуждение и «снятие» отчуждения. Но если для отдельного человеческого индивида опредмечивание означает только создание отдельного «произведения», то для мирового духа оно означает создание предметного мира как такого. Распредмечивание же здесь выступает как постижение того, что предметный мир есть не более чем отчужденная (т. е. принявшая «извращенную» форму) сущность самого духа. Иначе говоря, в этой сфере, в сфере деятельности мирового духа распредмечивание представлялось Гегелю как ликвидация предметности вообще. В «Феноменологии духа» Гегеля, как отмечал Маркс, «*обратное присвоение* порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только упразднения *отчуждения*, но и упразднения *предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое существо*»²⁷. В связи с этим и труд для Гегеля выступает, по существу, как деятельность духа. «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*»²⁸.

Но при всем своем идеализме Гегель, конечно, понимал, что вне реальной, конкретно-практической деятельности людей в истории ничего не происходит. Вне и без этой деятельности дух, во всяком случае в истории, не только бесплотен, но и *бесплоден*. Однако, сознавая зависимость реализации общественных идей от деятельности самих людей, Гегель истолковывал эту зависимость таким образом, что будто бы сама духовная субстанция *в процессе образования индивидов* становится в них наличным бытием и действует в них и через них. Процесс «образования» отдельных индивидов, утверждал Гегель, есть «*существенный момент самой субстанции*, а именно непосредственный переход ее мысленной всеобщности в действительность, или ее простая душа, благодаря которой в -себе [-бытие] есть *«признанное» и наличное бытие*»²⁹. Иначе говоря, «субстанция» получает свою «действительность» только че-

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, с. 628.

²⁸ Там же, с. 627.

²⁹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 264.

рез процесс образования, т. е. через процесс формирования духовного мира отдельных людей. «Субстанция» есть одновременно и *основа* и *продукт* общественно-исторической деятельности индивидов. «Как *субстанция*... дух,— пишет Гегель,— есть неизменная и неизбежная *основа* и *исходный пункт* действия всех и их *конечная цель* (Zweck und Ziel) как мысленное «в себе» всех самосознаний. Эта субстанция есть точно так же всеобщее *произведение*, которое создается действием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть *для-себя-бытие*, самость, действие»³⁰. Но если «субстанция» получает свою «действительность» лишь через сознание отдельных людей и тем более если она есть «всеобщее произведение», тогда вне сознания и вне деятельности отдельных людей она является недействительной субстанцией, субстанцией без реальности, т. е. пустой абстракцией. В этом — одно из глубочайших противоречий «Феноменологии духа» Гегеля.

Материалистическая философия 17—18 вв. с полным основанием брала в качестве действующего субъекта познания реального человеческого индивида — *материальное существо*, обладающее способностью ощущать, воспринимать и мыслить объекты внешнего мира. Чтобы противопоставлять себя внешним предметам и делать их объектами своего познания, человек сам должен быть предметным существом. «Предметное существо,— писал Маркс,— действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении. Оно только потому творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*»³¹. Признание того, что мыслит, познает не дух, не разум, не сознание как таковое, а человек как высоко организованное материальное существо, способное мыслить, а потому обладающее разумом, духом и т. д., является исходной посылкой материалистической гносеологии. Сведение субъекта познания к сознанию (субъект познания = сознанию) есть либо непосредственное выражение идеализма, либо отход от материализма к идеализму. Однако, вполне

³⁰ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 234.

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, с. 630.

правильно считая субъектом познания реального человеческого индивида, материалисты 17—18 вв. еще не подошли к пониманию того, что познание этого индивида опосредованно общественно-историческим процессом познания, развитием *системы* человеческих знаний и что поэтому сам человеческий индивид есть продукт общественно-исторического развития. Гегель впервые попытался поставить индивидуальный процесс познания в зависимость от исторического развития общественного сознания, системы общественно данных знаний, логическая основа которой представлялась ему как духовная субстанция сознания отдельных человеческих индивидов. Идеализм Гегеля здесь состоял в том, что он оторвал всеобщее от единичного (общественное сознание от сознания индивидов) и истолковал это всеобщее как могущее существовать и существующее вне индивидуального. Гносеологическим моментом, который обусловил возможность такого отрыва, является относительная самостоятельность общественного сознания по отношению к сознанию отдельного индивида. Система знания потому является системой, что она отображает какую-то систему связей и отношений вне сознания, т. е. в объективной действительности, и *отнесена* к этой объективной системе связей. Поэтому в сознании отдельных индивидов та или иная система знания противопоставляется Я (и другим системам знания) и мыслится как нечто, вне его (и вне их) находящееся. Она всплывает в памяти индивида такой, какой он усвоил еще в процессе образования, т. е. в виде системы-предмета. Он (индивид) знает, что он застал ее (и, возможно, даже потрудился для нее) и знает, что она останется после него. Единственное, чего он обычно не сознает — это того, что общая система человеческих знаний, наличная в том обществе, в котором он воспитывался и образовывался, «дала» ему его сознание и мышление, что он усвоил не только «сумму» знаний, но и формы мышления, отложившиеся в этом знании и ставшие его мышлением, что то, как он мыслит и что он мыслит — это в общем определено той системой знаний, которая при нужде всплывает в его памяти как внешний ему и безразличный по отношению к нему «предмет» его знания.

Именно то, что обычно не сознается, осознал и сделал предметом рассмотрения Гегель. Он впервые при-

шел к выводу, что сознание и мышление отдельного индивида является продуктом его «образования», т. е. освоения и претворения в свою «натуру» системы наличного в обществе знания. Но тот факт, что эта система представляется индивиду как нечто сущее вне его, послужил гносеологической основой для идеалистической интерпретации ее как объективно сущего духа. Отсюда вынесение исторически развивающейся системы знания из ее реального субъекта (человеческого индивида) в объективную действительность и истолкование ее как некоего духовного, всеобщего субъекта. Диалектик Гегель здесь изменял диалектику. В действительности реальным историческим субъектом познания является *не система знания («дух») через человека, а человек через систему знания*. Не человек служит науке (хотя отдельные индивиды действительно ей служат), а наука служит человеку, будучи для него духовным средством преобразования, «очеловечивания» мира. Субстанцией человеческого духа, всей системы его знаний, чувствований, представлений является не мышление и его категориальный строй, а то, что формирует это мышление — общественно-историческая практика, формообразующая деятельность по преобразованию мира. Человек прежде всего субъект общественно-исторического действия по утверждению в мире своего бытия как человека. Его познавательная деятельность — только момент, хотя и существеннейший, в этом действии. Быть субъектом познания — одно из качеств человека. Гегель же рассматривал это качество как сущность человеческого бытия: человек — инструмент, средство развития «субстанции», «науки». Эти представления Гегеля о сущности человеческого бытия являются ярчайшим выражением буржуазного сциентизма. С точки зрения марксизма, познавательное отношение — это одна из сторон практического отношения, которая не имеет самодовлеющего значения не является самоцелью. Но в процессе исторического развития, в особенности в связи с возникновением науки, она приобретает относительную самостоятельность, в результате чего практически фиксируется обособленность познавательной деятельности и, следовательно, субъекта познания. Абстрагируя субъект познания от субъекта исторического действия, необходимо не забывать о их единстве.

Исторический субъект познания — это *общество в человеке и человек в обществе*. Субъект — диалектическое единство общего и особенного, общественного и индивидуального. Это единство Маркс определял следующим образом: «...если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни»³².

Однако признание субъектом мышления реального человеческого индивида отнюдь не означает, что научное исследование познавательного процесса должно сводиться к исследованию отражательной деятельности человеческого мозга, т. е. к физиологии высшей нервной деятельности и психологии. Эти науки имеют важное значение, в особенности в плане исследования индивидуального процесса познания, но для раскрытия исторического процесса познавательной деятельности человечества их далеко не достаточно. Человек как реально действующий субъект — это *живой человек и пока он живой*. В истории — это действующее *в настоящее время* человечество. Прошлые поколения в их наличном бытии — только «прах» истории, их нет. Их мышление, сознание, стремления и желания, любовь и ненависть — все это ушло вместе с ними. То, что остается и живет из поколения в поколение, что сохраняется в нашем сознании, мышлении из ушедшего в прошлое, живет в *памяти* и в более или менее сохраняющихся творениях человеческих рук. Без памяти человек вечно был бы дитя. Сознание — неостающийся продукт рефлекторной деятельности человеческого мозга, вернее то, что остается, — остается лишь в памяти, т. е. *вне сознаваемого*. В памяти человечества живет и система добытых знаний — накопленный опыт, никем не сосчитанных ушедших от нас поколений.

Как само наше мышление, так и мышление прошлых

³² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, с. 591.

поколений доступно научному исследованию лишь в своем объективизированном и «закрепленном» в продуктах его деятельности виде — в системе знания, языке, в технике и т. п. Поэтому, хотя реальным действующим субъектом познания является живущий человеческий индивид, тем не менее непосредственным предметом исследования теории познания является движение научного познания в историческом процессе развития *системы научного знания*. Система знания, а также язык и техника (в широком понимании) — это реально сущие «кости» мышления всех ушедших поколений, и восстановить исторический процесс познавательной деятельности человечества возможно лишь по этим «костям». Именно эту особенность предмета теории познания имел в виду В. И. Ленин, когда он указывал, что «областями знания», из которых «должна сложиться теория познания и диалектика» являются: история философии (в связи с этим история познания вообще и «вся область знания»), история отдельных наук, история языка и техники, умственное развитие ребенка, генезис психики животных, физиология органов чувств и психология³³.

Историческое значение «Феноменологии духа» Гегеля состоит в том, что в ней впервые была предпринята попытка вывести теорию познания из истории познания, т. е. из исследования закономерностей исторического процесса развития всей системы человеческого знания. Предметом этой своей работы Гегель считал «становление *науки вообще или знания*», целью же — «проникновение духа в то, что такое знание»³⁴. Само же проникновение в природу научного знания представлялось Гегелю в виде процесса восхождения от ненаучных форм знания к научной форме. Чтобы человек мог постигнуть природу научного знания, он должен возвыситься к научной точке зрения, а для этого его нужно «образовать», т. е. нужно, чтобы он прошел пути образования, через которые прошло само человечество, возвышаясь к научному знанию. Таким образом, предметом рассмотрения оказывалось *историческое* развитие познания (с идеалистической точки зрения Гегеля — историческое

³³ См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 131, 314.

³⁴ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 14—15.

саморазвитие духа). «Задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию,— писал Гегель,— следовало понимать в ее общем смысле, и всеобщий индивид, т. е. обладающий самосознанием дух, следовало рассмотреть в его образовании»³⁵. Этим исследование путей возникновения научного знания переносилось из сферы индивидуального процесса познания в сферу общественно-историческую. Поскольку же формами знания здесь выступают различные формы общественного сознания, то практически задача сводилась к раскрытию этих последних как *ступеней исторического* возникновения формы научного знания. Но, как уже указывалось, исторический процесс саморазвития духа Гегель представлял себе таким образом, что субстанция этого духа (наличная система знания) становится «действительной», самосознающей субстанцией только через процесс «образования» и деятельности *индивидов*. Исследуя этот процесс, Гегель приходит к выводу, что объективной закономерностью «образования» отдельного индивида является прохождение им основных ступеней «образования» «всеобщего духа», т. е. человечества. «Отдельный индивид,— писал он,— должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира. Это прошлое наличное бытие — уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом являясь ему внешне,— его неограниченную природу.— В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. по-

³⁵ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 14.

рождает свое становление и свою рефлексию в себя»³⁶. Так возникла идея соотнесения индивидуального процесса «формообразований» сознания с общественно-историческим и наоборот, ставшая важнейшим принципом «Феноменологии духа» и позволившая Гегелю вскрыть многие объективно закономерные моменты действительного процесса познания.

Поскольку Гегель вынес общественно данную систему знания из головы познающего человеческого индивида в саму объективную действительность и придал ей видимость самосущего духа, то в результате этого действующий субъект познания у него распался по существу на два субъекта — индивидуальный (формы индивидуального сознания) и всеобщий (формы общественного сознания). Предметом первого субъекта выступил постигаемый мышлением чувственно данный предмет, предметом второго — предметный мир общественной жизни. Чтобы как-то «связать» эти два субъекта, Гегель пытается изобразить деятельность индивидуального субъекта как неосознаваемую деятельность в нем усвоенной им *субстанции*, т. е. всеобщего духа, а деятельность всеобщего субъекта — как отчужденную форму деятельности индивидов (субстанция — продукт общественной деятельности индивидов, представляющийся им как отчужденная, чуждая им сущность). Но как субстанция может быть самосущей, если она — продукт общественной деятельности индивидов? Эту проблему Гегель пытается решить, выдвигая утверждение, что деятельность индивидов является лишь переходящей формой деятельности самой субстанции. Проходя ее, субстанция преодолевает неадекватную ей индивидуальную форму самопознания и возвращается к самой себе, становится самопостигающей субстанцией (абсолютным духом). В соответствии с этим «Феноменология духа» распадается на три части. Первую ее часть составляет рассмотрение формообразований индивидуального сознания («Сознание», «Самосознание», «Разум»), вторую часть — рассмотрение формообразований «общественности» («Нравственность», «Образованность», «Моральность») и третью — рассмотрение соб-

³⁶ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 15.

ственных формообразований духа как «абсолютного субъекта» («Религия», «Абсолютное знание»).

Хотя внешне все эти три этапа формообразований духа выглядят внутренне связанными, при более тщательном рассмотрении их разнородность обнаруживается довольно отчетливо. И это касается в первую очередь и главным образом связей между индивидуальным и общественно-историческим. По общему замыслу, все три этапа должны быть этапами формообразований духа на пути к абсолютному знанию. Через них нужно было провести индивидуальное сознание (читателя) с тем, чтобы «образовать» его и сделать способным высвиться к точке зрения абсолютного знания. Индивидуальное сознание должно в сокращенном виде проделать опыт всей всемирной истории и пройти через все формообразования субстанции мирового духа. «Так как субстанция индивида, так как даже мировой дух имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу мировой истории.., то, если иметь в виду существо дела, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда; но вместе с тем у него затруднений меньше, потому что *в себе* это совершенно,— содержание есть уже стертая до возможности действительность, обузданная непосредственность, а формообразование сведено к своей аббревиатуре, к простому определению — мысли»³⁷. Следовательно, предмет, над освоением которого должно потрудиться индивидуальное сознание,— это исторический путь формообразований его субстанции. Но сам этот предмет, поскольку он дух (субстанция — объективно сущий дух), также является сознанием, имеющим свой предмет. В толковании отношений субстанции к сознанию и к предмету и обнаруживаются прорехи феноменологических построений Гегеля.

ПРЕДМЕТ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

В исследованиях, посвященных философии Гегеля, уже высказывалась мысль, что гегелевская «Феноменология духа» — это своеобразная теория познания. В частности, К. С. Бакрадзе в своей работе

³⁷ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 15—16.

«Система и метод философии Гегеля» отмечал: «Феноменология духа» представляет собой определенную теорию познания. Теория познания, согласно Гегелю,— это история познания, освобожденная от случайностей, изложенная в ее логической необходимости»³⁸. В общем это правильно. Поскольку Гегель ставил перед собой задачу проследить пути и закономерности *возникновения* научного, объективно истинного знания, его «Феноменология духа», несомненно, является теорией познания. Больше того, это совершенно новая теория познания, качественно отличная от теоретико-познавательных учений 17—18 вв. В ней впервые в истории философской мысли были намечены, правда еще в идеалистической форме, действительный предмет и метод теории познания как науки. Главное достижение гегелевской «Феноменологии» в этом отношении — идея выведения закономерностей познавательного процесса из истории познания, притом таким образом, чтобы *в результате* в логически обобщенной форме получилось воспроизведение основных ступеней исторического движения познания по пути формообразования научного знания.

Однако реализация задачи, которую ставил перед собой Гегель, создавая «Феноменологию духа», вышла далеко за рамки предмета теории познания. Познавательный процесс Гегель отождествил с процессом духовного развития вообще, точнее, процесс развития духовного мира человека и человечества он полностью отождествил с познавательным процессом, в результате чего все формы общественного сознания представились ему как ступени исторического процесса познания. Поскольку реально действующий субъект познания распался у него на два субъекта (индивидуальный и всеобщий), то это лишило его возможности вскрыть специфический теоретико-познавательный аспект рассмотрения форм общественного сознания и в конечном итоге привело к растворению предмета теории познания в истории и теории общественного сознания вообще. Ближе всего к действительному предмету теории познания стоит первая часть его «Феноменологии», посвященная

³⁸ К. С. Бакрадзе. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958, с. 65.

изображению познавательного движения индивидуального сознания, взятого как воспроизведение основных ступеней исторического.

Теория познания Гегеля, какой она выступает в его «Феноменологии духа», является идеалистической теорией познания, подчиненной выведению и обоснованию идеалистического принципа тождества бытия и мышления. Но она не просто *идеалистическая* теория познания, а *диалектико-идеалистическая*. Все достижения гегелевской «Феноменологии» в конечном итоге связаны с применением к исследованию исторического процесса познания принципов *диалектики*.

Общий набросок своего метода Гегель дал в предисловии к «Феноменологии духа». При чтении этого предисловия поражает резко критический тон автора по отношению к методологии его предшественников, в особенности Шеллинга. Создается впечатление, что Гегель не сознает родства своего метода с методами Канта, Фихте и Шеллинга. Но это не совсем так. Он отстаивает диалектические моменты в философии своих предшественников от них самих, от их формалистических извращений, от превратного понимания диалектики. Например, отмечая заслуги Канта, Фихте и Шеллинга в разработке принципа триадичности, Гегель вместе с тем указывает: «После того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не постигнутая в понятии *тройственность* (Triplicität) была возведена в свое абсолютное значение, благодаря чему в то же время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки,— нельзя считать чем-то научным то применение этой формы, благодаря которому, как мы это видим, она низводится до безжизненной схемы (Schema), ...а научная организация — до таблицы»³⁹. Хотя методы Фихте и Шеллинга и схватывали отдельные диалектические связи (единство противоположностей, триадическую форму движения, переход от низшего к высшему как результат взаимодействия противоположностей и некоторые другие), но в своем применении они выступили как методы внешнего *конструирования* или, как выражался Гегель, «приклеивания» безжизненных схем к действительности.

³⁹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 26.

«...Результат этого метода приклеивания ко всему небесному и земному, ко всем природным и духовным формам парных определений всеобщей схемы и раскладывания всего по полочкам есть не что иное, как ясное, как солнце, сообщение об организме вселенной, т. е. некая таблица, уподобляющаяся скелету с наклеенными ярлыками или ряду закрытых ящиков с прикрепленными к ним этикетками в бакалейной лавке,— таблица, столь же понятная, как этот скелет и эти ящики, и упустившая или утаившая живую суть дела так же, как в первом случае с костей удалены плоть и кровь, а во втором — такие же мертвые вещи именно и запрятаны в ящиках»⁴⁰.

В методах Фихте и Шеллинга, с точки зрения Гегеля, отсутствует объективность рассмотрения, схватывание самой «жизни» предмета — диалектики самоотрицания. «Научное познание,— указывал он,— напротив, требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его»⁴¹. «Наука должна организоваться только собственной жизнью понятия; в ней определенность, которая по схеме внешне наклеивается на наличное бытие, есть сама себя движущая душа наполненного содержания. Движение сущего состоит в том, что, с одной стороны, оно становится чем-то иным и тем самым — своим имманентным содержанием; с другой стороны, сущее возвращает в себя это развертывание или это свое наличное бытие, т. е. превращает себя само в некоторый момент и упрощается до определенности. В таком движении *негативность* есть различение и полагание *наличного бытия*»⁴².

Выдвигая требование объективности рассмотрения и противопоставляя его «безжизненному формализму» Фихте и Шеллинга, Гегель сделал важнейший шаг в развитии диалектики. Но провести последовательно это требование он, конечно, не мог. Разрабатывавшаяся им система «абсолютного» идеализма не могла быть построена только путем формалистического навязывания действительности безжизненных схем. Тем не менее при всем своем идеализме Гегель, как указывал Маркс,

⁴⁰ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 27—28.

⁴¹ Там же, с. 29.

⁴² Там же, с. 28.

«очень часто внутри *спекулятивного* изложения дает *действительное* изложение, захватывающее самый *предмет*»⁴³.

Основоположным принципом, из которого исходил Гегель при разработке своей концепции диалектики и который он резко противопоставил принципам метода Фихте и Шеллинга, является принцип диалектического отрицания. Сущность этого принципа выражает идея о том, что все сущее изменяется, превращается в свое иное лишь поскольку в нем содержится момент собственного отрицания, «негации». Отрицание, «негация» — движущая душа *имманентного* развития, перехода предмета и его определений в противоположное тому, что было, которое, будучи отрицанием первого, есть вместе с тем нечто положительное, содержащее в себе свое отрицание. В связи с этим «негативное принадлежит самому содержанию и есть *положительное* и как его *имманентное* движение и определение, и как их *целое*»⁴⁴.

В «синтетическом» методе Фихте уже содержались важнейшие элементы диалектики, в частности понятие о раздвоении единого на противоположности, о противоречии как отношении тождества противоположностей, о «сочетании» (синтезе) противоположностей путем отыскания основы их единства, о форме движения противоположных определений по принципу «тезис — антитезис — синтез» и некоторые другие. Однако методу Фихте недоставало понимания диалектического движения как имманентного перехода путем самоотрицания и самополагания себя другим, которое есть вместе с тем «возврат к самому себе», к целостному единству всех своих моментов. Поэтому, хотя форма движения определений по принципу «тезис — антитезис — синтез» у Фихте и налична, до понимания этой формы как диалектического отрицания отрицания он еще не дошел. «Диалектика отрицательности» — исходный пункт и начало гегелевского этапа в развитии идеалистической диалектики в немецком классическом идеализме.

В понимании Гегеля отрицание приобрело смысл опосредования противоположностей, где опосредующая противоположность в той мере, в какой она

⁴³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, с. 66.

⁴⁴ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 32.

опосредует (определяет), есть отрицательное, а опосредованная, в той мере, в какой она опосредованная, есть положительное. Отрицательное («негативное») имеет смысл не само по себе, а лишь в процессе опосредующего движения. Ложь, конечно, противоположна истине, но отрицательным истины она выступает в процессе движения познания к истине. Без этого отрицательного истина невозможна, и ложь содержится в истине именно в качестве отрицательного — опосредующего в процессе движения познания. «Ложное знание о чем-нибудь,— писал Гегель,— означает неравенство знания с его сущностью. Однако именно это неравенство есть различие вообще, которое есть существенный момент. Из этого различия, конечно, возникает их равенство, и это возникшее равенство и есть истина. Но оно есть истина не так, будто неравенство отброшено, как отбрасывается шлак от чистого металла, и даже не так, как инструмент отделяется от готового сосуда; нет, неравенство как негативное, как самость непосредственно еще само находится в истинном как таковом. Однако на этом основании нельзя сказать, что *ложное* образует некоторый момент или даже некоторую составную часть истинного. ...ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного»⁴⁵. Истинное предполагает возникновение знания: «Вот это — истина, а то — заблуждение». Знание, что «то — заблуждение», и есть момент истины, где заблуждение «присутствует», но уже не в качестве заблуждения. То, что в этом новом знании есть заблуждением — это скажется потом, но когда оно скажется, оно будет знанием ложного, т. е. моментом новой истины.

Принцип отрицания как опосредующего движения противоположностей Гегель и положил в основу «феноменологического» изображения процесса познания. Опосредующимися противоположностями здесь выступают «знание» и «предмет». Различение знания о предмете и самого предмета как предмета знания осуществляется *сознанием*. Это различие есть различием предмета, каким он есть *для знания* и каким он есть *сам по себе* («в себе»). Сознание стремится постичь предмет таким, каким он есть сам по себе, т. е. согласовать свои зна-

⁴⁵ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 20—21.

ния о предмете с самим предметом. Это согласование предполагает их сравнение. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом. Но в измененном знании предмет выступает иным, чем в прежнем знании, с изменением знания меняется и сам знаемый предмет. То, что было «в себе», становится знанием. Но это новое знание есть знание опять-таки *предмета*, которое предполагает различение его как знакомого и каким он есть сам по себе. Изменение этого знания есть также изменение предмета и т. д. до достижения «абсолютного знания». «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*»⁴⁶. Наукой этого опыта и есть «Феноменология духа».

Создавая свою «Феноменологию духа», Гегель одновременно отработывал, шлифовал и практически применял основные принципы своего диалектического метода. Но теорией самого метода он считал не «феноменологию», а *логику*. Поэтому после общей характеристики «понятия» этого метода он счел нужным отметить: «Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно *метода* этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика»⁴⁷.

Логика начинается с того, чем кончает «феноменология» — с понятия, которое есть истинный предмет, и с предмета, который есть самосущее понятие. Эти понятия «царство духов». «Они более не распадаются на противоположность бытия и знания, а остаются в простоте знания, суть истинное в форме истинного, и их различие — это лишь различие содержания. Их движение, которое в этой стихии организуется в целом, это *логика* или *спекулятивная философия*»⁴⁸.

⁴⁶ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 48.

⁴⁷ Там же, с. 25.

⁴⁸ Там же, с. 19—20.

Таким образом, Гегель усматривает в «феноменологии» и логике *разные по своему предмету науки*, причем наукой, совпадающей с теорией диалектики, он считает не «феноменологию», а логику.

По своему содержанию «Феноменология духа» является наукой о знании. Но знание при его ближайшем рассмотрении оказывается сознанием. «Наше обычное знание,— пишет Гегель,— представляет себе лишь тот *предмет*, который оно знает, но не представляет одновременно самого себя, т. е. самое знание. Однако образуемое знанием целое не является только предметом, но есть также и Я, которое знает, и отношение этого Я и предмета друг к другу — сознание»⁴⁹. Отсюда Гегель делал вывод, что в «Феноменологии духа» знания «должны браться не только как *объективные*, но и как *субъективные* определения, или, еще лучше, как определенные виды отношения объекта и субъекта друг к другу»⁵⁰. Таким образом, предметом «Феноменологии духа» является не знание вообще, а знание как *отношение*, «как *определенные виды отношений объекта и субъекта друг к другу*».

Категории «субъект» и «объект» являются узловыми категориями теории познания. Познавательное отношение человека к действительности, которое составляет предмет теории познания, есть отношение к этой действительности как к *объекту знаний*. Сам же человек в этом отношении выступает как *субъект знания*. Субъект и объект — категории соотносительные. Действительность выступает в качестве объекта только в отношении к постигающему ее субъекту, т. е. человеку, человек же выступает как субъект только как *постигающий действительность* человек. Материалистическая теория познания исходит из того, что *непосредственное* отношение субъекта и объекта есть отношение ощущающего, воспринимающего и мыслящего материального существа — человека к находящемуся вне ощущений, вне восприятий и вне сознания вообще *материальному* объекту. В этом отношении постигаемый объект существует *вне субъекта и независимо* от него. Субъект же *отображает* в своем сознании объект, поэтому его сознание (со стороны свое-

⁴⁹ Гегель. Введение в философию. М., 1927, с. 85

⁵⁰ Там же.

го содержания) немыслимо без объекта. Но это только исходные посылки или, как выражался В. И. Ленин, «азбучные истины» материалистической теории познания. В реальном познавательном процессе отношение между субъектом и объектом знаний принимает более сложный, диалектически противоречивый характер.

Материалисты 17—18 вв., вполне правильно считая, что объект знания существует вне и независимо от сознания, делали, однако, из этого вывод, что реальным предметом теории познания является не постигаемый объект, а постигающий субъект. То, что есть объект сам по себе,— это раскрывает наука, дающая знание объекта (математика, механика, физика, биология и т. п.). Задача же теории познания — исследовать познавательные способности человека, посредством которых достигается это знание. Отсюда общая схема теории познания: учение о чувственном опыте как непосредственном источнике знаний (отображение внешнего мира в ощущениях, восприятиях и представлениях), учение о мышлении как опосредованном процессе познания (абстрагирование, обобщение, анализ, синтез, индукция, дедукция и т. п.) и учение о способах проверки результатов процесса мышления (наблюдения, эксперименты, интуитивное усмотрение и т. п.). Сам объект рассматривался здесь лишь с той стороны, с какой он выступает как *воздействующий* на познавательные способности и *долженствующий быть познанным* внешний объект. Критика материалистической теории познания со стороны немецкого классического идеализма началась с выдвижения идеи об опосредованности объекта познания процессом познания.

В конечном итоге развитие этой идеи на почве идеализма привело к выработке взгляда на теорию познания как на науку, призванную вывести определения объекта из самого процесса познавательной деятельности субъекта. Предполагалось, что абсолютным бытием обладает лишь мыслящее и созерцающее Я, все противоположное ему (Не-я, объект, природа, мир и т. д.) есть продукт его мышления и созерцания. В философии Шеллинга различия между субъектом и объектом были сведены к чисто количественным различиям субъективного и объективного, возникающим якобы в абсолютном разуме как субстанции мира.

Отход Гегеля от философии Шеллинга и начался, по существу, с сознания невозможности рационального объяснения процесса познания, исходя из принципа абсолютного качественного тождества субъекта и объекта знания. Поиски более рационального (в рамках идеализма) решения этой проблемы привели его к идее объяснения различий между субъектом и объектом различиями между мышлением как субстанцией мира (мышление, тождественное бытию, объективизированная система знания) и постигающим мышлением, сознанием. В принципе эта идея также стирала действительные качественные различия между субъектом и объектом познания, поскольку в ней и субстанция (бытие, тождественное мышлению) и субъект (постигающее мышление) олицетворялись как моменты абсолютного субъекта, самосущего мирового духа. Тем не менее она давала возможность изобразить постигающее мышление как человеческое сознание, которому противостоит предметный мир как инобытие (опредмеченная сущность) мирового духа. Процесс человеческого познания здесь приобретал видимость постижения через внешние предметы опредмеченной в них субстанции (мышления, тождественного бытию, системы самосущих понятий).

В отличие от Фихте, Гегель считал, что индивидуальному человеческому сознанию противостоят вне его сущие реальные предметы, данные человеку в его чувствах. Непосредственным источником познания этих предметов являются ощущения. *«Все, — писал он, — содержится в ощущении, и, если угодно, все, выступающее в сознании духа и в разуме, имеет в ощущении свой источник и свое первоначало...»*⁵¹. Само ощущение Гегель понимал в широком смысле — как чувствование и самочувствование. Отсюда деление им ощущения на *внешнее* (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус) и *внутреннее* (имеющее своим содержанием «внутреннюю принадлежность души»). Содержание внешнего ощущения «берет свое начало из внешнего мира»⁵². Однако, хотя ощущения и являются «первоначалом» всего и всякого знания, тем не менее в силу того, что они только «первоначало», доставляемое ими содержание само по себе еще не есть

⁵¹ Гегель. Сочинения, т. III, с. 107.

⁵² Там же, с. 111.

знание. Знание основывается на различении знаемого и действительного (субъективного и объективного), в ощущении же этого различения не дано. Ощущаемое ощущается как всецело объективное, внешнее, но именно поэтому ощущение *субъективно*, его содержание имеет «односторонне-субъективную форму». Субъективность ощущения есть «субъективность, определенная извне, привязанная к *этому* пространству и к *этому* времени, зависящая от случайных обстоятельств»⁵³.

Знание противоположности объективного и субъективного, по мнению Гегеля, предполагает противопоставление познающим индивидом себя как постигающего (т. е. как субъекта) внешнему миру как постигаемому (объекту), а это становится возможным только для самосознающего мыслящего существа. «*Простое ощущение*, — писал он, — ...имеет дело только с *единичным и случайным, с непосредственно данным и наличным* и это содержание является для ощущающей души как ее *собственная конкретная действительность*. — Напротив, поскольку я поднимаюсь на точку зрения *сознания*, постольку я становлюсь в отношении к *внешнему* для меня миру, к некоторой *объективной целокупности*, к некоторому *замкнутому кругу* многообразных и переплетенных между собой противостоящих мне предметов. В качестве объективного сознания я, конечно, прежде всего имею непосредственное ощущение, но в то же время это ощущаемое есть для меня некоторый пункт *во всеобщей связи* вещей, и тем самым нечто такое, что *выводит за пределы* его *чувственной единичности* и непосредственной наличности. ...Но сознание проявляет свою независимость от материала ощущения тем, что оно из формы *единичности* поднимает его до формы *всеобщности* и, опуская все чисто случайное и безразличное, удерживает в нем только *существенное*; через это превращение ощущаемое становится *представленным*»⁵⁴.

Таким образом, в решении вопроса об отношении индивидуального познающего субъекта к объекту его знаний (т. е. к внешнему миру) взгляды Гегеля во многих пунктах совпадают со взглядами материализма. Однако в целом (по изображению общей картины процесса по-

⁵³ Гегель. Сочинения, т. III, с. 109.

⁵⁴ Там же, с. 126.

знания) он стоит на позициях идеализма. Постигаемый индивидом предметный мир Гегель пытается изобразить как инобытие объективно сущего мирового духа. В связи с этим процесс превращения многообразного содержания ощущений в мысли, в понятия он толковал как процесс проникновения познающего индивида в объективно сущее мышление, лежащее в основе самого предметного мира. Индивидуальное мышление постигает в объективных предметах скрытое объективное мышление, мышление, тождественное бытию, или, что для Гегеля то же самое, мировой дух через мышление индивидов постигает свою собственную сущность. При соотнесении процесса познания с действительностью мирового духа теория познания Гегеля приобретает откровенно идеалистический характер (мировой дух есть и субъект и объект) и полна вопиющих противоречий и произвольных конструкций, в особенности в толковании чувственных форм постижения действительности — ощущений, восприятий и т. п.⁵⁵

Реальный познавательный процесс в изображении Гегеля поставлен с ног на голову, причем так, что вначале он стоит на ногах (объект представляется существующим независимо от субъекта), но затем оказывается на голове (объект есть мышление, тождественное бытию) — действительность превращается в видимость, а видимость в действительность.

В отличие от Шеллинга, который пытался вывести различия субъекта и объекта из их абсолютного тождества, Гегель пытается вывести их тождество из существенного различия, противоположности между ними. В качестве исходного он берет реально данную противоположность сознания отдельного познающего индивида и противостоящих ему внешних объектов, какими они даны в его ощущениях, восприятиях, представлениях. Это позволило ему двигаться параллельно действительному движению познавательного процесса.

В реальном познавательном процессе объект в начале выступает как объект чувств, затем как чувственно данный объект рассудочного мышления, дальше, как по-

⁵⁵ Формы чувственного созерцания и представления рассматриваются Гегелем отчасти в «антропологии», отчасти в «психологии». В «Феноменологии» они берутся лишь со стороны отношения мышления к данным ими предметам.

стигнутый в понятии объект практической деятельности и теоретического мышления. В теоретическом мышлении, включаясь в систему научного знания, постигнутая в понятии сущность объекта соотносится с действительностью как внутренняя, чувственно не данная сторона этой действительности. Отсюда возможность идеалистического вывода, что истинное знание (действительность, постигнутая в понятии) и есть единственно сущая действительность, все иное — видимость. Истинный объект есть объект, каким он выступает в истинном знании, в понятии; истинно знаемый объект и есть действительный объект. В плане обоснования этого идеалистического вывода Гегель и рассматривает процесс познания.

Поскольку процесс познания берется Гегелем в плане изменения знания об объекте — видимый объект и истинный объект, то его теория познания выступает и как учение о субъекте (формы познавательной деятельности субъекта) и как учение об объекте (формы определения объекта) или, точнее, как наука о познавательных отношениях субъекта и объекта, сознания и предмета.

Учитывая опыт философии Фихте и Шеллинга, Гегель уже сознавал, что «выколотать» объект во всем многообразии его определений из чистого самосознания — дело безнадежное. Чистое самосознание потому и чистое, что в нем ничего не содержится — свое содержание оно получает из внешнего мира, т. е. из самого процесса познания. «Так как «я», — писал Гегель, — первоначально есть только нечто в совершенно абстрактном смысле субъективное, чисто формальное, всякого содержания чуждое саморазличие от себя, то *действительное различие, определенное содержание* лежит за пределами «я», принадлежит единственно только *предметам*. ...Как свет есть обнаружение самого себя и своего другого, *темного*, и может самого себя обнаружить лишь посредством обнаружения этого другого, так и «я» лишь в той мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого»⁵⁶.

Отсюда гегелевская идея различения сознания в зависимости от того, каковым является предмет этого сознания. «Если исходить из предмета, — утверждал он, — то можно сказать, что сознание различается благодаря

⁵⁶ Гегель. Сочинения, т. III, с. 204.

различиям предметов, которыми оно обладает»⁵⁷. Но, с другой стороны, предмет определяется сознанием (мышлением), и эти определения изменяют предмет («в глазах» постигающего их сознания). Поэтому различия предмета «можно рассматривать в зависимости от развития сознания»⁵⁸. Таким образом, субъект и объект, сознание и предмет взаимоопределяют друг друга и это их взаимное определение и есть движенье познания.

Согласно различиям своего предмета сознание, указывал Гегель, имеет в общем три ступени. Первая — это ступень сознания, которому противостоит предмет как таковой (внешний предмет); вторая ступень, когда предметом сознания есть «нечто предметное, которое все же принадлежит Я — мысль»⁵⁹. Первую ступень Гегель называет *сознанием*, вторую — *самосознанием*, третью — *разумом*.

На первой ступени сознание движется, приводя в соответствие свои определения предмета с самим предметом. Это — теоретическое сознание. На второй ступени сознание, имея предметом самого себя, стремится «реализовать свое понятие и во всем осознать себя. Поэтому оно 1) деятельно и способно снять инобытие предметов и положить их равными себе; 2) отчуждаться от самого себя и посредством этого дать себе предметность и наличное бытие. И то и другое есть одна и та же деятельность»⁶⁰. Иначе говоря, на второй ступени сознание выступает как практическое сознание, оно реализует свои понятия, опредмечивает их и познает через них и в них свою собственную сущность.

Теоретическое и практическое отношение сознания к предметам Гегель считает основными видами отношений Я к вещам вообще. «В отношении Я и предмета друг к другу, — писал он, — может быть два случая: 1) Я может быть пассивным, а предмет — причиной его определений. В этом случае определенные представления, которые я имею в себе, возникают от того, что на меня производят впечатление непосредственно данные предметы. Это и есть теоретическое сознание. ...2) На-

⁵⁷ Гегель. Введение в философию, с. 86.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же, с. 89.

против, Я проявляется как практическое сознание, если определения Я не остаются только определениями его представления и мышления, но должны вступить во внешнее наличное бытие. Здесь уже я определяю вещи, т. е. я являюсь причиной изменений наличных предметов»⁶¹.

Вообще идея о теоретическом и практическом отношении Я к предмету как о двух всеобщих отношениях сознания к действительности была развита уже в «Наукоучении» Фихте («теоретическое» и «практическое» «наукоучение»). Однако у Фихте (как и у Канта) «практическое» понималось в основном как сфера нравственно-практических действий. Гегель же под «практическим» понимает предметную деятельность, опредмечивание и распрепредмечивание, труд. Правда, будучи идеалистом, он саму предметную деятельность, труд *обеспредмечивает*, т. е. изображает как деятельность сознания, духа — беспредметного, бестелесного, «спиритуалистического», по выражению Маркса, существа. Тем не менее, поскольку он все же строил свои выводы о роли предметно-практической деятельности в развитии сознания не на изучении вымышленного им спиритуалистического существа, а на обобщении деятельности людей в *реальном* процессе труда, эти его выводы при всей их идеалистической интерпретации содержали в себе много ценного и плодотворного.

Исключительно важное значение имела сама идея введения в теорию познания практики (понимаемой как предметная деятельность, как труд). Она непосредственно привела Гегеля к выводу, что труд, являясь основой «очеловечивания» человека, есть вместе с тем необходимой ступенью движения познания к истине. Этот вывод он развил в своей «Науке логики», где практическое познание («практическая идея») выступает у него как необходимая ступень движения познания к абсолютной истине («абсолютной идеи»). В своем конспекте «Науки логики» В. И. Ленин по этому поводу заметил: «...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя крите-

⁶¹ Гегель. Введение в философию, с. 19—20.

рий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»⁶². В другом месте он пишет об этом следующее: «Замечательно: к «идее» как совпадению понятия с объектом, к идее как *истине*, Гегель подходит *через* практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки»⁶³.

То, что в «Науке логики» выступило под категорией «идея», в «Феноменологии духа» выступает как деятельность «разума» — сознания, имеющего своим предметом тождество мыслимого и действительного. К разуму сознание возвышается, преодолев односторонность только теоретического и только практического отношения к предметам, постигнув, что то и другое — лишь *моменты* истинного отношения субъекта к объекту, что сами по себе, вне друг друга они недействительны. «Разум,— писал Гегель,— есть высшее объединение сознания и самосознания, или знания о предмете и знания о себе. Он есть достоверность того, что его определения являются столь же предметными, т. е. определениями сущности вещей, сколь и определениями наших собственных мыслей. Разум есть достоверность в одном и том же мышлении, как себя самого, субъективности, так и бытия или объективности»⁶⁴.

Исторической заслугой Гегеля является то, что он впервые сделал попытку вскрыть теоретико-познавательный аспект рассмотрения объекта. Объект знания в реальном процессе движения познания выступает различными своими сторонами: для математики — это математический объект, для механики — механический, для физики — физический и т. д. В одной и той же предметной действительности, например в капле воды, каждая область знания отображает разные стороны — пространственную форму, механическое движение массы, молекулярное движение, химические связи и т. д. Во всем этом теория познания должна вскрыть свой аспект рассмотрения — то, каковы общие различия объекта в процессе движения познания. Чтобы обнаружить эти различия, нужно прежде всего взять объект в его отношении к по-

⁶² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 193.

⁶³ Там же, с. 173.

⁶⁴ Гегель. Введение в философию, с. 94.

знающему его субъекту, т. е. взять его в тех определениях, которые он получает в различных формах познавательного отношения субъекта и объекта, возникающих на разных ступенях познания. Это и делает Гегель. «Поскольку в знании,— писал он,— выступают вещи и их определения, делается возможным представление, что эти вещи существуют в себе и для себя вне сознания и даны ему исключительно, как нечто чуждое и готовое. С другой стороны, поскольку для знания также существенно и сознание, делается возможным и другое представление, именно — что сознание само полагает этот свой мир и создает или изменяет его определения, либо исключительно, либо отчасти своими актами и деятельностью. Первая точка зрения называется *реализмом*, вторая — *идеализмом*. Здесь (т. е. в «Феноменологии духа». — В. Ш.) мы будем рассматривать общие определения вещей вообще только как определенное отношение объекта и субъекта»⁶⁵. Этими общими определениями «вещей вообще» оказались логические категории. Именно последние являются такими общими определениями объекта, которые есть вместе с тем формами его постижения (формами мышления) и одновременно ступенями познания.

Как уже отмечалось, индивидуальный процесс познания (познавательную деятельность сознания) Гегель берет как воспроизведение основных ступеней *исторического* процесса познания. На каждой из этих ступеней предмет знания в зависимости от того, что в нем постигается (каким он постигается), оказывается разным. *Система логических определений предмета как воспроизведение исторических ступеней его познания и есть то объективное содержание теории познания Гегеля, из которого возникла его логика как логика, совпадающая с теорией познания.*

Познавательные отношения сознания и предмета, в которых предмет приобретает различные категориальные определения, в «Феноменологии духа» Гегеля рассматриваются прежде всего в плане отношений индивидуального сознания: «чувственная достоверность», «восприятие» и «рассудок». Фактически здесь речь идет о формах эмпирического, рассудочного познания.

⁶⁵ Гегель. Введение в философию, с. 85. (Курсив наш. — В. Ш.)

Первым, непосредственным предметом знания является чувственно данный предмет, который определяется мышлением как «это», данное «здесь», «теперь», данный этому «Я», что «здесь», «теперь». Единственное, что на данной ступени постигает мышление в предмете,— это его *чистое бытие* («чувственная достоверность»). На следующей ступени («воспринимающее сознание») предмет получает определенность *вещи и свойств*, а то, что постигается в предмете,— это его *сущность* как основа *вещей*. На третьей ступени (рассудок) предметом сознания выступает нечто «чувственно-сверхчувственное», которое получает категориальные определения «*явления*», «*силы*» и «*обнаружения*», «*внутреннего*» и «*внешнего*», а то, что постигается в предмете, определяется как *закон* существования явлений.

Если рассудок имеет своим предметом *явления, законы*, которые он стремится постичь, то разум имеет своим предметом некоторую всеобщую конкретность, определяемую как «*действительность*», «*жизнь*», «*дух*», «*мышление*», и стремится постичь их «*субстанцию*», «*логос*», «*объективный разум*», «*идею*». Непосредственным предметом постигающего мышления на этой ступени выступают не отдельные вещи и явления, а «*тотальная*» реальность, которая в своей целостности не дана в ощущении и восприятии, в чувственном созерцании вообще. Следуя Канту, Гегель считает предмет разума «*трансцендентным*», т. е. выходящим за границы индивидуального чувственного опыта. Рассудочные определения к нему не приложимы. Но, в отличие от Канта, Гегель твердо придерживается мнения, что «*трансцендентный*» для чувственности предмет разума постижим, но постижим не для рассудка, а для разума.

То, что постигается в предмете,— это сам разум — законы бытия, являющиеся законами мышления (разума). Средствами, которыми пользуется сознание при постижении действительности как *разумной* действительности, есть *категории*, ставшие его *собственными понятиями*. «*Категория*,— пишет Гегель,— значение которой прежде состояло в том, что она есть существенность сущего — *неопределенно*: сущего вообще или сущего по отношению к сознанию,— теперь есть *существенность* или простое *единство* сущего лишь как мыслящей действи-

тельности; иначе говоря, категория означает, что самосознание и бытие есть *одна и та же* сущность, *та же* не в сравнении, а сама по себе»⁶⁶. Используя выраженное в категориях тождество форм мышления и форм бытия и идеалистически истолковывая осознание этого тождества как *узнавание* в формах бытия своих собственных понятий, Гегель пытается изобразить процесс постижения посредством категорий всеобщего и необходимого в эмпирических знаниях как процесс узнавания сознанием своего разума в «разуме» (т. е. в *системе закономерных связей*) объективного мира вещей.

Идея о категориях как о сознательно применяемых инструментах теоретического познания — значительное достижение философии Гегеля. Законы, которым подчинена действительность и постигающее ее человеческое мышление, в самом человеческом мышлении выражаются в категориях, в их связях и отношениях. И в человеческом мышлении, кроме категорий, нет иной формы всеобщности, которая была бы способна отобразить всеобщие закономерности бытия.

В рассудочном мышлении (т. е. в актах рассуждения) категории выступают как мыслимая принадлежность самого предмета. Например, ставя вопрос, в чем *причина* данного явления, мы мыслим причину как нечто, принадлежащее предмету нашего суждения. *В качестве формы мышления категория выступает как обозначение мыслимой под ней формы бытия.* В этой своей функции категория имеет следующую структуру: 1) неосознаваемое знание мыслимой формы бытия, сложившееся на основе практического отношения к действительности и усвоения логического строя общественно данной системы знания, 2) обобщенный мысленный образ данной формы бытия, относящий знание общего к постигаемому особенному, 3) мыслимая объективная форма бытия в самом постигаемом предмете — то, что нужно познать в предмете.

В обыденной жизни человек не задумывается над тем, что такое «причинность» вообще, «вещь» вообще, «сущность», «явление», «содержание», «форма» и т. п., хотя в актах его рассуждений эти категории функционируют постоянно. И если человека, не обладающего необходи-

⁶⁶ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 126.

мой теоретической подготовкой, спросить, что такое, например, причинность, то он далеко не всегда сможет найти правильный, четкий ответ. Вообще говоря, он знает, что такое причинность, ибо он имел с ней дело тысячи раз, но его знания неопределенны, не отчеканены в форму понятий. Для обыденной житейской практики они вполне достаточны, но для научного познания весьма ограничены. Сферой познания, где отображаемые категориями формы бытия постигаются в понятиях и где, следовательно, сами категории приобретают форму понятий, является *философия*. Любой человек, прошедший школу воспитания и образования общественной жизни, оперирует категориями и в общем знает, что они обозначают. Но для того, чтобы эти его обычно весьма неопределенные знания приобрели характер понятий, он еще должен пройти «школу» философии.

Теоретическое мышление человека формирует философия, поскольку именно она дает понятийное знание всеобщих форм бытия. Как уже отмечалось, теоретическое мышление организует и целенаправляет процессы рассуждения, подчиняя их созданию определенной теории, *системы* знания. В этом процессе целенаправленного постижения предмета посредством организуемой цепи рассуждений важнейшую роль играет отчетливое, понятийное знание всеобщего, относимое к постижению особенного, ибо здесь оно выступает как инструмент, метод познания. *Теоретическое мышление предполагает пользование категориями как понятиями: в нем обобщенный образ мыслимой формы бытия должен относить к постигаемому особенному* (предмету рассуждения) *отчетливое, понятийное знание всеобщего*. Если для обыденной житейской практики вполне достаточно обыденное знание, например, причинности, то для теоретического познания суть важно отчетливое знание различных форм причинных связей, знание их всеобщего и знание их особенных форм. Процесс рассуждения в теоретическом познании направляет именно это систематическое, внутренне расчлененное и различенное знание всеобщего. Характеризуя ту ступень естествознания, когда оно должно было стать на путь теоретической систематизации накопленных эмпирических знаний, Энгельс писал: «Эмпирическое естествознание накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной

области исследования стала прямо-таки неустранимой необходимостью упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи. Точно так же становится неустранимой задача приведения в правильную связь между собой отдельных областей знания. Но, занявшись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»⁶⁷.

Итак, когда наука выходит за сферу непосредственного эмпирического исследования предмета и приступает к систематизации накопленного эмпирического материала «сообразно его внутренней связи», «эмпирические методы оказываются бессильными» и их место должно занять теоретическое мышление — законы теоретического синтеза научных знаний, в котором важнейшую роль играют логические категории (уже не как рассудочные формы мышления, а как *понятия*, как знания всеобщих связей, выполняющие методологическую функцию). Эту ступень научного познания Гегель и попытался изобразить как ступень деятельности «*разума*».

Понятия «разума» — это понятия о тех формах бытия, которые фиксируются логическими категориями. Здесь Гегель вполне следует Канту. Но кантовская идея создания «трансцендентальной философии» как системы «чистых» понятий разума приобрела у него значение создания науки логики. Фактически только Гегель и реализовал эту идею, хотя выполнение ее входило в замыслы и Фихте, и Шеллинга.

«Феноменология духа» играла по отношению к науке логики ту же роль, что и «Критика чистого разума» по отношению к «трансцендентальной философии». Но различия в их содержании имеют принципиальный характер. Если в «Критике чистого разума» предмет теории познания и предмет «трансцендентальной логики» даны в недифференцированном, синкретичном единстве,

⁶⁷ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, с. 337.

а «трансцендентальная философия» мыслилась как *развернутая* система «понятий разума», схематически очерченных в «Критике чистого разума», то в «Феноменологии духа» и в «Науке логики» предметы теории познания и логики четко отдифференцированы и соотносены как предметы двух относительно самостоятельных областей философского знания («философских наук»). «Наука логики» — вывод «Феноменологии духа». Этот вывод обычно понимается лишь в том смысле, что «конец» феноменологии — абсолютное знание — Гегель «сделал» началом науки логики, т. е. что совпадение «Науки логики» и «Феноменологии духа» относится к «началу» и «концу». В действительности дело обстоит несколько иначе. Сам Гегель, соотнося науку логики («науку») с феноменологией, указывал, что система логического движения понятия в «науке» воспроизводит систему феноменологических формообразований сознания, так что «каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа»⁶⁸. Задача «науки» состоит в том, чтобы в различных формах «образования» сознания, т. е. в различных формах познавательного отношения сознания и предмета, выделить «чистые понятия» как моменты постижения истины. Рассмотрение самодвижения этих «чистых понятий» в качестве *мышления* и составляет логический аспект их рассмотрения. «Познавание чистых понятий науки в этой форме образований сознания, — писал Гегель, — составляет тот аспект их реальности, в котором их сущность, понятие, установленное в ней в своем *простом* опосредствовании в качестве *мышления*, раскрывает моменты этого опосредствования и проявляется, следуя внутренней противоположности»⁶⁹.

То, что Гегель имеет в виду под «чистыми понятиями», которые должны быть выделены в различных формах образования сознания и рассмотрены в их логическом самодвижении, есть не что иное, как категории. В «Феноменологии духа» они выступают как моменты постижения предмета, т. е. как такие понятия о предмете, которые являются вместе с тем и общими формами его бытия и определениями мысли, и предметной сущно-

⁶⁸ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 433.

⁶⁹ Там же.

стью и ступенями познания этой сущности. «Наука логики» Гегеля является выводом его «Феноменологии духа» именно как логическая *система категорий*, воспроизводящая основные ступени познавательного процесса, изображенного в «Феноменологии». Последовательность движения категорий в «Науке логики»: бытие — сущность (сущность как основа существования вещей, явление, действительность) — понятие — в общем и целом воспроизводит их последовательность в «Феноменологии духа»: бытие (чувственная достоверность), сущность как основа существования вещей (воспринимающее сознание), явление (рассудок), действительность (разум), понятие (абсолютное знание). Правда, между системой категорий в «Науке логики» и их «системой» в «Феноменологии» немало и расхождений, но эти расхождения касаются в основном деталей, отдельных моментов связи, а не общих ступеней движения. В «Науке логики» дано в развернутом логически систематизированном виде то, что было намечено в основных моментах в «Феноменологии духа».

Открытия гегелевской «Науки логики» непосредственно связаны с его открытиями в «Феноменологии духа». Исторической заслугой Гегеля является первый опыт построения логики как теории диалектики, совпадающей с теорией познания (т. е. являющейся теорией познания). Но он смог осуществить этот опыт лишь благодаря качественному изменению предмета теории познания, нашедшему свое выражение в его «Феноменологии духа». Сущность этого изменения заключалась, во-первых, в рассмотрении индивидуального процесса познания как воспроизведения основных ступеней исторического процесса познания (выведение теории познания из истории познания) и, во-вторых, в выработке взгляда на теорию познания как учения о познавательных отношениях субъекта и объекта, в которых сам объект выступает и постигается в разных своих формах. Реализация такого понимания предмета теории познания позволила Гегелю вскрыть познавательную роль категорий как общих определений объекта и вместе с тем как ступеней его познания. На этой основе и наметилось совпадение теории познания с логикой и логики с теорией познания.

«НАУКА ЛОГИКИ» ГЕГЕЛЯ.
ЧЕРЕЗ ЛОГИКУ К ДИАЛЕКТИКЕ

ПОНЯТИЕ О МЫШЛЕНИИ КАК ПРЕДМЕТЕ ЛОГИКИ

Необходимым условием развития науки логики Гегель считал выработку гносеологически правильных взглядов на сущность ее предмета, т. е. на мышление и его законы. Однако, будучи идеалистом, он утверждал, что истинное знание природы мышления может дать лишь гносеология, исходящая из принципа идеалистического тождества мышления и бытия. Поскольку же научное развитие принципа идеалистического тождества он относил к собственной философской системе, то последняя и представлялась ему как единственно возможная гносеологическая база построения действительно научной теории логики.

Во введении к «Науке логики» Гегель указывал, что его точка зрения на логику определена тем «понятием науки», которое он вывел в своей «Феноменологии духа». Согласно этому понятию, наука есть «абсолютное знание», т. е. то знание, в котором противоположность сознания и предмета исчезает и предмет мыслится как определения самого мышления, а определения мышления — как предметная действительность. «Чистая наука, — писал Гегель, — предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль, поскольку последняя есть также и вещь в самой себе*, или *вещь в самой себе, поскольку последняя есть также и чистая мысль*. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самосознание, имеет образ самости, так что *в себе и для себя сущее есть знаемое понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее*»¹.

Таким образом, «чистая наука», о которой говорит здесь Гегель, есть «наука» идеалистического тождества — «наука», изучающая понятия, поскольку они рассматриваются как предметные сущности вещей, и изуча-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 27.

ющая предметные сущности вещей, поскольку они рассматриваются как чистые понятия.

Гегель сам сознавал, что его идеалистическая объективизация мышления противоречит практической убежденности людей в бессознательном состоянии мира вещей. Поэтому, чтобы как-то согласовать свой идеализм с этим убеждением, он вынужден был заменять понятие «мысль» понятием «определения мысли». «Во избежание недоразумений,— писал он,— лучше не употреблять выражения: *мысль*, а говорить: *определение мысли*»². Действительно, такое словоупотребление создает видимость объективности — сущность вещей постигается мышлением и в знаниях выступает как определение мысли. Но эта видимость сразу же рушится, если поставить вопрос: где находится то мышление, которое определяет сущность вещей — в самих вещах или в постигающем человеческом сознании? Как объективный идеалист, Гегель отвечает на этот вопрос в духе признания мышления субстанцией как вещей, так и постигающего их сознания. «Мышление,— утверждал он,— составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного»³. И в другом месте: «...разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее»⁴. Следовательно, мир, поскольку его сущностью, «душой» есть разум, не может быть бессознательным — лишенный сознания разум есть безумный разум, противоречие в самом себе. Но люди убеждены, что предметный мир, с которым они сталкиваются в своей практической деятельности, есть бессознательный мир материальных вещей, что сознание, мышление есть достояние человека. Это вынужден был признать и сам Гегель: «Если говорят, что мысль, как объективная мысль, есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто этим приписывается предметам природы сознание. Мы чувствуем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления, так как говорим, что мышлением человек отличается от природного...»⁵. Однако свое признание отсутствия у «предметов природы» соз-

² Гегель. Сочинения, т. I. М.— Л., 1929, с. 52.

³ Там же, с. 53.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 52.

нения Гегель не в состоянии был согласовать с идеалистическим признанием основой, сущностью «внутренней деятельности вещей» объективного разума, *целесолагающей* деятельности *понятия*. Отсюда разного рода оговорки, терминологические изменения, которые, конечно, не меняли сути дела.

Исходя из идеалистического представления о мышлении как о субстанции мира, Гегель приходит к выводу, что наука о мышлении, логика, совпадает с наукой о «существенностях вещей», т. е. с онтологией, или, как ее тогда еще именовали, с «метафизикой». «Логика,— писал он,— совпадает... с *метафизикой*, с наукой о *вещах, постигаемых в мыслях*, которые, как признавали раньше, выражают *существенности вещей*»⁶. Но, с другой стороны, поскольку мышление есть *познавательная* деятельность, выражающаяся в *определениях* сущности вещей, в *постижении их истины*, то логика как наука о мышлении и его определениях есть ближайшим образом *наука об истине*.

Гегель понимал, что процесс мышления можно рассматривать только как процесс познания, процесс постижения истины. Поэтому он решительно выступал против сведения задач логики к обеспечению только «формальных условий истинного познания», но не самого познания истины. Логика, указывал он, занимается мышлением и его определениями, но мышление и его определения есть процесс постижения истины. Этот процесс и должна изобразить «Наука логики». Отсюда, как закономерный вывод,— логика в ее правильном понимании есть также и теория познания истины.

Обращает на себя внимание гегелевское различие предмета «Феноменологии духа» как общей теории знания и «Науки логики» как логической теории познания истины. «Феноменология духа», по его мнению, призвана раскрыть *пути возникновения* научного знания, показать, как сознание возвышается к *форме научного знания*. Поскольку знание рождается из отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, то предметом «Феноменологии духа» являются те формы отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, через которые последовательно проходит путь познания как путь возникновения

⁶ Гегель. Сочинения, т. I, с. 52.

научного знания. Иначе говоря, в общей теории знания процесс познания рассматривается *через соотнесение различных форм познавательного отношения сознания и предмета как ступеней возникновения истинного знания*. В отличие от «Феноменологии духа», логика исходит из предпосылки, что *истинное знание есть* и задача состоит не в том, чтобы показать *как оно возникло*, а в том, чтобы *проследить путь его развития как истинного знания*. Поэтому процесс познания рассматривается в логике не в плане познавательного отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, а в плане *отношения одних форм истинного с другими формами истинного*, одних определений мысли с другими. «Логическое,— указывал Гегель,— следует вообще понимать.., как систему определений мысли, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) *отпадает*»⁷.

Логика, утверждал Гегель, имеет своим предметом истину. Однако истину можно понимать по-разному. «Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом, в качестве предпосылки, предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собою. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства»⁸. И дальше: «Рассмотрение истины в разъясненном здесь смысле, в смысле согласия с самой собою, составляет настоящую задачу логики»⁹.

Таким образом, истина, как предмет логики, есть знание, «согласное с самим собою». Для понимания этого гегелевского определения истины важно вспомнить, что с его точки зрения истиной обладает не всякая мысль и не всякое знание вообще, а *система определений мыс-*

⁷ Гегель. Сочинения, т. I, с. 52—53.

⁸ Там же, с. 57.

⁹ Там же, с. 58.

ли — истина действительна только как система. Система же в той мере является системой, в какой она развита из единого принципа, объединяющего различные определения мысли в единое целое, в конкретное знание. Истина и есть согласие (соответствие) отдельных определений мысли с *понятием целого* или с *идеей*. Поскольку сама истина действительна только как система определений, то согласие каждого из определений с *понятием целого* есть согласие истины с самой собой.

На первый взгляд может показаться, что здесь у Гегеля идет речь о «согласии» как о логической непротиворечивости системы знания. Однако это не так. Гегель понимал, что логическая непротиворечивость сама по себе не является фактором, обеспечивающим истинность системы. Таким фактором он считал необходимое разворачивание определений мысли соответственно их внутренней логической связи, которая представлялась ему тождественной объективной закономерной связи между предметами знания. Истина «складывается», становится действительной в процессе логически закономерного движения определений мысли, каждое из которых содержит в себе лишь «момент» истины.

С точки зрения материализма та или иная система знания является истинной лишь постольку, поскольку она адекватно, «истинным образом» отображает соответствующую систему связей и отношений в самой объективной действительности. С точки же зрения Гегеля сама объективная система связей и отношений, постигаемая человеческим мышлением, есть не что иное, как система связей и отношений *объективно сущих мыслей*. Поэтому для Гегеля вопрос об истине является вопросом не только об истинности человеческого мышления, но и об истинности объективно сущего мышления. Объективное мышление, по Гегелю, не имеет никакого предмета вне себя (вне его нет больше никакой субстанции); его предметом является оно само. Отсюда неизбежный вывод: вопрос об истинности объективного мышления — это вопрос о «согласии» его содержания с самим собой. Такая постановка вопроса приводила Гегеля к *подмене* процесса складывания объективной системы связей и отношений между вещами (процессами развития объективной действительности) процессом складывания системы знания (т. е. процессом мышления). Логические

принципы *познания истины* истолковывались как принципы развития самой объективной действительности. Объективное содержание системы знания (объективная истина) полностью отождествлялось с тем, что оно (это содержание) *отображает*, т. е. с предметной сущностью отображаемого мышлением бытия.

Антиподом принципа тождества мышления и бытия Гегель считал теоретико-познавательный *дуализм*, нашедший свое логическое завершение в системе «критической» философии Канта. Основу этого дуализма образует метафизическое противопоставление *формы* мышления его *содержанию* как двух совершенно разнородных факторов познания: субъективного (форма мышления) и объективного (содержание мышления). Предполагается, указывал Гегель, что «материя познания имеется налицо, как некий готовый мир, вне мышления, сама по себе, что мышление, взятое само по себе, пусто привходит в указанной материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней приобретает некоторое содержание, благодаря этому становится реальным познанием»¹⁰. Критикуя эти представления, Гегель показывает, что подобного рода понимание мышления неизбежно ведет к отрыву мышления от бытия, к признанию непознаваемости предметной сущности вещей. Если представления мышления есть нечто всецело субъективное, не принадлежащее объекту самому по себе, то, конечно, объект остается по ту сторону знания. Но в таком случае получается, что мышление вместо того, чтобы быть средством познания, превращается в источник незнания. «Это похоже на то, как если бы мы приписывали кому-нибудь правильное усмотрение, но при этом прибавили бы, что он, однако, способен усматривать не истинное, а только ложное. Если признать, что такое высказывание было бы несуразно, то следует также признать, что не менее несуразно истинное познание, не познающее предмета, как оно есть в себе»¹¹.

В гегелевской критике метафизических представлений о мышлении, особенно в его критике агностицизма Канта, имеется много глубоких рациональных моментов. Впрочем, Гегель, несомненно, прав, что мышление нельзя

¹⁰ Гегель. Сочинения, т. V, с. 20—21.

¹¹ Там же, с. 24.

рассматривать как «голую форму» некоторого внешнего ему содержания. В процессе познания мышление перерабатывает внешний ему материал чувственного опыта в свое собственное содержание, и движение этого содержания есть движение самого мышления, его понятий и категорий. Представление о мышлении как о «голой» форме, которая якобы существует сама по себе до содержания и без содержания, неизбежно ведет к *дуализму* мышления и бытия, к субъективизации мышления. Содержание мышления находится не вне мышления, а в самом мышлении; то, что находится вне мышления — объекты чувственного восприятия и представления, — является лишь объективным *источником* опытного содержания мышления. Далее, прав Гегель и в том, что содержание и форму мышления нельзя противопоставлять как внешнее внутреннему, объективное субъективному. Форма мышления объективна не в меньшей степени, чем содержание. Объект познания определяет и содержание и форму мышления. В противном случае, если бы форма мышления была всецело субъективна, т. е. не имела бы своего аналога в объективной действительности, то и определение мышления — его дифиниции, умозаключения, теоремы и т. п. — были бы также всецело субъективны, не отвечали бы действительности. Между тем предпосылкой познания является *согласование* логических выводов мышления с объективными предметами. «Вообще, — замечал Гегель, — при употреблении форм и понятий, суждения, умозаключения, дифиниции, разделения и т. п. в основании лежит предпосылка, что они суть формы не только самосознательного мышления, но и предметного смысла. — «Мышление» есть выражение, под которым разумеется, что содержащиеся в нем определения приписываются преимущественно сознанию. Но поскольку говорят, что в *предметном мире есть смысл, разум*, что дух и природа имеют *всеобщие законы*, согласно которым протекает их жизнь., постольку признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием»¹². Критикуя дуалистические представления о мышлении, Гегель защищал главным образом позиции не диалектики, а идеализма. Тот факт, что предпосылкой познания является

¹² Гегель. Сочинения, т. V, с. 29.

единство законов мышления и бытия, он превратил в опорный пункт своей борьбы против материализма и защиты принципа идеалистического тождества мышления и бытия. Он не видел и не хотел видеть принципиальной разницы между метафизическим пониманием мышления как «голой формы», наполняемой внешним содержанием, и материалистическим признанием мышления *отображением* внешнего мира. Объективность формы мышления означала для него не отображение объективного мира, а *существование* в объективном мире. Поэтому его критика кантовского дуализма современных ему логических учений была далекой от действительно научной критики.

Несомненным и общепризнанным достижением Гегеля было выдвижение им идеи об объективном происхождении форм и законов теоретического мышления. Но и эту идею он развил на совершенно ложной идеалистической основе, на основе признания того, что определения человеческого мышления постольку имеют объективное значение, поскольку они являются определениями мышления, тождественного бытию, или бытия, тождественного мышлению. Он вполне серьезно пытался доказать, что выражения «разум», «логос» мира следует понимать в том смысле, что законы развития мира, общие для всех материальных и духовных процессов, есть не что иное, как законы мышления.

Исходя из представления о тождестве законов мышления и законов бытия, Гегель неизбежно должен был приходиться к выводу, что традиционная интерпретация законов формальной логики как законов самого бытия ошибочна. Он не находил этих законов в бытии, ибо они действительно не являются универсальными законами движения предметного мира. Такими универсальными законами и предметной действительности и постигающего ее мышления являются законы диалектики. То же, что отображают законы формальной логики, есть лишь моменты в диалектическом движении предметов и явлений объективного мира. Так как для Гегеля истинным мышлением было мышление, тождественное бытию, а объективно сущим законами этого мышления — законы диалектики, то законы формальной логики он стал интерпретировать как законы субъективного, *«конечного»* мышления.

С позиций признания законами истинного мышления лишь законов диалектики Гегель подходил и к решению вопроса об истинном предмете науки логики. Наука логики, по его мнению, должна взять своим предметом не формы «конечного», а формы «бесконечного» мышления, мышления, тождественного бытию. Для этого она должна преодолеть традиционные представления о формах мышления как о «чистых» формах и подойти к рассмотрению их как *содержательных* форм, форм определенного *логического содержания*. Тенденция к сведению науки логики к системе диалектической логики приводила Гегеля к отрицанию роли логической формализации научного знания в процессе познания; в принципе рассмотрения логической формы мышления абстрагированно от содержания он усматривал лишь препятствие на пути постижения истинного предмета науки логики. Вместе с метафизической интерпретацией форм мышления как чего-то внешнего, безразличного к содержанию Гегель отбросил и принцип логической формализации научного знания — важнейший жизненный принцип формальной логики как науки. Поэтому с критикой формализма в метафизической интерпретации формальной логики он, по существу, не справился.

Вообще говоря, мысль Гегеля о том, что наука логики должна взять логические формы мышления как содержательные формы, является правильной. Но суть дела в том, что это должна сделать не наука логики вообще, а наука диалектической логики. Переход от рассмотрения форм мышления абстрагированно от их содержания к рассмотрению их как содержательных форм — это переход от системы формальной логики к системе диалектической логики. Гегель же истолковывал этот переход как преодоление неистинного, метафизического понимания мышления и возвышение к его истинному пониманию.

Что же понимал Гегель под содержательностью форм мышления? Формами мышления, которые выделила и сделала своим предметом изучения традиционная логика, были *формы понятия, суждения и умозаключения*. Под содержанием этих форм понимался их конкретный предметный смысл — то, что мыслится под ними. Если мы возьмем, например, суждение «роза красная», то содержанием этого суждения будет утверждение, что роза

именно красная, а не белая, не розовая, не голубая и т. д., формой же — форма суждения (S есть P) и, более конкретно, форма утвердительного суждения качества. С точки зрения логической формы суждения «роза красная», «роза белая», «листья дерева зеленые», «стол деревянный» и т. п. вполне равноценны, но по содержанию они различны. Логика отвлекается от этого предметного содержания суждений (равно как и понятий и умозаключений) и изучает их логическую форму. Можно ли понимать гегелевское требование содержательного рассмотрения форм мышления как требование, чтобы логика не отвлекалась от конкретного смысла изучаемых ею форм понятий, суждений и умозаключений? Конечно, нет. Гегель прекрасно понимал, что логика не может быть логикой, если она не будет абстрагировать логической формы мышления от многообразного эмпирического содержания мысли. Но он считал, что, абстрагируясь от эмпирического содержания мышления, логика не должна абстрагироваться от его *логического* содержания. Когда, например, высказываются утверждения, что «данное суждение есть суждение *качества*», а «данное понятие есть *общее* понятие», то *форма* суждения как суждения *качества* и *форма* понятия как понятия *общего* есть не «голые формы», а формы предметного смысла — *смысла качества* и *смысла общего*. Они-то и являются *логическим содержанием* форм суждения и форм понятия. Иначе говоря, *логическим содержанием форм понятия, суждения и умозаключения являются определенные логические категории, взятые со стороны выраженного в них предметного смысла*. Ограниченностью формальной логики Гегель считал то, что она берет эти формы (качество, количество, отношение, единичное, общее и т. д.) *только* как формы и совершенно отвлекается от рассмотрения их предметного смысла, т. е. от их объективного содержания.

Для того чтобы логика стала действительной наукой о мышлении, она, по мнению Гегеля, должна найти содержание в своем собственном предмете. Она должна в самих формах мышления открыть их специфическое *логическое* содержание. Путь к этому он усматривал в рассмотрении форм мышления как содержания мышления, т. е. как форм самого бытия. Формы мышления должны быть рассмотрены в *их истинности*, т. е. в их объек-

тивной значимости, в их *тождестве* с бытием. И поскольку здесь ставится вопрос: что такое та или иная форма мышления *по ее предметному смыслу* (что такое, например, качество, количество, общее, единичное и т. д.), то этим самым формы мышления превращаются в предметы определений мышления, становятся *содержанием* мышления.

Постановка вопроса о превращении форм мышления в предметное содержание логики является выдающимся достижением Гегеля. Этим было положено начало *систематическому* исследованию форм мышления со стороны выражения в них закономерных связей и отношений бытия. Но для самого Гегеля это означало превращение в предмет логики объективно сущего мышления — «логоса» вещей. «Объективное мышление,— писал он,— и есть *содержание* чистой науки»¹³.

В связи с тем, что содержанием определений мысли в науке логики при таком понимании ее предмета становится само логическое содержание мышления (т. е. предметный смысл категориального состава мышления), то отсюда Гегель делал вывод, что логика как наука имеет дело с «чистыми» мыслями. «В логике,— утверждал он,— мы изучаем чистую мысль, или чистые определения мысли. Под мыслью в обычном смысле слова мы всегда представляем себе нечто являющееся не только чистой мыслью, ибо мы разумеем при этом некое мыслимое, содержанием которого служит нечто, полученное из опыта. В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порожденного им. Мысли в логике суть, таким образом, *чистые мысли*»¹⁴. Гегель здесь прав лишь в том отношении, что логика имеет дело не с эмпирическим содержанием мышления, а с его логическим содержанием, с тем, что «входит в состав самого мышления». Но он глубоко заблуждался, когда считал, что мысли об этом содержании являются «чистыми» мыслями. Логическое содержание мышления — предметный смысл его категориального состава — представляет собой отображенные и закрепленные в логических формах всеобщие формы бытия. Поэтому мысли, имеющие своим содержанием пред-

¹³ Гегель. Сочинения, т. V, с. 28.

¹⁴ Гегель. Сочинения, т. I, с. 55.

метный смысл самих форм мышления,— это не чистые мысли, а мысли о всеобщих формах бытия. Например, мысль о предметном смысле качества является мыслью о качестве как форме бытия объективных предметов. Гегелевское представление о «чистых» мыслях — продукт идеалистического отождествления форм мышления с формами бытия.

Выше уже указывалось, что формами мышления, являющимися вместе с тем и логическим содержанием мышления, Гегель считал категории. Он неоднократно подчеркивал, что логика имеет дело с предметами, известными всем и каждому, даже тем, кто никогда ничего не изучал, но способен говорить и понимать. Эти предметы становятся известными человеку с того времени, когда он овладел языком. Именно язык является первым осведомителем человека об этих предметах. Формы мысли, писал Гегель, «выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»¹⁵. И «...все то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию»¹⁶. Эта мысль вполне справедлива. В человеческом языке объективизируется не только само знание, но и его логическая структура. Если мы говорим, например, «этот предмет есть дерево», то мы тем самым пользуемся категорией «бытие» (связка «есть»), чтобы констатировать бытие данного предмета в качестве дерева. Слово «есть» известно всем, но, как правильно подмечал Гегель, «...нам никогда не приходит в голову мысль сделать *«есть»* предметом нашего рассмотрения»¹⁷.

Обычно в своей практической деятельности и в связанном с ней познании люди пользуются категориями бессознательно, не задумываются над ними. Это Гегель называет «инстинктообразным действием мышления» или «естественной логикой». Он указывает, что в житейской практике категории «обрекаются» на то, чтобы «служить». Ими «пользуются», не задумываясь над тем, что они есть. В таком бессознательном пользовании категории служат отчасти «сокращениями» для массы «частностей», данных в представлении, отчасти же яв-

¹⁵ Гегель. Сочинения, т. V, с. 6.

¹⁶ Там же, с. 6—7. (Курсив наш.— В. Ш.)

¹⁷ Гегель. Сочинения, т. I, с. 56.

ляются средствами «для более точного определения и нахождения *предметных отношений*»¹⁸. Но в том и другом случае мышление действует «инстинктообразно», бессознательно.

Следует отметить, что понятие об «инстинктообразном действовании мышления» не содержит в себе ничего мистического. В процессе познания люди действительно не отдают себе отчета, почему они мыслят так, а не иначе. Они обращают свой мысленный взор не на само мышление и его «операции», а на то, что они познают, на предмет мышления. Направленное на свой предмет, мышление действует «инстинктообразно», как бы предоставленное самому себе. Здесь-то и возникает вопрос: что же направляет мышление в этом его «инстинктообразном действовании» на путь познания истины? Гегель первым поставил этот вопрос и сделал попытку решить его с помощью своего принципа идеалистического тождества. Исходя из представления, что формы мышления есть вместе с тем и формами бытия, он пришел к выводу, что категориальные формы мышления (категории как формы мышления, тождественные формам бытия) и есть те «опорные пункты», «узлы в сети знания», которые направляют мышление в его «инстинктообразном действовании». В процессе познания предметного мира, указывал он, в сети знания «завязываются там и сям более прочные узлы, *служащие опорными и направляющими пунктами* его (духа) жизни и сознания; эти узлы обязаны своей прочностью и мощностью именно тому, что они, *поставленные перед сознанием*, суть в себе и для себя сущие понятия его сущности»¹⁹.

Решение Гегелем вопроса о роли категорий в «инстинктообразном действовании мышления» нельзя считать научным. Оно исходит из ложной предпосылки, что в познании мышление направляется самим же мышлением, и не учитывает направляющей роли осваиваемого мышлением объекта познания, без которого категории лишены предметной опоры и не могут выполнять своих познавательных функций. Тем не менее в гегелевском решении этого вопроса содержатся и весьма важные рациональные моменты. Во-первых, в нем заключена пра-

¹⁸ Гегель. Сочинения, т. V, с. 10.

¹⁹ Там же, с. 12—13. (Курсив наш.— В. Ш.)

вильная мысль, что опорными пунктами, направляющими «инстинктообразную деятельность мышления», являются именно *категории*; во-вторых, эта направляющая функция категорий вполне определенно поставлена в зависимость от их объективного содержания, т. е. от выраженного в них тождества форм мышления и форм бытия, и, в-третьих, при материалистическом истолковании рассуждений Гегеля из них вытекает вывод, что категории есть «ступеньки» «познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею»²⁰.

Придя к выводу, что «инстинктообразную деятельность мышления» направляют категории, что именно они являются опорными пунктами познания и действия, Гегель поставил перед логикой задачу сделать неосознанное осознанным, вооружить научное познание *знанием* закономерностей постижения посредством категорий объективной истины. «Высшая задача логики», — указывал он, — заключается в том, что «она должна очистить категории, действующие сначала лишь инстинктообразно, как влечения, и осознаваемые духом порозненно, стало быть, как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему таким образом порозненную и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них, поднять его к свободе и истине»²¹. Но логика не только должна очистить категории и показать, что они есть. Она, по мнению Гегеля, должна рассмотреть их с точки зрения их познавательной функции. Ее задачей является рассмотрение категорий, «поскольку они способны постигать истинное»²².

Отсюда Гегель делал вывод, что истинным содержанием логики является «природа чистых сущностей» — природа категорий. И если логика, как и всякая наука, образует систему, то этой системой в логике может быть только *система категорий*. Но это не застывшая система, как некий мертвый скелет мышления, а система движущегося познания истины. Поэтому категории, как опорные пункты познания, должны быть взяты в их самодвижении, в их взаимопереходах. «Их самодвижение, — писал Гегель, — есть их духовная жизнь и представляет

²⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 85.

²¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 13.

²² Гегель. Сочинения, т. I, с. 58.

собой то, что конституирует науку и изображением чего она является»²³.

Исходя из представления, что именно самодвижение категорий в научном познании составляет содержание логики, Гегель решительно критиковал традиционное отношение к категориям как к набору общих понятий, превращающее их в «мертвые кости скелета». Он упрекал Канта не только за субъективизацию «форм объективного мышления», т. е. категорий, но и за метафизический подход к ним. Кантовская критика, указывал он, «удалила формы объективного мышления только из предметов, но оставила их в субъекте в том виде, в каком она их нашла. А именно, она не рассмотрела этих форм, взятых самих по себе, согласно их своеобразному содержанию, а прямо заимствовала их лемматически из субъективной логики. Таким образом, не было и речи о выводе их в них самих или хотя бы о выводе их как субъективно-логических форм, а еще менее о диалектическом их рассмотрении»²⁴. Задача науки логики состоит в том, чтобы *вывести* категории, взяв их «согласно их своеобразному содержанию», развернуть их в их диалектическом самодвижении. Но осуществить это она может лишь посредством *адекватного этому самодвижению метода*. Взятые порознь, вне взаимосвязи и движения, категории — лишь «мертвые кости логики». Такими они выступают во всех традиционных логических учениях. И чтобы «эти мертвые кости логики оживотворились духом и получили, таким образом, содержимое и содержание, ее методом должен быть тот, который единственно только и способен сделать ее чистой наукой»²⁵. Этим методом является *диалектика*.

Итак, принципиальное отличие своего понимания предмета науки логики от всех предшествующих логических учений Гегель усматривал в том, что в развитом им понимании мышления было наконец вскрыто специфическое логическое содержание форм мышления, в результате чего наука логики обрела свое содержание, стала содержательной наукой. Познание самодвижения этого содержания (т. е. движения категорий как ступеней постижения истины) позволило вскрыть присущую

²³ Гегель. Сочинения, т. V, с. 5.

²⁴ Там же, с. 24—25.

²⁵ Там же, с. 32.

ему диалектику и превратить ее в метод построения науки логики как *системы* логического знания. В этом логическое учение Гегеля является прямым продолжением «трансцендентальной логики» Канта, выделившей категории в качестве своего специального предмета и поставившей задачу создания их системы. Но для Гегеля путь построения логической системы категории стал путем к открытию их диалектики.

ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА

При рассмотрении предмета гегелевской «Науки логики» закономерно встает вопрос об отношении этой логики к традиционной логике, основы которой были заложены еще Аристотелем, и к ее кантовской критике как чисто формальной логики. В целом Гегель не был сторонником кантовской интерпретации классической логики, более того, он подверг эту интерпретацию довольно основательной, а в некоторых пунктах и не вполне справедливой критике. Тем не менее определение этой логики как формальной (понимая под ней аристотелевскую логику) он сохранил.

Наиболее распространенным мнением относительно взглядов Гегеля на формальную логику является утверждение, что немецкий диалектик начисто отрицал за этой логикой какую бы то ни было научную ценность, кроме исторической, и единственной наукой логики считал созданную им новую, диалектическую логику. Такое мнение имеет свои основания как в прямых оценках Гегелем формальной логики, так и в самих принципах его «Науки логики». Так, например, критикуя представление Канта о завершенности системы логического знания («общей логики»), он пишет: «*Кант ...* считает логику, а именно тот агрегат определений и положений, который в обычном смысле носит название логики, счастливой тем, что она сравнительно с другими науками достигла такого раннего завершения; со времени *Аристотеля* она, по его словам, не сделала ни одного шага назад, но также и ни одного шага вперед; последнего она не сделала потому, что она по всем признакам, по-видимому, закончена и завершена. Но если со времени *Аристотеля* логика не подверглась никаким изменениям,— и в самом деле при рассмотрении новых учебников логики

мы убеждаемся, что изменения сводятся часто больше всего к сокращениям,— то мы отсюда должны сделать скорее тот вывод, что она тем больше нуждается в полной переработке; ибо двухтысячелетняя непрерывная работа духа должна была ему доставить более высокое сознание о своем мышлении и о своей чистой сущности в самой себе»²⁶. Таким образом, аристотелевская логика перестала соответствовать уровню развития духа, давно устарела и нуждается в полной переработке. Из этого, а также из многих других заявлений Гегеля можно сделать вывод, что классическую логику он рассматривал как «агрегат определений и положений», нуждающийся в коренной переработке и в замене действительной наукой. Логика как науки еще нет, она должна быть создана.

Такой же вывод напрашивается и из гегелевской критики самих законов формальной логики. Еще в «Феноменологии духа» он выдвинул положение, что эти законы истинны лишь как «исчезающие моменты» процесса мышления. Они есть, наличны в мышлении, но они не больше как абстрактно фиксируемые моменты познавательного движения мышления²⁷. В более развернутой форме этот взгляд нашел свое развитие и в «Науке логики». Следует, однако, иметь в виду, что в системе «Науки логики» формальнологические законы рассматриваются *в аспекте предмета «Науки логики»*, т. е. в том плане, в котором они, действительно, не являются законами. (Если бы Гегель взял эти законы как законы создававшейся им новой логики, то его логика не была бы чем-то принципиально отличным по своему предмету от традиционной классической логики.) Поскольку свою логику Гегель рассматривал как *логическую теорию познания истины*, то законы формальной логики брались им в плане *всеобщих логических принципов познания* и соотносились с *определенными логическими категориями как ступенями познания истины*. И когда эти законы были взяты таким образом, оказалось, что они не абсолютные законы мышления, а лишь *моменты* более широких логических принципов познания. Например, соотнося закон тождества («А есть А») с объективным содержанием категории тождества как определенной ступени познания

²⁶ Гегель. Сочинения, т. V, с. 30.

²⁷ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 161.

сущности, Гегель, естественно, приходил к выводу, что этот закон фиксирует лишь абстрактное тождество и не в состоянии выразить диалектического содержания категории тождества как тождества различного. Абстрактное тождество (фиксирование тождества «А есть А») является лишь моментом в познавательном движении мышления, его «истина» состоит в переходе от абстрактного тождества «А есть» к конкретному тождеству «А есть В». Отсюда: «...начало тождества или противоречия, взятое в том смысле, что оно должно выражать как истину лишь абстрактное тождество в противоположность различию, не есть закон мышления, а есть, наоборот, противоположность такого закона...»²⁸.

Примечательно, что под категорией тождества Гегель рассматривал и закон противоречия, придавая ему тем самым его истинный смысл — смысл *закона исключения противоречия* («А не может быть одновременно А и не-А»). Принципом формальной логики, по существу, является принцип тождества. Принцип противоречия в ней — это лишь отрицательная форма принципа тождества. Такая постановка вопроса была вполне правомерной, ибо логический аппарат формальной логики, действительно, не содержит в себе логических средств выражения противоречивой сущности вещей. Этот аппарат имеет другое назначение. Создававшаяся же Гегелем логика, как логика *диалектическая*, ставила в центре своего внимания отыскание именно *этих* средств, средств постижения и логического выражения объективно сущих *противоречий*.

Рассматривая содержание категории противоречия как ступени логического процесса постижения сущности, Гегель соотносил ее не с категорией логического противоречия, а с принципом тождества. Логическое противоречие есть *нарушение* принципа тождества и оно *недопустимо* в той мере, в какой этот принцип является необходимым *моментом* познавательного движения мышления. Но кроме тождества в вещах содержится противоречие («вещи противоречивы в самих себе»), и постижение его требует иного логического принципа, чем принцип тождества. В связи с этим огонь своей критики Гегель направляет не на принцип недопустимости логи-

²⁸ Гегель. Сочинения, т. V, с. 489.

ческого противоречия, а на метафизические представления об отсутствии противоречий в самих предметах и о *невозможности мыслить* эти противоречия. «Противоречие, — пишет он, — обыкновенно, во-первых, устраняют из вещей, из сущего и истинного вообще, утверждая, что *нет ничего противоречивого*. Во-вторых, противоречие, напротив того, выталкивается в субъективную рефлексию, которая своим соотносением и сравнением его якобы впервые создает. Но и в этой рефлексии его тоже нет по-настоящему, ибо *противоречивого*, как уверяют, нельзя ни *представить* себе, ни *помыслить*». Однако на самом деле противоречие есть «отрицательное в его существенном определении, принцип всякого самодвижения, состоящего не в чем ином, как в некотором изображении противоречия. Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное наличное бытие. Нечто движется не поскольку оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а лишь поскольку оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, поскольку оно в этом «здесь» одновременно и находится и не находится. Надлежит согласиться с древними диалектиками, что противоречия, которые они нашли в движении, действительно существуют; но из этого не следует, что движения нет, а наоборот, что движение есть само *существующее* противоречие»²⁹.

В качестве логического принципа постижения противоречивой сущности предметов и выражения ее в понятии Гегель, как известно, выдвинул принцип тождества противоположностей, основное требование которого сводится к следующему: истинное знание сущности предмета достигается путем синтеза его противоположных определений. При этом предполагается, что каждое из противоположных определений является суждением истинным, но истинным односторонне. Истинно, например, то, что движущееся тело в данный момент времени находится в каком-то «здесь», но истинным является также и то, что оно не может быть только в этом «здесь», ибо в противном случае оно бы не двигалось, а покоилось (движение по своему понятию есть прехождение). Истина состоит в том, что это движущееся тело в данном «теперь» *и* здесь *и* не здесь — оно *движется*. И суть дела

²⁹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 521.

не в том, что движущееся тело «и—и» (и здесь и не здесь раздельно), а в том, что это «и—и» исчезает в тождестве, в непрерывно-прерывном движении. Указывая на эту сторону логического выражения противоречия, В. И. Ленин писал: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **ВСЯКОГО** понятия».

И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей»³⁰.

О конкретном содержании принципа тождества противоположностей и его отношении к закону исключения противоречия формальной логики мы подробно останавливались в работе «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» (гл. V, § 4). Здесь же важно было выяснить, что принципы, которые Гегель развивал в своей «Науке логики», основываются на отрицании законов формальной логики именно как *законов*, на выдвигании в *противоположность* им совершенно иных законов. В системе «Науки логики» законы формальной логики — это абстрактно фиксируемые исчезающие моменты познавательного движения мышления.

Следует признать, что гегелевское отрицание законов формальной логики *постольку* является правильным и вполне правомерным, поскольку эти законы в *системе диалектической логики не являются законами*. В системе своей «Науки логики» Гегель не мог иначе относиться к законам формальной логики как к «исчезающим моментам», признание их законами выражало бы его непоследовательность, ущербность самой системы. Чтобы выяснить действительное отношение Гегеля к законам формальной логики, следует решить вопрос: признавал ли он свою логику единственно возможной системой логики или же отводил определенное место в познании логического процесса и формальной логике?

Выше уже приводились высказывания Гегеля, позволяющие сделать вывод, что в создававшейся им системе логики он усматривал не особую логику, а научную логику вообще, логику как науку. Существующая традици-

³⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 233.

онная логика есть лишь «агрегат определений и положений»; созданная две тысячи лет назад, она совершенно устарела и, чтобы превратить ее в науку логики, ее нужно коренным образом переработать. В плане такого отношения Гегеля к формальной логике отрицание им законов этой логики в системе его «Науки логики» означало отрицание их значимости законов *во всяком* логическом процессе, отрицание их как таковых. В мышлении наличны лишь те законы, которые изучает «спекулятивная» логика и эта логика есть единственно возможная наука логики.

Однако вывод о полном отрицании Гегелем формальной логики и ее законов нам представляется односторонним. Он отражает лишь одну сторону логических взглядов Гегеля — рассмотрение им логики как науки об абсолютном — и не учитывает другой: рассмотрения логики как науки о *человеческом мышлении*. Как наука об абсолютном, наука логики, с точки зрения Гегеля, является логическим изображением процесса самопознания абсолютным духом своей собственной сущности как *системы абсолютного знания*, т. е. «абсолютной истиной». В этом процессе аристотелевская логика могла быть лишь *исторической* ступенью самопознания сущности духа и, следовательно, лишь *моментом* абсолютной науки (науки логики). Отсюда взгляд Гегеля на формальную логику как на исторически пройденный этап в познании природы мышления и рассмотрение им ее законов только как «исчезающих моментов» в системе познавательного движения мышления. Но, с другой стороны, Гегель считал свою логику также наукой о человеческом мышлении, в сфере которого она, по его мнению, изучает формы и законы «бесконечного», «абсолютного». В этом плане, *в плане изучения мышления, каким оно выступает не в «чистой стихии», а в реальном процессе познавательной деятельности людей*, Гегель соотносил свою логику с *формальной логикой уже как науку с наукой, а именно как науку о формах «бесконечного» («разумного») мышления с наукой о формах «конечного» («рассудочного») мышления*.

Мышление, указывал Гегель, можно рассматривать как присущий человеку *вид субъективной деятельности*, как некоторую человеческую *способность*, наряду со способностями представления, памяти, воли и т. п. Конеч-

но, такой подход к мышлению нельзя считать «спекулятивным», но он вполне правомерен. «Изучать мышление даже просто, как субъективную деятельность, тоже не лишено интереса. Его характерными чертами были бы тогда правила и законы, познание которых приобретает посредством опыта. Мышление, рассматриваемое с этой стороны в его законах, есть то, что обычно составляет содержание логики. Аристотель является основателем этой науки. Он обладал такой силой ума, которая сделала его способным дать в удел мышлению то, что ему принадлежит как таковому. Наше мышление очень конкретно, но в его многообразном содержании мы должны выделить то, что принадлежит мышлению, или абстрактной форме деятельности. Незаметная духовная связь, деятельность мышления, объединяет все это содержание, и эту связь, эту форму как таковую выдвинул и определил Аристотель. *Логика Аристотеля остается до нашего времени основой логики и после него она получила лишь дальнейшую разработку*, преимущественно у средневековых схоластиков; последние ничего не прибавили к ее содержанию, а лишь развили ее в частностях. Главный вклад нового времени в логику ограничивается преимущественно, с одной стороны, опусканием многих, созданных Аристотелем и схоластиками, логических определений, и прибавлением значительного количества постороннего психологического материала, с другой. *Интересна эта наука тем, что в ней мы знакомимся с приемами конечного мышления, и эта наука правильна, если она соответствует своему предполагаемому предмету*. Изучение этой *формальной логики*, без сомнения, приносит известную пользу; это изучение, как принято говорить, *изоощряет ум*. ...*Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами*, и в этом смысле логику называют *инструментальной*»³¹.

Мы привели эту длинную выдержку из гегелевской «Энциклопедии», поскольку в ней очень рельефно выражен взгляд на формальную логику, противоположный тому, который рассматривался выше. *В плане изучения мышления человека* (вид «субъективной деятельности»)

³¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 46—47. (Курсив наш.— В. Ш.)

Гегель признает за формальной логикой не только историческую ценность, но и значение самостоятельной науки — науки о формах «конечного мышления». Эта логика, по его мнению, является вполне «правильной», научной логикой, если она «соответствует» своему предмету, т. е. если ее законы и принципы берутся как законы и принципы именно «*конечного*» мышления. В рамках науки о формах конечного мышления формальная логика имеет важное методологическое («инструментальное») значение, поскольку этими формами «руководствуется» эмпирическое познание («эмпирические науки»).

Посмотрим теперь, что имеет в виду Гегель, говоря о «конечном мышлении» как предмете формальной логики. «Когда мы говорим о мышлении,— пишет он,— мы должны различать между *конечным*, лишь *рассудочным* мышлением и *бесконечным*, *разумным* мышлением. Определения мысли, которые мы непосредственно преднаходим изолированными, суть *конечные* определения. ...Конечным называется, выражаясь формально, то, что имеет конец, то, что есть, но перестает быть там, где оно соприкасается со своим иным и, следовательно, ограничено последним. Конечное, таким образом, состоит в соотношении со своим иным, которое является его отрицанием и представляет собою его границу. ...Но если мышление мыслит само себя, то оно имеет предмет, который вместе с тем не есть предмет, т. е. имеет снятый, идеализированный предмет; мышление как таковое в своей чистоте не имеет, следовательно, предела внутри себя. Конечным мышление является лишь постольку, поскольку оно останавливается на ограниченных определениях, которые признаются им чем-то последним. Напротив, бесконечное или спекулятивное мышление точно так же определяет, но, определяя, ограничивая, оно снова снимает этот недостаток»³².

Итак, «конечное мышление» является мышлением, определения которого касаются предметов, отличных от мышления (внешних вещей, явлений). Это во-первых. Во-вторых, мышление является «конечным», поскольку оно останавливается на «ограниченных определениях», усматривая в них «последние», конечные (предельные)

³² Гегель. Сочинения, т. I, с. 66.

определения истинного. В противоположность этому, «бесконечное мышление» имеет своими предметами «идеализированные» предметы, т. е. понятия, и в своих определениях этих предметов снимает односторонность «конечных», рассудочных определений. В общем же «конечное мышление» есть *рассудочное* «бесконечное» — *разумное мышление*.

В логическом различении рассудочного и разумного мышления Гегель исходил из феноменологического различения ступеней рассудка и разума. Однако если в «Феноменологии» рассудок и разум рассматривались им как *различные формы* постигающего предмет *сознания* (изменение сознания в зависимости от изменений предмета и изменение предмета в зависимости от изменений сознания), то в логике они рассматриваются как *различные моменты логического процесса*. «Логическое по своей форме,— пишет Гегель,— имеет три стороны: а) абстрактную, или *рассудочную*, б) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, в) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логического реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще»³³.

Рассматриваемое в логическом плане рассудочное мышление является мышлением, стремящимся постигнуть истинное в форме отдельных *суждений* («конечных определений мысли»). Таким образом о предмете высказываются определенные суждения, в которых постигаемый предмет мыслится как субъект суждения, а то, что он есть по своей истине, выражается в приписываемом ему предикате. В логическом выведении подобного рода знания и предмета из некоторых связанных между собой суждений (процесс рассуждения) и состоит рассудочная деятельность мышления. Результат этой деятельности — логически выводимое знание — выступает в форме определенного *суждения*, и поскольку отдельное суждение по своей логической сущности не может выразить конкретную природу предмета, являющуюся единством многообразного, то рассудочная деятельность представляет собой *абстрагирующую* деятельность. Рассудочные определения всегда абстрактны, они фик-

³³ Гегель. Сочинения, т. I, с. 131.

сируют лишь отдельные стороны предмета, взятые порознь, как самостоятельно истинные. «Мышление, как *рассудок*, — отмечал Гегель, — не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием. ...Деятельность рассудка состоит вообще в том, что она сообщает своему содержанию форму всеобщности, и всеобщее, как его понимает рассудок, есть некоторое абстрактно всеобщее, которое, как таковое, фиксируется в противоположность особенному, но благодаря этому само, в свою очередь, так же оказывается особенным. Так как рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом, то он, следовательно, представляет собою противоположность непосредственному созерцанию и чувству, которые, как таковые, всецело имеют дело с конкретным и остаются при нем»³⁴. Ограниченность рассудочного познания в логическом отношении определяется ограниченностью формы суждения, в которой закрепляются результаты этого познания. Форма суждения, указывал Гегель, «неподходяща для выражения конкретного — а истина конкретна — и спекулятивного; суждение, благодаря своей форме, односторонне и постольку ложно»³⁵.

Однако, подчеркивая ограниченность рассудочного мышления и характеризуя его как «конечное мышление», Гегель тем не менее считал его необходимым этапом логического познания. Мы, писал он, «должны также признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка»³⁶. Этой «твердости и определенности» достигают посредством рассудочного *принципа тождества*, играющего здесь важнейшую познавательную роль. Познание «начинает с того, что схватывает наличные предметы в их определенных различиях, и, например, при рассмотрении природы различаются, таким образом, вещества, силы, виды и т. д. и самостоятельно фиксируются в этой их изоли-

³⁴ Гегель. Сочинения, т. I, с. 131—132.

³⁵ Там же, с. 69.

³⁶ Там же, с. 132.

рованности. Мышление действует при этом как *рассудок*, и его принципом в этой деятельности является *тождество*, простое соотношение с собой. Это тождество и есть то, что ближайшим образом обуславливает в познании переход от одного определения к другому. Так, в математике величина есть то определение, которое одно только обуславливает дальнейшее движение мысли. В геометрии, согласно этому, сравнивают друг с другом фигуры, выдвигая то, что в них тождественно. В других областях познания, как, например, в юриспруденции, движение нашей мысли определяется ближайшим образом тождеством. Здесь умозакljučают от одного определения к другому, а это умозакljučение есть не что иное, как движение мысли согласно принципу тождества»³⁷. Не может обойтись без рассудка и философия. «Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной»³⁸.

Таким образом, определяя формальную логику как науку о формах «конечного мышления», Гегель имел в виду, что предметом ее изучения являются формы *рассудочного мышления*. Законы этой логики, и прежде всего принцип тождества, имеют значение именно для этого мышления. Они, правда, составляют необходимый момент *любого* логического процесса (без них невозможна последовательность и строгая определенность мысли), однако сами по себе они не в состоянии обеспечить постижение предмета во всей его конкретности. На определенном этапе логического познания необходим переход к более высоким *диалектическим* формам движения мысли, и этот переход совершается как закономерное движение рассудочных определений. Взятые изолированно, рассудочные определения, указывал Гегель, «не представляют собой последнего результата, а, наоборот, конечны — говоря более точно, носят *такой характер*, что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность. ...*Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность. ...Диалектика же есть...

³⁷ Гегель. Сочинения, т. I, с. 132. (Курсив наш.— В. Ш.).

³⁸ Там же, с. 134.

имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным»³⁹. «Бесконечное» или «разумное» мышление — это и есть мышление, снимающее односторонность рассудочных определений и развивающее определение мысли на основе диалектических принципов познания. Изучение его выходит за сферу предмета формальной логики и составляет специфический предмет «спекулятивной» (диалектической) логики. При этом «спекулятивная» логика рассматривает и формы (законы) рассудочного мышления, но она берет их как *моменты* в диалектическом движении познания. Формальная же логика придает им самостоятельное значение. И они действительно имеют такое значение, однако в рамках чисто рассудочного мышления (в процессах рассуждения при логическом выведении определенных суждений).

Таким образом, Гегель приходил к полному отрицанию формальной логики постольку, поскольку он рассматривал логику как «науку о божестве». Рассматривая же ее и как науку о *человеческом* мышлении, он приходил к признанию научного значения и формальной логики. И его определение последней как логики рассудочного мышления было важнейшим шагом на пути раскрытия действительной сферы действия ее законов и установления качественных отличий ее предмета от предмета логики диалектической.

Весьма распространенное мнение, согласно которому Гегель «отбросил формальную логику», основывается обычно на неправильном, но ставшем традиционным представлении об отождествлении немецким философом рассудочного мышления с метафизическим. Рассудочное мышление есть метафизическое мышление, следовательно, рассудочная логика есть метафизическая логика;

³⁹ Гегель. Сочинения, т. 1, с. 134—135.

поскольку же Гегель отрицал метафизику, то ясно, что он отбрасывал и формальную логику⁴⁰.

Но Гегель *не отождествлял* рассудочного мышления с метафизикой (антидиалектикой). Понятие «метафизический» в смысле «антидиалектический» сложилось у него на базе критики «прежней метафизики» (т. е. онтологии 17—18 вв.), распространявшей формы рассудочного мышления на познание того, что составляет предмет теоретического мышления («разума»). С точки зрения Гегеля, рассудочное или «конечное» мышление имеет своим предметом «конечное» — внешние вещи и явления, и в границах познания этого предмета оно «на своем месте». «Относительно конечных вещей несомненно, что они должны быть определяемы посредством конечных предикатов, и здесь рассудок со своей деятельностью оказывается на своем месте. Он, будучи сам конечным, познает также лишь природу конечного. Если я, например, называю поступок *воровством*, то он этим определен со стороны своего существенного содержания, и знать это достаточно для судьи. Точно так же конечные вещи относятся друг к другу, как *причина* и *действие*, как *сила* и *обнаружение*, и, когда мы их понимаем согласно этим определениям, мы их познаем согласно их конечности. Но предметы разума не могут быть определены посредством таких конечных предикатов, и стремление достигнуть этого было недостатком прежней метафизики»⁴¹.

В отличие от рассудка, разум, по мнению Гегеля, имеет своим предметом не отдельные вещи и явления, а определенный род действительности, «некоторое конкретное внутри себя всеобщее» как-то: природу, общественную жизнь, мышление, дух, «бог», мир и т. п. Эти предметы могут быть постигнуты по своей истине лишь в *системе* знания. Выразить их сущность в форме абстрактного рассудочного определения невозможно. А между тем такими определениями и занималась «прежняя метафизика». Она ставила вопросы: конечен мир или бесконечен, все в нем необходимо или есть свобода, душа проста или сложна и т. п., и на все эти воп-

⁴⁰ Такое понимание гегелевского отношения к формальной логике отстаивается, например, в книге: П. С. Попов. История логики нового времени, с. 176 и сл.

⁴¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 67—68.

росы пыталась дать однозначные ответы в форме «либо — либо». «Способ рассуждения прежней метафизики» «состоял в том, что она постигала предметы разума в абстрактных конечных определениях рассудка и делала своим принципом абстрактное тождество»⁴². «Эта метафизика сделалась догматизмом, потому что она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть *истинным*, а другое — *ложным*»⁴³. Догматизм «состоит в том, что удерживаются односторонние рассудочные определения и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или — или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен, *или* бесконечен, но непременно *одно* из этих двух. ...Догматизм рассудочной метафизики состоит в том, что односторонние определения мысли удерживаются в их изолированности; идеализм спекулятивной философии, напротив, обладает принципом целостности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка»⁴⁴.

Таким образом, метафизичен не рассудок, метафизична «метафизика», которая, применяя рассудочные формы мышления к познанию «предметов разума», впадала в догматизм, удерживала рассудочные определения в их изолированности и запутывалась в собственных противоречиях. Иначе говоря, метафизический (антидиалектический) способ мышления Гегель рассматривал как рассудочный догматизм в теоретическом (философском) познании («рассудочная метафизика»). Поэтому представление об отождествлении Гегелем вообще рассудочного мышления с метафизическим мышлением нельзя признать правильным. Рассудок, с точки зрения Гегеля, необходим во всяком познании, без него невозможно достижение определенности и последовательности даже в самом «спекулятивном» мышлении, но если этот рассудок превращается в метод познания предметов разума (теоретического мышления), то он превращается в метафизический способ мышления (способ мышления «рассудочной метафизики»).

⁴² Гегель. Сочинения, т. I, с. 77.

⁴³ Там же, с. 69.

⁴⁴ Там же, с. 70.

Понятие о метафизическом способе мышления в том его значении, в котором оно употребляется в марксистской диалектике, у Гегеля еще отсутствует. Немецкий философ употреблял это понятие не во всеобщем (метафизика = антидиалектика), а в особом значении — в значении способа мышления «прежней метафизики». Сущность этого способа мышления он сводил к абсолютизации принципов рассудка, к перенесению их на ту область познания, где они оказываются источником заблуждений, т. е. извращают действительность. Поэтому преодоление метафизического способа мышления означало для него не больше как *осознание ограниченности рассудочного мышления* и установление форм и принципов диалектического («спекулятивного») мышления⁴⁵. Метафизическое мышление — то, которое «застряет» на рассудочных определениях, «упорствует» в них и поэтому не в состоянии перейти к диалектическому синтезу противоположных определений. В результате такого понимания «метафизического» (антидиалектического) гегелевская критика метафизического способа мышления приняла форму критики ограниченности рассудка, что и послужило поводом для возникновения представления об отождествлении Гегелем рассудочного мышления с метафизическим. Следует также отметить, что, превознося всячески достоинства «спекулятивного» мышления и противопоставляя его рассудочному мышлению, Гегель часто впадал в метафизическую крайность — в недооценку познавательного значения принципов рассудочного мышления, в третирование этих принципов как постоянного источника метафизических заблуждений.

В целом гегелевское понимание метафизического способа мышления является узким и односторонним. Оно основывается на абсолютизации логической стороны вопроса и совершенно не учитывает, больше того, игнорирует общемировоззренческую и социально-классовую стороны. Научное раскрытие гносеологических, логиче-

⁴⁵ Одной из заслуг философии Канта Гегель считал именно осознание ограниченности рассудочного мышления. «Критической философии, — писал он, — принадлежит та великая отрицательная заслуга, что она признала, что определения рассудка принадлежат области конечного и что движущееся в их пределах познание не достигает истины».

ских и социально-классовых основ возникновения метафизического способа мышления дал только марксизм.

Итак, хотя в гегелевском объяснении природы метафизического способа мышления и наличен элемент преувеличения отрицательных тенденций чисто рассудочного мышления, тем не менее у нас нет оснований утверждать, что рассудочное мышление в гегелевском понимании есть метафизическое мышление, а рассудочная логика — метафизическая логика. Гегель, несомненно, недооценивал формальную логику, не видел перспектив ее дальнейшего развития, но в плане изучения человеческого мышления он не отрицал ее. Как уже отмечалось, предметом этой логики он считал формы «конечного», рассудочного мышления, предметом же своей, спекулятивной логики, — формы «бесконечного» или «разумного» (теоретического) мышления.

ИДЕИ РАЗУМА И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Одной из важнейших особенностей образования систем человеческого знания (различных концепций, теорий) является то, что они образуются на основе определенных *идей*. Методологическую функцию идей как высших (присущих разуму, т. е. теоретическому мышлению) форм синтеза знания подметил и сделал предметом рассмотрения Кант. Однако самому Канту идеи представлялись лишь «чистыми» понятиями разума, которые обеспечивают не постижение объективной действительности, а лишь систематизацию рассудочного знания, подведение этого знания под высшее, «разумное» единство. Гегель, решительно отвергая агностицизм Канта, вместе с тем продолжил исследование познавательных функций идеи. Ему было ясно, что идеи отнюдь не являются «чистыми» понятиями разума, не имеющими никакого отношения к действительности. Общественная практика, в особенности практика французской буржуазной революции, под влиянием которой происходило формирование мировоззрения Гегеля, показывала, что идеи активно вторгаются в жизнь, переделывают мир. На этой основе у него и сложилось представление об идеях как о понятиях (знаниях), воплощающихся в действительность. Идея — это не какой-то недостижимый, противостоящий действительности идеал, идея лишь постольку

идея, поскольку она воплощается в действительность. И действительность постольку разумна, поскольку она соответствует своей идее, своему понятию. Идеалистически абсолютизируя роль идей в общественной жизни, Гегель переносил эту абсолютизацию и на процесс познания. Процесс логического познания приобрел для него значение процесса *самоопределения истины* как *идеи*.

Вообще говоря, выдвижение Гегелем на передний план логического исследования категории «идеи» было связано с рассмотрением им истины как процесса логического движения определений мысли, складывающихся в *систему знания* (истина действительна лишь как система). Такое понимание истины (несомненно, содержащее в себе рациональный момент) ставило в качестве предмета логики прежде всего формы и принципы *теоретического мышления*, среди которых первостепенную методологическую роль играет именно идея, как высшая форма теоретического синтеза знаний. В теоретическом познании идея всегда выступает как «фундаментальное понятие», содержание которого раскрывается всей системой строящегося на нем знания. Идея есть понятие целенаправляющее, «организующее» процесс теоретического познания и вместе с тем раскрывающееся в нем, получающее форму *конкретного* (внутренне расчлененного) знания. Поскольку содержание системы знания представлялось Гегелю как объективно сущая, самопостигающая истина, то он легко отождествил это содержание с идеей. Логическая деятельность мышления — деятельность, направляемая и осуществляемая идеей; содержание мышления определено идеей. Отсюда, как вывод: наука логики как наука о «чистом» мышлении есть наука об идее. «Логика,— пишет Гегель,— есть наука о *чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии *мышления*»⁴⁶.

Используя ту особенность идеи, что она целенаправляет процесс теоретического мышления, Гегель превращает ее в самостоятельного субъекта мышления, определяющего не только содержание мышления, но и формы (законы) его логического движения. «Идея,— утверждал он,— есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся целостность своих соб-

⁴⁶ Гегель. Сочинения, т. I, с. 39.

ственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не *имеет* или находит в себе заранее»⁴⁷. Онтологизация истины (объективного содержания системы знания), а вместе с ней и идеи как целенаправляющего момента процесса познания приводила Гегеля к мистификации действительности, к изображению объективного процесса развития как *целенаправленного, телеологического*. Несомненно, что наряду с истиной идея является важнейшей категорией диалектической логики, но именно диалектической *логики*, а не диалектики как теории развития. Диалектика как теория развития изучает общие закономерности образования и развития всех систем, идея же характеризует процесс возникновения и развития *целесообразно организуемых систем*. Поскольку же Гегелю диалектическая логика представлялась как единственно возможная теория развития, то возникновение любой системы рассматривалось им как возникновение на основе какой-то идеи.

Однако предметом своей «Науки логики» Гегель считал не просто истину, а абсолютную истину. В этом понятии он пытался обобщить объективное содержание всей системы человеческого знания, взятой в ее историческом развитии. В эпоху Гегеля система человеческого знания еще не получила той дифференциации, которую она имеет сейчас. Теоретическое естествознание тогда сливалось с натурфилософией, и собственно наука как отдифференцированная от философии область знания противостояла философии в основном как складывающаяся система эмпирических наук. Особое место занимала лишь математика, на которую как на образец научно обоснованного знания, взирали и философы и естествоиспытатели. Философия считалась, пожалуй, самой сомнительной областью знания. И тем не менее именно она была в то время единственной областью человеческого знания, которая имела свою историю теоретического познания и могла рассматриваться как *исторически развивающаяся система знания*. Поэтому, исследуя исторический процесс развития системы человеческого знания как процесс постижения абсолютной истины, Гегель и обращается прежде всего к философии. В исторической смене различных философских систем

⁴⁷ Гегель. Сочинения, т. I, с. 39.

он подметил единую диалектическую нить развития, «прогрессирующее развитие истины», которое и представилось ему как процесс постижения абсолютной истины. «История философии», — писал он, — показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собой отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании какой-либо одной системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное»⁴⁸. И дальше: «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным, и должна быть сравниваема в своем результате не с галлереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образцов. Но эти божественные образцы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии»⁴⁹.

Каждая исторически возникавшая философская система, по мнению Гегеля, содержала в себе момент абсолютного знания. Но этот момент она превращала в принцип и потому развивала его односторонне. В дальнейшем эта односторонность преодолевалась, но на базе развития других принципов, которые также были частными, а потому и односторонними. Односторонность последних снималась принципами новых философских учений, выдвигавших какой-то новый момент истины и т. д. В результате сама история философии превращалась в систему философских идей, каждая из которых выражает закономерный момент абсолютной истины или абсолютной идеи. Если целенаправляющим началом каждого отдельного философского учения была какая-то частная идея, идея, выражающая лишь отдельный момент абсолютной истины, то целенаправляющим началом развития всей философии (тем, что направляло мышление по путям постижения абсолютной истины

⁴⁸ Гегель. Сочинения, т. I, с. 31.

⁴⁹ Там же, с. 147.

вообще) была «абсолютная идея», содержание которой раскрывается как абсолютная истина.

Представление Гегеля об изначальной целесообразной направленности историко-философского процесса, об «управлении» этим процессом какой-то одной, «абсолютной» идеей, несомненно, ошибочно. Историко-философский процесс является процессом философской деятельности разных людей разных исторических эпох, людей, которые в своем философском творчестве руководствовались разными мировоззренческими идеями. Каждый из них по необходимости считал свое философское учение истинным и, конечно, не сознавал, что его идея есть лишь только момент в постижении абсолютной истины. Общие закономерности развития философской мысли прокладывали себе дорогу стихийно, помимо сознания отдельных философов. В конечном итоге развитие философской мысли определялось развитием общественной практики и научного познания вообще. С точки же зрения Гегеля творческой деятельностью философов в историко-философском процессе руководила неосознаваемая ими абсолютная идея. Каждый из них был лишь орудием ее деятельности, которое она использовала, чтобы реализовать свою сущность, дать своим моментам личное бытие. Здесь идеалистическое истолкование историко-философского процесса непосредственно смыкалось у Гегеля с теологическим истолкованием им абсолютной идеи как бога. Абсолютная идея — бог, бог — абсолютная идея.

И тем не менее в гегелевском понятии абсолютной идеи содержится также глубокий рациональный момент. Он заключается в том, что посредством этого понятия Гегель пытался выразить объективную закономерность развития теоретического, философского знания. По своему рациональному содержанию абсолютная идея — это исторически складывающаяся система закономерностей человеческого мышления, действующих в теоретическом познании и направляющих мышление по пути постижения абсолютной истины. Логическое познание этих закономерностей превращает их в единственно возможный всеобщий научный метод познания. Постигнутая абсолютная идея — это постигнутые всеобщие закономерности, управляющие человеческим мышлением, и как такая, она есть *метод*. Наукой об абсолютной идее в этом

ее значении (т. е. в значении всеобщего метода) и является «Наука логики». Гегель постольку мог дать в своей логике нечто большее, чем просто мистическое изображение мистической абсолютной идеи (= сущность бога), поскольку он взял эту идею именно как систему исторически складывающихся закономерностей человеческого мышления. Примечательно, что лучшая из глав его «Науки логики» — это глава об «абсолютной идее», где «достигнутое» *понятие* абсолютной идеи раскрывается как диалектический метод познания. Указывая на эту особенность главы об «абсолютной идее», В. И. Ленин писал: «Замечательно, что вся глава об «абсолютной идее» почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло «божеское» «понятие»), и кроме того — это *NB* — почти не содержит специфически *идеализма*, а главным своим предметом имеет *диалектический МЕТОД*. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно»⁵⁰.

Формой, в которой абсолютная идея постигается как абсолютная истина, Гегель считал *понятие*, причем понятие, выражающее собой знание «абсолютного» (абсолютно всеобщего). Обычные понятия, например, «стол», «дерево» и т. д., являются понятиями конечного, они не выражают абсолютно всеобщего и потому не могут быть определениями «абсолюта». Единственными понятиями, адекватными содержанию «абсолюта», являются философские понятия, имеющие значение логических категорий. «Нужно,— писал Гегель,— различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обыкновенно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть достигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле»⁵¹. Гегель прав здесь в том отношении, что определениями универсально всеобщего являются понятия теоретического, по Гегелю, философского или «спекулятивного» мышления. Но он глубоко ошибался, когда полагал, что эти понятия — определения какого-то духовного демиурга действительности — абсолютной идеи. Фи-

⁵⁰ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 215.

⁵¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 27.

лософские понятия лишь постольку могут служить инструментами теоретического познания и тем самым постижения абсолютной истины, поскольку они *отображают*, дают знания всеобщих связей и отношений, присущих предметам материального мира.

Хотя в соответствии со своей общей мировоззренческой концепцией (логическая идея — природа — дух), Гегель и считал логические категории изначально присущими абсолютному духу и наличными в нем еще в его «домировом бытии», тем не менее при рассмотрении реального исторического процесса развития философской мысли (из которого он, собственно, и выводил свою логику) эти категории брались им в связи с развитием всего научного знания. При всем своем идеализме Гегель понимал, что необходимой предпосылкой философско-теоретического познания является познание эмпирическое. Характеризуя взаимосвязь между этими двумя родами познания, он писал: «Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на восприятии *единичных* явлений, а, идя навстречу философии, при помощи мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они готовят, таким образом, содержание особенного к возможности включения его в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям. ...Будучи, таким образом, обязанной своим развитием эмпирическим наукам, философия сообщает их содержанию существеннейшую форму *свободы* мышления (*априорную* форму) и *достоверности, основанной на знании необходимости*, которую она ставит на место убедительности преднаходимого и опытных фактов, дабы факт превратился в иллюстрацию и отображение первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления»⁵². Если отбросить конец приведенного рассуждения («...отображение первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления»), то со всем остальным можно вполне согласиться. Теоретическое мышление, действительно, обязано своим развитием эмпирическому познанию и вместе с тем оно не просто воспринимает эмпирические знания, а *перерабатывает* их, придает им форму «достоверности, основанной на

⁵² Гегель. Сочинения, т. I, с. 31.

знании необходимости», т. е. на знании внутренние закономерных связей и отношений. Эта теоретическая форма достоверности (знание внутренние необходимых связей) достигается посредством применения логических закономерностей постижения объекта, которое предполагает оперирование логическими категориями как *знаниями* всеобщего и необходимого. Но само применение логических категорий, как правильно подчеркивал Гегель, предполагает «удержание» в них содержания категорий «эмпирических наук». Исходя из такого понимания связи логических категорий с понятиями отдельных наук, Гегель делал вывод, что «спекулятивная наука» не может отбрасывать «эмпирического содержания» других наук; она «признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий»⁵³.

Итак, понятиями, в которых постигается «абсолютная истина» и которые выступают как определения ее содержания, являются, по мнению Гегеля, *логические категории* («спекулятивные понятия»). И поскольку, с его точки зрения, «абсолютная истина» получает действительность только как *система* своих определений, поскольку, реальным бытием этой системы он считал исторически складывающуюся *систему философского знания*, взятую в связи с развитием всей совокупности научного знания, то логические категории, как разворачивающиеся в систему определения «абсолютной истины», приобрели для него значение исторических и логических ступеней познания этой истины. Роль логических категорий как ступеней познания обнаружилась уже при феноменологическом рассмотрении процесса познания. Но там они выступали как общие определения *противостоящего* сознанию *предмета* (объекта). Здесь же, в логике, они берутся в новом аспекте — в аспекте определений *истины* (т. е. определений объективного содержания исторически развивающейся системы знания). Причем берутся не просто как определения объективно истинного (т. е.

⁵³ Гегель. Сочинения, т. I, с. 26.

знаемого истинным образом предмета), а как определения объективно сущей истины — бытия, тождественного мышлению. Как сама «абсолютная истина» была для Гегеля объективно существующим мышлением, так и ее логические определения — категории означали для него определения объективно сущего мышления, объективно сущие мысли, «духи» в «царстве духов». Определения мысли в логике, утверждал он, есть «чистые духи»⁵⁴.

Всякая система по своему понятию является системой *связей и отношений* между какими-то предметами. Поэтому, рассматривая «абсолютную истину» как *систему* (система определений «чистой» мысли) и считая, что тем, из чего складывается эта система, являются определения мысли в виде логических категорий, Гегель превращал в предмет своей логики *изучение закономерных логических связей между категориями, выявление внутренне необходимых отношений между ними, складывающихся в процессе познания.*

В закономерных связях и отношениях между понятиями, выполняющими функцию логических категорий, выражается *логический строй мышления* — присущие мышлению логические закономерности постижения действительности. Но это только одна сторона. С другой стороны, в закономерных связях и отношениях между категориями, как мысленными *образами всеобщих форм бытия*, отображаются всеобщие закономерные связи и отношения, *присущие предметам объективного мира.* Между этими двумя сторонами категориального состава человеческого мышления существует отношение тождества: постигаемые посредством категорий всеобщие законы бытия являются вместе с тем и законами мышления: *логический строй мышления* складывается в своих существенных моментах как отображение внутренне необходимых связей и отношений между предметами материального мира.

По своему содержанию всеобщие законы бытия, отображаемые логическими категориями и выступающие в мышлении как законы познания истины, есть не что иное, как законы диалектики или, точнее, то, что получило название законов диалектики.

⁵⁴ См.: Гегель. Сочинения, т. I, с. 56.

Ставя перед собой задачу раскрыть внутренне необходимые связи и отношения между категориями в системе «абсолютной истины», Гегель брал эти связи и отношения не только как формы (законы) постигающего мышления, но и как формы (законы) самого бытия, которое, однако, истолковывалось им как бытие, тождественное мышлению. Это и позволило ему в обнаруживаемых диалектических связях между понятиями (категориями) «гениально угадать» диалектические связи между вещами. Но именно угадать, не больше, ибо открывавшиеся им диалектические закономерности сразу же мистифицировались, изображались как закономерности движения мистической «Абсолютной идеи».

Если отбросить мистическую оболочку, покрывающую гегелевские определения предмета «Науки логики», то они в основном сведутся к следующему: предметом «Науки логики» являются формы и законы мышления, обеспечивающие процесс постижения истины в исторически развивающейся *системе знания*; эти формы и законы «Наука логики» берет как всеобщие формы и законы самого бытия и вместе с тем как ступени «определения» истины, т. е. как ступени исторического и логического познания истины. Поскольку законы мышления, составляющие предмет изучения «Науки логики», представлялись Гегелю законами развития всех «природных и духовных вещей», то наука логики приобрела для него значение науки о всеобщих законах развития мира и его познания. Вскрывая рациональное содержание такого понимания предмета логики, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»⁵⁵.

Построением системы «Науки логики» была реализована, наконец, выдвинутая Кантом идея создания «трансцендентальной философии» как системы понятий «чистого разума». Этим Гегель выступил как завершатель и систематизатор немецкого классического идеализма, родоначальником которого был И. Кант.

⁵⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 84.

В философском учении И. Канта выдвинут ряд плодотворных идей, разработка которых в немецком классическом идеализме конца 18 — начала 19 в. привела в конечном итоге к созданию системы идеалистической диалектики. Вскрыв формальный характер традиционной логики, Кант противопоставил ей «трансцендентальную логику» как науку о формах синтеза знаний посредством категорий рассудка и трансцендентальных идей разума. Была выдвинута задача разработки науки логики как системы категорий мышления, «чистых понятий» рассудка и разума. Эту задачу Кант сформулировал обобщенно, а именно как задачу создания философской системы — системы так называемой трансцендентальной философии. В своей «трансцендентальной логике» немецкий мыслитель впервые ввел понятие о диалектике как учении о противоречиях теоретического мышления, необходимо возникающих без нарушения законов логики. Антиномии Канта послужили отправным пунктом для разработки диалектических методов синтеза противоположностей.

Рассмотренный в книге процесс разработки идей Канта в философских учениях Фихте, Шеллинга и, в особенности, Гегеля показывает, что «Наука логики» Гегеля как система идеалистической диалектики создавалась под глубоким влиянием идей «Критики чистого разума» Канта, была обязана последней своим рождением.

Поэтому, когда создатели марксистской философии определяли свое отношение к идеалистической философии как одному из теоретических источников диалектического материализма, они не ограничивали ее «Наукой логики» Гегеля, а говорили о всей немецкой классической философии, включая Канта как ее основоположника.

Следует отметить, что «Наука логики» Гегеля разvila далеко не все аспекты положительного содержа-

ния «трансцендентальной логики» Канта. Переведа проблема разработки логических категорий из плоскости познавательной деятельности субъекта в плоскость всеобщих определений бытия, Гегель оставил вне дальнейшей разработки категориальные формы синтеза знания, категории мышления в их функции логических средств постижения всеобщего и необходимого в эмпирическом мире явлений.

Но уяснение ограниченности логического учения Гегеля относительно «трансцендентальной логики» Канта возможно только через материалистическую критику этого учения. Марксистская диалектическая логика является критическим преодолением и онтологизма логики Гегеля, идеалистической объективизации в ней логической формы мышления и субъективизма «трансцендентальной логики» Канта, дуалистического противопоставления формы и содержания мышления.

Выше уже указывалось, что, создавая свою диалектическую логику, Гегель полностью отождествлял логические принципы познания с объективными законами самого бытия. При формулировке законов этой логики он *шел не от бытия к мышлению* как отображению бытия, *а от мышления к бытию*. *Законы мышления формулировались как законы бытия* и рассматривались как законы бытия лишь *постольку*, поскольку последнее рассматривалось как *бытие, тождественное мышлению*. Следует со всей решительностью подчеркнуть, что *никакой теории диалектики как науки о законах развития природы, общества и человеческого мышления Гегель не создавал и не создал*. Эта наука была создана К. Марксом и Ф. Энгельсом — основоположниками диалектического материализма. Гегелю удалось *угадать* в диалектических закономерностях мышления диалектические законы бытия (всеобщие законы развития природы, общества и мышления) лишь в той мере и постольку, в какой мере и постольку законы мышления совпадают со всеобщими законами бытия. Но для того, чтобы узнать, где имеется это совпадение, а где оно отсутствует, что относится к особым закономерностям образования и развития *системы* научного знания, а что — ко всеобщим закономерностям образования и развития всех систем, необходимо было открытие всеобщих закономерностей развития самого бытия (природы и общества). У Геге-

ля же все эти закономерности *смешаны*. Он создавал науку о мышлении, «спекулятивную» (диалектическую) логику, которая в соответствии с *принципом идеалистического тождества мышления и бытия* была тождественной «науке о бытии», т. е. науке о законах развития «всех природных и духовных вещей». Необходимым предварительным условием разработки *научной* диалектической логики было создание лишь только угаданной Гегелем в его *идеалистической* диалектической логики науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. У самого же Гегеля диалектика как теория развития — это не более чем *идеалистическая* теория *диалектической* логики.

Если у Канта предмет диалектической логики еще смешан с предметом теории познания («трансцендентальная логика» — часть теории познания), то у Гегеля он смешан и идеалистически отождествлен с предметом диалектики как теории развития. Крупнейшей заслугой Гегеля является то, что, рассматривая законы диалектики мышления как всеобщие законы всего сущего, он на этой *идеалистической* основе поставил *вопрос о совпадении* диалектической логики с диалектикой как теории развития¹. Однако лишь *только* поставил, ибо *единственными* законами развития он считал *законы мышления*. Указывая на известные три закона диалектики, Энгельс писал: «Все эти три закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы мышления... Ошибка заключается в том, что законы эти он не выводит из природы и истории, а навязывает последним свыше как законы мышления. Отсюда и вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир — хочет ли он того или нет — должен сообразоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления»².

Для того чтобы установить, что в гегелевской «Науке логики» относится к мышлению, постигающему бытие,

¹ Под понятием «совпадение» мы имеем в виду не абстрактное тождество одного и того же, а диалектическое тождество разных по предмету изучения, но тождественных в определенном аспекте по своему содержанию, генетически связанных между собой отраслей философского знания: диалектики, логики и теории познания.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 384.

а что к самому бытию, где мышление идет теми же путями, что и действительность, а где оно «отходит» от действительности в силу своей исторически ограниченной формы,— для всего этого необходимо было выйти за сферу самого мышления и заняться изучением постигаемой в мышлении действительности — природы и общественной жизни. Гегель оказал влияние на Маркса и Энгельса прежде всего в плане усвоения ими *диалектического способа мышления*, диалектического подхода к изучению и объяснению действительности, но марксистская диалектика как наука о законах развития природы, общества и человеческого мышления вышла не из лона гегелевской диалектики; она явилась результатом применения диалектического способа мышления к изучению общественной жизни с классовых позиций пролетариата. Чтобы создать диалектику как науку, нужно было научно открыть лишь угаданную Гегелем диалектику вещей и затем уже на основе знания объективных диалектических законов развития природы и общественной жизни произвести материалистическую переработку идеалистической диалектической логики Гегеля в *систему* материалистической диалектики как теории развития, логики и теории познания.

Но, уточняя отношение марксистской философии к логическому и диалектическому наследию немецкого классического идеализма, необходимо со всей определенностью подчеркнуть, что теоретические поиски корифеев немецкой классической философии при всей буржуазной узости их мировоззрения создали идейную почву для того революционного переворота в философии, который совершили основоположники научной идеологии пролетариата. В свою очередь диалектика в философских учениях классического немецкого идеализма и материализм Л. Фейербаха обрели свое непреходящее историческое значение именно через их развитие на принципиальной основе пролетарского мировоззрения в философии диалектического материализма. Ярчайшим свидетельством этого является обращение В. И. Ленина к произведениям Гегеля, к материалистической переработке его логики в период создания новой теории социалистической революции, использование им материалистической гнесеологии Л. Фейербаха в борьбе против философского ревизионизма, и, наконец, его знаменитое

философское завещание «О значении воинствующего материализма», в котором он призвал советских философов-марксистов к дальнейшей материалистической переработке диалектики Гегеля и использованию ее в борьбе против буржуазной идеологии.

В диалектико-материалистическом освоении теоретического наследия немецкой классической философии В. И. Ленин придавал важное значение и дальнейшей материалистической переработке философии И. Канта. Он решительно критиковал недиалектический подход к этой философии, свойственный некоторым философам-марксистам начала XX столетия³. Вслед за Энгельсом В. И. Ленин дал высокую оценку критике агностицизма Канта в философии Гегеля, считал ее во многих случаях образцом диалектического подхода, при котором те или иные рассуждения не просто отвергаются «с порога», а *исправляются*, «углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий»⁴. Вместе с тем В. И. Ленин подчеркивал, что гегелевская критика Канта является критикой *«всецело и исключительно* с точки зрения *более последовательного* идеализма»⁵. Поэтому эта критика не могла быть действительным *диалектическим* преодолением философии Канта. Она переводила поставленные И. Кантом важнейшие гносеологические проблемы в плоскость своего объективно-идеалистического мировоззренческого подхода и тем самым сужала их первоначальную постановку. Это касается прежде всего кардинальной проблемы всей философии Канта — проблемы гносеологического отношения между вещью в себе и явлением. У Гегеля она «снимается» путем интерпретации вещи в себе как определенного момента в постигающем движении мышления к абсолютной истине. Здесь вещь в себе не противостоит мышлению по той простой причине, что сама она не больше, как «определение мысли». У Канта же она является тем, с чем человек *предметно взаимодействует*, по меньшей мере при помощи органов чувств. И в этом суть проблемы: не познание мышления мышлением, а познание посредством мышления объективного, вне мыш-

³ См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 161.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 151.

ления находящегося, мира. Так ставил вопрос Кант. Формулируя диалектико-материалистическое решение этого вопроса, В. И. Ленин писал: «Суть здесь та, что и мир явлений и мир в себе суть *моменты* познания природы человеком, ступени *изменения* или углубления (познания). Передвижка мира в себе все дальше и дальше от мира явлений — вот чего не видно еще пока у Гегеля»⁶. У Гегеля этого не оказалось потому, что «мир в себе» для него — это противостоящая человеку, скрытая за эмпирической видимостью оконеченная система объективных понятий, образующих содержание некоей «Абсолютной идеи», будто бы постигнутой в философии самого Гегеля (или пришедшей к своему самопостижению).

Таким образом, философия И. Канта, при всем своем определяющем влиянии на последующее развитие немецкой классической философии, сохраняет самостоятельное значение и требует при своем рассмотрении широкого, синтетического подхода, учитывающего и пороки диалектического идеализма и ограниченности метафизического материализма.

* * *

Более двух столетий прошло с тех пор, как И. Кант создавал систему своей философии. За то время мир изменился неузнаваемо. Буржуазное общество, которое во времена Канта было рождающимся новым миром, в полной мере раскрыло свою эксплуататорскую природу, реализовало свои антагонизмы в величайших социальных коллизиях, в чудовищном росте социальных язв, пороков, ввергло в глубочайшие страдания громадные массы трудящихся и, породив своего могильщика в лице международного пролетариата, пришло к своему закату. Революционный штурм устоев буржуазного общества привел к рождению нового, коммунистического мира, который призван уничтожить социальное угнетение человека человеком, воплотить в жизнь высшие гуманистические идеалы человечества. Идет острая политическая и идеологическая борьба этого нового мира против реакционных империалистических сил и традиций старого мира. В этой борьбе не последнее место занимает

⁶ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, с. 138.

вопрос об отношении к прогрессивному культурному, в том числе и философскому, наследию предшествующих эпох исторического развития. Коммунисты, которые являются действительными наследниками всего прогрессивного, что было создано человечеством на протяжении всей его истории, с величайшей бережностью относятся к своим культурно-историческим предшественникам в развитии теоретической мысли. В ряду этих мыслителей видное место принадлежит родоначальнику немецкой классической философии И. Канту, внесшему весомый вклад в общий прогресс духовной культуры человечества. И в современной борьбе идей философия Канта, вопреки всему мертворожденному в ней, вопреки всем фальсификациям ее со стороны адептов старого мира, стоит на стороне прогрессивных сил человечества.

- Маркс К. К критике гегелевской философии права.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
- Маркс К. Нищета философии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4.
- Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 1.
- Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
- Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
- Энгельс Ф. Шеллинг о Гегеле.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
- Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
- Энгельс Ф. Диалектика природы.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.
- Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве.— Полн. собр. соч., т. 1.
- Ленин В. И. Марксизм и ревизионизм.— Полн. собр. соч., т. 1.
- Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И. Три источника и три составные части марксизма.— Полн. собр. соч., т. 23.
- Ленин В. И. Карл Маркс.— Полн. собр. соч., т. 26.
- Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29.
- Ленин В. И. О значении воинствующего материализма.— Полн. собр. соч., т. 45.

* * *

Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.
Бэкон Ф. Новый Органон. М., 1938.

- Гегель Г.-В.-Ф. Введение в философию (Философская пропедевтика). М., 1927.
- Гегель. Сочинения, т. I—XIV. Под ред. А. Деборина и Д. Рязанова. М.—Л., 1930—1958.
- Гегель. Работы разных лет. В 2-х т. М., 1970—1971.
- Гельвеций К. А. Об уме. М., 1938.
- Гоббс Т. Избранные сочинения. М., 1926.
- Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
- Декарт Р. Рассуждение о методе. Л., 1953.
- Дидро Д. Собрание сочинений. В десяти томах. М.—Л., 1935—1947.
- Кант И. Сочинения в 2-х т. М., 1940.
- Кант И. Сочинения в 6-ти т. М., 1963—1966.
- Фихте И.-Г. Избранные сочинения. М., 1916.
- Шеллинг Ф.-В.-И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.

* * *

- Абдильдин Ж. Учение Канта о гносеологической роли понятия.— «Труды института философии и права» (АН Казах. ССР), 1958, т. 3.
- Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929.
- Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М.—Л., 1933.
- Асмус В. Ф. Общая трансцендентальная логика Канта.— «Под знаменем марксизма», 1928, № 11.
- Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. Изд. 2. М.—Л., 1930.
- Асмус В. Ф. Кант.— В кн.: Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962.
- Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
- Богомоллов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
- Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). М., 1966.
- Быховский Б. Э. Метод и система Гегеля. М., 1941.
- Вандек В. и Тимоско В. Гегель и Кант.— «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12.
- Воробьев М. Ф. Единство логики, гносеологии и методологии в философии Канта и Гегеля.— «Вестник ЛГУ», вып. 4, 1969, № 23.
- Гегель и современная философия. Сборник. Ч. 1—2. М., 1970.
- Гокиели Л. П. О природе логического. Тбилиси, 1958.
- Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
- Григорьян Б. Т. Неокантианство. Критический очерк. М., 1962.
- Гулиан К. И. Метод и система Гегеля. Пер. с рум. Т. 1—2. М., 1962—1963.
- Гулыга А. В. Гегель. М., 1970.
- Гулыга А. В. Материалистические тенденции в немецкой философии XVIII века.— «Вопросы философии», 1957, № 4.
- Деборин А. Диалектика в системе Фихте.— «Вестник соц. академии», 1923, кн. 3.

- Деборин А. Диалектика у Фихте.— В кн.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. 3. М.—Л., 1927.
- Деборин А. М. Книга для чтения по истории философии, т. 2. М., 1925.
- Деборин А. Маркс и Гегель.— В сб.: Философия и марксизм. М.—Л., 1926.
- Деборин А. М. Очерки по истории диалектики. I. Диалектика у Канта.— В кн.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. I., М., 1924.
- Деборин А. М. Очерки социально-политической мысли в Германии. Конец XVII — начало XIX. Том II. М., 1967.
- Желнов М. В. Неотомизм и философия Канта.— «Вестник МГУ». Экономика, философия, право, 1961, № 5.
- Жожа А.Т. О некоторых сторонах диалектической логики.— В кн.: Проблемы философии. М., 1960.
- Ильенков Э. В. Принцип тождества мышления и бытия в домарксистской философии.— В сб.: Проблемы историко-философской науки. М., 1964.
- История зарубежной домарксистской философии. М., 1972.
- История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского и др. Т. 3. Философия первой половины XIX века. М., 1943.
- История философии. Т. 2. Под ред. М. А. Дынина, М. Т. Иовчука и др. М., 1957.
- Карапетян А. А. Критический анализ философии Канта. Ереван, 1958.
- Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма-Ата, 1972.
- Касымжанов А. К. К вопросу о соотношении логики, диалектики и теории познания И. Канта.— «Труды Института философии и права» (АН Казах. ССР), 1960, т. 4.
- Касымжанов А. К. Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания. (По «Философским тетрадам» В. И. Ленина). Алма-Ата, 1962.
- Категории материалистической диалектики. М., 1956.
- Кедров Б. М. Предмет марксистской диалектической логики и его отличие от предмета формальной логики.— В сб.: Законы мышления. М., 1962.
- Копнин П. В. Диалектика как логика. К., 1961.
- Копнин П. В. Идея как форма мышления. К., 1963.
- Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. К., 1966.
- Копнин П. В. Логические основы науки. К., 1968.
- Копнин П. В. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969.
- Копнин П. В., Таванец П. В. Диалектика и логика.— В сб.: Законы мышления. М., 1962.
- Майоров Г. Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
- Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. (К критике гегелевского учения о формах познания). М., 1968.
- Митин М. Гегель и теория материалистической диалектики. М., 1932.
- Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии. XVII — XVIII вв. М., 1969.
- Мудрагей Н. С. Проблема рационального и иррационального в «Критике чистого разума» И. Канта.— «Вопросы философии», 1971, № 5.
- Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972.

- Нарский И. С. Западноевропейская философия. М., 1973.
- Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960.
- Нарский И. С. Философия Давида Юма. М., 1967.
- Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959.
- Овсянников М. Ф. Гегель. М., 1971.
- Ойзерман Т. И. Главный труд Канта.— В кн.: И. Кант. Сочинения в 6 томах, т. III. М., 1964.
- Ойзерман Т. И. Главные философские направления. (Теорет. анализ ист. филос. процесса). М., 1971.
- Ойзерман Т. И. Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии.— В кн.: И. Кант. Сочинения в 6 томах. Т. I. М., 1963.
- Ойзерман Т. И. Философия И. Канта и проблема научности философии.— «Вестник АН СССР», 1972, № 7.
- Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М., 1962.
- Ойзерман Т. И. Философия Гегеля. М., 1956.
- Оруджев З. М. Диалектика как система. М., 1973.
- Плеханов Г. В. Материализм или кантианизм.— В кн.: Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1956.
- Плеханов Г. В. Предисловие к первому изданию («от переводчика») и примечания Плеханова к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».— В кн.: Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1956.
- Погосян В. А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973.
- Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960.
- Попов С. И. Кант и кантианство. (Марксистская критика теории познания и логики кантианства). М., 1961.
- Сараджев А. О. О «критическом» методе Канта.— В кн.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М.— Л., 1934.
- Сережников В. Кант. М.— Л., 1926.
- Сережников В. Учение Канта о пространстве и времени перед судом физиологии.— «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5.
- Современный объективный идеализм. М., 1963.
- Соколов В. В. Философия Гегеля. М., 1959.
- Тавадзе И. К., Каландаришвили Г. М. В. И. Ленин о «Науке логики» Гегеля. Тбилиси, 1959.
- Таванец П. В. Суждение и его виды. М., 1953.
- Танхилевич О. Учение Канта о категориях.— В кн.: Труды Ин-та красной профессуры, т. I. М., 1923.
- Тевзадзе Г. В. Структура трансцендентальной апперцепции.— «Вопросы философии», 1971, № 5.
- Трубенко А. Проблема рефлексии в трансцендентальном идеализме Канта.— «Проблеми філософії», 1967, вип. 5.
- Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962.
- Шашкевич П. Д. К вопросу о формировании гносеологических взглядов Канта.— «Ученые записки» (Акад. общественных наук при ЦК КПСС. Кафедра истории философии), 1957, вып. 28.
- Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта. М., 1960.
- Шинкарук В. I. Кант I.— «УРЕ», т. 6 (1961).

- Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964.
- Шинкарук В. И. До питання про історичний генезис діалектичної логіки як науки.— В кн.: Логіка і методологія науки. К., 1964.
- Шинкарук В. И. Историко-философский процесс и структура предмета марксистско-ленинской философии.— В кн.: Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970.

* * *

- Айвазов И. Г. Проблема свободы в философии Канта. М., 1910.
- Введенский А. И. Логика, как часть теории познания. СПб., 1909.
- Вернадский В. П. Кант и естествознание XVIII столетия. М., 1905.
- Виндельбанд В. История философии Канта. СПб., 1913.
- Виндельбанд В. Философия Канта. (Из истории новой философии Виндельбанда). С нем. пер. Н. Платонова. СПб., 1895.
- Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.
- Гогоцкий С. Обзорение системы философии Гегеля. К., 1860.
- Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. 1—2, М., 1918.
- Каринский М. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
- Каринский М. И. Об истинах самоочевидных. Вып. I, СПб., 1893. (Извлечение из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1893 г.).
- Каринский М. И. Классификация выводов.— В кн.: Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956.
- Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912.
- Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.
- Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. Вып. I. Кант и его ближайшие последователи. Берлин, 1923.
- Льюис Д. Г. Эммануил Кант. Его жизнь и историческое значение. Психология и критика основных принципов Канта. Биогр. очерк. Пер. с англ. СПб., 1897.
- Наторп П. Кант и Марбургская школа.— Новые идеи в философии, сб. 5. СПб., 1913.
- Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957.
- Рассел Б. История западной философии. Сокр. пер. с англ. Общая ред. и предисловие проф В. Ф. Асмуса. М., 1959.
- Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятия. СПб., 1903.
- Риккерт Г. Предмет познания. Киев, 1904.
- Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
- Риккерт Г. Два пути теории познания.— «Новые идеи в философии», Сб. VII. СПб., 1913.
- Риль А., Виндельбанд В. Иммануил Кант. Пер. с нем. М., 1905.
- Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. М., 1880.

- Сотонин К. И. Словарь терминов Канта. (К трем критикам). Казань, 1913.
- Тихомиров П. Проблема и метод Кантовской критики познания. Харьков, 1899.
- Тренделенбург А. Логические исследования, ч. 1—2. М., 1868.
- Филиппов М. М. Эм. Кант. Его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк. СПб., 1893.
- Фишер К. История новой философии, т. 4—5. СПб., 1906—1910.
- Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1—2. СПб., 1906—1910.
- Фишер К. История новой философии. Т. 8. М.—Л., 1933.
- Фишер К. Критика кантовской философии. Пер. Н. А. Иванцова. М., 1889.
- Челпанов Г. Философия Канта. Статьи 1—3. (Теоретическая философия). СПб., 1901.
- Шиманский А. Учение Канта и Спенсера о пространстве. Киев, 1904.
- Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. Пер. и предисловие Черниговца. Добавление к 1-му т.—«Мир как воля и представление». СПб., 1897.
- Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? К., 1907.
- Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. Киев, 1904.
- Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1865.
- Apostol P. Probleme de logica dialectica in filozofia lui G.W.F. Hegel. vol. II Bucuresti, 1964.
- Buhr M. Zur Geschichte der Klassischen bürgerlichen Philosophie. Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Leipzig, 1972.
- Zum Hegelverständnis unserer Zeit. Beiträge marxistisch-leninistischer Hegelforschung. Berlin, 1972.
- Caird E. The critical philosophy of I. Kant. v. 1—2, 2-ed., Leipzig, 1909.
- Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1921.
- Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 3 Aufl. Berlin, 1922—23.
- Cassirer H. W. Kant's first critique. Leipzig, 1955.
- Clark M. Logic and system. A study of the transition from "Vorstellung" to thought in the philosophy of Hegel. The Hague, 1971.
- Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 4 Aufl. Berlin, 1925.
- Coninck A. De l'analyse transcendente de Kant. T. I., Patis, 1955.
- Hegel. A collection of critical essays. Ed. by Alasdair MacIntyre. New York, 1972.
- Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.
- Heimsoeth H. Studien zur Philosophie Immanuel Kants... 2. durchges. Aufl. Bonn, 1971.
- Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, 1970.
- Jaspers K. Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968.
- Jaspers K. Drei gründer der Philosophierens. Platon. Augustin. Kant. München, 1967.
- Kroner R. Kant's Weltanschauung. [Chi., 1956].

- Kühlpe O. Kant. Darstellung und Würdigung. 5 Aufl. Berlin, 1921.
- Kühnemann E. Kant, Tl, 1—2., München, 1923—24.
- Lacroix J. Kant et le Kantisme. Paris, 1961.
- Mainzer K. Kants philosophische Begründung des mathematischen Konstruktivismus und seine Wirkung in der Grundlagenforschung mit einem Anh.: Zur mathematischen Präzisierung des konstruktiven Prädikativismus. Inaug.—Diss... Münster i. W. 1972/73.
- Martin G. Kant's metaphysics and theory of science. Manchester, 1955.
- Natorp P. Logik der reinen Erkenntnis. 1922. The philosophy of Kant and our modern world. New York, [1957].
- Redlich A. Die hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit. Meisenheim am Glan, Hain, 1971.
- Rickert H. Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1921.
- Riehl A. Der philosophische Kritizismus. Bd. 1—2, Leipzig, 1924—25.
- Simmel G. Kant. 5 Aufl, München, 1921.
- Soll J. An introduction to Hegel's metaphysics. Chicago — London, 1969.
- Tuschling B. Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum. Berlin — New York, 1971.
- Vleeschauwer H. Y. De la déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, 1—3. Antwerpen, 1934—37.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
<i>Глава первая. Исторические предпосылки</i>	<i>7</i>
«Новый Органон» Ф. Бэкона	12
Проблема единства мышления и бытия. Эмпиризм и рационализм	22
Логические исследования И. Канта в «докритический» период его деятельности	37
<i>Глава вторая. «Критика чистого разума» И. Канта. Исходные принципы и предмет</i>	<i>48</i>
Исходные принципы	48
И. Кант о предмете философии и предмете «Критики чистого разума»	77
Вопрос о природе математического знания. Математика и априорные формы чувственности	93
<i>Глава третья. «Трансцендентальная логика» И. Канта. Логика и диалектика</i>	<i>103</i>
Предмет «трансцендентальной логики»	103
«Трансцендентальная аналитика»	122
«Трансцендентальная диалектика»	162
<i>Глава четвертая. Первые попытки построения системы «трансцендентальной философии». Фихте и Шеллинг</i>	<i>186</i>
«Наукоучение Фихте»	190
Система «трансцендентального идеализма» Шеллинга	218
<i>Глава пятая. «Феноменология духа». Гегеля. Изменение предмета теории познания</i>	<i>232</i>
Философия — научное постижение истины	232
Субъект и объект знания	238
Предмет «Феноменологии духа»	258
<i>Глава шестая. «Наука логики» Гегеля. Через логику к диалектике</i>	<i>281</i>
Понятие о мышлении как предмете логики	281
Формальная логика и диалектика	296
Идеи разума и диалектический метод	311
Заключение	321
Литература	328

Владимир Илларионович Шинкарук

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ, ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА

И. КАНТА

(И. Кант как родоначальник немецкой классической философии)

Печатается по постановлению ученого совета Института философии АН УССР

Редактор *В. П. Винокур*

Художественный редактор *Р. И. Калыш*

Художник *О. Д. Стеценко*

Технический редактор *А. М. Капустина*

Корректоры *Я. Н. Вишневская, Г. И. Цыбенко*

Сдано в набор 28. VIII 1973 г. Подписано к печати 14. I 1974 г. БФ 02117. Зак. 3—2202. Изд. № 181. Тираж 4800. Бумага № 1, 84×108¹/₃₂. Усл. печ. листов 17,64. Учетно-издат. листов 18,57. Цена 1 руб. 42 коп.

Издательство «Наукова думка», Киев, Репина, 3.

Головное предприятие республиканского производственного объединения «Полиграфкнига» Госкомиздата УССР, Киев, ул. Довженко, 3.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ, ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА И КАНТА