

Т.Б. Длугач

ОТ КАНТА К ФИХТЕ



Опыт сравнительного исследования

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Т. Б. ДЛУГАЧ

ОТ КАНТА К ФИХТЕ

*Сравнительно-исторический
анализ*

(издание 2-е)

МОСКВА
КАН  Н⁺

2010

УДК 1/14
ББК 87.3
Д 51

Д 51 Длугач Т. Б.
От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ
(издание 2-е) / Т. Б. Длугач. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2010. — 368 с.

ISBN 978-5-88373-228-3.

Исследуется историко-философский генезис проблемы единства теории и практики — одной из актуальных проблем философии. Впервые в философской литературе немецкая классическая философия XVIII в. систематически рассматривается в связи с ее направленностью на ньютоновское математическое естествознание. На этой основе анализируется возможность различного истолкования «практического» и смысл утверждения о примате «практического» в философии Канта и Фихте.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-228-3

© Длугач Т. Б., 2010
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение немецкой философской классики – одно из неперенных условий глубокого проникновения в философию. Именно в немецком идеализме впервые складываются представления о человеке как о «практическом субъекте» (Кант), как о «деятельном Я» (Фихте). С этих позиций великие немецкие мыслители пытались объяснить ход исторического процесса, а также раскрыть специфику человеческих способностей, в том числе и познавательной способности.

Заслуга Канта и Фихте в истории философии, в частности, состояла в том, что они указали на зависимость теоретического разума от разума практического и раскрыли их внутреннее единство. На этой почве формировались их системы и складывался диалектический метод.

Проблематика немецкого идеализма возникла на пересечении двух важных, хотя и не одинаковых по значению процессов: осуществления в Европе революционных буржуазных преобразований, в свете которых человека следовало понять как субъекта истории, и формирования новой позитивной науки, вызванной к жизни развитием буржуазного способа производства.

С одной стороны, немецкая философия явилась «немецкой теорией французской революции», с другой стороны, она создавалась в ориентации на позитивную науку и в качестве ее рефлексии, в виде различных систем «наукоучения».

В представленной монографии рассмотрение проблемы единства теории и практики, как она решалась в немецком идеализме, ведется главным образом сквозь призму отношения науки и философии XVII–XVIII вв.; ставится цель выяснить содержание данной проблемы в связи с интересом Канта и Фихте к экспериментальному методу ньютоновского естествознания, к естественнонаучному способу мышления в целом.

В результате исследования, однако, выясняется, что их системы выходят за рамки «наукоучения», поскольку способностью к познанию свойства субъекта не исчерпываются, и он признается нравственным, эстетическим, практически-деятельным существом.

Принцип единства теории и практики в трудах Гегеля и Фейербаха получил в советской и зарубежной философской литературе достаточное обоснование, поэтому автор сосредоточил все свое внимание на работах двух крупнейших и ранних представителей немецкой классической философии, установивших в конце XVIII в. связь теоретического разума с разумом практическим, – Канта и Фихте.

В своем исследовании мы опирались на исключительно важные, по нашему мнению, работы В. С. Библера «Мышление как творчество» и «Галилей и логика мышления Нового времени» (в книге «Механика и цивилизация XVII–XIX веков»). Они помогли уяснить особенности мышления нового времени в целом с связи со становлением позитивной экспериментальной науки и понять содержание и смысл кантовской философии в ее установке на галилеевско-ньютоновское естествознание. Без знакомства с идеями В. С. Библера эта книга не была бы написана.

Но если в работах В. С. Библера основные положения связаны с задачей обнаружения парадоксов разума при обосновании своего «начала», то для нашей темы важна другая задача – повернуть эти положения в другую сторону, в сторону выяснения роли духовно-практической дея-

тельности в движении теоретического разума. Необходимыми для работы над книгой были труды В. Ф. Асмуса и Т. И. Ойзермана, посвященные Канту, а также монографии А. В. Ахутина «История принципов физического эксперимента», Ю. М. Бородая «Воображение и теория познания», П. П. Гайдено «Философия Фихте и современность», историко-философские статьи и статья «Идеальное» Э. В. Ильенкова.

Автор выражает глубокую признательность В. А. Жучкову, Н. В. Мотрошиловой и Э. Ю. Соловьеву, замечания и советы которых помогли в работе над книгой. Большую помощь в разработке основной задачи и в осмыслении ряда трудных философских вопросов оказал автору В. С. Библер; хотелось бы высказать ему здесь искреннюю благодарность.

Философские системы И. Канта и И. Г. Фихте представляют для исследователя большую сложность: широта охвата, глубина проблематики таят в себе бесконечные возможности. Вследствие этого автор рассматривает свою монографию как попытку понять лишь одну из сторон их творчества. Будет отрадно, если ее сочтут хотя бы отчасти удавшейся.

РАЗДЕЛ I

КАНТ. ЭПОХА. ЖИЗНЬ. ЛИЧНОСТЬ

Особенности социокультурной ситуации в Германии первой половины XVIII в.

Иммануил Кант оказал такое же большое влияние на всю последующую европейскую философию, как Шекспир – на развитие мировой литературы или же Бетховен – на развитие музыки. Придав вечной философской проблеме отношения мысли к бытию уникальную форму «критики чистого разума», Кант доказал свою подлинную философскую оригинальность и глубину своей мысли. Первая критика – «Критика чистого разума» – была первым шагом в новом направлении, вошедшим в историю под именем немецкой классической философии; вслед за ним были сделаны второй и третий шаги, но до этого протекли долгие годы исканий – ведь «Критика чистого разума» появилась на свет, когда Канту было уже 57 лет. К этому переломному моменту своей духовной жизни он шел достаточно долго. А что же было вначале? Многие исследователи полагают, что основные положения тех работ, которые были созданы И. Кантом до появления первой «Критики», в так называемый докритический период, не имеют ничего обще-

го с идеями «Критики», что между критическим и докритическим этапами развития великого мыслителя пролегла пропасть. Другие, напротив, считают, что именно в ранний период философского созревания Канта начали формироваться те мысли, которым суждено было в развитом виде войти в золотой фонд мировой философской культуры. Анализ этой проблемы и будет посвящена данная монография.

Однако понять, по какому руслу текла мысль Канта в ранние годы, нельзя без уяснения общей духовной атмосферы Германии первой трети – первой половины XVIII в., и, хотя о ней уже написано, казалось бы, немало, мы считаем необходимым вновь остановиться на некоторых важных моментах тогдашней социально-культурной ситуации.

Об эпохе, положившей начало новому мощному течению, существенно изменившему направление философии прежде всего в том, что касается диалектических принципов, а также принципа активности субъекта, сказано много. Главное внимание обычно уделялось объяснению того, почему в отсталой в политическом и экономическом отношении Германии такого высокого уровня достигли литература, искусство, философия. Более того, стало общепризнанным, что политическая революция в Германии явилась следствием ее духовного развития. Вот как пишет, например, об этом Г. Гейне: «... в моей книге *De l'Allemagne* я предсказал со всей определенностью, что политическая революция немцев произойдет из той самой философии, которую так часто поносили, называя чистейшей схоластикой. Мне легко было пророчествовать! Я-то ведь видел, как сеялись драконовы зубы, из которых вырастают теперь закованные в боевые доспехи мужи, наполняющие весь мир бряцанием своего оружия...»¹

Так же трактовалась эта проблема на рубеже XIX и XX вв. и в России. Дело, по-видимому, заключается в том, что

¹ Гейне Г. С. Собр. соч. М., 1958. Т. 7. С. 429.

в периоды наибольшего угнетения личности (что обусловлено экономическим и политическим застоєм) как реакция на это чрезвычайно возрастает потребность в нравственных идеалах и подлинных духовных ценностях, которые и формируют гуманитарное мышление. При этом открывается тесная внутренняя связь развившейся в подобных критических условиях культуры не только с культурой предшествующих эпох, но и культурой настоящего времени, а именно тех стран, которые стоят на пороге глубоких социальных потрясений и вырабатывают вследствие этого новые мировоззренческие принципы. Для лучших умов Германии, раздробленной на сотни мелких княжеств (внутри которых существовала полная экономическая и политическая зависимость подданных от своего сюзерена, можно сказать, полное их бесправие), образцами передовых во всех отношениях стран стали Англия и Франция: здесь формировалось или уже было сформировано буржуазное правосознание, здесь личность активно укрепляла свои жизненные позиции, а государственность из кастово-бюрократической иерархии превращалась в буржуазно-демократическую организацию. Известно, какое сильное воздействие оказала на лучшие умы Германии французская революция – «дерево свободы» сажали в то время, наверное, не только Гегель с Гельдерлином. Но и предреволюционная французская идеология имела сильное влияние на немцев.

Вся экономическая и общественная жизнь Германии в это время, по определению Ф. Энгельса, характеризовалась загниванием. «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... Все было скверно, и во всей стране господствовало всеобщее недовольство»¹. Карликовые немецкие княжеские государ-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 561.

ства (количество которых исчислялось несколькими сотнями) по сути своей были полицейскими учреждениями — ведь известно, что там, где отсутствует прямая экономическая зависимость (тоже, конечно, не являющаяся абсолютным благом, но все же представляющая собой шаг вперед по сравнению с феодально-сословными принудительными мерами), усиливается внеэкономическое принуждение, следовательно, крепнет чиновничье-бюрократическая машина. Все виды хозяйства, все сферы культурной жизни Германии первой трети XVIII в. были объектами полицейского надзора и бюрократических указаний. Мелочное регламентирование доходило до курьезов: так, эттингенский князь требовал сведений о «названии, роде, назначении и внешнем виде всех собак, находящихся на княжеской земле»¹. Регламентация пронизывала функционирование всего социума в целом.

Господствующей формой хозяйства продолжало оставаться сельское феодальное владение, где крестьянин полностью зависел от помещика, был совершенно бесправен, задавлен различного рода податями, оброком и жил в нищете. Все свое время он обрабатывал помещичьи угодья, только урывками работая на себя.

Такой же государственный гнет существовал и в городах: после восстаний сапожных подмастерьев 1724 г., охвативших почти всю страну, государственное законодательство отменило цеховые привилегии, вследствие чего цеховая деятельность пришла в упадок.

Полицейский надзор существовал также и в интеллектуальной сфере — нельзя было сказать слово, которое прошло бы мимо бдительных ушей цензоров разного уровня.

Постепенно, однако, в Германию, хотя и медленно, проникает капитализм, выразителем интересов которого становится не крупная (тесно примыкавшая к дворянским

¹ Цит. по: *Серезников В.* Кант. М.; Л., 1926. С. 20.

и полицейско-государственным кругам), а средняя буржуазия: зажиточный ремесленник, купец, средний предприниматель составляли ее основное ядро. В политическом отношении все они оставались бесправными и первые идеологи буржуазного класса сталкивались с тем же беззаконием, что и другие слои. Повторяем, Германия находилась в упадке, но она смотрела на Францию и Англию и из их опыта черпала надежду на будущее.

Французское Просвещение, английское свободомыслие – это мощные факторы влияния на духовную жизнь Германии. Раскрывая позже в небольшой работе «Что такое Просвещение?» характерные черты последнего, Кант писал о том, что Просвещение формирует такую важную человеческую способность, как способность суждения, антиавторитарную по своей глубинной сущности. Ее «максимы», по словам Канта, следующие: «1. Иметь собственное суждение (*Selbstdenken*); 2. Мысленно ставить себя на место другого; 3. Всегда мыслить в согласии с самим собой. Первая есть максима свободного от предрассудков, вторая – широкого и третья – последовательного образа мыслей... Освобождение от суеверий называется Просвещением»¹. Просвещение и есть способность суждения, т. е. способность каждого человека составлять собственное мнение о любом – природном или социальном – явлении.

Значение этой способности трудно переоценить: ее формирование есть не что иное, как формирование новоевропейского субъекта, освобождающегося от слепого преклонения перед авторитетами и возлагающего все надежды и всю ответственность на собственные плечи.

Английское свободомыслие XVIII в. имеет по сути дела ту же природу; апелляция к автономному человеческому разуму, пропаганда религиозной и всякой другой терпимо-

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 308.

сти, защита республиканского строя составляют его отличительные особенности.

Просветительские и свободололюбивые тенденции преломляются сквозь призму собственно немецких культурных традиций, создавая почву для немецкой классики. Одной из таких традиций был пиетизм, возрождавший первоначальные импульсы Реформации; он представлял собой своеобразное народно-религиозное течение, направленное против господства института церкви и, следовательно, укреплявшее личность в ее претензиях на самостоятельность, по крайней мере в отношениях с богом, что означало фактически – по тем временам – убеждение в возможности каждой личности укреплять истинные нравственные позиции. К искренним сторонникам пиетизма принадлежали, в частности, родители Иммануила Канта.

Своеобразие духовной атмосферы Германии начала – середины XVIII в. заключалось в том, что пиетистские настроения развивались вместе с рационалистическими тенденциями: вера в бога была верой в его мудрость, в его высший разум, и надежда на могущество человеческого разума сближалась с такой верой. Именно поэтому в метафизике немецкого Просвещения истины разума истолковывались как необходимые и объективные истины, т. е. как такое знание, которое адекватно самой действительности (мудро устроенной богом).

Крупнейшие представители немецкого Просвещения, расцветом которого следует считать 40–50-годы XVIII в., – Х. Томазиус, Х. Вольф, И. Г. Ламберт и другие, разрабатывая новую рационалистическую метафизику, способствуют тем самым устранению из университетов старой, схоластической, аристотелевской философии.

Один из самых известных просветителей – Христиан Вольф, занимавший кафедру философии в университете в Галле, пользовался в то время в Германии и даже за ее пределами большой популярностью; его заслугу видели в том,

что он сделал общедоступными сложнейшие идеи великого Лейбница. Обратной стороной такой доступности, естественно явилось значительное их упрощение, вследствие чего философскую систему Вольфа нередко характеризуют как «плоскую» или даже вульгарную. Однако этот недостаток выявился позже; на первых же порах Вольф встречал на родине самое горячее признание. Приказание прусского короля Фридриха Вильгельма I в 48 часов покинуть пределы Пруссии за преподавание свободолобивых идей только увеличило популярность немецкого просветителя. После воцарения на престоле Фридриха II Вольф с триумфом возвратился в Галле и продолжил пропаганду просветительских идей.

Тесную связь французского, английского, немецкого и русского Просвещения следует видеть, в частности, в том, что некоторое время спустя Вольф был избран членом Французской академии наук и Лондонского королевского общества, а Петр I даже предложил ему пост вице-президента Российской академии наук. Мы уделяем внимание всем этим обстоятельствам по той причине, что Х. Вольф был предтечей Канта; как мы увидим ниже, в полемике с основными положениями немецкого Просвещения вообще, философии Вольфа в частности развивалась «докритическая» философия Канта.

В отличие от французских просветителей, действующих преимущественно внутри неформальных объединений (кружков, салонов, Энциклопедии), немецкие философы работали в рамках прежних структур – университетов, однако их ученость уже перестает быть чисто академической, а в значительной мере перестраивается в связи с запросами новой эпохи, ориентируясь на личность и ее разумные способности. В этом же направлении развивается не только философия, но и эстетика, литература, искусство; здесь рождаются уже не просто художники, но борцы за воплощение в жизнь новых гуманистических принципов. Одним

из них был, например, Лессинг. «Подобно Лютеру, – писал Гейне, – действенная роль Лессинга состояла не только в определенных деяниях, но главным образом в том, что он взволновал немецкий народ до глубины души, создавая своей критикой и своей полемикой благодатное движение в умах. Он был живой критикой своего времени, и вся его жизнь была полемикой... Он был совершенно подобен тому легендарному норманну, который наследовал таланты, знания и силы противников, убитых им в поединке, и, таким образом, в конце концов оказался одаренным всеми возможными совершенствами и достоинствами. Понятно, что такой задорный боец наделал немало шума в Германии, в той тихой Германии, которая в те времена была еще более по-субботному тиха, чем в наши дни»¹.

Все же таких, как Лессинг, было немного; главная задача немецкой культуры в тот момент – сформировать новые нравственные и эстетические, шире, общегуманистические идеалы. Этой задаче было подчинено и движение, известное под названием «Буря и натиск» (*Sturm und Drang*). Оно было связано с рационалистическими течениями, но придало им своеобразный характер: антропоморфический рационализм дополняется здесь мыслями о всеобщей одухотворенности природы, т. е. своеобразным пантеизмом. Обычно ищут корни этого пантеизма в более ранних мистических воззрениях, например Я. Беме или Эрхардта, однако, как нам кажется, нужно добавить что, преломившись сквозь призму рационалистических идей Просвещения, эти воззрения приобрели совершенно иной, уже немистический характер. Если везде господствует разум – бог разумен, человек разумен, то логично предположить, что и природа также одухотворена. Поворот к природе, столь характерный для французских просветителей, наблюдается и в различных немецких культуртрегерских движениях,

¹ Гейне Г. Собр. соч. М., 1958. Т. 6. С. 87.

в том числе в движении «Буря и натиск», приобретая здесь особую, пантеистическую окраску.

Конечно, следует учитывать то обстоятельство, что кульминационного пункта это движение достигает несколько позже, а именно в 70-х годах, но основные идеи его складывались уже в 50-х годах и не могли не оказать влияния на умонастроение родоначальника немецкой классической философии. И. Гердер в свое время писал о «Буре и натиске» как об интеллектуальном течении, открывающем немцам новый мир; по мнению Гёте, все выдающиеся умы так или иначе участвовали в нем.

Всеобщий характер данного течения объясняется тем, что цели его выходили за границы чисто литературного феномена, несмотря на то, что основными участниками движения были как будто в основном литераторы¹. Дело заключается в том, что герои таких литературных произведений, как «Гёц фон Берлихинген», «Коварство и любовь», «Разбойники», «Страдания молодого Вертера» и другие, страстно отстаивали свободу человека, призывали его к борьбе с несправедливостью и угнетением, требовали уравнивания всех людей в правах, уничтожения тирании и т. д., иными словами, в трагических коллизиях судеб героев выражались социальные конфликты эпохи.

Как и у французов, все эти по сути своей политические требования имели своим основанием апелляцию к природе: только потому, что каждый человек – естественное, разумное существо, от природы равное другим людям, он должен быть свободен и уравнен с другими в правах². Все религии, в свою очередь, признаются имеющими одинаковое

¹ Само название движения заимствовано из драмы Ф. Клингера «Буря и натиск».

² Любопытно, что возврат к природе выступил в немецкой эстетике в форме признания Шекспира образцом для подражания: античность и Шекспир «естественны»; феодальное же аристократическое искусство «искусственно», фальшиво.

право на существование и т. п. Разум «естественного существа» служит, как упоминалось выше, как бы продолжением и высшей точкой развития пронизанной духовностью природы. В связи с этим искусство и литература рассматриваются как средство воспитания личности: вслед за воспитательными романами Руссо в Германии появляются свои воспитательные романы; таким романом был, например, роман И. Гёте «Вильгельм Мейстер».

Уже было отмечено, что идеи равенства, свободы, веротерпимости, требование уважения каждой личности носились в воздухе Германии начиная с 40–50-х годов. И великий основатель немецкой классической философии не мог не проникнуться их духом. Здесь – истоки его гуманизма, его этической, эстетической и антропологической философии. Отсюда берет начало его убежденность в том, что суверенность человеческого разума так велика, что в определенном смысле он может предписывать природе свои законы. Это убеждение крепнет под влиянием успехов математического естествознания XVIII в., прежде всего ньютоновой механики.

За те 70 лет, которые протекли со дня выхода в свет самого крупного произведения И. Ньютона – «Математические начала натуральной философии» (1687), ньютоновская механика отпраздновала победу почти во всех европейских странах. Трактровка внутри ньютонианства таких важных понятий, какими были материя, движение, пространство, время и т. д., детерминировала новую по сравнению со средними веками картину мира. Мироздание предстало перед естествоиспытателем как огромная система движущихся в пустом пространстве и взаимодействующих друг с другом материальных тел.

Тем новым, что внес Ньютон в галилеевскую механику, явилось обоснование всеобщего принципа динамического взаимодействия, т. е. представление о связи тел как влияющих друг на друга атомарных сил. Закон всемирного тяго-

тения был положен в основу существования Универсума, а способность каждого материального тела к движению рассматривалась в зависимости, с одной стороны, от приращенной ему силы – инерции, а с другой стороны, от влияния на него всех других тел, т. е. других сил, на его собственную силу.

Характерной особенностью динамического подхода стало далее то, что вопрос о сущности силы был снят, – известно, что Ньютон отказывался не только решать, но даже и ставить вопрос о природе силы, будь то сила тяготения или сила инерции. Сила существует – и этого достаточно; судить о ней, с точки зрения Ньютона, мы в состоянии лишь по ее проявлениям, каждое из которых можно рассчитать, и объяснить на этой основе «все движения небесных тел и моря».

Можно сказать, что в созданной Ньютоном механике с предметом происходят следующие превращения: во-первых, снимается проблема обоснования его существования – он существует, и все тут. Во-вторых, любой предмет (или явление) отождествляется с действующей силой и остальные его свойства принимаются ученым во внимание только в той мере, в какой они соотносятся с его свойством быть силой. В-третьих, ученый анализирует опять-таки не «бытие» силы, а ее, так сказать, «инобытие», т. е. решает вопрос не о том, что она собой представляет, а о том, как она действует.

Все это означало не только возникновение новой картины мира, но и утверждение в сознании естествоиспытателей нового, феноменологического подхода¹, так как целью ученого теперь признается выведение из факта взаимодействия сил всех возможных следствий и построение на этой основе единой теоретической системы. Сама сила при этом остается «за бортом» научной теории, представляя своего рода «черный ящик».

¹ Об этом писали А. Койре, Н. Вавилов, Р. Козн и Б. Г. Кузнецов.

Для естествоиспытателя становится бессмысленным говорить о силе как причине самой себя – о ней речь может идти только в плане ее воздействия на другие тела; «...главная обязанность натуральной философии, – пишет Ньютон, – делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий до тех пор, пока мы не придем к самой первой причине, конечно, не механической»¹.

Принципы механистического естествознания оказали значительное влияние на родоначальника немецкой классической философии. Многие исследователи творчества Канта (А. Койре, Г. Коген и др.) отмечают, что, согласно Канту, вся новая философия вообще должна быть построена по образу и подобию ньютоновской науки, и прежде всего это касается экспериментального характера знания. В известном смысле вся «Критика чистого разума» есть не что иное, как эксперимент разума, в ходе которого должно выясниться, как возможно теоретическое знание, каким образом единичный и чувственно воспринимаемый предмет, существующий вне и независимо от познающего субъекта, становится предметом теоретического знания.

Ориентация Канта на механистическое естествознание прослеживается далее в том, что, признавая существование объектов самих по себе, философ полагает, что их нельзя познать, не рассмотрев методологически так, как если бы они были механизмами (машинами), т. е. были созданы разумом как будто совершенно свободно и целесообразно. Принцип «как если бы» (*als ob*) становится важнейшим методологическим принципом кантовской философии.

Влияние ньютоновского естествознания, в частности его феноменологического подхода, наконец, проявляется

¹ Ньютон И. Оптика. М., 1927. С. 287. Имеется в виду как раз то, что объяснение природы, или сущности, последней причины (исходной силы) лежит за пределами механики.

в том, что предметы внешнего мира начинают трактоваться Кантом как вещи в себе – по аналогии с силой, природа которой, бытие которой само по себе, независимо от воздействий остается неизвестным; не сущность, а явление объявляется уделом человеческого знания.

Следует отметить, что влияние естественнонаучного мышления на Канта начинается с самых ранних лет его философского развития. Вместе с тем нельзя упускать из виду и того обстоятельства, что чрезвычайно важными для него стали и успехи другой отрасли естествознания – наук о живой природе, которые он называл «описательным естествознанием», главным образом, по-видимому, потому, что в этой области еще недостаточно утвердился экспериментальный метод. Но все же именно ее изучение (вспомним даже название одной из первых работ Канта – «Мысли об истинной оценке живых сил») помогло ему осмыслить границы механики, хотя в те годы казалось, что никаких преград ее победоносному шествию быть не может.

К середине XVIII в. существует уже достаточное количество новых разделов научного знания – развивается метод исчисления бесконечно малых величин, создаются предпосылки для возникновения аналитической механики, что позволяет Лагранжу в 60-е годы создать ее главный метод – вариационное исчисление, объединившее дифференциальное и интегральное исчисления. Математика сбрасывает с себя форму вспомогательного аппарата механики, претендуя на самостоятельное существование, более того, на то, чтобы самой в виде количественного анализа стать методом других наук.

Развиваются науки о живой и неживой природе – в 40-е годы знаменитым Ж. Бюффеном, автором много томной «Естественной истории», высказываются трансформистские идеи в области космологии, геологии и отчасти биологии. Хотя на первый взгляд кажется, что Земля вечно пребывала в одном и том же состоянии, замечает Бюффон,

при ближайшем рассмотрении становится ясным, что природа допускает заметные вариации, что возникают новые комбинации, новые формы материи и что, насколько она кажется неизменной в целом, настолько же она изменчива в частях – за истекшие тысячелетия поверхность Земли неоднократно менялась, менялись даже небеса, и все предметы как физического, так и морального мира находились в непрерывном обновлении последовательных вариаций¹.

Бюффон разрабатывает новую по сравнению с декартовой теорией вихрей космогоническую гипотезу, согласно которой Солнечная система образовалась вследствие того, что проходящая вблизи Солнца комета вырвала из него часть вещества, сгустившегося затем в планеты. Идея развития, как мы видим, обретает у Бюффона права гражданства наряду с принципом взаимодействия сил. Что же касается биологической изменчивости, то, не будучи эволюционистом в строгом смысле слова, Бюффон все же делает предположение об изменчивости изначальных прототипов живых организмов под влиянием факторов среды (в том числе климата). Определив возраст существования Земли не в 7,5 тыс. (как в Библии), а в 75 тыс. лет, Бюффон смог включить в процесс развития время как фактор изменения природы.

Правда, у Бюффона еще имеется модель неизменной «органической молекулы», допускающей преформистскую трактовку живого, да и позиции преформизма еще сильны, но постепенно преформизм уступает место теориям эпигенеза; развиваются эмбриология и сравнительная анатомия.

После исследований англичанина Грю и итальянца Мальпиги невозможно стало пренебрегать анатомией рас-

¹ См.: *Канаев И. И.* Жорж Луи Леклер де Бюффон, 1707–1788. М.: Л., 1966. С. 65.

тений; вслед за ними Х. Вольф высказывает мысль о метаморфозе растений. Открываются такие неизвестные прежде и странные биологические явления, как регенерация: Ш. Боннэ изучал ее у червей, Реомюр – у ракообразных, а Трамбле – у полипов.

В астрономии механика еще празднует победу, но в биологии, химии и т. д. уже терпит поражение. Ее главный «рычаг» – понятие силы неприменимо ко многим явлениям вновь образовавшихся наук. Если в области электричества на первых порах еще и пытались пользоваться понятием силы и рассуждали по типу: «соломинка притягивается к натертому стеклу потому, что стекло принадлежит к числу электрических тел, отличающихся притяжением мелких предметов», то в биологии или математике сразу очевидна невозможность подобных рассуждений, по сути дела не могущих служить объяснением, так как они не выходят за рамки систематизации и группировки предметов, распространяясь главным образом в связи с учением о специфических флюидах. Франклин еще хочет в своих работах по электричеству интерпретировать его посредством притяжения и отталкивания противоположно заряженных частиц некоей электрической жидкости, т. е. вводя закон тяготения, но объективно его исследования вели к признанию принципиально иного, чем механическое, взаимодействия сил – взаимодействия электрических зарядов. То же можно сказать и о химии.

Со времен Р. Бойля пытались раскрыть сущность химических реакций при помощи силы, издавна названной химическим сродством. Концепция знаменитого шведского химика XVIII в. Бергмана, например, строилась на предположении о том, что химическое сродство представляет собой неизменную силу – но в конечном счете этим мало что достигалось. В конце XVIII в. французский ученый Бертолле доказывает, что в химии следует принимать в расчет не только химическое сродство, что последнее «вообще не

действует как какая-то абсолютная сила»¹ – значение здесь имеет количество вступившего в реакцию вещества. Да и эффект в химии – не просто притяжение или отталкивание сил, а превращение одних веществ в другие.

Идеи развития уже носят в воздухе; начинает прокладывать себе дорогу также идея взаимосвязи различных наук; больших успехов в деле синтезирования достижений химии, физики, ботаники и практической медицины добился знаменитый Бургаве.

В конце XVII в. в науках о живой природе сильны были позиции той ветви картезианства, которая связана с медициной, – Леруа, Режи и другие ученики Декарта пытаются раскрыть специфические черты телесной организации, изучить механизм рефлексов и т. п.

Все эти установки не могли ускользнуть от внимания молодого Канта; мысль об ограниченности человеческого знания, как это ни парадоксально, в значительной мере имела своим истоком успехи «описательного естествознания» – как раз потому, что Кант отождествил механическое естествознание с наукой как таковой, неспособность последнего объяснить явления жизни была воспринята им как доказательство ограниченности познания вообще.

Итак, результаты развития научной мысли XVIII в. во многом определили круг интересов и направление философских исследований великого мыслителя.

Мы не останавливаемся здесь специально на влиянии великих философских предшественников Канта, ибо само собой разумеется, что ни один сколько-нибудь значительный философский результат не может возникнуть вне данной, специфической культурно-исторической почвы, какие бы иные факторы ни действовали на философа. Полемика – спор и согласие – с Аристотелем и Платоном, Лейбницем

¹ Цит. по: Даннеман Ф. История естествознания: Естественные науки в их развитии и взаимодействии. М., 1938. Т. 3 С. 155.

и Спинозой, Ф. Аквинским и Д. Бруно и т. д. – это то основание, на котором вырастет собственная философия Канта, что станет видно из дальнейшего изложения. Поскольку такая полемика пронизывает все философские – и критические, и докритические – сочинения Канта, постольку мы и будем рассматривать ее в контексте последующего подробного анализа кантовских работ.

Основные черты характера и обстоятельства жизни Иммануила Канта

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 г. в Кёнигсберге в семье мелкого ремесленника, седельных дел мастера Иоганна Георга Канта. Все биографы отмечают глубокое уважение, которое испытывал Кант к своим родителям, особенно к матери; всю жизнь он вспоминал ее с благодарностью и любовью. Это она хотела, чтобы сын получил образование, и способствовала этому, привлекая в дом тогдашнего известного проповедника и члена муниципального городского совета Ф. А. Шульца, ученика знаменитого просветителя Х. Вольфа.

И мать, и отец Канта отличались спокойным, выдержанным характером и были религиозны, но без фанатической нетерпимости; скорее наоборот, пиетистские убеждения способствовали поддержанию в них стойкости и уважения к другим людям. В семье царили разумные, серьезные нравы, и ни нужда, ни житейские трудности не могли привести родителей мальчика в подавленное состояние, а тем более в состояние гнева или враждебности к кому бы то ни было. Все это, конечно, во многом определило как тип личности, так и стиль жизни будущего великого мыслителя.

Поступив в 8 лет с помощью Ф. Шульца в так называемую Коллегию Фридриха – учебное заведение типа гимназии, открытое в Кёнигсберге по образцу подобного заведения в Галле, маленький Иммануил¹ прошел тернистый путь учения, обычный для многих его сверстников. Овладение так называемыми мертвыми языками – греческим и латынью, глубокое знание Библии, Нового завета и закона божьего, а также истории составили фундамент обучения. Подобное начальное образование было достаточно суровым – иногда Коллегию сравнивали с казармой: с 5 часов утра и до 10 часов вечера ученики должны были неукоснительно выполнять строгий распорядок дня, заучивать наизусть молитвы и латинские упражнения, повторять их, петь религиозные гимны и стихи и т. д. От заданий не были свободны даже воскресные дни. Атмосфера гимназии была тяжелой, даже гнетущей, но все же благодаря напряженному труду Кант вынес из гимназии превосходное знание языков и литературы.

Осенью 1740 г. он поступил в Кёнигсбергский университет, по-видимому на философский факультет², именно здесь Кант начинает заниматься не только языками, но и естественными науками, а также математикой. Наибольшей любовью юного Канта в эти годы пользовался совсем еще молодой профессор Мартин Кнутцен (1713–1751), читавший лекции по философии, математике, естествознанию. Ему Кант обязан хорошим знанием достижений и тенденций развития ньютоновского естествознания, в частности космологии; наверняка он и привил Канту интерес к механике, математике, космологии.

Усидчивость у Канта в эти годы была поразительной, любовь к наукам – глубокой и серьезной. Во всем прочем

¹ Имя Иммануил означает «благословенный».

² Сведения о факультете, на котором обучался Кант, остались недостаточно определенными.

студент Кант ничем не отличался от большинства других студентов: как и многие из них, частенько бедствовал, заимствуя у друзей одежду и обувь; как и другие, любил азартные игры, в частности игру на бильярде (по свидетельству А. Геллера, он одно время вместе с товарищами даже зарабатывал на этом некоторую сумму; как видим, ничто человеческое не было ему чуждо).

По окончании университета Кант решает посвятить себя науке; по тем временам (впрочем, как, наверное, во все времена), это был выбор не слишком обеспеченного уровня жизни, в чем сказался твердый характер ученого. Взяв эпиграфом к последней студенческой и первой самостоятельной работе «Мысли об истинной оценке живых сил» слова Сенеки, он так формулирует свой жизненный принцип: «Для нас нет ничего более достойного, чем то, чтобы не следовать подобно овцам за стадом идущих впереди и двигаться не тем путем, по какому идут все, а тем, по которому должно идти»¹. Это путь ученого.

Но до того, как целиком отдаться преподаванию и сочинительству, молодой выпускник университета пробует свои силы в домашнем воспитании. Сказать, что занятие это было ему по душе, значило бы покривить против истины; выбор этот скорее был определен и отсутствием вакантных мест в университете, и отсутствием средств к жизни. Но как бы то ни было в течение 7 лет – с 1747 по 1754 г. – Кант воспитывает мальчиков, сначала трех сыновей пастора Андерша, затем трех сыновей майора Хюльзена, наконец, детей графа Кайзерлинга. Последнее место было для Канта наиболее благоприятным, так как графиня (как и многие знатные прусские дамы, как сама «философская королева» София-Шарлотта) интересовалась философией.

Годы гувернерства не прошли для молодого ученого совсем напрасно: известное количество времени для само-

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 53.

стоятельных занятий, свободный выбор книг в хорошей библиотеке Кайзерлингов дали Канту возможность продвинуться вперед в научных устремлениях. Сельская жизнь также не могла не пойти на пользу его не очень крепкому от природы здоровью.

Вернувшись в Кёнигсберг в 1755 г., Кант получает право на преподавание в университете в должности приват-доцента, т. е. внештатного преподавателя, получающего плату за свои лекции непосредственно от посещавших их студентов. С этого времени начинаются долгие годы размеренного и постоянного труда, годы, небогатые внешними событиями, но чрезвычайно насыщенные глубокой внутренней работой духа.

Жизнь вообще не слишком баловала Канта. Что касается материального благополучия, то он постоянно – начиная с детских лет и кончая последними годами жизни – пребывал в бедности. В должности приват-доцента он находится вплоть до 1770 г.; за истекшие 15 лет дважды Кант пытался занять место профессора философии (второй раз обратившись с просьбой к самой Екатерине II, так как Кенигсберг во времена царствования Елизаветы Петровны был занят русскими войсками и, таким образом, принадлежал России), и оба раза тщетно. Лишь в 1770 г. он занял освободившуюся кафедру логики и метафизики. До этого в 1765 г. сорокадвухлетний приват-доцент вынужден был добиваться места помощника библиотекаря при дворцовой библиотеке, а также заведующего частной естественной коллекцией. Из этого можно судить о том, насколько трудным было его положение.

Удовлетворяли ли его собственные лекции? И да и нет. Конечно, Кант испытывал глубокий интерес к наукам, а чтение лекций, как известно, многое проясняет для лектора. Но у Канта была слишком большая лекционная нагрузка, чтобы он был доволен: количество лекционных ча-

сов в неделю колебалось от 16 до 28¹, причем он читал самые разные предметы, начиная от логики и метафизики и кончая математикой, физикой и физической географией (к чести Канта следует отметить, что он первый ввел в университет курс физической географии).

В одном из писем своему другу Линднеру Кант писал о себе: «Я сижу ежедневно перед наковальней моей кафедры и ударяю молотом моих похожих друг на друга лекций. Иногда какое-нибудь стремление более благородного свойства побуждает меня выйти за эту узкую сферу, но нужда с ее свирепым голосом тотчас же является ко мне, набрасывается на меня, и, всегда правдивая в отношении своих угроз, она ими заставляет меня немедленно вернуться к своему тяжелому труду»². Как видно из этого признания, лекции доставляли Канту не одно только удовольствие.

Любили ли его студенты? Однозначного ответа на этот вопрос также дать нельзя, поскольку в число слушателей неизвестного пока еще никому приват-доцента входили и военные (как прусские, так и русские офицеры) и трудно представить, что его лекции им нравились. Но некоторые студенты были от них в восторге; прочтем, например, что писал об этом в 1762 – 1764 гг. юный И. Гердер: «Я наслаждался счастьем быть лично знакомым с философом, который был моим учителем. В цветущую пору своей жизни он отличался веселою бодростью юности, которая, я надеюсь, сопровождала его и в старости. Его открытый, как бы построенный для мышления лоб освещался ненарушимой ясностью и радостью, богатая мыслью речь текла с его уст, шутки, остроты и хорошее расположение духа всегда находились в его распоряжении, а его поучительная речь была в высшей степени занимательна... он не относился

¹ Современные преподаватели знают, что это немало.

² *Cassirer E. Kant's Leben und Werke. B., 1921. S. 41.*

равнодушно ни к чему, достойному знания; никакая предвзятая мысль, партийность, предрассудки и честолюбие никогда не мешали ему расширять и уяснять истину. Он поощрял и приятно возбуждал к самостоятельному мышлению, деспотизм был чужд его духу. Этот человек, которого я вспоминаю с величайшею благодарностью и уважением, — Иммануил Кант; с удовольствием вызываю я перед собою его образ»¹.

В этих словах уже дана характеристика Канта не только как ученого, но и как человека.

Личность основоположника немецкой классической философии, как и все великие личности, в течение двух с половиной столетий привлекала к себе пристальное внимание исследователей. Общителен он был или замкнут? Весел или печален? — По-видимому, как и у большинства людей, в нем было понемногу того и другого. Поставив с первых шагов юности перед собой цель разработать новые основания метафизики, Кант тем самым определил главный интерес своей жизни; это значило, что внешние события не задевали его глубоко (ибо на то и на другое ни сил, ни времени не хватило бы), правда, как мы могли убедиться, нужда и однообразный труд, конечно, тяготили его.

Современники описывали Канта в молодости (подобно Гердеру) как общительного и приятного в общении человека; обеденные и послеобеденные часы он обычно проводил либо в гостях, либо дома, приглашая гостей к себе, и отдавал дань развлечениям, шуткам, веселым разговорам. Правда, сам Кант считал себя ипохондриком, полагая, что именно ипохондрики наиболее склонны к сохранению и укреплению возвышенных чувств.

К моменту написания «Критики чистого разума» перелом наступает не только в его духовном мире, но и во

¹ Цит. по: Паульсен Ф. Иммануил Кант: Его жизнь и учение. СПб., 1905. С. 42–43.

внешнем поведении. Жизнь Канта становится все более размеренной и спокойной; он совсем отказывается от внешних удовольствий и развлечений, от общения и ограничивается напряженными занятиями дома, преподаванием и одинокими прогулками. Г. Гейне пишет так: «Изложить историю жизни Иммануила Канта трудно. Ибо не было у него ни жизни, ни истории. Он жил механически-размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой, отдаленной улочке Кёнигсберга – старинного города на северно-восточной границе Германии. Не думаю, чтобы большие часы на тамошнем соборе бесстрастнее и равномернее исполняли свои ежедневные внешние обязанности, чем их земляк Иммануил Кант. Вставание, утренний кофе, писание, чтение лекций, обед, гуляние – все совершалось в определенный час, и соседи знали совершенно точно, что на часах – половина четвертого, когда Иммануил Кант в своем сером сюртуке, с камышовой тросточкой в руке выходил из дому и направлялся к маленькой липовой аллее, которая в память о нем до сих пор называется философской дорожкой. Восемь раз проходил он ее ежедневно взад и вперед во всякое время года, а когда бывало пасмурно или серые тучи предвещали дождь, появлялся его слуга, старый Лампе, с тревожной заботливостью следовавший за ним, словно символ провидения, с длинным зонтом под мышкой»¹.

Такова была его жизнь в зрелые годы, когда все дальше уходил он от внешних событий; все силы сосредоточены теперь на задаче создания новой философской системы. В письме к Гердеру Кант описывает свое состояние: «Это состояние, при котором плодovitый дух, уже не столь увлекаемый горячим движением молодого чувства, приобретает тот мирный покой, который тем не менее полон переживаний чувства и который составляет созерцательную

¹ Гейне Г. Собр. соч. Т. 6. С. 97.

жизнь философа: как раз противоположность тому, о чем мечтают мистики»¹.

Насколько много для Канта значила внутренняя жизнь духа, говорит тот факт, что когда к 70 годам он утратил возможность творить и преподавать, силы быстро покинули его; нередко повторял он в последние годы слова о том, что «надо собирать в путь свои пожитки», и мечтал о смерти как об избавлении от такой пустой и ненужной ему жизни. Скончался Кант 12 февраля 1804 г., оставив философии в наследство одну из самых оригинальных и глубоких философских систем.

Перейдем теперь к анализу ее генезиса, сосредоточив внимание на самых существенных сторонах этого процесса.

¹ Цит. по: Геллер И. З. Личность и жизнь Канта. Пг., 1923. С. 62.

РАЗДЕЛ II

НА ПУТИ К «КРИТИКЕ»

Историк философии, приступающий к изучению первого так называемого докритического периода¹ творчества основателя немецкой классической философии Иммануила Канта, сталкивается обычно с широко распространенным

¹ К докритическому периоду относят все работы, написанные Кантом вплоть до 1770 г.; это – «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746), «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754), «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» (1756), «Новые замечания для пояснения теории ветров» (1756), «Единственно возможное основание для доказательства бытия бога» (1763), «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762), «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «Исследование степени ясности естественной теологии и морали» (1764), «Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765–66 гг.», «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766), «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768) и, наконец, «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770), которую считают переходной от одного этапа к другому. Среди них выделяют собственно логические, натурфилософские и этические работы.

взглядом о существенном отличии Канта докритического от Канта критического. Многие исследователи оценивают первый период как этап естественнонаучного, а второй – как этап собственно философского развития Канта; при таком рассмотрении в центр докритических работ попадает «Всеобщая естественная история и теория неба». В. Виндельбанд, например, в «Истории новой философии» утверждает, что, хотя естественнонаучные сочинения Канта и были предпосылкой его философских открытий, все же учение, изложенное во «Всеобщей естественной истории...», более характеризует его как личность, чем «стоит в непосредственной необходимой связи с его позднейшей философией»¹. «То же самое можно сказать о многочисленных, более мелких естественнонаучных сочинениях, которые он обнародовал до и после этого. Лишь постепенно в его писательской деятельности на первый план выступает философский момент»².

К оценке Виндельбанда присоединяется Б. Рассел, считавший, что работы Канта относятся больше к науке, чем к философии; «наиболее важным из его научных сочинений, – продолжает он, – является «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), которая предвосхищает гипотезу Лапласа о происхождении солнечной системы из туманностей и устанавливает возможное происхождение солнечной системы»³.

Этого мнения придерживается и В. Ф. Асмус: в книге о Канте он пишет, что «в философских взглядах того и другого периода, несмотря на ряд переходов и общих звеньев, имеется существенное различие. Состоит оно в том, что в работах первого периода в мышлении Канта еще гос-

¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Спб., 1913. С. 8.

² Там же.

³ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 722.

подствуют материалистические тенденции»¹. «Различение двух периодов в философском развитии Канта оправдывается еще и тем, что в работах обоих этих периодов по-разному решается вопрос о способности нашего ума к познанию. Несмотря на известные нотки агностицизма, звучащие уже в основной работе Канта, посвященной вопросу о происхождении солнечной системы..., в сочинениях докритического периода в целом господствует уверенность в способности постигнуть то, что обычно представляется недоступным познанию»².

Т. И. Ойзерман также полагает, что «различение докритического и критического этапов отражает наличие двух качественно различных периодов в развитии философских воззрений Канта»³. Как пишет далее Ойзерман, «в своих ранних произведениях Кант стоит на позициях непоследовательного естественнонаучного материализма, сочетая его с элементами лейбницевско-вольфовской идеалистической философии»⁴ и признавая познаваемость мира, тогда как зрелый Кант переходит на позиции агностицизма, доказывая невозможность знания вещей в себе.

Нельзя не согласиться с тем, что различие между критическим Кантом и Кантом докритическим несомненное, явное. Однако недостаточно просто указать на него – следует понять, почему впоследствии Кант отказался от своих прежних объяснений и счел нужным прибегнуть к принципиально иным решениям. Смысл этого разрыва был продуман до сих пор недостаточно; нам кажется, что его нель-

¹ *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант, 1724–1794: К 250-летию со дня рождения. М., 1973. С. 10.

² Там же. С. 11.

³ *Ойзерман Т. И.* Вступительная статья // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 16.

⁴ Там же.

зя понять, не продолжив и не углубив анализа ранних работ Канта, так как именно в докритический период происходит формирование тех важных проблем, необходимость постановки которых была обусловлена развитием естествознания нового времени, но решение которых не могло быть предложено ни в рамках новой науки, ни в рамках прежней философии.

Пытаясь выйти из затруднительного положения, Кант и оказывается вынужденным, с одной стороны, дать критику предшествующей философской традиции (прежде всего эмпиризма и рационализма), а с другой стороны, осмыслить возможность создания новой философской системы.

Внимание к докритическому Канту позволяет понять, как возникли данные проблемы и в чем состоит их сложное содержание, проследить генезис «Критики», имея в виду не только происхождение проблем, которые войдут в переформулированном виде в ряд разделов «Критики» (в том числе в «Учение о методе» и «Учение о началах»), но и происхождение пропасти, разделившей позже первый и второй периоды в развитии Канта.

Если не учитывать этих обстоятельств, многого нельзя понять в самой «Критике», вследствие чего правомерно отнестись к работам докритического периода не как к некоему исчезающему моменту в развитии Канта, а как к определенной, дополнительной форме объяснения «Критики». На таких позициях стоит, например, современный исследователь кантовской философии Э. Топич; в своей монографии «Предпосылки трансцендентальной философии» он пишет: «Не всегда обращают внимание на то, что многие имеющие важное значение для критических сочинений проблемы были подготовлены уже ранними работами Канта. Различные мотивы и прототипы появляются здесь, конечно, часто еще в недостаточно дифференцированной форме, они осмысливаются еще не слишком четко,

и их внутренняя структура, так же как и внутренняя связь, не очень ясна; однако обнаруживающиеся здесь трудности постепенно становятся более ясными для мыслителя и в их горизонте формируется философия его зрелого периода»¹.

Целью данного раздела и будет рассмотрение тех трудностей, которые выявила мысль Канта в первый период его философской деятельности и неразрешимость которых в рамках прежней философии вызвала к жизни «Критику чистого разума». При этом в центр внимания попадут ранние работы Канта, обычно считающиеся логическими; хотя их названия не всегда соответствуют этой рубрике (например, «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин»): фактически содержанием их являются как раз логические трудности, с которыми столкнулся Кант, давая ответ на вопросы, что следует считать предметом метафизики, каков ее метод в отличие от научного метода, соответствуют ли основания действительности основаниям познания и т. п. Поэтому мы и обратим главное внимание на работы, разрабатывающие логическую проблематику. Для этого имеется еще два дополнительных соображения. Во-первых, натурфилософские труды освещены в литературе гораздо основательнее и подробнее, чем логические². Во-вторых, особое внимание к логическим сочинениям диктуется самой логикой развития философского гения Канта; в связи с этим целесообразно вскрыть истоки «критической философии» с тем, чтобы дальнейшее творчество Канта стало более понятным.

¹ *Topitsch E.* Die Voraussetzungen der Transzendental philosophie: Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung. Hamburg, 1975. S. 30.

² См. работы: *Асмус В. Ф.* Указ. соч. С. 10–26; *Нарский И. С.* Кант. М., 1967. С. 14–24 и др.

От новой науки к новой метафизике

Проблемы, на которых в 40–60-е годы остановился Кант, были выдвинуты на повестку дня развитием естествознания, хотя они не могли быть решены ни в его рамках, ни в рамках прежних метафизических систем, выросших на немецкой почве. Реально ситуация складывалась следующим образом.

К середине 40-х годов ньютоновское естествознание достигло значительных успехов; механика, выступившая, как известно, от лица науки вообще, составила остов естествознания XVIII в.; на основе ее законов рассчитывались все движения тел, будь то земные или небесные тела. Падение камней, передвижение повозок, полет снарядов, вращение небесных светил – все эти явления находили адекватное описание в формулах, выражающих определенные механические соотношения.

Однако механику недостаточно рассматривать только как специфический способ изображения механического движения – в известном смысле она обусловила изменение всего стиля научного мышления посредством его преобразования в сторону однозначной причинности, строгой последовательности построения научной теории и количественно-математического способа исследования природы. Более того, она явилась фундаментом нового мировоззрения; так, благодаря понятию силы все частные явления объединялись в общую картину мироздания; отдельные тела, взятые в качестве взаимодействующих друг с другом атомарных сил, составили каркас новой динамической картины мира. Ее «душой» стал закон всемирного тяготения как действия универсальной силы: гравитационные силы связывают все без исключения тела природы, следовательно, тяготение создает реальное единство Вселенной. На базе трех законов механики, раскрывающих действие силы,

Ньютон образует представления о пространстве и времени как об абсолютных вместилищах движущихся материальных тел: так как в отличие от средневекового понимания отрицаются, с одной стороны, «естественные», якобы присущие телам места в пространстве, а с другой стороны, совершенно неподвижные тела (покой – это частный случай движения), то из абсолютного характера движения вытекает, что места, которые меняет тело, являются частями абсолютного пространства¹. Что касается времени, то причиной его абсолютизации в механике служит закон тяготения – именно мгновенное распространение взаимодействий есть гарантия существования единства времени для Вселенной. Таким образом, в ньютоновской механике представления о пространстве, времени, движении и материи связаны внутренними нерасторжимыми узами.

Но, несмотря на успехи механики к концу первой трети XVIII в., выявляется и некоторая ее ограниченность. Прежде всего это касается невыясненности природы тяготения (шире – силы вообще): как уже было сказано выше, Ньютон отказывается решать вопрос о ее сущности.

Исследователи нередко объясняют отказ Ньютона от решения вопроса о природе тяготения тем обстоятельством, что Ньютон просто не сумел сделать этого. Действительно, различные источники² свидетельствуют о том, что Ньютон пытался раскрыть силу тяготения с помощью гипотезы эфира, но отказался от нее, поскольку, если бы эта гипотеза была правильной, эфир должен был бы оказывать сопротивление силе тяготения, так что закон «обратных квадратов» (квадратов расстояния) имел бы только приблизительное значение. Однако оказалось, что планеты и ко-

¹ См. об этом подробно: Кузнецов Б. Г. Пути познания. М., 1968. С. 168 и далее.

² См., напр. Розенфельд Л. Ньютон и закон тяготения // У истоков классической науки. М., 1968. С. 64–100.

меты движутся так, что при этом никакого сопротивления окружающей среды не обнаруживается; видимо, это и побудило Ньютона изречь ставший знаменитым афоризм: «*Hypotheses non fingo!*». Б. Г. Кузнецов остроумно замечает по этому поводу, что в данном случае в ранг добродетели была возведена нужда – неспособность предложить продуктивную гипотезу заставила Ньютона отказаться от гипотез вообще. И все же, как нам кажется, причина лежит гораздо глубже: дело в том, что Ньютон здесь и не нуждался ни в какой гипотезе; парадоксально выражаясь, даже если бы какая-либо эффективная гипотеза была найдена, он вынужден был бы отвергнуть ее, так как внутри динамики, любимого детища Ньютона, сила имеет значение не сама по себе, а только по своим проявлениям. Она оказывается, по образному выражению Б. Г. Кузнецова, своеобразным псевдонимом причины движения, скрывающим ее природу, выяснение которой не так уж важно – гораздо более важно рассчитать, каким образом сила действует, а не то, как она существует.

Сложившийся в результате этого в науке феноменологический подход обусловил то, что в конце концов понятие гравитационного поля было дано в виде формально-математических абстракций¹, облегчающих вычисление сил, действующих в различном направлении.

Для нас не имеет сейчас значения дальнейшая трансформация понятия гравитационного поля в понятие физического поля – главное состоит в том, чтобы понять, может ли принцип силы, рассмотренной в горизонте динамических взаимодействий, стать принципом объяснения в других областях науки, сформировавшихся позже, чем механика; иначе говоря, может ли механика оставаться

¹ «Ньютон ввел понятие силы как «*causa mathematica*». При этом «*causa physic*» совсем не указывается» (Даннеман Ф. История естествознания. М., 1935. Т. 2. С. 153).

всеобщим методом естественнонаучного истолкования природы.

Выше мы попытались показать, что механика постепенно утрачивает свое право быть единственной полномочной представительницей науки¹ вследствие чего требуется вновь осмыслить ее основные понятия — понятия силы, пространства, времени, инерции, движения, а также выяснить, в частности, в какой мере представления об абсолютной пустоте или математической точке, необходимые для понимания тяготения, но полученные не эмпирическим путем, соответствуют новым научным данным.

Вместе с тем все более насущным для естествознания становится потребность в некоем едином объяснении, поскольку отдельные науки возникают как разделы естествознания, на роль единственной методологии которого механика претендовать уже не может. Потребность эта начинается осознаваться как естествоиспытателями, так и философами. Просвещение XVIII в. дает первую рефлексию философии над наукой, однако если во французском и английском Просвещении философы фактически останавливались на описании состояния науки, не доходя до последних ее оснований, то немецкое Просвещение рефлексировало в них также не вполне адекватно, строя рассуждения в русле старой, тесно связанной с теологией метафизики.

¹ Ограниченность механицизма, возникшего на основе механики и проявившегося в сведении качественно различных явлений к механическим закономерностям, выявилась как раз к середине XVIII в. Механицизм препятствовал адекватному пониманию специфики жизни, мышления, социальных феноменов и т. п. Но следует учесть, что в последние десятилетия — уже нашего, XX в., — когда развились кибернетика, информатика, бионика и т. д., механистический подход неожиданно вновь обнаружил свою эффективность, плодотворность, поскольку в известном смысле стал идейно-теоретической базой для практики, связанной с моделированием тех процессов в живых организмах, которые могут быть представлены как машинообразные и затем «переданы» электронно-вычислительным механизмам.

В этих условиях Кант, не удовлетворенный прежним положением вещей, выступил и от лица науки, и от лица философии; будучи наследником Просвещения, он одновременно остро ощутил правомерность новых методологических запросов науки; фокусом преломления такого двойственного интереса стало стремление Канта дать философское обоснование науки и, в свою очередь, обосновать саму философию посредством опытной науки. Проблема научного метода – вот что станет средоточием интересов докритического Канта и что свяжет первый период со вторым, войдя в «Критику» в переформулированном виде «Учения о началах» и «Учения о методе». То, что Кант с самого начала своей деятельности выступил не столько как натурфилософ, сколько как философ *par excellence* (хотя, конечно, он был хорошо осведомлен о достижениях естествознания своего времени и в течение ряда лет читал специальные курсы по физической географии, математике, антропологии и другим предметам), подтверждается содержанием и направленностью самых ранних его работ, к которым прежде всего относятся «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) и «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Уже по ним видно, что в своем анализе Кант подходит к границам механистического естествознания, указывая в том числе на его неспособность понять сущность и происхождение жизни.

Заметим, что Кант не делал своей специальной задачей нахождение конкретных решений каких-либо естественно-научных вопросов; цель, которую он поставил перед собой, была куда более трудной – он хотел философски обосновать науку нового времени, и сразу же это требование обернулось необходимостью создания новой метафизики. Точно так же, как наука должна быть обоснована «метафизически», прежняя метафизика, как считал Кант, должна быть преобразована и поставлена на твердую почву новой экспериментальной науки. Ведь именно научное

мышление оценивается Кантом как эталон мышления вообще, так что выяснение критериев истинного, абсолютно достоверного знания неотделимо от поиска надежного научного метода.

В вопросах о том, как возможна математика, как возможно естествознание и как возможна метафизика, сформулированных в зрелый период, вырисовывается направление движения мысли и первых лет творчества Канта, открывается смысл отношения науки и философии, постепенно проясняющийся для него тогда. Имя Ньютона, одного из основателей естествознания нового времени, значило для Канта на протяжении всей его жизни очень много¹, и, однако, мнение о том, что Кант был ньютонианцем, следует принимать *cum grano salis*².

¹ Это установлено исследованиями буквально всех «кантоведов», начиная с представителей марбургской школы. Г. Коген писал о том, что «Критика чистого разума «сложилась в ходе размышлений Канта над “Математическими началами натуральной философии”» (*Cohen G. Kant's Theorie der Erfahrung. B., 1918. S. 786*); об этом же пишут В. Виндельбанд, А. Койре, В. Ф. Асмус, В. И. Вернадский и др. На это указывает также известный исследователь Ж. Виллемин: «С теоретической точки зрения “критические” размышления развертываются как раздумья над проблемами физики XVIII в. Это было последовательно перешедшим из “докритических” работ интересом, касающимся предмета физики, который обсуждается еще недостаточно тщательно, что препятствует пониманию объективного смысла кантовской философии» (*Vuiltemin J. Physique et metaphysique kantienne. P., 1957. P. 357*).

² Указывая на связь кантовской метафизики с ньютоновской физикой, западногерманский исследователь Л. Шеффер полагает тем не менее, что «трансцендентальное мышление не может быть понято только из физики. Содержательное отождествление кантовских понятий с положениями ньютоновской физики становится роковым, — отмечает он, — если абсолютно погрузить мысль Канта в сферу классической физики... Понять Канта как ньютонианца не означает ограничить его философию рамками прошлой, хотя и классической, эпохи: это означает оценить ее как философию определенной эпохи, чтобы понять наши задачи в связи с современной физикой» (*Schäfer L. Kant's Metaphysik der Natur. B., 1966. S. 5–6*).

Действительно, Кант видит необходимость связи метафизики с наукой, но верно и обратное: обоснование первых принципов, «начал» научного знания Кант считал осуществимым только в рамках метафизики, т. е. с определенных философских позиций; ими на первых порах стали для Канта позиции немецкого Просвещения. Сразу же на первый план выдвигается проблема бытия, которая осмысливается Кантом сначала как задача доказательства бытия бога.

Проблема бытия и задачи метафизики

Доказательство бытия бога приобретает для Канта в это время важное значение в логических работах – оно становится здесь как бы призмой, сквозь которую преломляется проблема бытия вообще, что в свою очередь связано с различением реального и логического оснований. Но, прежде чем перейти к этому центральному, на наш взгляд, вопросу всего докритического периода, поясним, что, собственно, мы имеем в виду, говоря о логических работах.

В 60-е годы Канти уделял большое внимание вопросам метода; он хочет прежде всего выяснить специфику метода метафизики в отличие от методов других наук и понять, укладывается ли тот в рамки общей, т. е. формальной, логики или же нет. Тема эта начинает занимать Канта даже раньше – в той работе, которую считают его первой работой, в «Мыслях об истинной оценке живых сил» – он говорит о ней как о важной логической задаче.

О чем идет речь в упомянутой работе? Сначала Кант хочет выяснить, что представляет собой движение, и обращается для этого к объяснениям Ньютона: во-первых, как это представлено в ньютоновской динамике, движение осуществляется через взаимодействие сил, когда каждое

тело берется как атомарная сила; во-вторых, действие одного тела на другое (одной силы на другую) обуславливает изменение движения последнего, т. е. ускоряет и замедляет его или меняет направление. И наконец, из того факта, что внешняя сила изменяет движение, следует, что каждому телу в качестве атомарной силы присуще собственное движение, которое только изменяется в результате воздействий. Эта собственная сила тела и есть сила инерции.

Любопытно, однако, что, хотя Ньютон наделяет материю имманентной способностью к движению и называет ее вследствие этого «врожденной силой», узнать нечто об этой силе мы можем лишь по ее проявлениям, т. е. через взаимодействие с другими силами, – какова она сама по себе, вне системы взаимодействий, нам выяснить не удастся. «Эта сила проявляется телом единственно лишь тогда, – говорит Ньютон, – когда другая сила, к нему приложенная, производит изменение в его состоянии. Проявление этой силы может быть рассматриваемо двояко, и как сопротивление, и как напор. Как сопротивление, поскольку тело противится действующей на него силе, стремясь сохранить свое состояние; как напор, поскольку то же тело, с трудом уступая силе сопротивляющегося ему препятствия, стремится изменить состояние этого препятствия¹.

Таким образом, вне системы взаимодействия присущая телам сила оказывается своего рода «черным ящиком», скрывающим то, что происходит внутри. Так понимается не только сила инерции, но и сила тяготения, вообще сила; известно, как резко отвечал в свое время Ньютон на требования оппонентов решить вопрос о природе таинственной силы тяготения.

Уже упоминалось о том, что как раз рефлексия по поводу этой таинственной, имманентно присущей материи

¹ *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Изв. Николаевской морской академии. Пг., 1915. Вып. IV. С. 25.

силы как чего-то абсолютно неизвестного, о чем мы знаем нечто только по ее проявлениям породила кантовские представления об известной только по своим проявлениям – в процессе воздействия на воспринимающую способность человека – вещи самой по себе: взятая вне этих воздействий, она остается тем же «черным ящиком», т. е. вещью в себе.

Однако такие рассуждения – дело будущего. В молодые годы Кант обдумывал выводы, вытекающие из признания силы внутренним свойством материи. Покой оказывается частным случаем движения. Кант и пишет: «Движение есть только внешнее проявление состояния тела, так как хотя тело не действует, но стремится действовать; однако, когда из-за какого-нибудь предмета оно внезапно теряет свое движение, оно в момент приведения его в состояние покоя действует... Поэтому силу тела следовало бы вообще скорее называть *vis activa* (активная сила), чем *vis motrix* (движущая сила)»¹.

На первый взгляд Кант развивает здесь положения лейбницевской монадологии, а не ньютоновской механики, но это только на первый взгляд: не с лейбницевской идеей активности монады, а именно с ньютоновской идеей инерции связывается представление о внутренней активности тел, и это доказывается прежде всего тем, что Кант вслед за Ньютоном считает возможным узнать нечто о силе только по ее проявлениям, снимая вопрос о смысле силы. Это станет очевидным у критического Канта, но и докритический Кант симпатизирует не Лейбницу, а Ньютону.

Причину расхождений между ними, в том числе относительно толкования силы, достаточно четко выявила полемика между Лейбницем и ньютонианцем Кларком, возникшая в 1715–1716 гг. Возражая против действия сил на расстоянии, недоумевая по поводу невыясненности приро-

¹ Кант И. Соч. Т. I. С. 114–115.

ды тяготения, Лейбниц также не разделяет взглядов Ньютона на уменьшение силы в мире, в связи с чем требуется постоянное вмешательство бога в ход мировых событий. Так, Кларк утверждает, что «деятельная сила... естественно и непрестанно уменьшается в материальном мире... Ибо инертность материи есть причина не только того, что скорость убывает в той же мере, в какой количество материи растет... но также и того, почему твердые и совершенно жесткие и неупругие тела, сталкивающиеся с равными, противоположно направленными силами, теряют... свое совокупное движение и деятельную силу и нуждаются в воздействии новой причины, чтобы снова приобрести движение»¹. Лейбниц не может принять эти положения как раз потому, что, по его мнению, сила – неотъемлемая характеристика монады, которую нельзя ни отнять у монады, ни прибавить к ней и которая не уменьшается механическим путем. Возражая Лейбницу, Кларк проговаривается об этом: «Все, что Лейбниц говорит по этому поводу (по поводу силы. – Т. Д.), кажется путанным и противоречивым. Ибо слово *сила* или *активная сила* означает в данном случае возбуждение или импульсивную и относительную силу движущихся тел»². Для Лейбница же это всегда – абсолютная, неиссякаемая сила монады.

То, что Кант в своей первой работе стоит ближе к Ньютону, чем к Лейбницу, несмотря на внешнее терминологическое сходство с последним, обнаруживается при текстуальном анализе «Истинной оценки»: Кант отмечает здесь трудности при объяснении естественных явлений на основе принципа предустановленной гармонии³, он отстаивает незыблемость закона тяготения⁴, наконец, он дает такое

¹ Полемика Г. Лейбница и С. Кларка. Л., 1960. С. 110.

² Там же. С. 114–115.

³ См.: Кант И. Соч. Т. 1. С. 66.

⁴ Там же. С. 71.

определение силы, из которого видно, что она принимается во внимание не сама по себе, а по своим проявлениям: «Сила, с которой та или иная субстанция действует в соединении с другими, немыслима без некоторого закона, раскрывающегося в способе своего действия»¹. Для Канта действительные субстанции – это не метафизические монады, а физические, материальные атомы, материальные тела, поэтому когда он развивает положения о присущей им активной силе, то речь идет именно о силе инерции.

Другое дело, что феноменологического описания ньютоновской механики недостаточно для того, чтобы понять выводы, вытекающие из принципа инерции, однако обнаруживается это только тогда, когда выводы доводятся до такого логического предела, когда становится видно, что они парадоксальны и от них следует отказаться, дабы не подвергать сомнению необходимые ньютоновскому естествознанию предпосылки, например представления об абсолютном пространстве. Кант так и делает: в работе 1746 г. он хочет на основе принципа инерции прояснить характеристики такого важного атрибута материи, как пространство², и неожиданно для себя приходит к парадоксальному выводу о возможности многих пространств и многих геометрий. К этому выводу побуждает проделанный Кантом анализ внутренней субстанциальной силы.

Будучи верен ньютоновским принципам, Кант отказывается от такого вывода; парадокс тем не менее заключался в том, что он содержался в скрытом виде в предпосылках ньютоновской механики (в частности, вследствие надделения каждого тела инерцией).

Однако может ли быть так, чтобы из предпосылок следовали выводы, их опровергающие? Здесь Кант и начинает

¹ Там же. С. 70.

² Разбор этой темы отчасти воспроизводит анализ, данный в работах В. С. Библера о Канте. См., напр.: Галилей и логика мышления нового времени // Механика и цивилизация XVII–XIX вв. М., 1979.

осознавать некоторую ограниченность общей (формальной) логики, которая, предлагая верные правила силлогизма, не может тем не менее уберечь от парадоксов, а также объяснить, почему они возникают.

По Канту, парадоксы «завладевают умом, так сказать, против его воли»¹, так как следствия из посылок выводятся таким правдоподобным образом, что «ум их одобряет», «ибо в этом случае доказательство по степени убедительности его для ума совершенно равноценно геометрической строгости, а ошибка, скрытая в умозаклчениях, поскольку ее не замечают, столь же мало влияет на нашу положительную оценку доказательства, как если бы ее в нем вовсе и не было»².

Мысли о том, почему мы, делая правильные, казалось бы, выводы из верных посылок, приходим тем не менее к парадоксам, перекликаются с рассуждениями Канта о сомнениях и противоречиях разума, когда он «погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии, так как основоположения, которыми он пользуется, выходят за пределы всякого опыта и в силу этого не признают уже критерия опыта»³. В Предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» причина подобных парадоксов для Канта ясна – основоположения, которыми пользуется разум, выходят за границы возможного опыта, ограничить который и является одной из главных задач трансцендентальной логики. В докритический период такой ответ, конечно, еще не мог быть дан; но размышления Канта все время упираются в проблему отыскания истинного философского метода, который позволил бы избежать противо-

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 68.

² Там же. С. 76.

³ Там же. Т. 3. С. 73.

речий и гарантировал бы истинный ответ: «Мы должны обладать искусством угадывать и предполагать по предпосылкам, – пишет он, – будет ли определенным образом построенное доказательство и в своих выводах содержать вполне удовлетворительные и полноценные принципы. Этим путем мы сможем определить, должна ли в нем заключаться ошибка, хотя мы ее нигде не замечаем...»¹. Пока еще Кант не представляет, каким должен быть этот метод, но ему совершенно ясно, что в качестве единственно истинной должна быть принята только та картина мира, которая соответствует опыту ньютоновской науки, вследствие чего единственной логикой должна быть признана та, которая помогает установить эту картину. Другую же надлежит отбросить, несмотря на всю ее «метафизическую» допустимость. Фактически речь идет об известном ограничении логики, о признании определенных границ, полагаемых для нее рамками естествознания.

Но вряд ли все же следует относиться к «Мыслям об истинной оценке живых сил» как к программе дальнейшей работы Канта: они скорее содержат некое прозрение тех трудностей, которые вырисовываются на пути философа, желающего «укоренить» метафизику «на прочном фундаменте» опытной науки: он должен, во-первых, признать законным требование некоторого ограничения логики; он должен, во-вторых, доказать, что реальность, представленная посредством научных опытных данных, есть единственная доступная человеку реальность. Связь логики с онтологией, таким образом, очевидна.

Забегая вперед, можно утверждать, что средоточием философских размышлений зрелого Канта станет именно эта проблема отношения познающего разума к объективно существующим вещам. Возможно ли отразить в научном знании, в структуре научной теории объективный мир? Как

¹ Там же. Т. 1. С. 76.

воспроизвести в мышлении то, что принципиально не совпадает с мыслью, выходя за ее границы и существуя независимо от нее? Какая логика обеспечивает науке ее успехи и является ли научная картина мира истинной? Вот задачи, обнаружившие в антиномиях, паралогизмах, идеях разума трудность осмысления в логике факта внелогического бытия вещей. При этом речь идет не о сущности мира и даже не о совокупности признаков существования – речь идет вообще о бытии, находящемся вне познающего мышления, которое тем не менее должно понять его, в том числе и как «объективно существующее». Вспомним, что ни в «Критике чистого разума», ни в двух последующих «Критиках» Кант не решает этой проблемы догматическим путем – он скорее излагает условия ее решения так, чтобы можно было развивать науку, вести себя нравственно, судить эстетически – несмотря на то, что проблема не решена. Человек существует, действует, ведет себя так, как если бы она была решена, хотя это и не так. Внимание к докритическому Канту и позволяет понять, как возникла данная трудность.

Прежде всего выдвигается идея о несовпадении реального и логического оснований. В этом Кант идет за Юмом, показавшим, что эмпирическое и опытное следование не может быть отождествлено с теоретическим следованием, так как опыт – нечто большее, чем теория. Но опыт, согласно Канту, не дает оснований для всеобщего и необходимого понимания причинно-следственной связи. Для Канта опыт недостаточен именно в этом плане, и эмпиризм в его глазах терпит поражение. Но и прежний рационализм не устраивает Канта.

Крупнейшие немецкие рационалисты первой трети XVIII в., прежде всего Х. Вольф и Х. Крузий, стремились развить метафизику на базе рационализма; под метафизикой они понимали учение о необходимых истинах разума, к которым относили истины математики и чистой морали,

а также принципы рациональной теологии. Нужно подчеркнуть, что, говоря об этом, ни Вольф, ни Крузий не считали метафизику учением о разуме – таковым для них, как и для всех рационалистов XVIII в., была формальная логика. Метафизика же в своей установке на необходимые истины разума представляет собой, по их мнению, онтологию, т. е. учение о сущем¹. Дело в том, что, как они полагали, в необходимых истинах разума отражаются действительные, хотя и особые вещи: так, существование бога, души, свободы воли относится к сфере онтологии², хотя эти объекты чувственно не воспринимаются. Метафизика и должна обосновать их бытие в качестве безусловных, умопостигаемых сущностей. С этой точки зрения то, что разум мыслит как необходимое и существующее, действительно необходимо и существует.

Важное значение приобретает в этой связи так называемое онтологическое доказательство бытия бога: поскольку разум мыслит бога как совершенство, доказывают Вольф и Крузий, постольку бог необходимо должен существовать, так как без существования не было бы совершенства³. В онтологическом доказательстве, таким образом,

¹ Как пишет Х. Флешауэр, «драма интеллектуальной жизни Канта состояла в том, что он должен был выполнить мучительный долг по разрушению вольфовской метафизики, чтобы создать вечную метафизику» (*Fleschauer H. The development of Kantian thought. L., 1962. P. 24*). Г. Хаймзет отмечает непрекращающееся в течение всей жизни Канта влияние на него Крузия; оно прослеживается в учении об *a priori*, о математике, о метафизике в целом. См.: *Heimsoeth H. Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Bonn, 1971. S. 128 u. a.*

² Анализируя этот момент, Хаймзет считает возможным утверждать, что на заднем плане вольфовской метафизики скрывается платонизм. См.: *Op. cit. S. 138.*

³ Хаймзет описывает ситуацию таким образом: «Ни у кого иного, как у Вольфа и представителей его школы, в 4-х больших разделах – онтологии, теологии, космологии и пневматологии – в классической для XVIII в. форме была поставлена задача метафизического обоснования

умозаключают от понятия сущности (бог – это всеблагое, самое мудрое, всемогущее и т. п. существо) к понятию существования (невозможно, чтобы существо, обладающее такими совершенствами, не существовало); но Кант замечает по поводу такого способа доказательства: «Основание, для доказательства бытия бога, которое мы даем, построено только на том, что нечто возможно»¹. О действительном существовании здесь речи нет, и «все доказательства, которые обыкновенно ведутся от действий этого существа (бога. – Т. Д.) к его бытию как причине, даже если допустить, что они могли бы доказывать это бытие с такой строгостью, какой они не обнаруживают, все же никогда не могут сделать понятной природу этой необходимости»².

Итак, Кант ставит онтологическое доказательство бытия бога под вопрос, он оценивает рационалистические рассуждения Вольфа и Крузия как догматические. В этом, бесспорно, сказалось то огромное влияние, которое оказало на Канта ньютоновское механистическое естествознание – в данном случае оно проявилось в том, что Кант считает невозможным рассуждать о существовании вне рамок опытных понятий. «Проблема существования, – замечает по этому поводу Г. Хаймзет, – должна быть основана на естественной почве действительного опыта»³. Вместе с этим обсуждение проблематики переносится в совершенно иную плоскость: метафизика, которая для представителей немецкого рационализма выступала в виде онтологии, по мнению Канта, не может быть онтологией, не став логи-

бытия посредством представленной здесь тенденции к рациональному объяснению фундаментальных положений христианско-теистического мировоззрения. В центре его находится понятие и доказательство сущности и бытия бога; признавалось, что без такого доказательства вся философия никуда не годится» (Op. cit. S. 129).

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 424.

² Там же.

³ Heimsoeth H. Op. cit. S. 138.

кой¹. При этом имеется в виду не формальная, а какая-то иная логика, с помощью которой можно было бы решить вопрос о действительном существовании.

В «Критике чистого разума» мы найдем определение новой логики как логики трансцендентальной вместе с объяснением, почему возникла необходимость в ней: во Введении к трансцендентальной логике в § 1 «О логике вообще» Кант напишет: «Общая логика отвлекается, как мы показали, 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»². Но «должна существовать также и логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания; в самом деле, та логика, которая содержала бы только правила о том, как чисто мыслить предмет, должна была бы исключать все знания с эмпирическим содержанием; она должна была бы также исследовать происхождение наших знаний о предмете, если только оно не могло быть приписано этим предметам. Общая же логика вообще не занимается этим происхождением познания, она рассматривает все представления – все равно, даны ли они первоначально а priori в нас самих или только эмпирически, – согласно тем законам, по которым рассудок пользуется

¹ «Кант совершает переход от онтологического к трансцендентально-логическому учению о категориях», от «выяснения условий бытия и возможностей мышления к условиям и возможностям нашего познания» (Ор. cit. S. 132). Вместе с тем связь необходимой сущности с действительным существованием не может более оставаться проблемой онтологии, но образует «идеал чистого разума» (Ор. cit. o. 138).

² Кант И. Соч. Т. 3. С. 157. «Таким образом, лишь как раздел теоретической части философии метафизика утрачивает у Канта свое традиционное значение учения о «сверхчувственных» основаниях бытия и приобретает статус науки о рациональных рассудочных предпосылках познания», – пишет В. А. Жучков (Вопросы теории познания в буржуазной философии XVIII – начала XIX в. М., 1978. С. 43).

ими в их отношении друг к другу в процессе мышления...»¹. Формальная логика касается только формы знания, трансцендентальная же логика определяет происхождение, объем и объективную значимость знания, т. е. его содержание².

Здесь мы находим ответ на вопрос, поставленный Кантом в 50–60-е годы, который формулируется, правда, тогда еще в несколько иных терминах. После «Мыслей об истинной природе...» Кант начинает обращать внимание на одно важное обстоятельство: если внутри теории движение мысли совершается в строгом соответствии с законами формальной логики, так что выводы логически последовательно и непротиворечиво следуют из определенных предпосылок, можно думать, будто логическая связь основания со следствием в точности такова, как связь причины с действием. Но на самом деле это не так: исходя из одних правил формальной логики, никак нельзя уяснить себе, например, свойства силы (взятой в качестве действующей причины) самой по себе. Сила «сама по себе» как причина остается за рамками чисто логических объяснений, так как представляет собой не логическое, а реальное основание. Следовательно, связь логического основания со своим следствием не совсем такова, как связь реальной причины с действием. Из этого впоследствии вырастет весь априоризм Канта; в ранний же период Кант убеждается в необходимости различать реальные и логические основания.

Речь, однако, идет не просто об их различии – необходимость этого была ясна уже и Юму, и Крузию, – Кант начинает предполагать такую особую, неформальную логику, которая могла бы отнестись к внелогическому (реальному) не как к данному ей извне материалу, а как к сво-

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 158.

² Там же. С. 159.

ему собственному содержанию и в этом смысле – к своему собственному основанию, хотя и не логическому, а реальному. Иначе говоря, для такой логики самым важным стал бы вопрос об отношении реальных и логических оснований.

Противоположность реальных и логических оснований, или об ограниченности формальной логики

Кант рассуждает в данном случае под влиянием фундаментального сомнения в том, что, основываясь на принципе предустановленной гармонии Лейбница, следует признавать полное соответствие необходимых истин разума и онтологических сущностей. Его точка зрения иная: так как философ должен принимать во внимание факт существования науки и, следовательно, признавать, что в необходимых истинах разума выражаются научные истины, то его задача состоит в том, чтобы доказать, что в законах и основоположениях науки, в способе ее рассуждения, во всем движении теоретического разума воспроизводятся онтологические свойства бытия. Возможность подобного доказательства предполагает выяснение того, согласуется ли способ научного мышления, его логика с условиями познания вообще. Требуется, во-первых, представить исходные предпосылки науки таким образом, чтобы было ясно, что они могут быть предпосылками движения познающего разума как такового, иначе говоря, требуется, чтобы «теоретические начала» обнаружили себя как «начала» логики. Во-вторых, требуется показать, что логика включает в свои основания основоположения научного мышления, т. е. является логикой науки, познающей мир.

К середине 50-х годов Кант предполагает, что если такая логика и существует, то ею не может быть общая, или формальная, логика, которая великолепно обосновывает дедуктивное движение мысли (когда его предпосылки уже даны), но не обращается к самим предпосылкам, в том числе не ставит вопроса о существовании как реальном основании. Можно ли, однако, быть уверенным в истинности логического доказательства, если неизвестно, каковы его исходные предпосылки, каково его содержание?

И Кант чувствует потребность в какой-то «новой» логике, которая смогла бы обосновать свои «начала»¹, а затем распутать на этой основе заданный развитием науки целый клубок логических задач, каковыми являются, например, задачи иного, чем прежде, осмысления закона достаточного основания; нового объяснения хода логического доказательства; необходимости воспроизведения в логике факта существования в связи с отличием реального основания от логического и т. д.

Начиная с работы 1755 г. «Новое освещение первых принципов метафизического познания», Кант пытается понять, какое рассуждение следует считать истинным. Можно ли, например, утверждать, что для достижения истины вполне достаточно, чтобы в доказательстве не содержалось противоречия (как считает формальная логика), когда, далее, все, что не может мыслиться иначе, чем истинное, и есть истина (как думали представители вольфовской школы), или дело обстоит все же сложнее и требует выяснения «первых принципов» познания в их соотношении с основаниями бытия?

В самом деле. При доказательстве любого положения ни в коем случае нельзя допускать противоречий, и Лейбниц, вслед за Аристотелем объявивший закон противоре-

¹ Как выяснится позже, под такими «началами» Кант подразумевает чувственность и рассудок.

чия главным принципом познания, как будто совершенно прав. Но почему его нельзя нарушать? На чем основывается его непреложность? Следуя Аристотелю и Лейбницу, Кант разъясняет: противоречий нельзя допускать по той причине, что в конечном счете это означало бы поставить под вопрос тождество предмета с самим собой. Как раз это и раскрывается в требовании тождества субъекта (логического субъекта, т. е. предмета) и предиката, которое по сути дела означает, что определять предмет можно только через такие его свойства и признаки, которые содержатся в общем понятии о предмете. Например, сказать, что шар — это фигура, обладающая острым углом, было бы неверным, так как это разрывало бы тождество субъекта и предиката. «Так как все наши доказательства сводятся к необходимости раскрывать тождество предиката и субъекта»¹ и «всякая истина проистекает из определения субъекта предикатом»², то ясно, что нельзя приписывать субъекту (предмету) предикаты (свойства), противоречащие тем, которыми он первоначально определен. Закон противоречия, следовательно, основывается на законе тождества, замечает Кант; именно тождество субъекта и предиката нужно считать логическим основанием, т. е. основанием такого движения мысли, когда задача состоит в том, чтобы непротиворечиво вывести из известного определения вещи все ее свойства как предикаты этого определения. Но Кант вносит в понимание закона логического основания важные коррективы.

Их корень — в признании того факта, что понятие о предмете не исчерпывается суммой его свойств; иначе говоря, что логический субъект не сводится к совокупности предикатов: он всегда больше их. От понятия о предмете можно перейти к его свойствам путем дедуктивного выво-

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 272.

² Там же. С. 273.

да. Но вот обратного движения нет – сколько бы мы ни соединяли различные признаки, мы не составим на их основе представления о предмете, если не знаем его заранее. Чтобы определить, например, книгу как предмет, имеющий переплет, страницы, титул с нанесенными на них типографскими знаками, надо уже знать, что книга – это предмет, предназначенный для чтения. В последнем определении предмет понимается сам через себя, а не через свои признаки; фактически он выступает в данном случае в статусе своего существования, как нечто самодостаточное.

Если продумать внимательно данный логический момент, то придется признать, что знания законов тождества и противоречия еще слишком мало для того, чтобы обеспечить правильное понимание предмета; нужно присоединить к ним еще закон достаточного основания. Знаменитый Лейбниц, замечает по этому поводу Кант, был совершенно прав, выделяя закон достаточного основания в качестве исключительно важной формы знания, указывающей на то, что именно понимание предмета самого по себе становится источником раскрытия его свойств. Правда, Кант считает неправильной лейбницевскую характеристику этого закона как закона достаточного основания – ведь неизвестно, что считать достаточным, вследствие чего лучше было бы прибегнуть к выражению «определяющее основание» (речь ведь идет об определении предмета через самого себя), как это делает Крузий¹.

Отметим, что, хотя закон достаточного основания также как будто входит в арсенал формальной логики, все же

¹ «Вольфовское влияние было огромным в первой половине столетия, но все же оно – не единственная философская альтернатива. Можно показать, что Кант никогда не был полностью под его влиянием – он многим обязан Крузию, и его рефлексия относительно закона достаточного основания может быть лучше понята, если влияние Крузия в этом вопросе будет распознано» (Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Bonn, 1981. S. 62).

он – не вполне законное ее дитя, так как благодаря ему предмет не втягивается до конца в сферу формальных определений: самодостаточность предмета – это нечто непостижимое посредством умозаключений, нечто имеющее несколько интуитивный смысл; закон достаточного основания указывает не на то, что «S есть P», а просто на то, что «S есть», что «S существует», т. е. что данный предмет существует и является основанием для всех своих дальнейших определений (теперь уже через предикаты). Крузий был до Канта одним из тех, кто обратил внимание на это обстоятельство¹. Вначале оно кажется несущественным, но на самом деле помогает раскрыть два оттенка термина «есть», существенно отличных друг от друга², и тем самым указать на реальное существование предмета. Благодаря законам тождества и противоречия утверждается, что «S есть P», т. е. утверждается их связь. Логическое основание «S есть P» утверждает только то, что существует («есть») связь между субъектом и предикатами, но не то,

¹ «Аргумент Крузия совершенно точен: хотя и кажется абсурдным представлять любое бытие без предшествующих действительных причин, абсурдность не является логическим противоречием. Нет ничего противоречивого в том, чтобы мыслить бытие, существующее теперь, хотя оно не существовало момент назад, для которого поэтому нет причины. Это означает, что, хотя дедукция может обеспечить основание для познания вещей, она не может обеспечить основание, или причину, вещей, которые просто необходимо существуют. Основания, или причины, знания и причины вещей должны быть четко разведены» (The law of sufficient reason in Kant's early thought // Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. S. 65).

² Б. Кинцль говорит о возможности двоякого понимания слова «есть»: одно имеет абсолютное применение, например в выражении «бог есть» в том смысле, в каком мы можем сказать «бог существует»; в другом случае это слово имеет относительное применение, как в выражении «бог всемогущ». Мы можем принять, что здесь Кант употребляет термин «существование» как «действительность», которую вместе с «возможностью» и «необходимостью» относит к категориям «модальности» (Ibid. S. 553).

что «S есть» (субъект существует); реальное же основание означает, что «S есть» (предмет, логический субъект существует). Причем из логического отношения между S и P факт реального существования вывести нельзя. «Отношения любых предикатов к их субъектам никогда не означают чего-то существующего, ибо в таком случае субъект должен был бы уже быть предположен в качестве существующего... – отмечает Кант. – Само существование не может быть поэтому предикатом. Если я говорю: бог есть существующая вещь, то кажется, будто я выражаю отношение P к S. Однако в этом выражении заключается уже некоторая неправильность», – делает вывод Кант и старается разъяснить свою мысль: существование не является предикатом вещи, безусловно присущим ей постольку, поскольку мы мыслим о ней; видимость этого возникает, но причиной видимости является смешение двух смыслов слова «есть». В одном случае «... нечто полагаемо лишь в отношении чего-то или, вернее, мыслимо лишь отношение (*respectus logicus*) чего-то как признака некоторой вещи, и тогда бытие, т. е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждениях»¹. «Если же рассматриваться будет не только это отношение, но вещь сама по себе, то такое бытие (*Sein*) будет означать то же, что и существование (*Dasein*)»². Кант подчеркивает, таким образом, что, сколько бы ни было собрано свойств вещи, из всей их совокупности еще не станет ясно, существует ли она на самом деле или нет. Если, скажем, мы предполагаем, что треугольник – это такая фигура, которая имеет три стороны, три угла и замкнутое между ними пространство, то таким образом мы только узнаем, что отношения всех определений к треугольнику «положены», т. е. что они выведены из первоначального представления о треугольнике

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 403. Там же.

² Там же.

и, будучи выявлены, делают более ясными особенности данной фигуры. Но если речь идет о существовании как таковом, то имеют в виду нечто иное, а именно что «сама вещь со всеми этими определениями положена абсолютно, т. е. положена больше»¹.

Что скрывается за словами «положена больше»? Кант имеет в виду как раз то обстоятельство, что ни один логический предмет не исчерпывается суммой своих предикатов – он больше их в том смысле, что *предмет* понятия не сводится к *понятию* предмета, что реальный предмет и мысленный предмет – это разные вещи. Ведь, по Канту (в отличие от Гегеля), существование не снимается в сущности, так что целостное представление о любом предмете как бы синтезируется из двух понятий – понятия о сущности и понятия о существовании, которые никак не могут

¹ Там же. С. 105. Проблему бытия, как она была поставлена Кантом, в том числе и в докритический период, подвергает специальному рассмотрению М. Хайдеггер. Он пишет о том, что в 1763 г., почти за два десятилетия до появления «Критики чистого разума», Кант опубликовал трактат под названием «Единственно возможное основание для доказательства бытия бога». «Первое рассуждение» этого трактата посвящено понятиям «существование вообще» и «бытие вообще». Мы находим уже здесь тезис Канта о бытии, причем также в двоякой форме отрицательного и утвердительного высказываний. Формулировка обоих высказываний известным образом соответствует формулировке в «Критике чистого разума». Отрицательное высказывание в упомянутом докритическом трактате гласит: «Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи». Утвердительное высказывание гласит: «Понятие полагания как установления совершенно просто и тождественно с бытием вообще» (*Heidegger M. Kant's These uber das Sein // Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967. S. 278*). Далее Хайдеггер говорит о различии между «логическим» и «онтическим» (онтологическим) смыслами понятия бытия, совершенно правильно, на наш взгляд, отмечая, что «онтический» смысл указывает пока еще не на вещь в себе, а на действительность опыта. Иными словами, в 1763 г. Кант не проводит еще различия между бытием и существованием, одинаково считая их понятиями опыта, хотя термин «вещь сама по себе», как мы видим, уже начинает употребляться.

быть выведены друг из друга, а представляют собой разные определения одного и того же предмета. Эти разные определения в докритический период и фокусируются в понятиях логического и реального оснований.

Существование как реальное основание, как предмет не открывается нам в чисто логических построениях разума – оно есть факт существования: «Анализ понятия существования привел нас к тому, что бытие, или простая положенность (*schlechthin Gesetzsein*), означает, если не пользоваться этими словами для выражения логических отношений предикатов к субъектам, совершенно то же, что и существование»¹.

Здесь Кант обнаруживает ту глубину и проницательность мысли, которые уже в этот ранний период ставят его выше представителей вольфовской школы, поскольку позволяют придать проблеме существования совершенно другой смысл, чем это делалось раньше. Смысл этот окончательно прояснится в «Критике чистого разума» при обосновании отличия трансцендентальной логики от логики формальной (с чем мы уже столкнулись выше), а именно: Кант ведет дело к тому, что, хотя закон достаточного основания и указывает на факт существования, формальная логика ничего не говорит о действительном существовании, ибо она не в состоянии провести различие между возможностью и действительностью. Ход мысли Канта таков: от законов тождества и противоречия – к закону достаточного основания – к факту существования – к различию между возможностью и действительностью – и, наконец, к действительному существованию как реальному основанию. На этом пути Кант постепенно уточняет, какой должна стать иная по сравнению с формальной логика. Проследим ее предполагаемые свойства на материале ранних работ Канта.

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 409.

С 1755 г. Кант склоняется к тому, что исходя из закона тождества, т. е. путем дедуктивного выведения предикатов из логического субъекта, факт существования предмета установлен быть не может. В обычном словоупотреблении допустимо, конечно, использовать понятие о существовании в качестве одного из свойств предмета, не вдумываясь особенно в то, что это означает. Однако такое обыденное словоупотребление основывается на смешении двух значений слова «есть»; чтобы иметь законное право перейти к существованию, мы нуждаемся все же в законе достаточного основания.

Однако и он не дает гарантии существования, ибо говорит о существовании как действительных вещей, так и возможных: «Кто может оспаривать, что миллионы вещей, которых в действительности нет, только возможны по всем предикатам, которыми они обладали бы, если бы существовали»¹. «Возьмите для примера какой угодно субъект, например Юлия Цезаря. Соедините все его предикаты, какие только можно вообразить себе, не исключая даже времени и места, и вы скоро поймете, что он со всеми этими определениями может одинаково существовать и не существовать»². Формальная логика не делает различий между возможностью и действительностью, «поэтому, когда она умозаключает о существовании исходя из только возможных понятий, как это обыкновенно делают, когда хотят доказать абсолютно необходимое существование»³, она допускает ошибку. Ибо существование в возможности есть скорее предикат мысли о вещи, чем предикат самой вещи.

Из одной лишь логики знание о существовании получить нельзя — здесь требуются иные, не логические основания — основания реальные, основания опыта. Они дают нам

¹ Там же. С. 401.

² Там же.

³ Там же.

знание не возможности, но самой действительности. «Всякий, кто рассмотрит любое из наших утверждений, – пишет Кант, – убедится, что я тщательно различаю основание истинности и основание действительности. В первом речь идет только о таком полагании предиката, которое обусловливается тождеством между понятиями, содержащимися сами по себе или в связи с чем-то в субъекте, и предикатом; предикат же, который уже дан в субъекте, лишь раскрывается. Во втором случае, по отношению к свойствам, полагаемым для субъекта, вопрос ставится не о том, определено ли вообще их существование, а о том, откуда оно определено»¹.

Конечно, как говорилось выше, общая логика дает формальный критерий истинности; она выделяет определенные правила, и то, что противоречит им, следует считать ложным, так как иначе мышление противоречило бы себе. Но соблюдение правил все же не гарантирует от ошибки: рассуждая по принципу «если... то», мы можем быть уверены в правильности вывода, если посылка верна. А если нет? Откуда определено ее содержание?

Итак, непротиворечивость составляет неперменное условие правильного мышления, его необходимое условие, но недостаточное: ведь запрет противоречия распространяется и на рассуждения о вымышленных предметах. Поэтому непротиворечивость составляет только формальную сторону мыслимости; материальная же сторона – это как раз то нечто, которое мыслится. Именно свойства этого «нечто» раскрываются в ходе непротиворечивого дедуктивного движения мысли. Следовательно, существование предпосылается любым логическим связям. Возможность мышления, заключает Кант, исчезает не только тогда, когда налицо противоречие, но и тогда, когда нельзя мыслить ничего материально данного: «Если всякое существование

¹ Там же. С. 285.

будет снято, то ничто не окажется положенным безусловно, ничто вообще не будет дано, не будет ничего материального для чего-то мыслимого и всякая возможность (мышления. – Т. Д.) совершенно отпадает»¹.

Анализ формального критерия знания, таким образом, подводит к вопросу о его содержательности. А это означает, что логическое основание связано с реальным, причем выяснение их взаимосвязи есть по сути дела выяснение онтологических возможностей самой логики. Попробуем соотнести эти рассуждения с той характеристикой критериев истинности, которая дается в «Критике чистого разума».

«Что есть истина? Вот знаменитый старый вопрос, которым предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики... – пишет Кант. – Что касается познания в отношении одной лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то в такой же мере ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка, должна дать критерии истины именно в этих правилах. В самом деле, то, что противоречит им, ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть, самому себе. Однако эти критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и постольку они недостаточны, хотя и совершенно правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. непротиворечащее себе, тем не менее может противоречить предмету. Итак, один лишь логический критерий истины, а именно соответствие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, *sine qua non*, стало быть, негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти, и никаким критерием

¹ Там же. С. 409.

она не в состоянии обнаружить заблуждения, касающиеся не формы, а содержания»¹.

Мы видим, что Кант выясняет здесь возможности содержательной, а не формальной оценки истинного знания; поскольку «одной лишь формы познания, как бы она ни соответствовала логическим критериям, далеко еще недостаточно, чтобы установить материальную (объективную) истинность знания, то никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и что-то утверждать о них, не собрав уже заранее основательных сведений помимо логики, с тем, чтобы впоследствии только попытаться использовать и соединить их в одно связное целое согласно логическим законам или, что еще лучше, только проверить их сообразно этим законам»².

Сопоставляя приведенные в «Критике чистого разума» характеристики формального и содержательного критериев знания с рассуждениями Канта по этому же поводу в 50–60-е годы, мы видим, откуда берет свое начало проблематика «Критики»: мы встречаемся здесь с нашими старыми знакомыми – логическими основаниями познания и его реальными, материальными основаниями. Решение, которое предлагается Кантом в «Критике чистого разума», конечно, существенно отличается от выводов, намеченных в ранний период: так, благодаря полной проработке логических возможностей условного, категорического и разделительного силлогизмов зрелый Кант приходит к необходимости умозаключить о существовании предмета за рамками логики – как формальной, так и трансцендентальной. Отличие второй от первой тем не менее имеет фундаментальный характер, поскольку трансцендентальная логика позволяет помыслить – хотя и не познать – вещь в себе, следовательно, даже в такой отрицательной форме утвер-

¹ Там же. Т. 3. С. 160.

² Там же. С. 160–161.

ждает свой онтологический статус. Хотя вещь в себе познанию недоступна, но, воздействуя на нас, становится условием формирования чувственности как одного из начал познания, в котором познающий разум находит свой предмет (данный в созерцании).

В докритический период Кант не оперирует еще подобными категориями, но он уже понимает, что формальная логика не обеспечивает до конца запросов познающего (прежде всего научного) мышления, так как она не касается предмета познания, без которого не может осуществиться никакое знание. В поисках содержания (предметности) Кант и обращается к действительности, к существованию, не могущему быть предикатом вещи. Действительность — это еще не вещь в себе¹, и все же ее осмысление вызывает у Канта трудности логического порядка, потому что она, с одной стороны, должна находиться за пределами логики — пока еще формальной логики, должна лежать в сфере опыта. С другой стороны, являясь содержанием знания, действительность должна составлять основание логического мышления — правда, не собственно логическое основание, а реальное.

Мы не поймем ни значения полемики Канта с разными оппонентами в ранние годы, ни роли идеи существования для формирования взглядов Канта, если не проследим их связи с конкретными запросами времени. К началу 60-х годов Кант уже автор «Всеобщей естественной истории и теории неба», он — приверженец ньютоновского естествознания. Он приходит к выводу о том, что важнейшим

¹ Различение между действительностью, существованием и бытием Кант проводит в «Критике чистого разума», подчеркивая, что к понятию бытия нельзя прийти чисто логическим путем: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (Т. 3. С. 521). Кант здесь почти дословно повторяет аргументацию «Единственно возможного...».

принципом, с точки зрения которого можно понять действительность, является принцип причинности. Уже говорилось, что в ньютоновской динамике, изучающей законы взаимодействия тел, движение каждого тела оценивается с точки зрения действия на него другого тела как внешней силы; последняя и есть причина, изменяющая его состояние. Собственно говоря, объяснить какое-либо явление в естествознании XVII–XVIII вв. – это значит отыскать его причину. Подобные естественнонаучные объяснения постепенно приходят в столкновение с прежним рационалистическим истолкованием действительности, принятым в метафизике.

Конечно, и в метафизике XVIII в. принцип причинности находил себе место, но там господствовало убеждение, что причинные отношения в точности таковы, как и логические. Связь причины – действия полностью отождествлялась с логической связью основания – вывода: казалось, что для правильного понимания причинного воздействия достаточно непротиворечивым образом развернуть систему умозаключений. Сначала Кант разделяет этот взгляд, но к началу 60-х годов отходит от него, так как начинает сомневаться в том, что причинно-следственная связь покрывается логической последовательностью и что действительность может быть познана из одной только логики. Действие не тождественно причине и не содержится в ней, подобно тому как в логическом основании имплицитно заключен логический вывод. К примеру, никак нельзя, руководствуясь только правилами логики, из наличия северного ветра вывести дождь. Далее, всегда возможна эмпирическая противоположность какому-либо факту – то, что солнце завтра взойдет, – не менее вероятное предположение, что оно завтра не взойдет, и здесь опять-таки бесполезно руководствоваться логическим запретом противоречия. Наконец, факт действительного существования никоим образом не подтверждается суждением «S есть P».

Короче говоря, чисто логическое знание причинной связи, характеризующей существование, было бы делом безуспешным: основание действительности (реальное основание) не совпадает с основанием логики (логическим основанием).

В этих положениях ранних философских работ Канта, безусловно, сказалось то огромное влияние, которое оказал на него Юм в истолковании принципа причинности¹. Различение знания на представления и факты (восходящее, по видимому, к лейбницевскому противопоставлению истин разума и истин факта) послужило для Юма источником совершенно иной, чем в рационализме, трактовки причины: скептицизм Юма выразился в данном случае в том, что он подверг сомнению возможность всеобщим и необходимым, т. е. логическим, образом обосновать причинную зависимость – Юм, как известно, свел причинность к простой эмпирической последовательности событий. «Идея причины и действия имеет своим источником опыт, который учит нас, что такие-то определенные объекты во всех предыдущих случаях постоянно были соединены друг с другом. А так как предполагается, что объект, сходный с одним из этих объектов, непосредственно имеется налицо в виде впечатления, то мы заключаем отсюда о существовании другого объекта, сходного со своим обычным спут-

¹ Такие исследователи, как К. Фишер, Ф. Паульсен, Г. Шпет, внутри докритического периода выделяют три этапа: первый они связывают с лейбницевско-вольфовской метафизикой, второй – с влиянием на Канта английского эмпиризма и скептицизма Юма; третий – с формированием собственных взглядов. Авторы расходятся в определении времени влияния Юма на Канта, относя его то к 1760, то к 1762 г., то к концу 60-х годов, но не сомневаясь в его исключительной силе. Г. Шпет, правда, считает, что мнение об этом влиянии сильно преувеличено главным образом из-за собственного признания Канта в Предисловии к «Прологоменам». По его мнению, Кант развивался, следуя собственной логике и воспринимая различные влияния в той мере, в какой они соответствовали ей. Эта мысль кажется нам достаточно основательной.

ником», – утверждает Юм¹. Дальнейшее объяснение он разворачивает, исходя из следующего.

Умозаключения о фактах, или о существовании, происходят из опыта, а не интуитивно очевидны, поскольку мы можем представить себе и нечто совершенно противоположное тому, что мы воспринимаем (например, что снег не белый, а черный). Все опытные суждения связывают для человека прошлое и будущее, т. е. его чувственно-эмпирическое восприятие и те предположения, которые он из него делает. Одновременно суждения опыта – это суждения о причине того или иного явления (объяснить действительность для науки нового времени, как уже говорилось, – это значит найти причину различных событий); значит, причина связывает прошлое и будущее. Следование здесь временное, когда человек, основываясь на своем личном опыте и опыте других людей делает вывод о том, что «после этого – значит по причине этого». И однако такой вывод логически совсем не обоснован – ведь всегда можно представить нечто противоположное тому, с чем мы столкнулись. Причинное объяснение принадлежит опыту, а не логике как раз потому, что, как думает Юм, суждения опыта не гарантируют нам ни всеобщности, ни необходимости. Что же детерминирует восприятие человеком причинных связей как всеобщих и необходимых? Согласно Юму, основание для этого коренится в свойстве человеческого ума привычно связывать два близких по времени события и ожидать появления сходных событий в будущем. Воображение и ассоциативная связь, привычка – вот источник представлений о причинности, которая, таким образом, из характеристики объективной действительности превращается в свойство человеческого ума, в характеристику субъективности.

¹ Юм Д. Соч. М., 1965. Т. 1. С. 187–188.

Влияние Юма на Канта в этом вопросе было очевидным; по-видимому, уже в конце 50-х годов (т. е. когда в 1757 г. был переведен «Трактат о человеческой природе» и Кант, плохо владевший английским языком, мог ознакомиться с ним) Кант почувствовал на себе силу его идей. Но, восприняв от Юма понимание того, что причинность — это характеристика опыта, Кант вложил в понимание опытного знания несколько иной смысл. Дело в том, что для Юма (как и для всего английского эмпиризма) опыт — это эмпирически-чувственное восприятие индивидом окружающего мира. В философских же системах великих немцев (Канта, а затем Фихте) опыт понимается в контексте теоретической науки, вследствие чего центром рассмотрения становятся закономерности научного мышления, его логика.

Поэтому если Кант и соглашается с Юмом, что причинность — опытное понятие, то он не соглашается с тем, что ее нельзя обосновать теоретически. В этом главный источник расхождений Канта с Юмом, в этом кроется также ответ на вопрос, почему, несмотря на все влияние Юма, Кант приходит к другим философским решениям. Он следует внутренней логике своего собственного развития, воспринимая все внешние влияния в качестве его стимулов, но не определяющих причин. На различие Кантом логики и опыта, логического и реального оснований и т. п. Юм, конечно, оказал значительное воздействие, но, противопоставив эти сферы, Кант ввел свои рассуждения совсем в иное русло. Результаты размышлений выливаются у него в 60-е годы еще не в скептические сомнения относительно возможностей познающего мышления вообще, а в сомнения относительно неограниченных возможностей формальной логики.

Так, методами и средствами общей (формальной, логики невозможно экстраполировать логические выводы на связь вещей; однако, по Канту, научное познание должно опираться на какие-то логические формы, определяющие

действительность предметов знания и познания вне самого знания. Это необходимо определить строго логически, хотя и непонятно, как это можно сделать. В критический период трудности разрешатся регулятивным образом, посредством предположения о существовании вещей в себе; в докритический период решения еще нет. Все раздумья Канта сосредоточены на том, чтобы точнее охарактеризовать выявленную логическую трудность, когда для удовлетворения запросов науки следует исходить из несводимости объекта познания к знанию, а с другой стороны, руководствуясь теми же запросами, нужно сводить предмет к знанию о нем. Предмет существует в действительности, вне сферы знания – и одновременно он является содержанием знания, составляя его реальный исходный пункт, его основание.

В связи с этим Кант и очерчивает границы формальной логики: она включает в свою компетенцию учение о суждениях и умозаклечениях, и это очень важно, так как, по Канту, «высшая сила познания основывается исключительно на способности к суждению». *Отчетливое* понятие, замечает он, возможно только посредством суждения (суждение разъясняет понятие), *полное* же – только посредством умозаклечения (т. е. благодаря выведению всех возможных следствий из положений, сформулированных в суждении). Подобное аналитическое – т. е. собственно логическое – движение мысли вполне оправданно; но если иметь в виду не просто развертывание суждений и умозаклечений, а источник знания, то должен встать вопрос, откуда получают сами суждения. Это и есть вопрос о формировании понятия, и здесь формальная логика обнаруживает свою ограниченность, ибо теперь дело касается опыта, а не одной логики.

В работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма»¹ Кант настаивает на том, что не следует раз-

¹ К. Фишер считает ее переломной в «докритическом» развитии Канта.

дувать значение силлогистики – достаточно принимать для правильного вывода только первую фигуру силлогизма, так как, согласно Канту, остальные три производны от нее. Беспольным и схоластическим занятием, «ложным мудрствованием» называет он стремление развивать в логике преимущественно силлогистику.

Подобная критика вовсе не означала, как можно было бы подумать, исходя из предшествовавшего разбора, что Кант вообще отвергает формальную логику: он признает ее бесспорные права, но в определенных пределах – в сфере аналитического, выводного движения мысли. Что же касается того, каким образом составляется опытное знание, то, по-видимому, это должно входить в компетенцию другой логики. И в «Уведомлении о расписании лекций на зимнее полугодие 1765–66 гг.» Кант напишет, что существуют две логики: одна представляет собой критику вместе с предписаниями здравого ума (здравого смысла), другая – критику вместе с предписаниями учености в собственном значении слова. Именно вторая учит правильным размышлениям о науках, «дабы применявшийся при занятии ими метод становился более правильным и природа данной дисциплины была постигнута вместе со средствами ее совершенствования»¹.

Казалось бы, критикуя формальную логику, Кант не говорит ничего нового по сравнению с тем, что уже сказали Бэкон или Локк, на самом же деле он вносит в типичную для нового времени критику формальной логики новые ноты. Прежде всего, как мы видели, он учитывает потребность соотнести внутренний и внешний критерии истины. Благодаря этому старой проблеме придается новый пово-

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 285. Авторы вступительной статьи к второму тому совершенно правильно, на наш взгляд, заключают, что центр тяжести в работах 60-х годов «лежит в выступлении за реформу логики» (С. 25).

рот, значение которого в полной мере будет оценено в XX в., когда усложнение аппарата научной теории и математизация науки приведут к тому, что начнет казаться, будто критерий истинности заключен, во-первых, в продуктивной эффективности теоретических конструкций («конструктивно – значит истинно!» – говорит ученый, объясняя эмпирию на основе идеальных моделей), а во-вторых, в соответствии выводов теоретической системы ее основаниям (если противоречия между ними нет, то считается, что теория верна). Последнее требование – требование непротиворечивости – вполне удовлетворяется правилами формальной логики, но вот первое – вне ее компетенции.

Обдумывая, достаточно ли формальной непротиворечивости мысли для достижения истины, наталкиваясь на необходимость выяснения истинности самих исходных посылок теоретического движения, ученый вынужден также решать вопрос об истинности различных теоретических (математических, физических) моделей – ведь это они лежат в основании теории. Но, коль скоро затронуты основания научного знания, насущной становится потребность понять, правильно ли они выбраны, и здесь нет иного пути, кроме соотнесения «начал» теории с самой реальностью, с реальными предметами, отображаемыми в теории; так естествоиспытатель вступает в сферу философии (в область соотнесения мышления и бытия).

Осмысливая эти проблемы 200 лет назад и убеждаясь постепенное необходимости различать логические (мыслительные) и реальные (бытийные) основания, Кант по сравнению со старым эмпиризмом переводит обсуждение полномочий формальной логики в теоретический план, т. е. не просто указывает на ее ограниченность (в частности, на ограниченность дедукции и индукции) вследствие наличия опыта, но сам опыт хочет понять как реальное основание, т. е. как содержание знания, не укладывающееся в рамки формальной логики, поскольку последняя вообще не каса-

ется содержательности. Кроме того, в отличие от Локка, Бэкона, от Юма (от эмпириков вообще) Кант понимает опыт еще и как эксперимент, имеющий двойственный характер: в экспериментальном воздействии на предмет ученый должен превратить последний в познаваемый объект, т. е. в известном смысле отождествить его с субъектом, распространить на него характеристики субъектности, и одновременно элиминировать из объекта все субъективное, представить его как абсолютно самостоятельный и независимый от познания предмет¹. Вот эта-то двойственность экспериментального знания заставляет Канта ломать голову над тем, как включить действительные, реальные основания в теоретическое, шире, логическое движение, одновременно признавая обоснованность противопоставления их логическим основаниям. В 60-е годы философ продолжает преодолевать возникшие на этом пути трудности, обдумывая предпосылки для создания «новой» (в дальнейшем – трансцендентальной) логики. В «Единственно возможном доказательстве...» Кант распространяет вывод о различии реального и логического оснований на понимание противоположностей: признавая запрет противоречия в логике, но принимая во внимание несовпадение логики и действительности, он считает возможным предположить наличие противоположностей в реальном мире. «... Одна реальность, – пишет он, – никогда не противоречит другой реальности, ибо и та, и другая суть подлинные утверждения, поэтому они не противоречат друг другу в одном объекте. Хотя я и готов признать, что здесь нет никакого логического противоречия, однако этим еще не устраняется реальная противоположность. Она имеет место всякий раз, когда нечто в качестве основания уничтожает следствие чего-то другого посредством реального противопоставле-

¹ См. об этом: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 299–300.

ния. Сила движения тела в одном направлении и равное ей стремление к движению в противоположном направлении не стоят в противоречии друг с другом»¹. И далее Кант говорит о том, что следствием действия в одном теле противоположно направленных сил является покой, который не есть ничто, а представляет собой определенное реальное состояние тела. Из чего следует, что «реальная противоречивость есть нечто совсем другое, чем логическая несовместимость, или противоречие, ибо то, что вытекает из противоречия, безусловно, невозможно»².

Этот вывод углубляется в очень важной для всего докритического этапа работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). Актуальность темы противоречия для кантовской философии объясняется следующими обстоятельствами.

Кант – приверженец ньютоновской науки, он исходит из механики, одним из важнейших законов которой является признание равенства сил действия и противодействия; на основе этого он в свою небулярную гипотезу вводит механизм притяжения-отталкивания. Опыт, таким образом, свидетельствует в пользу реальных противоположностей. Формальная же логика противоречие запрещает. Для Канта это несоответствие становится предметом мучительных раздумий; они фокусируются в требовании такой логики, чтобы с ее помощью можно было обосновать запрет противоречия внутри теоретического движения при признании его в действительности. Иными словами, надо в логическом плане так представить структуру научного знания, чтобы при обосновании его «начал» противоречия внутри теории были устранены.

В «Критике чистого разума» решение задачи выльется в совершенно оригинальный способ построения трансцен-

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 418. Там же.

² Там же.

дентальной логики, когда «на входе» в теорию (т. е. в точке преломления вещи в себе в предмет возможного опыта) и «на выходе» из нее (при соотнесении опытного знания с идеей безусловного) «работает» противоречие, выражающееся в антиномиях и паралогизмах, в идеале чистого разума. В процессе же собственно теоретического движения чистого разума оно как будто снято в непротиворечиво осуществляющемся синтезе чувственности с рассудком и, далее, в непротиворечивом разворачивании системы теоретического знания в целом. Однако вынесение противоречия из области теории «вовне» на деле было половинчатым устранением логического конфликта: это обернулось противоречивыми определениями синтеза, включением в теоретическое мышление наряду с рассудком «слепой» силы воображения и в конечном счете признанием ограниченности познающего мышления вообще.

Фактически Кант предложил строить науку так, как если бы поставленная задача была решена, т. е. принял в качестве методологического принципа некое допущение; признал, что иначе чем в условно-регулятивном плане проблема воспроизведения в мышлении реальных противоречий решена быть не может.

В 60-е годы описанная логическая трудность только начинает вырисовываться. Кант видит ее сквозь призму несовпадения реального и логического оснований; он понимает, что метафизика, желающая стать логикой опытного знания, не может не учитывать реальных противоречий, признавая при этом, что они вовсе не являются логическими ошибками, которых по-прежнему не должно быть в рассуждениях. Этому и посвящена работа «Опыт введения...», в которой в связи с данным вопросом продолжается полемика с представителями вольфовской школы.

В свое время для Лейбница большую трудность составил замысел «Теодицеи»: оправдать бога при наличии в мире зла казалось ему возможным только при условии

отрицания абсолютного значения зла, т. е. осмысления его как некоего недостатка добра. Если сделать такой подход всеобщим логическим принципом, то окажется, что в мире следует признавать наличие только положительных качеств, отрицательные же должны рассматриваться либо как их недостаток, либо как их отсутствие. Но в 60-е годы Кант вкладывает в понятие отрицания уже совсем иной смысл. Если одно положение отрицает то, что другое утверждает, то они противостоят друг другу; но эта противоположность может быть или логической, через противоречие, или же реальной, т. е. без противоречия, пишет Кант. Для иллюстрации второго вида противоположности он обращается к примеру математики (и, далее, всего естествознания), подчеркивая, что в этом случае подражание математике (давно оперирующей отрицательными величинами) может послужить на пользу философии.

До сих пор, продолжает он, обращали внимание только на противоположность первого рода, т. е. на логическую. Следствием логического соединения утвердительного и отрицательного суждений является ничто — гласит закон противоречия. Но противоположность иного рода — реальная — состоит в том, что «два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия. Здесь также одно упраздняет то, что другое полагает; однако следствие (здесь) *нечто* (*cogitabile*)»¹. Далее приводятся примеры: сила, движущая тело в одну сторону, и сила, действующая в противоположном направлении, возможны в одном и том же теле одновременно. Следствие их соединения — покой, который есть не ничто, а нечто: «... мы имеем здесь истинную противоположность, ибо то, что полагается одним стремлением... упраздняется другим и оба они истинные предикаты одной и той же вещи, присущие ей одновременно»².

¹ Там же. Т. 2. С. 85.

² Там же. С. 85–86.

Первое, на чем здесь делает ударение Кант, это на том, что по отношению к реальности можно говорить о противоположностях, запрещенных в сфере логики. И тут нет ошибки в рассуждениях, так как имеет место столкновение с реальной ситуацией: в реальности существуют противоположности, которые по сути дела равноценны, поэтому методологически правильно рассматривать отрицание чего-либо не как утрату или недостаток данного качества, а как нечто, само по себе положительное. Так, неудовольствие есть не только отсутствие удовольствия, а вполне определенное по качеству ощущение, так же как отвращение, по словам Канта, есть чувство, столь же положительное, как и влечение. Особенно яркой иллюстрацией реальной противоположности являются силы, движущие тело в противоположные стороны, — какую из них считать положительной, а какую — отрицательной, непонятно; скорее всего, вообще нельзя ставить вопрос таким образом.

Стремясь отличить реальные противоположности от логических, Кант уточняет их содержание в том плане, что логика запрещает только противоречивую противоположность, существования же противоположных вещей она вообще не касается.

В связи с этим он приводит множество примеров, свидетельствующих о вещах, которые нелепо было бы называть «отрицательными» вещами; движение, например, корабля в западном направлении в такой же мере положительно, как и движение в восточном направлении. Везде, где есть положительное основание, а следствие тем не менее нуль, мы имеем реальное основоположение, т. е. это основание находится в соединении с другим положительным основанием, представляющим собой негатив первого. «Если в открытом море восточный ветер действительно гонит вперед корабль, а он не движется с места или по крайней мере скорость его движения несоразмерна с силой ветра, то это значит, что морское течение непременно го-

нит его в обратном направлении»¹. Кант умышленно говорит здесь о двух положительных основаниях, чтобы подчеркнуть, что речь идет не о недостатке чего-либо, а о равноценной значимости каждого. Все эти примеры свидетельствуют о наличии реальных противоположностей, объяснение которых не входит в прерогативы формальной логики. И если в большинстве случаев трактовка различных явлений в данной работе Канта носит механистический характер (когда связь противоположных сторон оценивается через сложение или вычитание), то все же в ряде случаев говорится о превращении противоположностей (так обстоит дело, когда сила притяжения постепенно превращается в силу отталкивания)².

В «Опыте введения...» Кант вновь возвращается к вопросу об ограниченности формальной логики в трактовке понятий существования и реального основания, отмечая, что различие между логической и реальной противоположностью аналогично различию между логическим и реальным основанием. Первое проясняется посредством закона противоречия, на основе которого можно с полной очевидностью усмотреть связь логического основания со следствием (так как следствие, действительно, совпадает с частью понятия основания), и поскольку второе уже содержится в первом, то «определяется через основание по закону согласия»³.

Однако действительное движение не сводится к логическому движению и связь причины с действием, как уже разбиралось, не тождественна связи логического основания со следствием. В логическом смысле понятие о каком-либо предмете уже имплицитно содержит в себе все его признаки, которые можно, следовательно, выявить, «развернуть» из этого понятия посредством суждений и умозаключений.

¹ Там же. С. 92–93.

² См.: Там же. С. 83.

³ Там же. С. 121.

Но в реальной действительности причина связана со своим следствием совсем не такой тождественной связью: «как нечто вытекает из чего-то другого не по закону тождества, объяснение этого я охотно бы послушал», – говорит Кант¹.

Он настаивает на том, что логическое основание никогда не может стать реальным основанием, реальная противоположность – логической противоположностью. «Пусть подумают, можно ли вообще объяснить реальную противоположность и дать ясно понять, каким образом из-за того, что нечто существует, нечто другое устраняется, и можно ли об этом сказать больше того, что я об этом сказал, а именно только то, что это происходит не по закону противоречия»².

Другие замечания Канта по этому поводу быют в ту же цель: доказать, что логика научного познания, кроме формально-логических принципов, должна включать в себя по крайней мере еще один важный логический элемент, посредством которого объяснялось бы не то, каким образом мы раскрываем содержание суждений, а то, откуда это содержание берется. Поскольку же оно получается посредством опыта, то логикой науки должна быть некая «новая» логика, не исключаяющая формальную, но и не сводимая к ней. Центр тяжести в такой логике находился бы в учении не о суждении и умозаключении, а в учении о понятии. Вопрос этот оказывается для Канта очень существенным: «Я размышлял о природе нашего познания в отношении наших суждений об основаниях и следствиях, и когда-нибудь я подробно изложу результат этих размышлений. Из него явствует, что отношение реального основания к чему-то, что оно полагает или устраняет, может быть выражено не посредством суждения, а единственно только посредством понятия, которое можно, если разложить его,

¹ Там же.

² Там же. С. 123.

привести к более простым понятиям о реальных основаниях, правда, однако, лишь таким образом, что в конце концов все наши знания об этом отношении сведутся к некоторым простым и далее уже неразложимым понятиям о реальных основаниях, отношение которых к следствию уже никак нельзя сделать понятным»¹.

Фактически Кант говорит здесь о формировании нового знания, выраженного в понятии: если суждение лишь разъясняет то, что содержится в понятии в скрытом виде; если умозаключение выводит все возможные следствия из суждения как логического основания в соответствии с фигурами силлогизма, то в понятии о предмете – не чисто логическим, а опытным путем – формируется содержание знания, на котором зиждятся и суждения, и умозаключения. При этом имеется в виду не какое-то особое, отдельное понятие, а понятие как таковое, как особая логическая форма, анализ которой выводит к вопросу о содержании знания и которая в этом смысле оказывается «началом» логического движения².

Итак, мы убедились в том, что в 60-е годы Кант стремится объяснить содержание знания из опыта (что упирается в проблему формирования понятия). Эта исключительно важная для всей кантовской философии мысль найдет свое развитие в дальнейшем. Внимательный читатель заметит, что в последней фразе «Опыта введения...» звучит пессимистическая нота, вырывающаяся у Канта в ходе выяснения функции понятия; он считает вероятной возможность свести к первоначальным и неразложимым далее по-

¹ Там же.

² Р. Польман в связи с этим замечает, что «фиксация реального основания по состоянию кантовского мышления на 1763 г. связана не с суждением, но с неразрешимым (*unausloslicher*) понятием» (*Pühlmann R. Neuzeitliche Natur und bürgerliche Freiheit: Eine sozialgeschichtliche angeleitete Untersuchung zur Philosophie Immanuel Kant's. Münster, 1973. S. 104*).

нениям все наше знание, но сомневается в том, что отношение этих оснований знания к следствиям можно сделать до конца понятным. Эта агностическая тенденция будет усиливаться к концу 60-х годов и достигнет своей кульминационной точки в диссертации 1770 г.

В хронологически следующей за «Опытом введения...» работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (1764) продолжается поиск пути, которым должна идти истинная метафизика, что для Канта равносильно поискам ее метода. Анализ математического знания приобретает при этом важное значение.

Соотношение математического и философского методов. Понятия аналитического и синтетического знания

Кант не был дилетантом в математике – наряду с различными естественнонаучными курсами он в период между 1755 и 1762 гг. читал в Кёнигсбергском университете курсы арифметики, геометрии и тригонометрии. На этой основе у него складывается представление об особенностях математического знания, что побуждает его далее сформулировать тезис о принципиальном отличии философского метода от математического. В связи с этим он вновь оказывается вынужденным вступить в полемику со своим великим предшественником – Лейбницем.

Философию Лейбница, конечно, нельзя свести ни к формально-логической, ни к математическо-логической системе, поскольку главным ее моментом являются рассуждения о метафизических «началах» – о субстанции и движении, пространстве и времени, необходимости и свободе

и т. д., а также об отношении мышления к бытию. Но, конечно, Лейбниц был очень увлечен идеей формального структурирования всего человеческого знания, идеей построения единой системы знания с точки зрения исчисления предикатов. Восхищаясь «луллиевым искусством», он разрабатывает формальную комбинаторику в таких произведениях, как «Математика разума», «Логические определения», «Основания логического исчисления» и др. Он убежден, например, в том, что «посредством исчисления моментально могут быть доказаны все формы категорической логики, даже если предположить, что еще не даны нужные числа отдельных терминов и понятий. Ведь подобно тому, как в буквенной алгебре мы производим вычисления с числами вообще, выраженными буквами, которые обозначают любые специальные числа, известные или неизвестные, так и здесь, применяя буквенные обозначения вместо этих чисел, мы докажем замечательные теоремы науки логики. Таким образом, преимущества этого замечательного открытия столь велики, что одно только намерение и желание (применить его) даст новый свет разуму и невиданно обогатит науку»¹.

Многие современные специалисты считают Лейбница основателем математической логики, так как в своих попытках построения «всеобщей науки» «он сближал математику с логикой и логизируя математику, и математизируя логику»². Считая это замечание вполне правильным, мы хотели бы также подчеркнуть, что одним из отправных пунктов учения Лейбница о человеческом познании было признание им врожденных идей; они принимались в качестве бесспорных первых аксиом, из которых дедуктивным путем выводятся все другие истины человеческого ума.

¹ Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 507.

² См. вступительную статью А. Л. Субботина «Лейбниц как философ науки» к третьему тому сочинений Лейбница (М., 1984. С. 50).

В аналитическом расчленении понятий, согласно Лейбницу, состоит сущность как знания вообще, так и математического познания. Вот по этому пункту Кант и высказывает свое несогласие с Лейбницем.

Кант считает математическое знание не аналитическим, а синтетическим и усматривает фундаментальное отличие метафизики от математики в том, что их методы различны: по его мнению, математика осуществляет синтез, а метафизика – анализ. Сразу же нужно оговориться, что философский анализ в понимании Канта не сводится к аналитическому исчислению предикатов на основе расчленения понятия логического субъекта, хотя в обоих случаях Кант употребляет один и тот же термин – «анализ». Само собой разумеется, что при проведении доказательства философ не имеет права нарушать формально-логические законы тождества и противоречия, но не в этом состоит смысл философского знания и его отличие от математического. Скорее наоборот, в этом математика и философия сходны, поскольку «в обеих науках формальная сторона суждений полагается по законам тождества и противоречия»¹. Они близки друг другу также и по тому, что «в той и другой имеются недоказуемые положения, которые составляют основу умозаключений»².

Различие между математикой и метафизикой коренится прежде всего в различном характере этих «недоказуемых» (с точки зрения формальной логики) исходных истин, из которых развертывается система каждой науки, – в математике они получаются синтетически, путем построения; философ же, как думает Кант, заимствует их из опыта и добивается ясного понимания, разъясняя неопределенные вначале опытные понятия. Задача анализа в данном случае – не в выведении предикатов из логического субъекта

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 269.

² Там же.

(хотя, повторяем, требование непротиворечивости субъекта и предиката непременно должно соблюдаться), а в выяснении содержания опытных данных, в выяснении далее условий их возможности, в установлении в конечном счете оснований опытного знания.

Сопоставление этих двух видов анализа приведет к тому, что Кант определит формально-логический анализ как учение о суждении (разъясняющем понятие), тогда как философский анализ нацелен на вопрос об образовании понятия (о формировании знания). Но это несколько позже. Пока же Кант хочет возможно точнее обрисовать философский метод в его отличии от метода математического и уверен в том, что «если будет твердо установлен метод, руководствуясь которым можно достичь наивысшей достоверности в этом (философском. – Т. Д.) роде познания... то вместо вечного непостоянства мнений и школьных сект одно незыблемое правило метода обучения будет объединять все мыслящие умы для одинаковых трудов, подобно тому как метод Ньютона в естествознании превратил произвол физических гипотез в надежный способ исследования, опирающийся на опыт и геометрию»¹. И затем Кант формулирует положение о том, что математик получает свои понятия, всегда строя какие-либо математические объекты: «Конус может вообще означать что угодно, но в математике он возникает из произвольного представления о прямоугольном треугольнике, вращающемся вокруг одной из своих сторон. Определение здесь, как и во всех других (сходных) случаях, возникает явно посредством синтеза»².

Совершенно иначе обстоит дело с дефинициями в философии: понятия о вещах даны в опыте, однако первоначально – в недостаточно определенном виде; их надо определить посредством аналитического расчленения. Так, на-

¹ Там же. С. 246.

² Там же.

пример, хотя все употребляют понятие времени в своем повседневном опыте, оно не очень ясно, поэтому выяснение содержания данного понятия является одной из задач метафизики.

В этом вопросе, как и в некоторых других уже рассмотренных вопросах, Кант переосмысливает предшествующую традицию, хотя в то же время и исходит из нее, в частности из выводов Х. Крузия. На моментах преемственности и критики специально останавливается Г. Хаймзет: «Крузий решительно выступил против математизации метафизики, – пишет он. – Нам известно, что различие метафизического и математического познания является существенно важным мотивом кантовского развития, распространение которого мы можем точно проследить из докритического времени (в особенности в “Исследовании степени ясности...””) в критическую систему (особенно в “Учении о методе” в “Критике чистого разума”); Крузий и здесь – предшественник Канта. И когда он в логике указывает, например, на то, что генетические дефиниции, имеющие место в математике, в философии не играют никакой роли, то это родственно мыслям Канта относительно того, что математические понятия “конструируют” то, что философские анализируют»¹.

И все же математика остается у Крузия в слишком близком соседстве с метафизикой, поскольку обе имеют отношение к «необходимым истинам разума»; Кант решительно разводит их, связывая метафизику с опытом. В математике, доказывает он, мысль об объекте становится возможной благодаря построению и наглядному созерцанию – в геометрии, например, чтобы узнать «свойства всех кругов, чертят один круг, в котором вместо всех возможных, пересекающихся внутри него линий проводят всего только две. По этим двум линиям доказывают все отноше-

¹ Heimsoeth H. Op. cit. S. 136. Кант И. Соч. Т. 2. С. 249.

ния и рассматривают в них *in concreto* всеобщее правило отношений линий, пересекающихся между собой во всех кругах»¹. Если геометр далее хочет доказать, что пространство делимо до бесконечности, то для этого он берет прямую линию, перпендикулярную двум параллельным прямым, и из любой точки одной из них проводит другие линии, пересекающие перпендикуляр. Если же философ хочет доказать, что тело состоит из простых субстанций, то он, согласно Канту, сначала постарается убедить всех в том, что всякое тело вообще есть некоторое целое, состоящее из субстанций; что сложение субстанций есть случайное состояние; что поэтому сложение в любом теле может быть мысленно устранено, но так, чтобы осталось понятным, почему тело состоит из простых субстанций, и т. д. Здесь нет ни фигур, ни знаков, а всеобщее рассматривается *in abstracto*.

Вытекающие из этого другие черты различия состоят далее в том, что математик никогда не объясняет понятие путем его расчленения, а начинает с представления об объекте, произвольно соединяя его признаки, благодаря чему становится возможной сама мысль о нем. Философ же, напротив, расчленяя исходные понятия опыта, приходит к неразложимым (нерасчленимым) понятиям; к ним можно отнести понятия существования, субстанции, сосуществования, последовательности и т. д. Другими словами, философия, анализируя опытное знание, устанавливает некоторые его исходные понятия, оказываясь вследствие этого наукой об «основаниях нашего познания».

Это и было ответом Канта на вопрос, предложенный Берлинской академией наук, относительно того, могут ли метафизические истины обладать той же степенью очевидности, что и математические, и какова природа их достоверности. В «Исследовании...» Кант связывает достовер-

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 249.

ность математики с наглядностью, в то время как философские истины не обладают таким свойством и вследствие этого более трудны для понимания, чем математические. Однако характер философского синтеза для Канта прояснится позднее и в этой работе он акцентирует внимание только на следующих моментах: 1. Математик имеет дело с синтетическим знанием, выходящим за рамки дискурсивного, формально-непротиворечивого движения мысли. 2. Синтез осуществляется путем действий по конструированию либо геометрической фигуры, либо арифметического числа, либо алгебраической величины. 3. Математический синтез связан с наглядным представлением фигур и величин. 4. Философ же на основе анализа опытного знания устанавливает первые основания всякого познания вообще.

Подлинный метод метафизики в сущности тождествен с тем, который Ньютон ввел в естествознание и который принес там столь плодотворные результаты: «Точно так же обстоит дело и в метафизике: старайтесь отыскать, опираясь на достоверный внутренний опыт, т. е. на непосредственно очевидное сознание, те признаки, которые, несомненно, содержатся в понятии того или иного общего свойства; и хотя вы не познаете всей сути предмета, вы все же будете в состоянии с уверенностью пользоваться им, дабы на этом основании сделать побольше выводов о нем»¹. Слова о достоверном внутреннем опыте ни в коем случае нельзя истолковывать в иррационалистическом плане – Кант имеет здесь в виду необходимость нахождения тех «начал» опытного знания, на которых строится вся система человеческого знания вообще и которые, являясь «началами», должны быть обоснованы совершенно особым образом, отличным как от математического конструирования, так и от дедуктивного доказательства.

¹ Там же. Т. 3. С. 600.

Если мы теперь откроем «Критику чистого разума», то увидим, что соотнесение математики и философии – один из главных ее мотивов: «*Философское познание есть познание разумом посредством понятий*, а математическое знание есть познание посредством *конструирования* понятия. Но конструировать понятие – значит показать а priori соответствующее ему созерцание»¹. «Философия держится только общих понятий, а математика ничего не может добиться посредством одних лишь понятий и тотчас спешит (перейти) к созерцанию, в котором она рассматривает понятия *in concreto*...»² Зрелый Кант, таким образом, видит отличие математики от философии в том, что первой присуще чистое созерцание, а второй – нет; начальное понятие конструирования позже конкретизируется посредством чистого созерцания.

Но не только выделение чистого созерцания является отличительной чертой критических представлений о соотношении математики и философии: хотя философии не присуще чистое созерцание, ей тем не менее присущ синтез, так что теперь ей приписывается то, что прежде было отнесено только к математике, правда, особенность философского конструктивного синтеза – в его парадоксальности, потому что в данном случае конструируется абсолютно неконструируемая вещь в себе; позже в «Метафизических основаниях естествознания» Кант напишет так: «Ведь законы, т. е. принципы необходимости того, что относится к существованию вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании»³.

Существование поворачивается теперь перед нами новой гранью: это не то существование, знание о котором

¹ Там же. С. 601, 602.

² Там же. Т. 6. С. 58.

³ Там же. С. 58.

получается из опыта, – напротив, это такое существование, которое выходит за границы всякого возможного опыта и которое вследствие этого обретает статус бытия¹, статус вещи в себе. Представление о ней мы получаем посредством философского синтеза, даже более высокого, чем математический, так как дело касается здесь не синтеза чувственности с рассудком, а своеобразного синтеза всего опытного знания с вещью самой по себе, благодаря которому именно философ (а не математик и не естествоиспытатель) может составить понятие – особое, отрицательное понятие – о предмете, существующем объективно и независимо от знания: «Существует, правда, трансцендентальный синтез из одних лишь понятий, который опять-таки удастся только философу, но он касается лишь вещи вообще, при наличии которой восприятие ее может принадлежать к возможному опыту. Но в математических проблемах речь идет не об этом и вообще не о существовании, а о свойствах предметов самих по себе, лишь поскольку они связаны с его понятием»².

Однако подобные суждения – впереди, когда в трансцендентальной логике с помощью понятий априорной чувственности, вещи в себе, трансцендентального синтеза и т.п. Кант предложит решение задачи по выяснению соответствия внутреннего, теоретического критерия знания его внешнему критерию. Осознается же как логическая трудность она именно в 50–60-е годы, в том числе в работе «Исследование...», где понимание того, что факт существо-

¹ «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе», – уточняет Кант в «Критике» прежнюю докритическую характеристику «существования» именно в плане превращения его в бытие. (Там же. Т. 3. С. 521).

² Там же. С. 604.

вания – это факт опыта, а не логики, обуславливает задачу выяснения различных условий возможности опыта, прежде всего его конструктивно-математического характера. Вытекающий отсюда принцип наглядности математических фигур приобретет большое значение в философии Канта – из него впоследствии вырастет учение о чистой чувственности, которое в дальнейшем – сильнее всего в XX в. – вызовет бурные дискуссии среди математиков. Упрек, предъявленный Канту Б. Расселом во «Введении в математическую философию», будет состоять в том, что, согласно Расселу, математическое знание имеет не чувственный, а логический характер: «В математике и математическими методами может быть познано только то, что может выводиться из чистой логики», – возродит Рассел аргументацию Лейбница¹. «Кант, – пишет Рассел, – заметив, что геометры его времени не могут доказать своих теорий чисто дискурсивно, но прибегают к рисункам, изобрел теорию, согласно которой математический вывод никогда не бывает строго логическим и требует поддержки со стороны так называемой „интуиции"» – так охарактеризует он далее кантовскую интерпретацию математики и, будучи не согласен с ней, категорически заключит: «Все развитие современной математики с ее растущим стремлением к строгости опровергает это учение Канта»².

В противовес Расселу представители так называемой интуиционистской математики (Г. Вейль, Л. Брауэр и др.) обращаются к Канту с намерением найти подтверждение своим математическим концепциям³.

¹ *Russell B.* Introduction to mathematical philosophy. Edinburg, 1919. P. 145.

² Ibid.

³ М. Даммет, ссылаясь как раз на докритические работы Канта, содержащие обоснование математического знания, считает, что «эта система (учение о математике. – Т. Д.), единственная из многочисленных направлений раннего периода, осталась в наши дни жизнеспособной».

Нужно заметить, что признание наглядного характера математического знания находит в XX в. поддержку не только у интуиционистов, но и у формалистов: Д. Гильберт, обосновывая математические знания, указывает непосредственно на Канта: «Уже Кант учил – и это составляет существенную часть его учения, – что математик! обладает независимым от всякой логики устойчивым содержанием и потому она никогда не может быть обоснована только с помощью логики, вследствие чего, между прочим, стремления Дедекинда и Фреге должны были потерпеть крушение. Наоборот, кое-что уже дано в нашем представлении в качестве предварительного условия для применения логических выводов и для выполнения логических операций: определенные, внелогические, конкретные объекты, которые имеются в созерцании до всякого мышления в качестве непосредственных переживаний. Для того чтобы логические выводы были надежны, эти объекты должны быть обозримы полностью во всех своих частях; их показания, их отличие, их следование, расположение одного из них наряду с другим даются непосредственно наглядно, одновременно с самими объектами, как нечто такое, что не может быть сведено к чему-либо другому и не нуждается в таком сведении. Это – та основная установка, которую я считаю обязательной как для математики, так и вообще для всякого научного мышления...»¹.

Какая из «высоких спорящих сторон» обладает в данном вопросе большими правами на истину? Ответ дать нелегко, но он скрывается в контексте задач, решаемых Кантом в середине XVIII в. Одна из самых важных среди них, как уже упоминалось, – это задача воспроизведения в мышлении бытия. Сначала она пропускается Кантом

и может еще привлекать сторонников» (*Dumett M. Elements of intuitionism. Oxford, 1977. P. 1*).

¹ Гильберт Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. С. 350, 351.

сквозь призму «существования» — он постепенно убеждается в том, что средствами одной только логики факт существования выразить нельзя: как бы мы ни развертывали исходное понятие логического субъекта в его предикатах, оно не может быть сведено к их сумме, а всегда представляет собой нечто большее. Кант признает, таким образом, что предмет познания не исчерпывается знанием о нем; существование не растворяется в логике, и предмет понятия противостоит понятию о нем. Ведь если бы предмет полностью растворился в знании, то оно перестало бы быть знанием о чем-то, т. е. знанием вообще.

Следующий шаг Канта состоит в том, что он ищет сферу, в которой была бы представлена бытийность именно как внешняя по отношению к понятийному мышлению предметность — чистое чувственное созерцание, включенное в познание, но не совпадающее с рассудочным мышлением (с собственно логическим движением мысли), и становится у Канта той сферой, в которой дается предмет. Математика приобретает для Канта такое важное значение как раз потому, что именно здесь воспроизводится предметность в ее наглядности, в ее объективности.

В установке Канта на геометрию сказалась специфическая для всего нового времени потребность охарактеризовать субстанцию через протяженность; и хотя Кант, говоря о математике, привлекает материал и алгебры, и арифметики, все же «данность» предмета иллюстрируется им преимущественно с помощью геометрии¹. Математика служит примером того, каким образом в знании может быть представлено объективное существование, не сводимое к знанию (понятию) о нем, при этом исходным для математика

¹ В философии марбургской школы пальма первенства отдается уже алгебре и бесконечно-малая величина, например, оценивается Г. Коеном не только как достояние новой математики, но и как важнейшее приобретение всей новейшей философии.

является, конечно, не эмпирически-чувственное, а чистое наглядное созерцание математических объектов («очами разума»), хотя математик абсолютно убежден в том, что они существуют «объективно», независимо от его наблюдения. Вследствие этого термин «созерцание» означает в философии Канта не столько интуитивное постижение, сколько именно чувственное восприятие (несмотря на то, что оно – чистое)¹.

В учении Канта о математике, которое было развито в значительной своей части уже в докритический период, важен и другой момент, выделенный в «Исследовании о степени ясности...»: Кант говорит здесь о действии по воспроизведению математических объектов (не употребляя пока понятие «конструирование»). Поэтому легко отвергнуть обвинения в интуитивизме и иррационализме, нередко предъявляемые Канту, – ведь созерцается то, что создается (вспомним о конусе), и формирование понятия о каком-либо математическом объекте идет «рука об руку» с образованием (построением) этого объекта.

В этом с Кантом могут солидаризироваться многие современные ведущие математики, например А. А. Марков: усматривая сущность всякого числа в построении, Кант пишет о том, что число «пять» строится тогда, когда последовательно располагают одну за другой пять точек. Примерно так же строит это число А. А. Марков, когда в качестве простого конструктивного процесса он рассматривает построение одной за другой пяти черточек I I I I I, которые он обозначает цифрой «5»².

¹ В этой связи Хинтикка совершенно правильно, как нам кажется, обращает внимание на различие в терминах «Anschauung» и «Intuition». См.: *Hintikka J. On Kant's notion of intuition (Anschauung)*. Belmont, 1969. P. 67. У Канта речь идет именно о созерцании – Anschauung.

² Цит. по: *Черняк В. С. Кант и философия математики* // Филос. науки. 1977. № 3. Трудно согласиться, как нам кажется, с мнением В. С. Черняка относительно того, что «метод конструирования понятий представ-

Итак, к середине 60-х годов Кант приходит к выводу о том, что математическое знание синтезируется посредством построения математического объекта, тогда как философ устанавливает в ходе философского анализа «основания» познания вообще, отыскивает «начала» познания (в том числе и сам принцип синтезирующей математической наглядности). Исходя из этого ясными становятся логические задачи метафизики; она должна стать наукой о последних (точнее, первых) основаниях опытного знания, а не учением об умопостигаемых сущностях. Теперь Кант с полным правом может сказать «последнее прости» всей лейбницево-вольфовской метафизике, что он и делает в работе «Грезы духовидца» (1766).

Философия – наука о первых принципах человеческого познания

Формальным поводом для написания работы «Грезы духовидца» послужило увлечение светской немецкой, шведской и голландской публикой спиритизмом; признанным спиритом стал в это время известный шведский ученый Э. Сведенборг, примкнувший на склоне лет к мистикам. Он рассказывал о себе, что состоит в близких отношениях с духами умерших людей, объявлял себя провидцем и т. д. Рассказы его вызвали волнение в тогдашнем прусском обществе.

Кант не мог не откликнуться на эти события, попытавшись сформулировать в связи с ними свое философское кредо.

ляет собой идеалистически интерпретированный метод индукции, т. е. метод эмпирического обобщения математических фактов» (С. 108). Коль скоро речь идет о мысленном конструировании, то дело касается скорее идеалистически интерпретированного принципа практики.

Резко и иронически называет он спиритов, видящих то, что не видит ни один здоровый человек, «сновидцами чувства»; по его словам, наглядного познания иного мира можно достигнуть не иначе как лишившись части разума, необходимого для познания здешнего мира. Все рассказы о явлениях усопших или о влиянии духов на живых людей, а также все теории о предполагаемой природе духовных существ и связи их с живущими людьми, продолжает он, имеют вес лишь на чаше надежды; на чаше же размышлений они состоят из одного только воздуха. В рассуждениях о подобных феноменах, принципиально отличных от явлений чувственного мира, человек должен довольствоваться, как думает Кант, одними отрицаниями, хотя даже и их возможность покоится на выдумке. Фактически люди, верящие в общение с духами, по мнению Канта, кандидаты на лечение в клинике, и их доводы не заслуживали бы никакого внимания, если бы не существовало некоторой связи между этими беспочвенными измышлениями относительно чувств и беспочвенными измышлениями относительно разума. Разбор взглядов первых служит для Канта поводом перейти к критике защитников старой метафизики, которых он называет «сновидцами ума». «Кто-нибудь, наверное, спросит, что же побудило меня заняться таким презренным делом, как дальнейшее распространение сказок, которые благоразумный человек вряд ли терпеливо выслушает до конца, и, более того, включить эти сказки в текст философского исследования, – объясняет Кант свое намерение критиковать спиритизм, – но так как философия, о которой речь была выше (старая метафизика. – Т. Д.), тоже была сказкой из страны чудес метафизики, то я не вижу ничего неприличного в том, чтобы представить себе обе эти сказки вместе»¹.

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 335–336.

Если мистики убеждены в возможности общения с миром духов, то метафизики уверены в возможности познания умопостигаемых сущностей. Метафизические гипотезы нашего времени настолько гибки, замечает по этому поводу Кант, что надо быть особенно бестолковым, чтобы не суметь приложить их к какому угодно рассказу, даже такому, достоверность которого совсем не исследована: метафизики направляют свои метафизические стекла на... отдаленные миры и умеют рассказывать нам о них всякие чудеса»¹. Но я, продолжает Кант, никаким их открытиям не завидую; «разумному мышлению, по-видимому, более приличествует заимствовать доводы из материала, даваемого нам опытом, чем теряться в неустойчивых понятиях наполовину измышляющего, наполовину умозаключающего разума»².

Мы еще раз убеждаемся в том, что позиция, с которой Кант отвергает прежнюю метафизику, – это позиция философа, прислушивающегося к голосу опыта: опыт составляет тот прочный фундамент, на котором может вырасти истинная метафизика. Но для Канта в свою очередь очевидна и зависимость опытного знания от метафизики. Представления его о познании теперь более четки, чем в начале 60-х годов, и нужда науки в философии осознается им теперь как стремление опереться на некоторые незыблемые принципы, уяснение которых может дать только метафизика. Необходимо учитывать, замечает Кант, что всякое знание имеет как бы два полюса – опытный и метафизический – без опыта метафизика превращается в вымысел, но и опытное знание без метафизики теряет свой гносеологический (и онтологический) статус. Ведь для того, чтобы быть знанием о действительности, естествознание нуждается в обосновании своих теоретических и логических начал.

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 327.

А это входит в компетенцию метафизики. В таком своеобразном пересечении метафизического и естественнонаучного знания раскрывается, по Канту, сущность теоретического мышления. Выяснению их взаимоотношения и была посвящена работа «Грезы духовидца».

Исследователи творчества, Канта уделяют большое внимание «Грезам», считая это сочинение своего рода поворотным пунктом в докритическом развитии,¹ — многие полагают, что с этого момента в сознании Канта начинается перелом в восприятии достижений эмпиризма и рационализма, в понимании их своеобразного синтеза в связи с задачами новой метафизики, ориентированной на опытное естествознание. Как скажет позже сам Кант, нужна была попытка изменить в метафизике прежний способ исследования, подобно примеру геометрии (шире — математики вообще) и естествознания.

Уточним еще раз, что Кант подразумевает под опытом: опыт для него — это не просто эмпирическое восприятие действительности индивидом, поскольку, по мысли Канта, опыт всегда воспринимается индивидом в некоторых обобщенных формах — ньютоновское теоретическое естествознание и есть обобщение опыта, обобщение эксперимента². Кажется, что определение естествознания как тео-

¹ В. Виндельбанд вообще относит возникновение критицизма к 1766 г., т. е. ко времени написания «Грез». Р. Польшман справедливо полагает, что «в двойной сатире (на спиритуализм и на рационалистическую метафизику XVIII в. — Т. Д.) критика тогдашней метафизики достигает своей кульминационной точки» (*Pohlmann R. Die neuzeitliche Natur und bürgerliche Freiheit. S. 86*). «Укоренение» метафизики в опыте, согласно Польшману, соответствует обоснованию естествознания в метафизике. См.: *Ibid. S. 129. etc.*

² «Пожалуй, только комментаторы Марбургской школы, такие, как Г. Коген или Э. Кассирер, заметили, что для того, чтобы не запутаться в лабиринте кантовской теории познания, единственное, что может помочь, это принцип возможного опыта, как об этом часто заявлял и сам Кант. Однако этот принцип лишь иллюстрация и может быть дан в каче-

ретического знания противоречит факту существования эмпирических наук; на самом же деле никакого противоречия в этом нет, так как наука нового времени в той же мере эмпирична (опытна, экспериментальна), в какой и рациональна (теоретична). Объяснить, как осуществляется в науке подобное объединение, и значит указать на возможность нового синтеза эмпиризма с рационализмом, что и предпринял Кант.

Мы уже попытались раскрыть одну из особенностей экспериментального знания нового времени, состоящую в двойственном стремлении ученого отождествить предмет знания с идеализованным предметом и одновременно доказать несводимость первого ко второму, когда предмет полагается за границами всякого знания, что свидетельствует о его реальном, действительном существовании. Есть и еще одна важная особенность экспериментального знания, тесно связанная с первой, которая вскользь упоминалась. На примере ньютоновской механики можно показать, что некоторые фундаментальные ее понятия, служащие своего рода эвристическими, методологическими принципами, являются как бы внеопытными. Если задаться, например, вопросом, откуда возникает представление об абсолютной пустоте (в которой движутся тела), о математических точках (в которые эти тела превращаются), о действии силы на расстоянии и т. д., то надо будет признать, что из опыта они не выводятся, так как опыт как раз свидетельствует о прямо противоположном – о сопротивлении окружающей среды движению, о чувственной протяженности тел, о ре-

стве примера кантовской рефлексии над ньютоновской физикой. Пользоваться физикой, более точно, рациональной механикой как путеводной нитью в интерпретации кантианства – таков был мой метод, – пишет Ж. Виллемин, – этот метод позволил представить кантовскую метафизику не как мертвое изложение, а как живое переосмысление принципов, на которых были построены различные области рациональной физики» (*Vuillemin.*). *Op cit.* P. 35.

ально осуществляющемся непосредственном их взаимодействии и т. д. Так, Ньютон нередко подчеркивает — либо в Определениях, либо в Поучениях «Математических начал», — что сформулированные им понятия не имеют физического смысла: «Название же притяжения (центром), натиск или отношение (к центру) я употребляю безразлично одно вместо другого, рассматривая эти силы не физически, а математически, поэтому читатель должен озаботиться, чтобы ввиду таких названий не думать, что я ими хочу определить самый характер действия или физические причины происхождения этих сил или же приписывать центрам (которые суть математические точки) действительно и физические силы, хотя я и буду говорить о силах центров и о притяжении центрами»¹. Или: «До сих пор я излагал учение о движении тел, притягиваемых к неподвижному центру, каковое едва ли существует в природе»².

Понятия пустоты, точки и т. п. — это мысленные конструкции, созданные разумом в качестве вспомогательных средств, позволяющих объяснить опытную действительность. Вследствие такой необычной их природы Кант и включил их в сферу априорного, внеопытного знания. Ставшее широко известным рассуждение Канта о том, что ясность в понимании природы для естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, а Торичелли заставил воздух поддерживать вес, заранее им предвиденный, как будто говорит в пользу предположения о действительном наличии в познании априорных форм: «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и с другой стороны, с экспериментами, придуманны-

¹ Ньютон И. Математические начала... Ч. I. С. 29.

² Там же. С. 192.

ми сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»¹.

По сути дела это – кредо априоризма. Есть ли здесь какое-нибудь рациональное зерно? На наш взгляд, есть, так как фактически за априорными формами мышления скрывается мысленный эксперимент, утвердившийся в науке со времен Галилея и составляющий важную часть эксперимента реального.

Когда, например, ученый хочет рассчитать траекторию полета какого-либо тела и определить ту точку земной поверхности, в которую оно приземлится через определенный промежуток времени, то оно исходит из действительных опытов с действительными телами, однако в своих расчетах должен изобразить движение тела в виде «материальной точки», сосредоточивающей всю свою массу как бы «на острие» и не обладающей никакой протяженностью. Далее, несмотря на то, что тело перемещается в пространстве, встречая сопротивление воздуха и других дел, «материальная точка» помещается экспериментатором в «безвоздушное пространство», реально не существующее, но представление о котором ему совершенно необходимо для того, чтобы устранить все помехи движущейся точке и правильно произвести расчет.

«Абсолютно пустое пространство», «материальная точка», «математическая точка», «идеальный газ», «абсолютно твердое тело» и т. п. оказываются идеальными конструкциями, возникающими в ходе мысленного эксперимента, а сам мысленный эксперимент есть не что иное, как идеализация реальных экспериментов с реальными же телами. Материальное тело никогда не сможет превратиться в материальную точку, а реальное пространство всегда будет

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 86.

содержать помехи движению, так что идеализованный предмет – это то, чего никогда не бывает в действительности. И тем не менее лишь на его основе можно понять действительные предметы. Это как бы их всеобщий эталон, полученный в результате продолжения в бесконечность их свойств, когда, постепенно устраняя, например, любые помехи движущемуся телу, ученый отрывается от эмпирически реального пространства, превращая его в абсолютную пустоту. Только при подходе к эмпирически воспринимаемому предмету так, *как если бы* он обладал свойствами всеобщего теоретического объекта, удастся объяснить его.

Выработка основных понятий, «начал» теоретического знания осуществляется благодаря построению (в кантовской терминологии – конструированию) мысленной модели изучаемого объекта; при этом важно подчеркнуть, что мысленный эксперимент всегда вплетен в живую ткань экспериментального способа действий нового времени в целом, что он в качестве идеального продукта является моментом целостной практической деятельности этого периода. В мысленном эксперименте предмет воспроизводится в виде «абсолютного», «всеобщего» объекта, тогда как реальный эксперимент облекает его в плоть и кровь эмпирически воспринимаемого предмета. Поскольку «идеализм не знает, конечно, действительно чувственной деятельности как таковой¹, постольку в рефлексии Канта творческая способность мышления представлять предмет в виде идеализированного предмета осознается как демиургическая сила разума самого по себе, как его чистая априорная способность².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

² «Понятия, введенные апостериорно (буквально – на основании и на предельном продолжении опыта), становятся априорными, радикально доопытными и никаким реальным опытом не подтверждаемые (т. е. невыводимыми из эмпирии)», – пишет по этому поводу В. С. Библер

Взглядам доктрического Канта не был еще присущ априоризм, в том числе априоризм относительно чувственности, однако, размышляя о науке как о теоретическом знании, выраженном посредством всеобщих закономерностей, он никак не мог принять ни субъективно-эмпирических установок эмпириков, ни скептических выводов Юма. В борьбе со скептическими настроениями Канту нужна была поддержка какого-либо позитивного учения, в поисках которого он в середине 60-х годов вновь обращается к рационализму, возрождая его принципы, но уже не на умозрительной платформе, а на почве экспериментальной науки. Из переписки Канта с Ламбертом в эти годы видно, что оба мыслителя хотели отыскать некие первичные метафизические понятия, приложимые к опыту. Только если для Ламберта¹ они являются характеристиками содержания знания, его «пра-истинами», то усилия Канта направлены в сторону определения первоначальных истин не со стороны содержания, а со стороны формы. Можно заметить в этом пункте влияние на Канта «Новых опытов» Лейбница, заключается оно в данном случае во внимании его к лейбницевским неразложимым понятиям и аксиомам, с помощью которых ум мог бы воспринимать данные опыта. Восстановление в правах метафизики, но уже на новой основе для Канта равносильно уяснению способности ума давать всеобщие и необходимые, неразложимые и первичные принципы (формы) переработки содержания опыта.

Без анализа сложного переплетения мотивов эмпиризма, скептицизма, рационализма и опытного знания, имев-

(Галилей и логика мышления нового времени // Механика и цивилизация XVII–XIX вв. М., 1979. С. 479.

¹ Космогоническая гипотеза Канта оказала в свое время воздействие на космогонические работы Ламберта (см.: *Lambert I. Kosmogonische Briefe*. В., 1761). Его философские построения в этот период близки взглядам Кант. См.: *Lambert I. Logische und philosophische Abhandlungen* В., 1782. Bd. I/II. S. 87.

шего место в это время, не может обойтись ни один исследователь докритического Канта. Р. Скрютон в посвященной Канту монографии пишет, в частности, о том что «юмовский скептицизм оказал на Канта сильное воздействие, стимулировав к постановке новых проблем, которые, как он (Кант. – *Т. Д.*) чувствовал, могли быть решены только после отказа от решений, предложенных Лейбницем. Эти проблемы, касающиеся причинности и априорного знания (не основывающегося на опыте), были связаны с вопросом об объективности и задавали направление формированию специфического предмета первой “Критики”... Кант считал, что оба философа (Лейбниц и Юм. – *Т. Д.*) были не правы в своих выводах, и стремился как-то примирить их с тем, чтобы дать набросок философского метода, который объединил бы истинные предположения и отверг бы заблуждения каждого. Эмпиризм доказывает, что знание получается только из опыта; поэтому невозможно отделить знание от субъективных условий знания. Кант же хочет ответить на вопрос об объективном характере знания, которое не было бы абсолютным, как у Лейбница, или субъективным, как у Юма»¹.

Объективность для Канта сложным образом опосредуется связью опытного содержания знания, его математической наглядности и первых метафизических принципов. Не высказываясь еще достаточно однозначно по поводу того, что имеется в виду, Кант полагает, что метафизика должна определяться как наука о первых принципах, или условиях, познания. Но, показывая, при каких условиях оно осуществляется, метафизика становится также наукой о границах знания. Она прослеживает, «исходит ли задача из того, что доступно знанию и каково отношение данного вопроса к приобретенным опытом понятиям, на которых всегда должны быть основаны все наши суждения. В этом смысле

¹ *Scruton R. Kant. Oxford, 1982. P. 13–14.*

метафизика есть также наука о границах человеческого разума»¹. Это заключение сам Кант считал одной из главных целей работы «Грезы духовидца».

Если иному читателю и могло показаться, что при чтении данной работы он зря тратил время, то теперь выясняется, что время было потеряно ради того, чтобы в конечном счете его выиграть: «Я обманул читателя, – признается Кант, – чтобы принести ему пользу, и хотя я не дал ему никакого нового понимания, но зато я рассеял иллюзию и то пустое знание, которое составляет балласт для рассудка»²: вопросы о природе души, свободе воли, о предопределенности и будущей жизни приводят, конечно, в движение силы ума и вовлекают его в мудрствующие, глубоко-мысленные (по сути своей бесполезные) рассуждения, но, лишь пропуская их сквозь игольное ушко принципов истинной метафизики (познающей предметы в их отношении к человеческому рассудку), ум понимает, что «границы разума суживаются и устанавливается рубеж, который никогда больше уже не позволяет исследователю выйти из свойственной области»³. Метафизика как наука о первых основаниях человеческого познания и вместе с тем как наука о его границах – вот два важных и тесно связанных между собой признака, приписываемых Кантом новой метафизике. При таком понимании акцент переносится, как уже отмечалось, с онтологии на гносеологию, и от кантовского определения метафизики как спутницы мудрости остается один шаг до определения ее как критики. Насколько важными для самого Канта были выводы, изложенные в «Грезах», видно из письма Канта к М. Мендельсону, написанного им вскоре после этой работы: выражая надежду на то, что Мендельсон – один из немногих, призванных

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 349.

² Там же.

³ Там же. С. 351.

понять, что от успехов метафизики зависит истинное и прочное благополучие человеческого рода, и обращая его внимание на то, насколько «важно решить, не существуют ли здесь действительно границы, наложенные ограниченностью нашего разума как в опыте, содержащем в себе данные для решения вопроса»¹, мыслитель еще раз подчеркивает необходимость установить верный метод в метафизике. Если метафизика должна сделаться наукой о границах разума, то ей в первую очередь требуется понять природу и назначение его способностей.

Здесь и намечается тот перелом, который вскоре приведет Канта к разрыву с прежними философскими установками: если до сих пор Кант говорил об определениях объекта как об объективных характеристиках, данных в контексте научного знания, адекватно отражающих действительность, то теперь он ставит их в зависимость от познавательных возможностей субъекта. «Именно по этому поводу, — как заметит позже К. Фишер, — исследования Канта в докритический период привели к выводам, входящим в основы и первые задачи самой “Критики”»².

От вопроса о методе метафизики протягивается логическая нить к проблематике, исключительно важной для всего докритического этапа философского развития Канта; она касается сущности пространственных отношений. Тема пространства в докритических сочинениях важна потому, что она позволяет проследить появление тех точек, в которых начинает намечаться разрыв с предшествующей трактовкой пространства.

Уже в «Мыслях об истинной оценке...» Кант подвергает анализу понятие пространства и приходит, как мы помним, к выводу о возможности многих пространств (и многих геометрий). Эти выводы отчасти были обусловлены тесными личными контактами Канта с известными математи-

¹ Там же. С. 367.

² Фишер К. История новой философии. СПб., 1901. Т. 4. С. 307.

ками своего времени. Так, одним из учеников Канта был профессор математики в Кёнигсберге И Шульц. С И. Ламбертом, профессором математики в Берлине, Канта связывала многолетняя дружеская переписка, и возможно, что именно работа Ламберта над теорией параллельных линий (опубликована под таким же названием в 1786 г.), предвосхищавшей решения неевклидовой геометрии, послужила толчком для гипотез Канта.

В первой работе Канта пространство определялось через действующую внутреннюю силу, присущую всем телам; оно выступало поэтому как объективная характеристика вещей. Трехмерность пространства обосновывалась с помощью закона тяготения. В 1756 г. в сочинении «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» Кант, касаясь полемики Лейбница с Ньютоном относительно пространства, признавался в том, что, хотя разногласия между ними устранить нелегко (поскольку один отрицает пустоту, а другой признает, один утверждает бесконечную делимость пространства, а другой отрицает), все же он намерен приложить все усилия в этом направлении. Далее Кант высказывает мысль о том, что «пространство не есть субстанция», что оно «есть область внешнего присутствия элементов субстанции». В «Единственно возможном...» Кант связывает разъяснение понятия пространства с различением философии и математики: не отказываясь от прежних определений пространства, Кант теперь понимает, что они недостаточны и что от философа требуется подробно разъяснить их: «Я сомневаюсь, чтобы кто-либо дал когда-нибудь правильное определение того, что такое пространство, — пишет он. — И однако, не вдаваясь здесь в подробности, я с полной уверенностью могу сказать, что, где есть пространство, должны быть внешние отношения, что оно не может иметь более трех измерений и т. д.»¹.

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 400.

В «Исследовании о степени ясности...» Кант относит понятие пространства к тем основным метафизически понятиям, которые далее уже неразложимы и которые, следовательно, недоказуемы: «В самом деле, откуда взять такое доказательство, если эти положения представляют собой первые и самые простые мысли, какие я только могу иметь об объекте, когда начинаю мыслить о них»¹. Дальнейшее рассмотрение пространства будет основываться на анализе особых свойств математического знания, а именно его наглядности: коль скоро математические объекты наглядны, пространство, в котором мысленно чертятся геометрические фигуры (и образуются арифметические и алгебраические величины), также должно быть наглядным. Это предположение Кант делает в важной для докритического периода работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768), цель которой он определяет здесь ясно и однозначно: «попытаться дать ответ на вопрос, нельзя ли в опирающихся на созерцание суждениях о протяжении, которые содержит геометрия, дать очевидное доказательство того, что *абсолютное пространство обладает собственной реальностью независимо от существования всякой материи и даже в качестве первого основания возможности ее сложения*»².

Как будто в такой трактовке пространства Кант только следует Ньютону, не внося ничего нового, но на деле это не так: Ньютон вводит в механику различного рода идеализации, в том числе и связанные с пространством, пользуясь ими как методом построения своей теории, но не задумывается над их смыслом (в чем он сам, как мы видели раньше, признается). Кант же делает предметом философского анализа именно эти идеализации, видя в них условие возможности, опытного знания, что в значительной мере было

¹ Там же. Т. 2. С. 252.

² Там же. С. 372.

обусловлено реальной ситуацией: практика XVII–XVIII вв., основанная на действии механизмов и машин, выставляла одним из своих важных требований достижение наибольшего разрежения пространства вокруг движущегося тела для того, чтобы движение было наиболее беспрепятственным и тем самым соответствующим своей цели. Подобное всеобщее практическое требование оборачивалось всеобщим теоретическим требованием: чтобы теоретически представить движение, надо – методологически, идеально – ввести абсолютную пустоту вокруг тела, представить, как бы оно двигалось в абсолютно пустом пространстве. Представление об абсолютно пустом пространстве – это мысленная модель, обеспечивающая теоретическое объяснение эмпирически осуществляющемуся движению; будучи результатом мысленного эксперимента, она включается в практику нового времени как необходимый момент последней, но Кант все больше склоняется к тому, чтобы признать ее продуктом одного лишь чистого разума. Так назревает идея априоризма.

Мысли Канта в конце 60-х годов все время обращаются к ней и по другой причине – при обсуждении вопроса о пространстве выявляется его двойственная природа, которую не заметил Ньютон: с одной стороны, пространство, являясь условием движения и существования тел, должно быть пустым, должно, следовательно, быть освобождено от тел. С другой стороны, пространство существует только тогда, когда обладает свойством наглядности, но наглядность – характеристика тел, значит, пространство не может быть абстрагировано от них. Априоризм относительно пространства и станет своеобразным способом разрешения данного противоречия, с помощью которого пространство выступит и как то, что неразрывно связано с телами (это их форма), и как то, что очищено от них (это их чистая форма). Определение пространства как чистой чувственной формы будет дано в завершающей докритический период

«Диссертации» 1770 г., а в работе «О первом основании...» Кант обостряет противоречие до предела, оставляя его пока без разрешения и побуждая мысль к мучительным поискам в течение следующих двух лет. Обратимся к тексту.

Если бы пространство являлось характеристикой вещей, то оно было бы относительным, т. е. обозначало бы отношения между вещами и их частями; но понятие о пространстве содержит нечто, кроме этого, свидетельствующее, как думает Кант, о его не относительной, а абсолютной природе. В том случае, когда мы, скажем, рассматриваем направленность предметов, становится ясно, что такие определения, как «верх», «низ», «правое», «левое» и т. п., не выводятся из взаимного отношения тел и их частей. Напишем, например, какое-либо слово два раза, одно за другим: то, что одно – левее, а другое – правее, никак не объясняется связью слов и букв. Точно так же обстоит дело с правой и левой руками: они были бы неразличимы без дополнительных характеристик «левого» и «правого», но эти определения обусловлены не взаимным расположением рук, скорее наоборот, то, что одна из них – левая, а другая – правая, объясняется свойствами, не выводимыми ни из одной, поскольку принадлежат пространству самому по себе, что и служит, согласно Канту, доказательством его абсолютности, его независимости от материальных объектов и утверждает пространство в качестве условия их существования. «Отсюда ясно, – пишет Кант, – что не определения пространства суть следствия положения частей материи относительно друг друга, а, наоборот, эти положения суть следствия определений пространства и, следовательно, тела могут иметь различия в свойстве, и притом подлинные различия, которые относятся лишь к абсолютному и первоначальному пространству, так как только благодаря ему возможно (взаимное) отношение телесных вещей»¹. Легко убедиться, что ньютонианство одерживает

¹ Там же. С. 378.

здесь победу над лейбницеанством: пространство трактуется Кантом не как протяженность тела, а в духе ньютоновой «пустоты» – как отделенная от материальных предметов и в определенном смысле гарантирующая их бытие форма. Кант не доходит пока до признания субъективности пространства, но уже можно заметить изменение трактовки по сравнению, например, с той, которая дана в работе «Мысли об истинной оценке...», а именно: Кант предпосылает пространство телам в качестве абсолютного условия их существования, одновременно ему приписывается наглядность.

Последнее означает, что наряду с понятийным истолкованием пространства начинает вводиться истолкование его в чувственном плане, что позже превратит его в форму созерцания. Но пока еще Кант сетует на то, что «нет недостатка в трудностях, связанных с этим понятием (пространства. – Т. Д.), когда его реальность, ясно созерцаемую внутренним чувством, хотят постигнуть посредством понятий разума»¹.

Мысль о том, что пространство (вместе с временем, которому, правда, в докритических работах уделяется гораздо меньше внимания) есть первоначальное, не выводимое ниоткуда знание, перейдет в «Критику чистого разума», где останется только уточнить, есть ли оно предмет наглядного представления или способ наглядно представлять предмет. Что же касается того, является ли пространство понятием или представлением, то, как известно, ни «Диссертация» 1770 г., ни даже «Критика чистого разума» не дадут на этот вопрос однозначного ответа.

Итак, главные задачи теоретическому разуму поставлены. Но ими не исчерпывается все содержание первого этапа развития великого немецкого мыслителя.

¹ Там же. С. 379.

РАЗДЕЛ III

МИР ЧЕЛОВЕКА: НРАВСТВЕННОСТЬ, ЭСТЕТИКА, РЕЛИГИЯ

Роль Руссо в формировании нравственных идей Канта

При рассмотрении работ докритического периода нельзя обойти молчанием еще одну проблему: в широком смысле слова ее можно было бы обозначить как проблему человека, ибо дело касается важных, хотя и не теоретических сторон человеческого бытия. К сторонам этим нужно отнести нравственное, эстетическое и религиозное освоение мира; на первом этапе деятельности Канта они самым тесным образом связаны между собой, так что трудно отдать предпочтение какой-нибудь из них.

Проблема бытия бога (помимо того, что он признается творцом Универсума) берется Кантом в плане критики космологического и онтологического доказательств, замены их физико-телеологическим доказательством (которое мы опустили из-за недостатка места) и далее в плане обоснования бытия вообще.

В данной главе мы коснемся религиозной проблематики лишь в той мере, в какой она связана с нравственной тематикой, все сильнее притягивавшей взгляд Канта с начала 60-х годов.

Выделение нравственности в качестве особой области человеческого бытия явилось тем новым, что внес зрелый Кант в этот раздел учения о человеке. Однако нельзя не учитывать результатов, достигнутых здесь до Канта; прежде всего мы имеем в виду французских просветителей XVIII в., в первую очередь Ж.-Ж. Руссо, который в своем нравственном учении выразил противоречия, присущие этике французского Просвещения в целом.

Исток их – внутренняя антиномичность самого понятия человеческой природы как природы, с одной стороны, индивидуально-атомарной, а с другой – социально-общественной; во-первых, человек – «робинзон», во-вторых, он – член общественного договора, и средством примирения этих противоположных «начал» для просветителей выступает воспитание. Но оно не только в известной мере примиряет противоположности, но и само проникается их непримиримым духом.

В этом смысле антиномия индивида и общества служит основой нравственных коллизий Просвещения, которые каждый крупный французский мыслитель представил по-своему.

Оригинальным образом выразил их и Руссо, которого Кант считал своей предтечей в проблемах нравственности. Предпосылки всей практической кантовской философии во многом скрыты здесь. Но они не столько в признании врожденности («естественности») нравственного чувства: сострадания, совести (это признавали и другие просветители), сколько совершенно в ином. Во-первых, укоренение в правах физиологических потребностей (столь характерное для Просвещения в целом) превращается у Руссо в обоснование эмоциональной природы человека – не потребности, но чувства характеризуют человека в отличие

от животного. Во-вторых, чувствам отдается предпочтение перед разумом (причем как раз чувства, согласно Руссо, говорят в пользу общего, тогда как разум требует подчинения общего индивидуальному). Наконец, по убеждению Руссо, эмоциональная сфера автономна, т. е. несмотря на то, что на человека воздействуют предметы внешнего мира, воспринимаются они посредством наших чувств; чувства и есть основа человеческого мира, прежде всего нравственного. Причем все три момента сходятся в идее бога, гарантирующего существование нравственной и общечеловеческой сферы. Послушаем, что говорит сам Руссо:

«Окиньте взором все нации мира, посмотрите все истории, среди всех этих нечеловечных и странных культов, среди этого чудного разнообразия нравов и характеров вы найдете всюду одни и те же идеи справедливости и честности, везде одни и те же начала нравственности, везде одни и те же понятия о добре и зле»¹. Как видим, взгляды Руссо на нравственность неисторичны; в этом Кант также пойдет за ним. «Есть, значит, в глубине душ, – продолжает Руссо, – врожденное начало справедливости и добродетели, в силу которого, вопреки нашим собственным правилам, мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими, или дурными; это именно начало я называю совестью»².

И дело здесь, как думает Руссо, вовсе не в личной выгоде; критикуя по этому вопросу Гельвеция (и Гольбаха), Руссо замечает: «Каждый, говорят, содействует общему благу из-за своего интереса. Но откуда же происходит то, что справедливый содействует ему в ущерб себе? И что значит идти на смерть ради своего интереса? Без сомнения, всякий хлопочет лишь ради своего блага; но если существует нравственное благо, которое приходится принимать в расчет, то личным интересом можно будет объяснить

¹ Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. М., 1981. Т. 1. С. 344.

² Там же.

лишь поступки злых... Слишком гнусной была бы философия, при которой мы были бы стеснены в добродетельных поступках, при которой не иначе можно было бы избавиться от хлопот, как подыскивая для этих поступков низкие намерения и противные добродетели мотивы, при которой мы вынуждены были бы унижать Сократа и клеветать на Регула»¹. Конечно, нельзя отрицать у человека любви к себе, ужаса перед смертью, опасения боли, стремления к благополучию – все это есть; «но если – в чем нельзя сомневаться – человек есть существо общественное по своей природе, или, по крайней мере, создан быть таким, то он может быть им лишь в силу других врожденных чувствований, имеющих отношение к его виду; ибо если признавать лишь потребности физические, то они должны, конечно, рассеивать людей вместо того, чтобы сближать их... Узнать добро – не значит полюбить его; человек не обладает прирожденным знанием его; но коль скоро разум знакомит его с благом, совесть заставляет любить это благо; это именно чувство и есть врожденное»². Мы уже можем видеть здесь зародыш кантовского нравственного закона, но, конечно, только зародыш, ибо, исследуя соотношение чувств и разума и природу совести, Кант и Руссо стоят на разных позициях. Известно, что в философии Канта нравственный закон – это требование разума, его, так сказать, категорический императив; согласно Руссо, совесть – это чувство, более того, это даже инстинкт: «О совесть, совесть! – восклицает он. – Божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель существа темного и ограниченного, разумного и свободного, непогрешимый ценитель добра и зла, уподобляющий человека богу! Это ты создаешь превосходство его природы и придаешь нравственный смысл его действиям...»³ При-

¹ Там же. С. 345.

² Там же.

³ Там же. С. 347.

чем Руссо подчеркивает, что награда добродетели – только в ней самой, никакой принцип личной выгоды здесь не «работает»: «Находить наслаждение в делании добра – это награда за сделанное добро, а награду эту получают лишь после заслуги. Нет ничего милее добродетели; но чтобы находить ее таковою, надо вкусить ее»¹. Как уже отмечалось выше, для Руссо голос совести – это голос чувства, защищающего общественный интерес, тогда как разум обосновывает эгоизм: «Постоянно обуреваемый то естественными чувствами, говорившими мне за общий интерес, то разумом, относившим все ко мне самому»², я всю жизнь противоречил бы себе, если бы воспитание не просветило меня, заключает Руссо.

Кажется, что мысли одного из крупнейших представителей французского Просвещения бесспорны, по крайней мере для него самого, но это не так: Руссо противоречив, как и остальные просветители. В этом мы легко можем убедиться, читая строки, в которых он пишет о том, что именно себялюбие является исходным, прирожденным человеческим чувством, порождающим все другие (а значит, и совесть?) чувства: «Источник наших страстей, корень и начало всех остальных, единственная страсть, которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает его, пока он жив, есть любовь к самому себе; страсть первоначальная, прирожденная, предшествующая всякой другой, и по отношению к которой все другие являются в известной степени ее модификациями»³.

Это и означает, что для Руссо человеческая природа противоречива, в чем, кстати, он сам прямо признается: «Размышляя о природе человека, – пишет он, – я открыл в ней два различных принципа, из которых один влечет ее к изучению вечных истин, к справедливости и моральному

¹ Там же. С. 348.

² Там же.

³ Руссо Ж.-Ж. *Эмиль*. Пб., 1913. С. 200.

благу, в сферы интеллектуального мира, созерцание которого – улада мудрого, а другой тянет вниз, к ней самой, подчиняет власти внешних чувств и порождаемых ими страстей и противоречит при их посредстве всему, что внушает ей первый... пусть тот, кто делает из человека простое существо, устранил эти противоречия, и я признаю только одну субстанцию»¹. Именно из подобной двойственности вырастут антиномии практической философии И. Канта, только он превратит прирожденное нравственное чувство (естественное чувство совести) в прирожденное веление разума. Иначе говоря, Кант разведет противоположные аспекты природы, как ее поняли просветители, Руссо в том числе, в разные стороны: чувственность и все чувственные удовольствия, вплоть до состояния счастья, он отнесет к сфере природы; нравственные принципы, разумные по своему внутреннему содержанию, станут принадлежностью не природы, но свободы.

Этическая проблематика в ранних сочинениях Иммануила Канта. Связь этики и эстетики

Итак, просветительские внутренние противоречия единой природы превращаются во внешние противоречия природы и свободы.

Кроме того, в «Критике чистого разума» свобода вместе с бессмертием души и существованием бога оказывается отнесенной к той области, которая лежит вне познания, т. е. находится за пределами и чувств, и разума. Разум нравственный – это разум особого рода, разум практиче-

¹ Там же. С. 271.

ского, непознавательного устремления, к которому чувства не имеют никакого отношения. Вследствие этого возникает антиномия чувств и нравственного разума, счастья и долга. К этим положениям Кант приближается уже с начала 60-х годов: в его работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), как и в относящихся к этому же периоду Лекциях по этике (записанных И. Гердером в 1762–1764 гг.) можно отыскать подобные идеи.

В этих работах чувствуется влияние не только французских просветителей и Руссо, но и английских моралистов и эстетиков, прежде всего А. Шефтсбери¹. Следуя им, Кант ставит цель отыскать скрытую пружину нравственного поведения, установив связь нравственности с эстетическим чувством на основе общительности или, если можно так выразиться, на основе «чувства рода». И нравственность, и красота носят общечеловеческий характер; моральность – это «чувство красоты и достоинства человеческой природы»².

Выявленная общезначимость указывает, согласно Канту, на наличие бескорыстного, общечеловеческого чувства благожелательности; в Лекциях 1762–1764 гг. это пока еще только чувство, но уже чувство особого рода – которое само себя в известном смысле отрицает как чувство, поскольку направлено не на того человека, от которого исходит, а на других людей. «Имею ли я только своекорыстные или также бескорыстные общественно полезные чувства? – спрашивает Кант и отвечает: Да! Нас непосредственно трогают благополучие и страдание других. Ведь одно лишь

¹ «Вообще пантеистически-платоновская эстетика Шефтсбери, которая еще до Канта выставила незаинтересованную благожелательность в качестве эстетического критерия, сыграла значительную роль в деле осмысления общественной сути искусства и морали, а также их отношения между собой» (*Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987. С. 441).

² *Кант И.* Соч. Т. 2. С. 138–139.

счастье другого радует нас в описании и в вымышленных лицах, о которых нам известно из сочинений или из отдаленных времен. Да, это чувство общепольного так велико, что может выступать заодно с корыстным чувством. Да, сопричастность чувству другого есть благородное ощущение, благороднее, чем корыстное чувство. Никто не пренебрегает им, каждый его хочет иметь, (но) не все имеют его в равной степени»¹. «Как существам, которые имеют способность служить другим, творец дал нам бескорыстие, соответствующее (степени) совершенства других... По отношению к бескорыстному чувству, направленному на благо другого, наше (индивидуальное) совершенство выступает как средство, а не как цель»². Именно из этого особого чувства вырастет затем нравственное повеление разума, и заметим, что в данном изложении уже можно найти некоторое сходство со сформулированным значительно позже требованием относиться к другому человеку не только как к средству, но и всегда как к цели – здесь Кант несколько ограничивает своекорыстие, подчеркивая, что не другой человек для меня средство, а скорее я – средство для него.

В Лекциях по этике Кант начинает отличать действие от намерения, в чем следует видеть зародыш последующего принципиального различия сущего и должного: «Свободные поступки являются добрыми: 1) в своих следствиях (соответственно их степени) – физически благие; 2) по своему намерению (соответственно их степени) – морально благие... морально свободные поступки имеют благость, которая ценится не в соответствии с действием, а в соответствии с намерением. Иначе морально было бы меньше, чем физическое»³. Кант потому и отделяет сферу свобод-

¹ Цит. по: Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. С. 558.

² Там же.

³ Там же. С. 559.

ной нравственности от природы, что здесь имеет значение не причинное действие, следовательно, не действие вообще (поскольку последнее не бывает без причины), но намерение, мотив, должное.

Это, далее, намечает путь основательной проработке Кантом принципа свободы, ибо свобода – это осуществление свободного выбора и свободного действия независимо от требований наличной, чувственно воспринимаемой действительности.

В кантовских ранних Лекциях по этике особенно отчетливо прослеживается связь нравственности и красоты: «Моя радость по поводу произвольного выбора, касающегося самого себя (чувство самооценки, собственной ценности), является благородной. Моя радость по поводу сочувствия (чувство доброжелательности) – прекрасной»¹. «Нравственность вообще есть моральная красота... Это то, что прямо принадлежит существу, так как существо может быть лучше»².

Понятно, почему Кант противопоставляет нравственное чувство разуму, говоря о частных возможных ошибках разума в то время, как моральное чувство ошибается только тогда, когда привычка ставится выше естественного чувства: при повторном прочтении возникает уверенность, что под разумом в данном случае Кант имеет в виду познающий разум. Нравственность же не относится к познанию, вследствие чего она и не может быть как будто охарактеризована как разумная потребность; но в то же время это и не обычное чувство. Ясно видно, как Кант мучительно пытается найти адекватную нравственности сферу, ту область, где рождается нравственность.

Любопытно, что если от эстетики мораль на первых порах кантовского развития почти неотличима, то от религии

¹ Там же. С. 560.

² Там же. С. 560–561.

она отличается существенно; конечно, бог – это гарантия совпадения счастья и долга (в мире ином), но для Канта важно то, что нравственное чувство совершенно автономно, рождается не из веры, а само по себе. В 60-е годы Кант приходит к убеждению, что в бога следует верить, но доказать его существование трудно, а может быть, и не нужно; теоретические и религиозные принципы не совпадают с нравственными. В работе «О единственно возможном доказательстве бытия бога» (1763) он напишет: необходимо нужно быть убежденным в существовании бога, но вовсе не столь необходимо доказать это¹.

Религиозные догматы, как видим, начинают противопоставляться теоретическим доказательствам; они отделяются и от нравственных правил. В подобном различии скрыто будущее обоснование автономии нравственности. В поздней работе «Религия в пределах только разума» данный тезис утверждается открыто; в ранних сочинениях этот голос звучит чуть слышно, но все же звучит.

Возможно, религия и права, приписывая человеку первородный грех – в согласии с этим Кант объявит, что человек от природы зол, но избывать свою «злобу» он может, как уверен Кант, не посредством веры в бога, а лишь благодаря нравственному воспитанию. Здесь Кант – оптимист, будучи уверен в победе нравственного начала в человеке. Только сама нравственность – независимая от религии – ведет человека нравственным путем; если нам скажут: «Бог хочет этого», – то я могу ответить: «А почему я должен это (делать)? Он накажет»². И Кант уверяет (утверждая независимость этики от религии): «Тогда это вредно, а вовсе не безнравственно в себе (отметим это «в себе». – Т. Д.). Тогда это вовсе не грех»³.

¹ См.: Кант И. Соч. Т. 1 С. 508.

² См.: Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Указ. соч. С. 563.

³ Там же.

Если человек совершает какой-либо нравственный поступок из боязни воздаяния за гробом, то, по мысли Канта, на самом деле это безнравственно, так как богу тогда подчиняются, как подчиняются деспоту; «тогда это вовсе не грех, а политичное неблагоразумие»¹. Не подобное корыстное благоразумие и не практическое благоразумие являются источником нравственности. Нравственный императив (так в эти годы уже называет нравственные требования немецкий философ) ценен сам по себе и поэтому безусловен: «Цель при моральном императиве в сущности неопределенна, поступок определяется не целью, а восходит к свободному выбору, цель же может быть какой угодно. Моральный императив повелевает, таким образом, абсолютно, невзирая на цель»².

Мораль указывает, следовательно, на внутреннюю абсолютную человеческую самооценку³; она выходит за границы познавательного отношения, не включается в компетенцию теоретического разума.

Уже отмечалось, что в ранние годы Кант приходит к выводу о несовместимости нравственности и счастья: их синтез – благо, но это лишь идеал, и, «поскольку таковой не может быть достигнут людьми», «он основан на вере в божественное содействие»⁴, это – идеал, который не может быть достигнут»⁵. Так рождается знаменитая нравственная кантовская антиномия.

¹ Там же.

² Там же. С. 569.

³ В этом, кстати, и корни единства этики и эстетики, ибо искусство развивает человеческую личность безотносительно к какой-либо выгоде, а нравственность рождается из свободных устремлений такой личности.

⁴ Там же. С. 572.

⁵ Там же. С. 578.

В работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» Кант развивает основные положения своих исходных этических построений: во-первых, осмысливается категория «возвышенного» именно как этическая категория, хотя в то же время ясно видна ее связь с эстетическим восприятием мира. Пожалуй, это понятие служит как бы символом единства нравственного и эстетического. На материале более поздних работ Канта можно будет увидеть, что благодаря возвышенному осуществляется переход от эстетики к морали.

В самом деле, как будто «возвышенное» – это понятие эстетики: Кант в дальнейшем – в «Критике способности суждения» – будет доказывать, что к чувству возвышенного человека приводит созерцание природы как бесконечной, неизмеримо превышающей все силы человека субстанции, но, как ни странно, превышающей таким образом, что он начинает чувствовать не величие природы, а свое собственное могущество. Поэтому надо признать, что «возвышенность содержится не в какой-либо вещи в природе, а только в нашей душе, поскольку мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас (насколько она на нас влияет)»¹. «Истинную возвышенность надо искать только в душе того, кто высказывает суждение, а не в объекте природы... душа чувствует себя в своем собственном суждении приподнятой, когда она, предаваясь при созерцании их (ледников, величественных гор и т. п. – *Т. Д.*) безотносительно к их форме воображению, а также разуму, приведенному с ним в связь, хотя и совершенно без определенной цели, и лишь расширяющему это воображение, находит, что вся сила воображения все же несоразмерна идеям разума»².

¹ Кант И. Соч. Т. 5. С. 272–273.

² Там же. С. 263.

Эстетическое сталкивается в данном случае уже не с рассудком, а с разумом, с идеей разума (в которой, как Кант попытается доказать позже, своеобразно соединяются теоретическое и практическое начала), обозначающей по сути дела бесконечность субъекта как ноумена. Именно поэтому возвышенное порождает нравственные понятия (оценки), так что эстетическое следует рассматривать, по словам Канта, в известном смысле как «символ нравственно доброго»¹. «На самом деле то, что мы, подготовленные культурой, называем возвышенным, без развития нравственных идей покажется только отпугивающим необразованному человеку... Но если суждение о возвышенном в природе требует культуры (гораздо больше, чем суждение о прекрасном), то это еще не значит, что оно и порождается только из культуры и, так сказать, лишь по соглашению вводится в общество; нет, свое основание оно имеет в человеческой природе, а именно в том, что вместе со здравым рассудком можно ожидать у каждого человека и требовать от него, а именно в задатках чувства (практических) идей, т. е. морального чувства»².

Итак, в возвышенном отражается нравственное чувство, и самое главное, на что нужно обратить внимание: в последнем высказывании Канта речь идет уже не о нравственном законе, а о нравственном чувстве как предпосылке нравственного закона, по-видимому, как раз по той причине, что благодаря чувству возвышенного нравственные нормы начинают заново осмысливаться. В возвышенном осуществляется погружение субъекта в самого себя, в свой внутренний мир; концентрация внимания на себе стимулирует нравственное чувство субъекта, его нравственные им-

¹ Там же. С. 48.

² Там же. С. 273–274.

пульсы. В сфере возвышенного, таким образом, открывается возможность наполнения нравственных оценок новым содержанием, здесь обнажаются истоки развития рассудка, разума и нравственности – через неограниченное развитие личности. Здесь сталкиваются две формы бесконечности: бесконечной природе человек противостоит не как теоретизирующий, морализирующий и даже не как эстетизирующий субъект, но как целостное, бесконечное бытие.

Мы видим, как эстетическое чувство возвышенного выводит нас к этическому пониманию возвышенного; мы видим здесь и нечто другое, также очень важное, – выше речь шла о зрелых сочинениях Канта, в которых большое значение придается нравственному чувству – подчеркиваем, именно чувству, а не закону. Наблюдается, таким образом, большое сходство с ранним толкованием нравственности Кантом, по отношению к которой речь в равной мере идет и о разуме, и о чувстве (хотя – особом чувстве).

Но если в ранних сочинениях Канта нравственное чувство было как бы незрелой ступенью нравственного закона, как бы подходом к истинной нравственной категориальности в образе категорического императива, то в поздних работах Кант вновь возвращается к нравственному чувству – только теперь оно уже не предвосхищение закона, не его неразвитая форма, а скорее источник, из которого он черпает свое содержание. Так что не только ранний, но и зрелый период кантовского развития характеризуется мучительными колебаниями между нравственностью как чувством и нравственностью как разумом; еще раз хотелось бы подчеркнуть, что нравственное чувство – это особое чувство (как это станет и особым разумом) – не себялюбивое, а, так сказать, «чувство рода».

Характеризуя нравственный разум, Кант употребляет в 60-е годы термин «принцип» как созвучный понятию «им-

ператив»: только принципы заслуживают названия истинной добродетели. Как раз их анализ позволяет точнее определить содержание подлинно нравственного чувства. Дело в том, что, согласно Канту, существует множество хороших нравственных качеств, нравственных чувств, которые можно даже оценить как благородные, хотя в собственном смысле слова они не относятся к настоящим добродетелям. Например, чувства сострадания или благожелательности прекрасны и, однако, слепы и слабы. Ибо эти чувства могут заставить нас отдать часть средств, взятых взаймы у кого-то, другим нуждающимся; само по себе это прекрасно, но в то же время так совершается несправедливый акт, ибо мы жертвуем своими долгом и обязанностями. «Напротив, если благорасположение ко всему человеческому роду вообще стало для вас принципом, которому вы всегда подчиняете свои поступки, то любовь к нуждающемуся остается, но теперь она с некоторой высшей точки зрения поставлена в истинное отношение ко всей совокупности ваших обязательств»¹. Ведь невозможно, чтобы наше сердце исполнялось нежным участием к каждому, иначе добродетельный человек, вечно проливая слезы, превратился бы в мягкосердечного бездельника; услужливость, сострадание, мягкосердечие по отношению к одним превращается в несправедливость по отношению к другим людям. Вот почему, согласно Канту, «истинная добродетель может опираться только на принципы, и, чем более общими они будут, тем возвышеннее и благороднее становится добродетель»². Эти-то общие принципы Кант и называет чувством красоты и достоинства человеческой природы – они являются истинной добродетелью, в то время

¹ Там же. Т. 2. С. 137.

² Там же. С. 138.

как сострадание, услужливость и т. п. заслуживают название лишь адаптированной (так сказать, облегченной) добродетели.

Сердца, в которых господствуют последние, следует считать мягкими, а те, где победу одерживают первые, — благородными и мужественными сердцами.

Прямо на наших глазах рождается антиномия чувств и разума, счастья и долга (хотя, как мы видели выше, где-то они пересекаются, нуждаясь во взаимном дополнении, ибо иначе и не было бы никакой антиномии). Можно, конечно, найти здесь веские возражения Канту, попытаться опровергнуть тот пункт его рассуждений, что сочувствующий абсолютно всем людям человек превращается в мягкосердечного и плаксивого бездельника — это вовсе не так. Не говоря уже о реальных примерах (которых, правда, к сожалению, не так уж много — Альберт Швейцер, некоторые миссионеры и др.), существуют знаменитые в этом плане литературные персонажи (Дон Кихот или Идиот). И хотя сами имена их стали синонимами некоторой странности, необычности поведения, плаксивыми бездельниками их никак не назовешь — напротив, они, действительно, стараются помочь всем (вреда только самим себе), если это не удается, то вовсе не по их вине.

Причиной противопоставления чувств нравственному императиву в этической философии Канта является главным образом то, что нравственность он ориентирует преимущественно на буржуазное право¹.

Несмотря на тесную связь нравственности с эстетикой и известную ее автономию по отношению к религии, теснее всего все же нравственность у Канта сплетена с пра-

¹ См. по этому вопросу работы Э. Ю. Соловьева, напр.: Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 184–235.

вом; вследствие этого формальное чувство справедливости одерживает верх над всяким другим чувством – так во всяком случае обстоит у Канта дело в теории.

Если, скажем, какого-либо человека долг заставил сделать выбор не в пользу своего ближнего, то для Канта это служит свидетельством его нравственности. В действительности здесь проявляется лишь абстрактный гуманизм – ведь отнюдь не всегда это справедливо на самом деле, т. е. отнюдь не всегда «любовь к дальнему» нравственнее «любви к ближнему». Подобная формалистика не учитывает конкретных трагических жизненных коллизий и оправдана лишь в той мере, в какой соотнесена с формальным правом, согласно которому всегда «закон есть закон».

Здесь Кант демонстрирует перед читателем как сильные, так и слабые стороны буржуазной этики. С одной стороны, формализм обеспечивает одинаковое, равное, беспристрастное и поэтому справедливое отношение ко всем людям. С другой же стороны, именно потому, что отношение это формальное, не учитывающее индивидуальных особенностей и обстоятельств личностного поведения, оно страдает односторонностью и человечность нередко подменяется бюрократическим равнодушием.

Кант прав в том, что нравственный императив требует оказания людям нужной помощи, но совсем не вынуждает любить их за это: «Совершенно нелепо было бы говорить: вы должны любить других людей. Следовало бы сказать: у вас есть все основания любить своего ближнего, и это справедливо даже в отношении ваших врагов». И действительно, чувство долга как будто исключает чувство любви, ибо любить по обязанности невозможно.

Но Кант не прав, считая, что они никогда (во всяком случае в этом мире) не могут совпасть, поскольку подлинная человечность предполагает любовь ко всем людям,

а тогда и сострадание, и жалость будут адекватными долгу (скорее даже – будут заменять долг). Все дело в том, что, как уже говорилось, исторически конкретное чувство (точнее, веление) справедливости, т. е. буржуазную справедливость (обосновывающую буржуазное право), Кант отождествляет с гуманностью и справедливостью как таковой. Завоеванные буржуазией свободы, действительно превратились со временем в демократические свободы вообще, гарантируя – на все времена – права суверенной личности. Нравственность же, по-видимому, даст в будущем более высокие образцы гуманизма.

И тем не менее заслуга Канта велика, поскольку во времена формирующегося буржуазного правосознания требование неукоснительного соблюдения нравственных императивов было значительным шагом вперед по сравнению с защитой прежних феодально-сословных моральных установлений. «Людей, поступающих согласно принципам, – замечает в этой связи Кант, – совсем немного, что, впрочем, очень хорошо, так как легко может случиться, что в этих принципах окажется ошибка, и тогда вред, отсюда проистекающий, распространится тем дальше, чем более общим будет принцип и чем более непреклонным лицо, которое им руководствуется. Людей, действующих из добрых побуждений, гораздо больше, и это превосходно»¹. Но такие добрые побуждения – это скорее инстинкты, которые не следует переоценивать, хотя и нужно хвалить, ибо больше всего на свете людей, неизменно имеющих «перед глазами свое любимое Я как единственную точку приложения своих усилий»² и добивающихся того, чтобы все вращалось вокруг своекорыстия. Далее в работе «Наблю-

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 150.

² Там же.

дения...» Кант подробно прослеживает влияние различных темпераментов и полов на формирование нравственного чувства и подытоживает свои взгляды, противопоставляя их взглядам Руссо: «Метод Руссо – синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод – аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного»¹.

По сути дела, в этих словах выразилось все различие между представителем французской просветительской и немецкой классической философией: не чувство, не природа, а разум в конечном счете, – особый, непознающий разум определяет нравственные поступки человека. А исток нравственных поступков субъекта – свобода как один из определяющих аспектов нравственного разума.

Свобода, бытие бога и бессмертие души – те три ипостаси нравственности, которые в «Критике чистого разума» становятся вехами, ограничивающими знание; первая среди них – это свобода. В Приложении к «Наблюдениям...» Кант целый параграф посвящает специально свободе.

Подчинение человека природе, пишет он, всегда нелегко, но оно неизбежно. «Гораздо более жестоким и неестественным, чем это бремя необходимости, является подчинение одного человека воле другого. Для того, кто привык к свободе, нет большего несчастья, чем быть отданным во власть такого же существа, как он, которое может принудить его отказаться от своей воли и делать то, что он хочет»². Потребность в свободе так велика, что, если предоставить выбор между смертью и рабством, большинство, как думает Кант, предпочтет смерть. Ведь воля каждого человека есть продукт только его собственных устремле-

¹ Там же. С. 192.

² Там же. С. 218.

ний, склонностей и согласуется с его собственными представлениями о благополучии. «В подчинении другому есть не только нечто крайне опасное, но и нечто отвратительное и противоречивое, указывающее в то же время на его неправомерность...»¹ Животное, подчиняющееся человеку, ощущает, конечно, свою беду, если этот человек недобр, но, по мнению Канта, ощущается это не в каждое мгновение, да и не знает животное ничего о своем существовании в целом. Человек же, «зависящий от другого, уже не человек; он это звание утратил, он не что иное, как принадлежность другого человека»².

Таким образом, уже в докритический период Кант приходит к выводу о свободе как такой существенной характеристике специфически человеческого бытия, которая возвышает его над всем животным миром. Свобода – это сфера не внешнего, но внутреннего чувства, его можно назвать чувством человеческого достоинства и человеческой автономии. Пока еще свобода не признается областью интеллектуальной, но уже объявляется стоящей выше животного царства и являющейся принадлежностью разума, причем особого разума.

В 60-е годы, следовательно, Кант начинает вслед за выделением разных ипостасей разума различать разные части философии: «Всякая философия, – говорит он, – бывает или теоретической, или практической. Теоретическая является правилом познания, практическая – правилом поведения, под углом зрения свободного выбора (*Willkür*). Отличие теоретической философии от практической заключается в объекте. Объект теоретической философии – теория, а практической – практика... Практическая философия яв-

¹ Там же. С. 219.

² Там же. С. 220.

ляется практической не по форме, а по объекту, и этим объектом являются свободные поступки и свободное поведение. Теоретическое – это познание, а практическое – поведение»¹. И далее: «Практическая философия имеет в виду не какие-то особые предметы (практики), а свободное поведение, взятое в отвлечении от всяких предметов практики вообще, как и логика»². Отсюда не так уже далеко до той трактовки свободы, которая предстанет перед нами в «Критике практического разума».

На этом можно закончить разбор этических идей, созревших в докритический период развития Канта, и перейти к подведению некоторых общих итогов проделанного анализа.

Мы видели, что, несмотря на все различие между двумя периодами развития Канта, генетическая связь между ними – во всех моментах, – безусловно, существует. Конечно, философские проблемы решаются Кантом в ранние годы совсем не так, как в зрелые, но бесспорно, что сама проблематика как первой, так и последующих двух «Критик» вызревает очень давно. В 60-е годы она обозначена достаточно четко, хотя и в таких выражениях, которые еще не адекватны – да и не могут быть пока адекватными – их языку.

¹ Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Указ. соч. С. 565–566.

² Там же. С. 567.

РАЗДЕЛ IV

СОЦИАЛЬНАЯ И НАУЧНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ПРОБЛЕМАТИКИ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Проблема единства теории и практики – одна из важнейших проблем философии. Признание человеческого сознания в целом продуктом практической деятельности явилось значительным завоеванием марксовой мысли.

Представить различные фазы социального развития на основе многообразных видов и уровней практической, преобразующей мир деятельности человека и объяснить, исходя из этого, специфику общественного сознания на каждом данном этапе существования общества – вот задача, которую поставил и разрешил К. Маркс. Принцип практики стал тем методологическим «ключом», с помощью которого можно было раскрыть закономерности процесса познания и найти для него гарантию истинности.

Начиная с 1843–1844 гг. К. Маркс и Ф. Энгельс формировали свою концепцию человека, истории, познания в оппозиции не только к идеалистической, но и к прежней материалистической философии. «Философско-эконо-

мические рукописи 1843–1844 гг.», «Тезисы о Фейербахе», «Немецкая идеология» – вот исходные пункты диалектико-материалистических воззрений, вершиной которых стал «Капитал».

Что касается предшествующего материализма, то Марксу и Энгельсу нужно было подвергнуть критике такую его черту, как созерцательный подход, этому Маркс посвящает свои знаменитые «Тезисы о Фейербахе»: «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и феьербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»¹. «Таким образом, Фейербах никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной деятельности составляющих его индивидов»², – продолжают Маркс и Энгельс; поэтому «фейербаховское “понимание” чувственного мира ограничивается, с одной стороны, одним лишь созерцанием этого мира, а с другой – одним лишь ощущением»³.

Преимущество идеализма перед материализмом в этом вопросе Маркс и Энгельс усматривают как раз в преодолении созерцательного отношения, в том, что «деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом»⁴; Маркс отмечает, однако, что разработка принципа деятельности в идеализме осуществлялась абстрактно, так как «идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»⁵.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 42.

⁴ Там же. С. 1.

⁵ Там же.

Этот вывод сформировался у Маркса в ходе изучения работ своих великих философских предшественников, в том числе Гегеля.

Свое понимание в отличие от гегелевского Маркс и Энгельс характеризуют как такое, которое «не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики...»¹

В целом ряде советских и зарубежных марксистских работ дается критика современных буржуазных интерпретаций марксовой идеи о примате бытия над сознанием². В этой связи мы хотели бы обратить внимание на один очень важный пункт: неверным было бы, как нам кажется, понимать тезис о первичности бытия и вторичности сознания, о детерминации сознания практической деятельностью таким образом, будто, по мысли Маркса, материальное преобразование мира, материальная чувственная предметная деятельность противостоит различным формам сознания как бессознательная деятельность, будто сначала

¹ Там же. С. 37.

² См.: Самарская Е. А. Понятие практики у К. Маркса и современные дискуссии. М., 1977; Безчеревных Э. В. Проблема практики в процессе формирования философии марксизма. М., 1972; Табачковски В. Г. Критика идеалистических интерпретаций практики. Киев, 1976; Нарский И. С. Категория «практики», буржуазная марксология и ревизионизм. — Филос. науки, 1975. № 1. С. 57–66; Симонян Е. А. Единство теории и практики. М., 1980; Ярошевский Т. Размышления о практике. М., 1976; Хофман Дж. Марксизм и теория «праксиса». М., 1978; Gentz F., Reichberg A. Über Theorie und Praxis. Frankfurt a. M., 1976; Wittich D. Praxis. Erkenntnis. Wissen-schaft. B., 1965; Opitz H. Philosophie und Praxis. B., 1967; Steussloff H. Erkenntnis und Praxis. B., 1977; Schwarz Ph. Marxistische Philosophie. Das Wahrheits und Praxisproblem in der Gegenwart. Köln, 1976; Von Theorie und Praxis / Hrsg. Von D. Heinrich. Heidelberg, 1967; Rottgers K. Kritik und Praxis. B., 1975; Kant I. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln / Hrsg. von H. Prauss. Köln, 1973.

практика осуществляется без участия сознания, а потом, на каком-то этапе (на каком?), возникают различные духовные структуры, обусловленные этой бессознательной деятельностью.

Напротив, Маркс убежден в том, что «и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»¹. Иными словами, с самого начала человеческая предметная деятельность носит осознанный характер; она не начинается с чего попало и как попало в надежде на то, что авось что-нибудь да получится. С самого начала практического преобразования предмета в голове у человека уже имеется «проект будущего» (который, разумеется, может меняться в ходе деятельности), т. е. с самого начала практика «обременена» духом, и никакое практическое изменение не может осуществиться без участия сознания. Марксов тезис о примате практики указывает на такую реальную общественную ситуацию, в которой происходит разделение «труда за письменным столом» и, скажем, «труда за плугом», и при которой труд в сфере собственно материального производства внутри классовых общественно-экономических формаций определяет «всеобщий духовный труд» (как назвал его Маркс), но при любом виде деятельности имеет место единство материального и духовного ее элементов.

Обусловленный собственно материальным производством «всеобщий духовный труд» начинает в свою очередь определять его. Так, например, содержание античной культуры можно вывести из характерных особенностей рабовладельческого способа производства, но полностью свести античную культуру к этим особенностям нельзя — она

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 189.

вырывается за эти временные рамки, участвуя и сегодня в формировании личности.

В своей критике Гегеля Маркс пытается совершенно по-другому объяснить взаимосвязь материального и духовного труда. Сознание¹ возникает как момент (одно из определений) практической деятельности – и в этом смысле оно ее продукт, хотя это не означает, конечно, что сознание не обладает активностью и не влияет на бытие. Сознание, во-первых, представляет собой движение мысли соответственно формам предметного мира, универсальное движение по формам самих предметов. Одновременно мышление – это формирование предметов культуры, т. е. таких предметов, которые не существуют в природе самой по себе.

В единстве этих двух типов универсального движения мышление – это и отражение того, что есть, и созидание того, что будет; иными словами, «мышление не только отражает мир, но и творит сто». Созидательная сила мышления порождена потребностями самой практической деятельности.

Созидательную, творческую, целеполагающую силу мышления чутко уловили великие немецкие идеалисты. Для них мышление стало демиургом, творцом действительности; однако при объяснении причин и происхождения этой демиургической силы они апеллировали к абсолютному духу, абсолютному знанию и т. д., т. е. к мышлению как таковому.

В этом плане существенна разработка в немецком идеализме представлений о человеке как о разумном существе; особое значение приобретает здесь учение о практическом разуме.

¹ Понятия «мышление» и «сознание» мы употребляем в данном случае как тождественные.

Определения «практического» в немецком идеализме совпадают с определениями «нравственного». В этом сказались не только ограниченность, но и определенная плодотворность подхода к человеку, присущего великим немецким мыслителям. Дело в том, что в области нравственности обнажается устремленность человека на самого себя, раскрывается смысл его существования в качестве цели. Здесь он автономная личность, делающая себя субъектом истории, причем сознательно и свободно. Свобода, собственно, в том и состоит, что субъект определяется к жизни не какими-то внешними предметами и обстоятельствами, а самодетерминацией.

В условиях становящегося капитализма, когда общественное разделение труда достигает своей наивысшей степени, усиливая момент отчужденности и увеличивая, говоря словами К. Маркса, власть совместного труда над трудом всеобщим, противопоставление нравственного как «истинно-практического» утилитарно-практическому имело важное значение.

Кроме того, как мы попытаемся показать, немецкие идеалисты намечают возможность и более широкого понимания «практического», а именно как единства теоретического, нравственного и эстетического отношений к миру.

Внимание к практическому началу в немецкой философии было обусловлено изменением места человека в обществе, трансформацией его мировоззренческих установок в связи с происходившими в то время буржуазными преобразованиями. Поэтому способ мышления немецкой классической философии нельзя понять вне контекста буржуазного развития. Вклад, который внесли в философию Кант и Фихте, непонятен без соотнесения их систем с социальными изменениями, происходившими в Европе, прежде всего в результате французской буржуазной революции.

Представление о человеке как свободном, автономном субъекте складывается на основе осмысления великих ис-

торических событий. За понятием «практического разума», по сути дела, скрывается человек нового буржуазного общества, человек, активность которого неизмеримо возрастает по сравнению со средневековым субъектом и который по-новому оценивает свою позицию в этом мире.

Начиная с Бэкона, новые идеологи опирались на понятие индивида как активного субъекта, способного установить господство над природой в результате познания ее. В немецкой классической философии акцент переносится на активность разума. То обстоятельство, что человек обладает разумом, «бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он – личность, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он – одна и та же личность, т. е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от вещей, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно»¹.

Из этого высказывания Канта видно, что немецкие идеалисты подходят к человеку как к автономному (за счет обладания разумом) субъекту; вследствие этого он не может быть средством ни для чего иного, а должен рассматриваться в качестве цели. Все эти представления фокусируются в учении о практическом разуме.

Они своеобразно преломляются также в теории познания: Кант совершил в философии «коперниканский переворот», содержание которого состояло в признании активности познающего разума, в утверждении того, что разум не просто обобщает результаты чувственных данных, но и формирует на их основе предмет знания.

Конечно, надо учитывать, что в сфере познания субъекту противостоит природа, что, следовательно, в теории ра-

¹ Кант И. Соч.: В 6-ти т. М., 1963–1966. Т. 6. С. 357.

зум является законодателем не вполне, так, во всяком случае, обстоит дело у Канта. Но все же и здесь законодательная мощь разума должна каким-то образом проявиться. И здесь разум должен стать конструктивным, хотя не в конститутивном, а только в регулятивном смысле.

Так, Кант строит свою критику чистого разума на принципе «конструирования» – теоретический разум, по его убеждению, не может познать предмет, если он не сконструировал его, причем так, как если бы он действовал совершенно свободно. Хотя при этом все время должно учитываться то обстоятельство, что полной свободы нет, потому что предмет познания противостоит разуму как предмет сам по себе, следовательно, разум оказывается свободным не в собственном смысле слова, а только в смысле «как если бы». Но без конструирования познание вообще невозможно.

Процесс познания осуществляется, следовательно, в соотношении двух существенно различных, но одинаково необходимых принципов: конструируемости и неконструируемости предмета знания, причем конструирование, как мы попытаемся показать, – это, по сути дела, созидание (мысленное) объекта, т. е. некий аналог практической деятельности, говоря словами Маркса, «духовно-практическая деятельность». Конструирование, созидание включается в познавательное отношение как совершенно обязательный момент теоретизирования; в такой форме практика проникает внутрь теории.

У Фихте соотношение практики – теории также составляет внутренний стержень развития «интеллигенции», невозможного без действия продуктивного воображения, творящего реальность, вследствие чего диалектика процесса познания раскрывается как диалектика теоретического и практического Я.

В связи с этим следует обратить внимание на то, что выяснение особенностей теоретического мышления как для

Канта, так и для Фихте во многом определялось их установкой на такую форму теоретического знания, как наука нового времени. Именно анализ закономерностей развития естественнонаучного мышления побудил Канта сделать некоторые важные философские выводы, в частности, вывод о том, что процесс теоретизации не сводится к построению системы дедуктивных выводов, а включает принцип конструирования. Именно он в качестве «практики» входит внутрь теоретического движения «чистого разума». Тот же принцип «дела – действия» (созидания Я и не-Я со стороны практического Я) полагается Фихте в основание познания. По этой причине необходимо «хотя бы вкратце остановиться на вопросе о формировании науки нового времени.

До сих пор мы говорили преимущественно о единстве практики и сознания, сейчас имеет смысл сконцентрировать внимание на особом аспекте проблемы; начиная с XVII в., когда формируется так называемая позитивная наука, одной из форм этого единства становится отношение теории и практики.

Процесс, если можно так выразиться, «теоретизации» знания идет рука об руку с развитием капиталистического производства и, по-видимому, имеет в последнем глубокие корни¹. Достаточно вспомнить указания Маркса на то, что

¹ Анализ такой зависимости потребовал бы обстоятельного разбора нескольких существенно отличных друг от друга концепций, в том числе интерналистской и экстерналистской, относительно причин зарождения современной науки. Мы сошлемся в этой связи на некоторые работы советских авторов, содержащие такой разбор. Глубокий концептуальный анализ работ Р. Мертона, А. Холла и других дан М. К. Петровым в реферативном журнале «Методология историко-научных исследований» (М., 1976), а также в книгах Н. В. Мотрошиловой «Наука и ученые в условиях современного капитализма» (М., 1976) и П. П. Гайденоко «Эволюция развития науки» (М., 1980).

Точка зрения, утверждающая зависимость науки нового времени от развития капитализма, в советской философской литературе была разра-

по мере развития крупной промышленности созидание действительного богатства зависит, скорее, «от общего уровня науки и от прогресса техники, или от применения этой науки к производству»¹.

Характеризуя общественное разделение труда при капитализме, Маркс пишет, далее, в «Капитале», что «духовные потенции производства расширяют свой масштаб на одной стороне потому, что на многих других сторонах они исчезают совершенно... Мануфактурное разделение труда приводит к тому, что духовные потенции материального процесса производства противостоят рабочим как чужая собственность и господствующая над ними сила... Этот процесс отделения начинается в простой кооперации... Он завершается в крупной промышленности, которая отделяет науку, как самостоятельную потенцию производства, от труда и заставляет ее служить капиталу»². Наука именно потому и становится знанием, соответствующим эпохе крупного машинного производства, что она, открывая всеобщие законы, способна дать материальной практике алгоритмы производства продуктов³, т. е. стать технологией производства⁴.

Всеобщие законы объясняют способ поведения любого эмпирически данного, единичного предмета, рассмотренного сквозь призму некоего «всеобщего объекта» знания. Дело в том, что в науке речь идет не о конкретном теле,

ботана А. С. Арсеньевым – см. статью «Наука и человек» в книге «Наука и нравственность» (М., 1971, с. 114–158).

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. II. С. 213.

² Там же. Т. 23. С. 374.

³ См. уже упоминавшуюся статью А. С. Арсеньева.

⁴ Содержание науки как важного феномена духовной культуры выходит за рамки «технологичности». Ее цель – познание истины. В данном случае мы пытаемся лишь указать на причины ее возникновения. Возникнув, она расширяет свои возможности за пределы тех условий, которыми была вызвана.

а о теле вообще, воде вообще, воздухе вообще и т. п. Этот «предмет вообще» – достояние теоретического знания как такового. Что представляет собой последнее? Чем характеризуется теория?

Маркс объясняет ее специфику в «Экономических рукописях» (1857 – 1859 гг.), говоря о познании целостного предмета: «Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом, – способом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира. Реальный субъект все время остается вне головы, существуя во всей своей самостоятельности, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически»¹. Следовательно, по Марксу, теория есть один из видов духовной деятельности и представляет собой знание об объективно существующих предметах, выраженное в понятиях. Понятийность знания – это один из существенных, отличительных признаков теории; посредством понятий, а не откровений и не художественных образов мыслящая голова осваивает мир «теоретически».

Другой важный признак теории состоит в том, что понятия располагаются в строго определенной последовательности, образуя единую систему; в собственном смысле слова теоретическое знание есть не что иное, как система строго логически связанных друг с другом понятий. Вне системы понятий нет смысла говорить о теоретическом знании.

Но и понятийность, и системность, и всеобщий характер – все эти черты формируются в русле складывающегося с начала XVII в. экспериментального воздействия на природу. Для объяснения этих черт предстоит понять, как возникает эксперимент и в чем отличие экспериментально-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I. С. 38.

го знания от прежнего средневекового знания. Трансформация средневекового способа мышления в новоевропейский была следствием изменения практического отношения человека к миру, изменения его места в этом мире и всех мировоззренческих позиций.

Складывающиеся капиталистические отношения, внедряя машинный способ производства, постепенно приводят к отстранению (по сути – к отчуждению) продуктов труда от непосредственного производителя. На этой почве, как показал К. Маркс, возникает товарный фетишизм, и, далее, мир в целом начинает пониматься как существующий абсолютно независимо от человека.

Внутри формирующегося научного знания природа постепенно предстает в виде самостоятельной, движущейся и развивающейся по собственным законам вселенной. Она представляется как существующая «сама по себе», и человек, который все больше и больше оценивается только как ее создание, как «природное существо», тем не менее противостоит ей, также существуя «сам по себе». Считается, что именно природа наделяет его всеми человеческими качествами и «естественным светом разума», но в результате этого человек перестает сливаться с ней: природные явления и предметы больше не причастны ему, и природа противостоит человеку как внешняя, независимая стихия, на которую человек, конечно, распространяет свою силу, но совершенно иным способом, чем в средневековье.

Прежнее отношение переворачивается, и теперь считается, что человек может оказать на природу влияние при условии, что он отнесется к ней как к самостоятельной, независимой от него реальности. Средневековый мир исчезает, его сменяет новоевропейская природа, существующая «сама по себе». И стоит задуматься над тем, что скрывается за этим выражением. За ним стоит независимость, самостоятельность, абсолютная самооценочность и объективность окружающей человека природы, предметы которой пре-

вращаются в объекты, сам же человек признается субъектом. Как раз для того, чтобы можно было влиять на природу, следует подходить к ней как к независимому бытию; только при условии отдаленности, отстраненности природы от человека он может на нее действовать, так сказать, извне.

Принцип непричастности пронизывает всю культуру нового времени, в том числе и представления о познании. Предпосылка познания любого природного предмета или явления – это признание их независимости. Предмет существует «сам по себе», как, «объект»; субъект потому и может познать его, что он не сливается с ним, отстранен от него. Если бы имело место прежнее слияние, ни о каком научном, объективном познании не могло бы быть и речи: наука возникает как раз там, где дело касается проникновения извне в сущность предметов, открытия законов существования этих предметов. «Сама природа», «объект», «объективность», «независимость» – все это терминология нового времени: средневековая интимная нерасторжимость сменилась внешним взаимодействием. Если раньше движение любого предмета, поведение любого тела ставилось в зависимость от поведения человека (и наоборот), то теперь связь субъекта с объектом признается на основе предположения об исходной несвязанности, исходной их независимости.

Человек, познающий природу, должен как будто только следить, наблюдать за существующими и движущимися без какого бы то ни было его участия телами, и в этом наблюдении перед ним открывается истина, которую он получает как бы «из рук» самой природы. Но так кажется только на первый взгляд. Ученый XVI–XVII вв. уже хорошо понимал, что подобное наблюдение предметов как бы со стороны предполагает первоначальное воздействие на них. Правда, воздействие это особого рода, так как оно предполагает также, что предмет будет поставлен в такие условия, в которых присущие ему от природы, но скрытые

качества как бы освобождаются от скрывающей их завесы и открываются пытливому взору. Это такое воздействие, когда предмет предстает в ясности и очевидности своей природы. Вот для того, чтобы она обнажилась, и надо изменить условия бытия предмета. Изменить их – это значит вырвать предмет из многочисленных «естественных» связей с другими предметами и поставить его в изолированное состояние только для того, чтобы можно было понять, какова его подлинная природа. Когда ученый воздействует на данный предмет с помощью других предметов, не связанных с ним в природных, «естественных» условиях, в которых предмет находился бы без человека, – все это делается для того, чтобы понять «настоящие» свойства предмета. Короче говоря, предмет изменяется в процессе нового взаимодействия субъекта и объекта для того, чтобы объяснить, каким образом он существует до и независимо от всяких изменений. Это воздействие и есть эксперимент.

Таким образом, цель эксперимента – открыть полностью независимые от человека, «естественные», «объективные», глубоко спрятанные свойства предметов. Сам эксперимент, осуществляющий подобное воздействие субъекта на объект, является для этого средством.

Но в эксперименте ученый должен также соответствующим образом перестроить мышление: научиться осуществлять собственное воздействие так, чтобы в итоге совершенно элиминировать все субъектное, отделить себя от объекта, а объект – от себя, и это также является и предпосылкой, и итогом эксперимента.

Экспериментальная деятельность XVII–XIX вв. складывается в русле целостной практической деятельности новой эпохи, являясь ее составным элементом; эксперимент входит также в структуру новой формы знания – науки.

Превращение средневекового схоластического знания в экспериментально-научное меняет сам тип мыслителя и спо-

соб его мышления: теоретик нового времени осуществляет совершенно иную форму интеллектуальной деятельности.

Он не опирается больше на силу авторитета, божественного или Учительского (имея в виду Учителя с большой буквы), он опирается теперь на силу собственного разума. Разум озаряет ученого «естественным светом», т. е. способностью видеть, каковы предметы «сами по себе».

Каждый человек «от природы» обладает «естественным светом», и кажется, что для того, чтобы познать смысл вещей, надо только взглянуть в них. Но за этим «взглядыванием», как мы хотели показать, стоит эксперимент, а «естественный свет» разума в действительности является исторически определенным способом мышления, а также исторически определенной формой рефлексии над ним.

Соотнося теоретическое знание с экспериментом, мы рискуем утверждать, что наука нового времени становится по преимуществу экспериментальной и теоретической, хотя и эксперимент, и теория в какой-то мере характеризуют и прежнее знание. Здесь необходимо сделать некоторые оговорки.

До сих пор продолжают дискуссии относительно того, возникает ли экспериментальное знание с XVII в. или оно было присуще античности и средневековью¹. Следует ли в этой связи исчислять время существования теоретической науки только тремя последними столетиями или она ведет свой отсчет с глубокой древности? Более общо: есть ли какое-то качественное отличие знания нового времени от всех предшествующих форм знания? Мы думаем, что есть. Можно, разумеется, «навести мосты» от античного

¹ Многие авторы вообще отрицают экспериментальный характер античного знания. См., например: *Van der Varde*. Пробуждающаяся наука. М., 1959, а также: *Burkert W.* Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg, 1962; *Becker O.* Zur Geschichte der griechischen Mathematik, Darmstadt, 1965.

знания через средневековые до наших дней, но, подобно тому, как каждая из этих трех эпох определяется особым способом материального производства, своим особым типом культуры, каждой из них также присуща и особая форма знания, даже если прилагать к любой из них характеристики «теоретичности» и «экспериментальности». Нам кажется неправильным отождествлять эксперимент и теорию XVII в. и скажем, IV в. до н. э. по той причине, что в те далекие «классические» времена эти элементы были включены в совершенно иную культуру и играли вследствие этого совсем другую роль, чем позже.

Специфика теоретической науки XVII–XIX вв., на наш взгляд, заключается в том, что эксперимент приобретает здесь особое значение, которое и обуславливает существенное отличие научно-теоретического знания нового времени от знания других эпох¹.

Научный эксперимент нового времени – это элемент собственно теоретического исследования предмета; речь идет теперь уже не о том, что субъект должен изменить себя для того, чтобы обрести способность видеть, понимать, усматривать истину, присутствующую здесь и сейчас в данном объекте и ускользающую от взора наблюдателя только потому, что его собственные способности недостаточно развиты. Теперь дело не в этом: истина, хотя и присутствует в предмете, но в скрытом виде. Ее загадка – не в неспособности субъекта познания, а в ее сокрытости внутри объекта. Задача познания – выявить истину.

В конце XVI в. ученые Италии, Франции, Англии, Германии начинают ставить один эксперимент за другим, образуя первые научные международные сообщества, цель которых – постановка экспериментов и обмен мнениями по этому поводу. Механика, выступившая в XVII в. от лица

¹ См. подробно по этому вопросу: Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С. 21, 25–26.

науки вообще, вся сводится к опытам с падающими (брошенными, качающимися, скользящими, и т. д.) предметами. Основатели опытной науки нового времени очень хорошо понимали, что новая наука – это наука экспериментальная (речь прежде всего идет о Галилее).

Свою задачу новый ученый видит в том, чтобы поставить и описать эксперименты, выявить в ходе этого истинные свойства экспериментируемого объекта и представить их в теоретической форме. Здесь сразу же встает проблема метода. Иначе говоря, выясняется, что «естественный свет разума» – это данная человеку от природы возможность познать мир. В условия этой возможности включено требование разработать с помощью разума же метод, гарантирующий правильное построение теории, ее истинность. Как мы знаем, таких методов, к которым апеллировали ученые XVII в., было два – индуктивный и дедуктивный. Оба они фокусируются в точке «всеобщего знания», ибо постепенно становится ясным, что научное знание – это знание всеобщее и необходимое.

Задумаемся над тем, что является предметом науки? Конкретный, чувственно-данный предмет или некий умопостигаемый, всеобщий объект? Пусть Гюйгенс, например, проводит опыты по соударению упругих шаров и пусть эти шары есть вполне определенные деревянные шарики, пусть они действительно сталкиваются и отскакивают друг от друга, – описывая свой эксперимент, Гюйгенс имеет в виду все же не их, или, точнее, не только их, а некий всеобщий «шарообразный предмет», законы движения которого во всеобщей форме – в виде математических и физических формул – приложимы к поведению любых единичных шаров. Речь идет как бы о «просвечивании» всеобщего через единичное.

Но откуда мы получаем представление о «шаре вообще» и его свойствах? Старая платоновская идея «лошадности» («человечности» и т. д.) преломляется в XVII в. сквозь

призму эксперимента: для новых ученых бесспорно, что знание, в том числе всеобщее знание, всегда связано с экспериментом, есть его результат. Либо мы обобщаем сведения от сходных опытов и из свойств многих единичных предметов опыта суммируем общие свойства, либо мы в каждом реальном эксперименте находим подтверждение тем всеобщим принципам, которые имеются в нашем уме, обнаруживаем их, так сказать, конкретное выражение. Мы можем двигаться от единичного в общему: при этом допустимо, конечно, говорить об активности разума, но это какая-то «вторичная активность», поскольку разум обобщает показания органов чувств, зависит от них и, по сути дела, является как бы «совокупным ощущением». (К тому же то общее, которое достигается на этом пути, не является подлинно всеобщим – индукция, как известно, не дает гарантии всеобщности).

Либо же, если идти путем рационализма, то мы в состоянии, конечно, развернуть из данного в уме и невыводимого из эмпирии «всеобщего» систему множества частных выводов, но источник всеобщего знания помещается теперь где-то за пределами собственно познавательной сферы, он в интуиции, и его тайны – это тайны не гносеологии, а, скорее, психологии.

Так критикует Кант своих предшественников в конце XVIII в., и критика его – это критика эмпиризма и рационализма с позиций более развитых, чем внутри этих систем, представлений об эксперименте. Согласно Канту, об активности теоретического разума имеет смысл говорить только тогда, когда он не сводится к интуиции и не выводится из чувств, а обладает активностью сам и проявляет ее в познавательной области. Из материала пассивной чувственности познающий разум формирует знание о предмете опыта, в терминологии Канта – о предмете всякого возможного опыта, – и такое добавление вовсе не случайный довесок. Принимая за образец мышления вообще естест-

веннонаучное мышление, Кант, как и несколько позже Фихте, должен был определить предмет познания только как предмет, который либо уже является, либо может стать предметом экспериментального воздействия. Вне эксперимента нет объекта, вне экспериментального знания нет знания в собственном смысле слова. Поэтому и тайна всеобщего характера мышления может быть раскрыта лишь в горизонте экспериментального знания. Решая эту проблему как проблему априорных суждений, Кант недвусмысленно ссылается на эксперимент, в том числе эксперименты Галилея и Торичелли.

Какое методологическое значение имеет для него эксперимент? Что связывает основателей научного экспериментального знания и основоположника немецкой классической философии?

Описывая свои опыты, Галилей очень хорошо понимал, что каждый из них состоит как бы из двух частей – в одной опыт проводится с реальным, чувственно данным предметом, а в другой – с идеальным математическим объектом, нигде в действительности не встречающимся.

Для Галилея созидание «в уме» математических, не существующих в действительности фигур требуется потому, что они служат как бы инструментами для познания вещей реальных, волшебным фонарем, с помощью которого высвечивается их сущность. Идеальный мир нужен, чтобы постичь мир реальный. В эксперименте и происходит как бы превращение идеального в реальное и реального в идеальное, но это не только «как бы», поскольку поведение единичного предмета с совершенной точностью описывается законами поведения идеального объекта.

Следует подчеркнуть, что мысленные построения втянуты у Галилея в органически цельную практику естествоиспытателя нового времени: для того чтобы выпустить из пушки действительные снаряды, надо представить их в ви-

де математической точки, превратить воздух в пустоту, освободить летящий снаряд от возможных столкновений с другими телами и т. д. Все эти идеализации имеют своей конечной целью осуществление реального полета реального же снаряда, тогда математическая картина обретает реальность, становится не предполагаемой и условной, а абсолютно необходимой проекцией материально-чувственной действительности. Именно галилеевский эксперимент в качестве внутреннего механизма экспериментально-научного знания является источником теоретической философии Канта, а затем и Фихте, что мы и постараемся доказать.

Интерпретация немецкой классической философии в ее установке на экспериментальную науку нового времени дает возможность лучше понять некоторые важные запросы современности; историко-философский анализ выявляет здесь свое актуальное значение.

Развитие научно-технического прогресса ставит перед человеком проблему исследования взаимодействия теории и практики в новых условиях. Суть новых процессов состоит в том, что «научные знания не просто в той или иной степени влияют на производство, способствуют совершенствованию существующих технологий, модернизации отдельных звеньев производственного процесса и т. д., а в том, что на основе науки возникают качественно новые технологические производственные процессы, появление которых имеет революционное значение в развитии производства¹. Маркс предвидел, что эти процессы будут связаны с таким взаимодействием науки и производства, когда применение науки к непосредственному производству станет одним из определяющих и побуждающих стимулов

¹ Лекторский В. А., Швырее В. С. Диалектика практики и теории. – Вopr. философии, 1981, № 11. С. 22.

развития, в результате чего труд выступит «уже не столько как включенный в процесс производства, сколько как такой труд, при котором человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик»¹.

Осмыслить изменения помогает как изучение работ классиков, так и освоение философского наследия. Немецкая классическая философия выступает здесь как один из теоретических источников марксизма. Развитие учения о практическом разуме, разъяснение смысла критики чистого разума в ее установке на практическое отношение человека к миру – все эти моменты были необходимой предпосылкой формирования марксистской философии.

Цель настоящей работы в следующем: раскрыть некоторые из аспектов сложного взаимодействия теоретической и практической способностей, причем нас будет интересовать не только связь теоретического разума с разумом практическим, когда последний берется в том узком смысле, в каком определял его сам Кант, т. е. в нравственном. Мы уделим внимание выяснению роли деятельности в работе познающего разума и постараемся показать, что, познавая мир, теоретический разум наталкивается на необходимость «переделать» его – без этого познание, оказывается, осуществиться не может. Но при этом теоретический разум сам трансформируется, включая в свое движение деяние, деятельность.

Суть проблемы осветил Гегель в работе «Философская пропедевтика» (1808–1811 гг.). Сначала он указывает на фундаментальное различие теоретической и практической способностей: «Практический образ действий, – пишет он, – посредством которого дух самопроизвольно вносит в свою неопределенность какое-нибудь определение или вместо определений, имеющих в нем без его содействия,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. II. С. 213.

самопроизвольно устанавливает другие, нужно отличать от его теоретического образа действия... Во взаимоотношениях с предметом Я бывает 1) пассивным, а предмет – причиной определений во мне. В этом случае имеющиеся во мне определенные представления появляются оттого, что непосредственно наличные предметы производят на меня какое-то впечатление. Это и есть теоретическое сознание. Выступает ли оно как воспринимающее, или как воображение, или как мыслящее, его содержание всегда является некоторым уже данным и наличным содержанием, причем в мышлении содержанием его является сущее как таковое; 2) противоположным образом проявляет себя Я как практическое сознание, когда нужно, чтобы определения Я не оставались только определениями его представления и мышления, а сделались внешне существующими. Тут уже я определяю вещи, я являюсь причиной изменений данных предметов»¹.

«Практическая способность определяет себя, собственно говоря, внутренне, самопроизвольно. Содержание ее определений принадлежит ей, и она признает их своими. Однако определения эти сперва являются только внутренними и, следовательно, отделены от реальности внешнего мира, нужно же, чтобы они стали внешними и реализовали себя. Последнее происходит посредством (практической) деятельности, именно благодаря ей внутренние практические определения и становятся внешними, т. е. получают внешнее существование»².

Итак, согласно Гегелю, теоретическое сознание пассивно, тогда как практическая способность активна. И вдруг положение дел резко меняется: «Закон нашего сознания, поскольку оно выступает как теоретическое сознание, – продолжает Гегель, – состоит не в том, чтобы восприни-

¹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 7-8.

² Там же. С. 8.

мать предметы совершенно пассивно, а в том, что оно должно для того, чтобы воспринимать предметы, направить на это свою деятельность»¹. Оказывается, что «практическое сознание является деятельным»², но и теоретическое сознание представляет собой (включает в себя) деятельность: «мы можем нечто воспринимать и тем не менее не сознавать воспринимаемого, если не направим на это своей деятельности»³.

Речь идет не о практике в марксовом понимании этого слова, а о духовной деятельности, но так как она соотносится с теоретической способностью, то мы имеем право говорить здесь о практике. Наша задача – показать, что истоки такого толкования – в работах двух великих предшественников Гегеля – Канта и Фихте.

Трудность исследования проблемы заключается, в частности, в очень различном употреблении ими понятий «практического» и «деятельности». Для Канта собственно практическое – это нравственное, но он говорит также о практических положениях и практических предписаниях, практической свободе, практической способности и технике искусства. Можно привести его определения «практического»: «Я буду пользоваться свободой только в практическом значении», и «все, что стоит в связи с ней как основание или следствие, называется практическим» (3, 659); «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе» (3, 658); «чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно а priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом чистого разума» (3, 658). «Там, где правила практические, – продолжает он, – разум только на этом основании еще не становится тотчас законодательст-

¹ Там же. С. 16.

² Там же.

³ Там же.

вующим, ибо эти правила могут быть и технически-практическими правилами» (V, 172); «все технически-практические правила (т. е. правила искусства и умения вообще или же благоразумия как умения оказывать влияние на людей и на их волю), поскольку эти принципы основываются на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как королларии» (V, 169); «Искусство как мастерство человека отличают также от науки (умение от знания) как практическую способность от теоретической, как технику от теории (как землемерное искусство от геометрии)» (V, 318). И наконец, «мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом и побуждающего нас к уважению...» (IV, I, 409).

У Фихте мы читаем: «Вышеупомянутое требование, чтобы все согласовалось с Я, чтобы вся реальность была полагаема безусловно через Я, есть требование того, что называют – и с правом на то – практическим разумом. Такая практическая способность разума была до сих пор только постулирована, но не была еще доказана» (Избр. соч. Т. I. С. 241–242). «Между как бы данной заранее и дарованной нам жизнью, которую нам достаточно лишь принять для того, чтобы сделать ее нашей действительной жизнью, и жизнью не данною, которая может быть воспроизведена лишь посредством самодеятельности», лежит деятельность (Ясное как солнце, 23); «Я творит согласно действительной вещи; она должна поэтому с необходимостью содержаться в Я, быть доступна его деятельности...» (Избр. соч., т. I, с. 360).

Практический разум, практическое Я, практические деятельность, способность, отношение, деятельное Я, деятельность – так употребляет Фихте вслед за Кантом эти термины. Их смысл, как мы видим, весьма различен. Внимательный анализ, однако, убеждает в том, что существенным здесь оказывается значение духовно-практической

деятельности. Мы попытаемся раскрыть содержание этого понятия в том направлении, в каком это сделал К. Маркс, характеризуя деятельность человека в сферах науки и искусства¹. Наша цель – показать, что духовно-практическая деятельность является своеобразным аналогом практики: она составляет скрытое основание теоретического мышления, так что его закономерности нельзя понять, не учитывая мысленного (духовно-практического) построения предмета познания. Включая в свою структуру акт построения идеализованного предмета, теория сама трансформируется, и ее логика перерастает рамки дедуктивной логики.

Исходя из этого, мы и будем рассматривать взаимосвязь теоретической и практической способностей человека в работах Канта и Фихте.

¹ Характеризуя теоретическое мышление, К. Маркс противопоставляет его художественному и религиозному, а также духовно-практическому деянию. Он пишет о мыслящей голове, которая «осваивает мир исключительно ей присущим образом – образом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 728*).

РАЗДЕЛ V

РОЛЬ ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РАБОТЕ ЧИСТОГО РАЗУМА

Функции математики и значение конструирования для формирования теоретического знания

Мысль о том, что новая философия должна быть построена «по образу и подобию» галилеевско-ньютоновского естествознания и что только в связи с экспериментом можно объяснить всеобщей и необходимый характер знания, – одно из основных положений «Критики чистого разума»¹; собственно говоря, вся «Критика» есть не что иное,

¹ На это указывают многие философы и историки науки. См., например: *Koyré A. Galilee et la revolution scientifique du XVI 1-e siecle.* – In: *Etudes d'histoire de la pensee scientifique.* P., 1966, p. 176–191. Об этом пишет М. Хайдеггер: «Совершенно ясно лишь одно, а именно, что переворот в науке произошел благодаря продолжавшейся в течение столетия полемики относительно основных понятий основных принципов мышления, т. е. исходя из позиции по отношению к вещам и сущему вообще». По мысли Хайдеггера, этот процесс осуществлялся в XVII в. и закончился публикацией главной работы И. Ньютона – «Математиче-

как эксперимент разума, в ходе которого должно выясниться, как возможно теоретическое знание, каким образом единичный и чувственный предмет, существующий вне мышления, становится предметом теоретического знания¹.

Ориентация на новую науку – механистическое естествознание – отчетливо проявляется здесь в том, что, признавая существование объектов самих по себе, великий немецкий мыслитель полагает, что их нельзя познать, не рассмотрев методологически так, как если бы они были механизмами (машинами) и были созданы разумом целесообразно и свободно. Но при этом философ, исследующий условия возможности теоретического знания, всегда должен помнить о том, что это «как если бы» («als ob») – только методологический прием, что мир существует сам по себе, независимо от того, познают его или нет.

Эту задачу практически решает каждый ученый-экспериментатор: в эксперименте он должен преобразовать предмет, изменить его, и одновременно он должен так преобразовать собственное мышление, чтобы иметь возмож-

ские начала натуральной философии». Уяснить такую перемену характера знания, – продолжает Хайдеггер, – необходимо для того, чтобы «понять метафизику нового времени и одновременно – возможность и необходимость ее как кантовскую “Критику чистого разума”». См.: *Heidegger M. Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, 1962, S. 50. О ньютоновском духе математического естествознания нового времени и об ориентации на него кантовской философии пишет также Г. Коген в своих книгах *Kant-Theorie der Erfahrung* (Б., 1918, S. 1–2, 34–36, 39) и *Logik der reinen Erkenntnis* (Б., 1902, S. 7–11).

¹ Основной вопрос кантовской теории познания, пишет в своей книге В. А. Лекторский, «состоит в выяснении того, как возможны чистая математика и чистое естествознание, т. е. как возможно знание вообще. Кант отправляется от факта существования несомненного, признанного продукта познавательной деятельности – научного знания – и пытается путем его аналитического расчленения реконструировать логические условия его производства, т. е. двигается от исследования результата к выявлению возможностей его порождения» (*Лекторский В. А. Субъект, объект, познание*. М., 1980. С. 94).

ность элиминировать из объекта все субъектное и представить его как предмет, существующий вне и независимо от изменений¹.

Анализируя закономерности экспериментального знания, Кант ставит свой эксперимент разума; именно в результате этого эксперимента возникает представление о границах теоретического разума и, далее, о его зависимости от иного разума, разума практического.

Идея взаимодействия теоретического и практического отношений к миру проходит красной нитью через все работы Канта. Известно, что третья его Критика, «Критика способности суждения», была задумана и создана с целью заполнить разрыв между теоретическим и практическим разумом и объединить их. Но не только в «Критике способности суждения» Кант стремится выявить их единство — замысел первых двух «Критик» связан с различными аспектами этой же проблемы.

В «Критике чистого разума», к анализу которой мы сейчас приступаем, единство теоретического и практического отношений будет раскрыто в двух главных направлениях. Во-первых, в том смысле, что каждый шаг теоретического разума пронизан изнутри практическим подходом: для того чтобы познать предмет, надо его сконструировать, построить. Во-вторых, в том смысле, что теоретическое мышление наталкивается на границы, так как предмет конструирования и познания не совпадает с предметом самим по себе. Фактически теоретическому разуму предмет противостоит в качестве самостоятельного и независимого объекта. Поэтому в процессе познания законодательная сила разума проявляется не в конститутивном, а в регулятивном, или, что то же, в «технически практиче-

¹ См. по этому вопросу раздел «La République des Lettres» XVII в. в книге «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1984. С. 292–317).

ском» применении. «Там, где правила практические, разум только на одном этом основании еще не становится тотчас законодательствующим, ибо эти правила могут быть и технически практическими правилами»¹. И все же «опыт опосредованно подчинен законодательству разума», поскольку такой подход к предмету совершенно необходим: для того чтобы познать его, повторяем, разум должен предмет сконструировать, несмотря на то что, будучи в данном случае только познающим, он должен каким-то образом соотносить сконструированный предмет с предметом самим по себе, следовательно, учитывать тот факт, что предмет существует. По сути дела это означает, что предмет познания должен быть сконструирован как раз для того, чтобы, как это ни странно, он выступил как неконструируемый. Содержание процесса познания раскрывается при соотношении этих двух фундаментальных принципов познания.

Это, на наш взгляд, одна из самых важных линий рассуждения в «Критике чистого разума»; в этом направлении решается Кантом проблема единства теоретической и практической способностей, которая включена в контекст проблемы синтеза чувственности и рассудка. Начнем двигаться постепенно по тому пути, которым ведет нас Кант, указывая на необходимость объединения чувственности и рассудка в едином опытном знании.

В отличие от своих предшественников, две крайние точки зрения на процесс познания среди которых были представлены взглядами Локка и Лейбница (для одного роль разума сводилась к регистрации показаний органов чувств, для другого чувства, напротив, были, если можно так сказать, «неразвитым мышлением»), Кант резко противопоставил чувственность и рассудок, объявив их двумя принципиально различными источниками знания, отличающимися не по степени, а по качеству. Он обвиняет

¹ Кант И. Соч.: В 6-ти т. М., 1963–1966. Т. 5. С. 172.

Лейбница как раз в том, что тот «интеллектуализировал» чувственность, превратив ее в «смутное понятие». «Усматривать чувственность только в неотчетливости представлений, а интеллектуальность – только в (их) отчетливости и таким образом проводить лишь формальное (логическое) различие сознания вместо *реального* (психологического), которое касается не только формы, но и содержания мышления, – это было большой ошибкой лейбницево-вольфовской школы, усматривавшей чувственность только в некоем *недостатке* (в неясности частичных представлений), следовательно, в их неотчетливости, а свойство рассудочного представления – в их отчетливости»¹. Для Канта бесспорно, что чувственность и рассудок – две несводимые друг к другу сферы и два различных источника знания. В результате этого Кант оказался перед задачей связи чувственности и рассудка: так, одним из главных гносеологических принципов кантовской философии становится принцип синтеза; прежде всего речь идет о синтезе созерцания и понятия. Заметим, что при рассмотрении так называемых эмпирических понятий Кант как будто вообще не ставит проблему синтеза – здесь, на его взгляд, достаточно анализа; связь понятий с эмпирией в этом случае кажется такой очевидной, как будто они возникают непосредственно из эмпирического материала. Здесь Кант говорит только об анализе, в частности, в связи с локковской теорией образования понятий: такое прослеживание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям, отмечает он, приносит без сомнения, очевидную пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути. Кант поясняет, далее, что пригодный для образования эмпирических понятий аналитический метод относится к общей логике, которая отвлекается от всякого содержания и ожидает, что ей

¹ Там же. Т. 6. С. 372.

откуда-то со стороны – все равно откуда – будут даны представления, которые она превращает в понятия аналитическим путем. Эмпирическое понятие характеризует все предметы данного класса, поэтому «всякое понятие, правда, надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему подчинены (*unter sich enthalt*), однако ни одно понятие (эмпирическое. – Т. Д.) как таковое нельзя мыслить так, будто оно содержит в себе (*in sich enthielte*) бесконечное множество представлений»¹. Кант говорит здесь о неполноте индукции: то, что эмпирическое понятие (которое, как всякое понятие, выражает общее правило) образуется путем обобщения сходных признаков, можно объяснить на основе индуктивного движения; но почему это обобщение верно для всех предметов данного класса – из индукции не вывести; тот факт, например, что всегда, когда восходит солнце, наступает день, еще не может служить гарантией всеобщности такой связи. Но интерес Канта привлекают, как известно, не эмпирические понятия – все его внимание сосредоточено на теоретических понятиях; они не могут быть случайными, как эмпирические, а обязательно должны обладать статусом необходимости и всеобщности.

В том, что такое знание существует, у Канта, конечно, нет никакого сомнения, – это подтверждается более чем столетним фактом существования новой науки, но философу недостаточно признания этого факта; он должен обосновать его возможность, задача эта и разрешается в эксперименте чистого разума. Кант начинает строить архитектуру теоретического знания, принимая ощущения за готовый исходный материал, подлежащий обработке мышлением.

¹ Там же. Т. 3. С. 131.

И сразу же начинается его полемика как с эмпириками, так и с рационалистами; она касается представления о том целостном предмете, который аффицирует ощущения. Как возникает представление о нем?

Включение различных ощущений в одно представление казалось эмпирикам само собой разумеющимся; предполагалось, что объединение происходит на чувственной же основе благодаря простому прибавлению друг к другу разных ощущений, в результате чего получается представление о предмете, которое совпадает с его рациональным пониманием (ведь с точки зрения эмпиризма мышление сводится к регистрации показаний органов чувств, так что «знать предмет» и «чувственно воспринимать предмет» — одно и то же знание). Но и для рационалиста нет существенного различия между чувственностью и мышлением — в этом Кант, в частности, и упрекает Лейбница: хотя тот отправляется от разума, а не от ощущений, как эмпирики, но и для него знание, представленное в понятиях, совпадает со знанием, содержащимся в ощущениях, ибо они являются «неразвитым мышлением».

Сама постановка вопроса о том, как возможно объединение ощущений в единое целостное восприятие предмета, уже предполагает особую функцию синтезирования; Кант убежден в том, что синтез — дело рассудка, поскольку ни в одном ощущении не содержится идеи целостного предмета, под знаком которой и происходил бы синтез; напротив, каждое ощущение довлеет себе и не нуждается в другом. Правда, трудность заключается в том, что, хотя синтез осуществляет рассудок, продукт синтеза должен быть представлен в чувственности; одной из ее форм является пространство как форма внешнего (т. е. предметного, как мы увидим позже) чувства.

Требование, стало быть, сводится к тому, чтобы разнообразные ощущения были отнесены к одному предмету, представляли бы собой наше восприятие различных сторон

целостного предмета; «образ» этого предмета, соответствующий самому предмету, следовательно, лежит в основе их объединения и в основе всякого чувственного эмпирического восприятия.

Будучи «образом», он представляет собой идеальную форму предметности, принципиально отличную от ощущений потому, что представление о предмете («образ» предмета) – это ни в коем случае не эмпирическое содержание знания – оно не дает нам ощущений ни твердости, ни гладкости, ни красоты и т. д. Но в то же время это форма предмета, а не форма понятия, а значит, она, согласно Канту, чувственна. Чтобы представить ее в познании, Кант и вводит особую чувственность и особую предметность – чистую чувственность и предмет чистого чувственного созерцания. Это и есть пространство: «Пространство, представляемое как *предмет* (как это действительно необходимо в геометрии), – пишет Кант, – содержит в себе не одну только форму созерцания, а именно заключает в себе *соединение* многообразного в одно *наглядное* представление, данного согласно форме чувственности, так что *форма созерцания* дает лишь многообразное, а *формальное созерцание* дает единство представления. В эстетике я причислил это единство только к чувственности, дабы отметить лишь, что оно предшествует всякому понятию, хотя и предполагает синтез, который не принадлежит чувствам...»¹.

С помощью чистого чувственного созерцания Кант пытается разрешить следующую трудность процесса познания: вне мыслящей головы существует внешний мир, к которому мышление относится как к тому, что оно познает; сам принцип «отношения» предполагает принципиальное отличие мышления от бытия, так что, говоря языком Канта, сто талеров в голове и сто талеров в кармане – это в самом деле разные вещи. Но каким образом для моего мышления

¹ Там же. С. 210–211.

существуют действительные сто талеров в кармане? Если речь идет не просто о том, что они существуют, а о том, что я способен понять сам факт их существования вне меня, то мы сталкиваемся с неразрешимым казалось бы противоречием. Я должен понять нечто, следовательно, включить это нечто в свое мышление и, значит, сделать его мысленным, отождествить с мыслью; и тем не менее я должен в этом процессе познания данное «нечто» понять как существующее вне меня, вне моей головы, моего мышления, как те сто талеров, которые несмотря на то что я их мыслю (и они, таким образом, у меня в голове), на самом деле лежат в кармане (вне головы) – и именно так я их мыслю.

Иначе говоря, отношение мышления к внешнему предмету воспроизводится теперь внутри мышления как несовпадение содержания мышления и его формы.

Содержание мышления должно быть мыслительным, идеальным продуктом; но, с другой стороны, содержание мышления – это тот предмет, который оно должно иметь вне себя, чтобы получить возможность относиться к чему-то (и потому существовать в качестве мышления о чем-то). Следовательно, предмет мышления воссоздается «в уме», но вне собственно мышления, вне рассудка, а именно в чистой чувственности. Он созерцается «очами разума», а затем созерцание синтезируется с понятием.

Именно этот фундаментальный парадокс познающего мышления, выражающий требование отождествить бытие с мышлением (т. е. представить налично существующий, эмпирически данный предмет как мысленный) и одновременно требование принципиально отличить (признать нетождественность) бытие от мышления – источник всех других противоречий познания.

Выделение чистого чувственного созерцания имеет для философии Канта огромное значение: именно оно лежит в основе всякого эмпирического восприятия; именно оно опосредует связь чувственности и рассудка, именно синтез

чистого чувственного созерцания с рассудком дает гарантию всеобщего и необходимого знания. Вернемся к этой проблеме вновь.

Ответ на вопрос о том, как возможно всеобщее знание, оборачивается у Канта двумя другими вопросами: как возможна математика и как возможно естествознание? Однако знаменитая фраза из «Критики чистого разума» как будто заставляет усомниться в связи всеобщего и опытного знания: «...хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». Ведь, как известно, «всеобщее» признается Кантом характеристикой чистого разума; это как бы свойство разума самого по себе содержать общие понятия. Но в том-то все и дело, что вне опыта это свойство никак не проявляется, вне опыта разум вообще не является познающим, обладающим характером всеобщности разумом. Но и опыт становится знанием только тогда, когда разум привносит в него свои чистые, априорные, доопытные формы; опыт без *a priori* – *nonsens*.

A priori, казалось бы, не предполагает никаких дальнейших разъяснений – оно существует, и все тут – разум только так может представлять знание, вследствие чего иначе объяснять априорность незачем, да и невозможно. И, однако, Кант развертывает объяснение. Он объясняет априорные суждения вообще на основе априорных синтетических суждений. Последние, согласно Канту, представляют собой расширяющееся, новое знание; ответить на вопрос, как возможны синтетические суждения *a priori*, – значит проследить процесс их образования. Но объяснить, как возникает новое, более широкое по сравнению с прежним, понятие, – это значит фактически объяснить, как вообще возникает понятие. Следовательно, наличное априорное знание, никакого генезиса не имеющее, как это ни странно, должно быть объяснено на основе своего генезиса.

Для решения вопроса о синтетических суждениях а priori Кант и обращается к математике, предлагая проанализировать понятие прямой. Что мы вкладываем в это понятие? Откуда, например, у нас возникает убеждение в том, что прямая – это кратчайшее расстояние между двумя точками? На первый взгляд кажется само собой разумеющимся, что это убеждение вытекает из самого понятия прямой: когда мы говорим о прямой, то в определении ее как будто имплицитно содержатся все возможные свойства этой линии, в том числе и свойство быть кратчайшим расстоянием между двумя точками. Следует только развернуть из исходного понятия дедуктивным путем все возможные выводы, как обнаружится и этот; и поскольку дедукция принадлежит общей, формальной логике, то кажется, что математическое знание строится по законам последней. И, однако, согласно Канту, это только видимость.

Дело в том, что свойство быть кратчайшим расстоянием, по мнению Канта, вовсе не выводится из понятия прямой – последнее обозначает лишь некоторое качество (быть прямой линией, а не ломаной), первое же указывает на количественный признак (быть самым близким расстоянием). Раз оно не содержится в исходном понятии, то дедуктивным путем получено быть не может.

Откуда же возникает в математике такое представление? Как раз для разъяснения этой ситуации Кант прибегает к чистому созерцанию, составляющему, как он думает, неотъемлемую принадлежность математики: для того чтобы составить представление о прямой, проходящей через две точки, как о самом коротком расстоянии между ними, надо эту линию мысленно провести; созерцая полученную фигуру в чистом чувственном созерцании, мы убеждаемся в том, что она есть самая короткая.

Данное знание, как оценивает его великий немецкий философ, – это новое, расширяющееся знание, не содержащееся в понятии прямой; и вместе с тем это знание не-

обходимое и всеобщее как раз потому, что оно не выводится также ни из какого частного эмпирического восприятия, а характеризует математическое, теоретическое мышление. Точнее, по Канту, характеризует свойство познающего разума выражать знание во всеобщих, в том числе и расширяющихся, понятиях как раз благодаря чистому чувственному созерцанию математики.

Возможное возражение Канту относительно того, что способность давать всеобщее знание в рамках его объяснений оказывается не способностью разума вообще, а только свойством математического разума, снимается, поскольку для Канта математика – это не какой-то частный способ познания, для Канта математический способ мышления представляет собой некий всеобщий способ рассуждения внутри естествознания нового времени; оно недаром называется «математическим естествознанием», и «в каждой науке, – говоря языком Канта, – столько науки, сколько в ней математики».

Что явилось причиной поисков Кантом какой-то особой логики, которую он называет трансцендентальной, где математика занимает важное место? Что заставило его приписывать математике исключительную роль? Его побудило к этому разочарование в возможностях общей, т. е. формальной, логики. Во-первых, ни индуктивным, ни дедуктивным путем невозможно, как это показал пример развития эмпиризма и рационализма, отыскать всеобщее знание – а только оно и является теоретическим, опытным. А во-вторых, формальная логика не дает разъяснений по вопросу, откуда берется новое знание (и вообще – знание).

Если знание о чем-то имеется, то с помощью приемов и операции формальной логики можно развернуть его в систему, можно выявить те следствия, которые вначале были неизвестны, можно объяснить на основе этих следствий различные эмпирические свойства. На все это формальная логика способна. Не способна она лишь объяснить, как

возникает новое знание, как возникает знание вообще и почему оно – в том случае, когда мы имеем дело с теорией, – носит всеобщий и необходимый характер.

Решая эти задачи, Кант рассматривает математические понятия. Объекты математики – треугольники, трапеции, окружности, линии и т. д. – математик черпает не из эмпирии, они содержатся как бы у него «в уме» и именно вследствие этого являются абсолютно необходимым и всеобщим знанием. Конечно, все эти фигуры можно отыскать в реальной действительности, но, очевидно, в данном случае эмпирия понимается сквозь призму идеальных, только «в уме» находящихся математических объектов, ибо в ней нет идеально ровных линий, идеальных окружностей и т. д. (дорога, проложенная от одного пункта к другому, как бы пряма она ни была, всегда «прыгает через ухабы», становится извилистой). Математические объекты не совпадают с эмпирическими, а имеют свою собственную сферу существования – ею и является чистое чувственное созерцание. Согласно Канту, последнее – в собственном смысле слова принадлежность математики.

Кант обращается к математике не случайно, не случайно он связывает задачи трансцендентальной философии с ответом на вопрос: как возможна чистая математика? Я полагаю, разъясняет он, что пример математики и естествознания достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью перемены в способе мышления, «чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний»¹. «Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о равнобедренном треугольнике... он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигу-

¹ Там же. С. 87.

ру посредством того, что он сам *a priori*, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения)»¹.

Обратим внимание на эти слова в тексте – «путем построения», – в них скрыта разгадка тайны возникновения понятия, тайны образования всеобщего и необходимого теоретического знания. Что мы имеем в виду? Какой смысл вкладывает Кант в синтез математического понятия (исходного математического понятия прямой) и чистого чувственного созерцания (мысленно проведенной от одной точки к другой прямой)?

Фактически речь идет о синтезе двух понятий, которые, согласно Канту, никак не могут быть выведены друг из друга, а представляют собой разные определения одного предмета; только в результате их объединения создается целостное понятие о предмете. Это понятие сущности и понятие бытия. Известно, что Кант в отличие от Гегеля не снимает бытие в сущности. По его убеждению, понятие бытия должно противостоять понятию сущности; за этим скрывается требование сохранения предмета, о котором составляется знание. Только в этом случае предмет не поглощается мышлением, а постоянно воспроизводится в нем, как тот, не совпадающий с мышлением объект, к которому оно относится.

Каким же образом создается понятие о бытии? Математика пытается сформировать его в процессе конструирования вне-положенного предмета. Ниже мы увидим, что этого еще недостаточно для определения бытия и что понятие о нем составляет не математика, а философия, но математика воссоздает предмет исследования как внешний, следовательно, как данный «извне». Необходимое условие для этого – конструирование предмета чистого чувственного созерцания, т. е. вынесение предмета из собственной сферы

¹ Там же. С. 84–85.

мышления в чистую чувственность. В ходе конструирования и возникает понятие об этом внешнем предмете.

В самом деле, «мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая ее, не можем представить себе три измерения пространства, не проводя из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий»¹.

Только тогда, когда предмет построен, может возникнуть понятие о нем; без предмета, т. е. без того, к чему знание относится, оно невозможно. Таким образом, условием возникновения знания признается процесс построения, или, как говорит Кант, конструирования предмета; более точно, когда говорят об образовании понятия, на самом деле говорят о его конструировании вместе с конструированием предмета этого понятия.

Все те примеры, к которым Кант обращается в «Критике чистого разума» для того, чтобы пояснить синтетический характер математического знания, свидетельствуют в пользу предположения о том, что процесс образования математических понятий – будь то понятие треугольника, трапеции, окружности или чего-либо другого – идет рука об руку с конструированием этих математических объектов.

Но что дает принцип конструирования критике чистого разума? По какой причине Кант усматривает сферу действия принципа конструирования преимущественно в чистой математике, вследствие чего ей приписывается такая исключительно важная роль в естествознании?

Фактически речь у Канта идет о мысленном эксперименте, формирующемся в русле экспериментальной науки нового времени.

Сконструировать – это значит мысленно воздействовать на предмет, построить идеализованную модель экспериментируемого (опытного) объекта; принцип конструиро-

¹ Там же. С. 206.

вания, таким образом, имеет самое прямое отношение к эксперименту. Мысленное построение (конструирование) можно рассматривать, далее, как своеобразный аналог практического воздействия на предмет – ведь дело касается (мысленного) воссоздания и преобразования объекта. О том, что за конструированием скрывается мысленный эксперимент, сам Кант высказывается достаточно определенно: «Разум должен подходить к природе, – говорит он, – с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, продуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»¹.

Конечно, понятие мысленного эксперимента не принадлежит к числу понятий «Критики», и конструирование в кантовском понимании включает в себя и синтез, и продуктивное воображение, и действие. Сейчас все эти значения покрываются понятием мысленного эксперимента, и, для того чтобы было яснее, какое содержание Кант вкладывает в конструирование, мы и употребляем понятие мысленного эксперимента.

Включив принцип конструирования в «Критику чистого разума», Кант тем самым показал, что практическое (духовно-практическое) деяние входит в определение теоретического разума, что действие и познание нельзя разорвать. Благодаря включению в теорию познания деятельности сам познающий разум получает в системе Канта новые определения.

Что же позволяет теоретическому разуму обладать таким свойством? Позже Маркс покажет, что оно обусловле-

¹ Там же. С. 85-86.

но тем, что мышление возникает как момент практики и поэтому несет в себе характеристики деятельности. У Канта же (и вообще в немецком идеализме) творческая сила разума признана способностью чистого разума как такового. Однако включив конструирование в познание, Кант получил возможность отыскать критерий истинности теоретического знания и объяснить всеобщий характер знания на основе действия. Ведь способ, которым можно построить, например, треугольник (трапецию, круг и пр.) всеобщ, он один и тот же для бесконечного количества предметов одного и того же класса; понять, что такое окружность – это провести ее, а провести – значит закрепить один конец стержня определенной длины неподвижно, а другим вращать вокруг этой закрепленной точки; проведенная таким образом фигура и есть окружность. Сам способ ее построения включает в себе принцип проверки знания о ней и гарантирует ему всеобщность и необходимость. Для того чтобы сказанное стало более доказательным, предпримем вновь небольшой экскурс в историю экспериментальной науки XVII в.

Уже говорилось об экспериментах Галилея, который ясно понимал конструктивный смысл мысленной идеализации; говорилось также о том, что у Галилея мысленный эксперимент играл роль инструмента, с помощью которого выявлялась сущность изучаемого объекта: в нем реальные свойства предмета экстраполировались на бесконечность, преобразовывались и вновь обращались на эмпирию.

С одной стороны, ясна принципиальная разница между мысленным и реальным объектами: так, говоря о круге, Галилей пишет, что бесконечно большая окружность превращается в бесконечную линию. Подумайте, замечает Галилей, какая разница существует между кругом конечным и бесконечно большим. Последний настолько изменяет свою сущность, что окончательно теряет свое существование и даже самую возможность существования; теперь мы

совершенно ясно понимаем, что не может быть бесконечно большого круга. И все же этот круг существует. Каждый особенный предмет как бы воплощает в себе всю бесконечную природу, поэтому он должен быть рассмотрен с двух сторон – как эмпирически данный, чьи свойства всегда единичны, и как актуально бесконечный, чьи свойства всеобщи. В мысленном эксперименте каждый предмет помещается в такую точку, где происходит превращение эмпирического объекта в идеализованный, единичного – во всеобщий, и обратно; мысленный эксперимент поэтому представляет собой как бы двуфокусную линзу рассмотрения действительности.

Примерно с конца XVI в. (т. е. когда наука еще социально не институционализировалась) ученые ставят эксперименты, проделывают мысленные эксперименты, спорят по их поводу. В экспериментах впервые воссоздается предмет теоретического естествознания, а в спорах обосновываются первые его теоретические определения.

Когда ученый, например, хочет рассчитать траекторию полета какого-либо тела и определить ту точку земной поверхности, в которую оно приземлится через определенный промежуток времени, то он исходит из действительных опытов с действительными телами, однако в своих расчетах он должен изобразить движение любого тела в виде «материальной точки», которая сосредоточивает всю свою массу как бы «на острие» и не обладает при этом никакой протяженностью. Далее, несмотря на то что тело перемещается в пространстве, встречая сопротивление воздуха и других тел, «материальная точка» помещается экспериментатором в «безвоздушное пространство», которое реально не существует, но представление о котором ему совершенно необходимо для того, чтобы устранить все помехи движущейся точке и правильно произвести расчет.

«Абсолютно пустое пространство», «материальная точка», «математическая точка», «идеальный газ», «абсолютно

твердое тело» и т. и. оказываются идеальными конструкциями, возникающими в ходе мысленного эксперимента, а сам мысленный эксперимент есть не что иное, как идеализация реальных экспериментов с реальными же телами.

Материальное тело никогда не сможет превратиться в материальную точку, а реальное пространство всегда будет содержать помехи движению, так что «идеализованный предмет» – это то, чего никогда не бывает в действительности, но тем не менее только на его основе можно понять действительные предметы. Это их всеобщий эталон, полученный в результате продолжения в бесконечность их свойств, и лишь при подходе к эмпирически-чувственному предмету так, как если бы он обладал этими свойствами, можно понять его.

Объясняя возможность получения истинного знания, философы и ученые первой половины XVII в. по сути дела описывали мысленный эксперимент. Спиноза убеждает: «Теперь, чтобы распознать, какая из всех идей о предмете может послужить основанием для вывода всех его свойств, я замечу только одно, а именно, что эта идея (или определение) вещи должно выражать (ее) производящую причину... Так, например, для изучения свойств круга я задаюсь вопросом: могу ли я из той идеи круга, по которой он содержит в себе бесчисленные прямоугольники, вывести все свойства его, другими словами, я задаюсь вопросом: включает ли в себе эта идея производящую причину круга? И так как этого нет, то я ищу другого определения, а именно, что круг есть пространство, очерчиваемое линией, одна точка которой неподвижна, а другая движется. Так как это определение уже выражает производящую причину, то я знаю, что из него я могу вывести все свойства круга»¹.

На этом примере отчетливо видно, что логика определения предмета в новое время имеет своим исходным

¹ Спиноза Б. Переписка. М.; Л., 1932. С. 193.

пунктом мысленный эксперимент, конструирование идеализованного объекта.

В начале – середине XVII в. продолжается полемика по поводу понятий «массы», «скорости», «силы» и т. д., характеризующих объект механики с разных сторон; Гюйгенс, например, вместо понятия «масса» употребляет еще термины «величина тела» или даже просто «тело». Об исходных понятиях механики нельзя не спорить как раз потому, что они еще только формируются, только складываются в ходе экспериментов.

Выработка исходных теоретических «начал», или «принципов», как называли основные понятия механики сами создатели новой науки, идет вместе с переосмыслением философских категорий, таких, как пространство, время, движение и т. п.; ведь для того чтобы выяснить, как происходит механическое перемещение, надо понять, что такое пространство, в котором тело перемещается, как возможна пустота, что представляет собой протяжение и др. Без обсуждений здесь также не обойтись. Лейбниц, споря с Декартом, пишет: «Что же касается меня, то я менее всего признаю себя картезианцем... Поэтому я не побоюсь сказать, что нахожу гораздо более достоинств в книгах аристотелевской «Физики», чем в размышлениях Декарта; настолько я далек от картезианства. В самом деле, большая часть того, что говорит Аристотель о материи, форме, отрицании, природе, месте, бесконечном, времени, движении, совершенно достоверно и доказано, за исключением единственно того, что он говорит о невозможности пустоты. Мне не представляется необходимой ни пустота, ни наполненность и кажется, что природу можно объяснять и тем, и другим способом»¹.

Эти важные, механические и метафизические, понятия стоят у истоков теоретического знания нового времени; из

¹ Лейбниц Г. Соч.: В 4-х т. М., 1982. Т. 1. С. 86.

них затем посредством дедукции будут сделаны все возможные выводы и построена разветвленная и сложная система теоретической механики, но ее основание – мысленный эксперимент, включенный в круг эксперимента реального.

К концу XVII в. споры постепенно затухают, а мысленный эксперимент уходит в подтекст классической науки. Конечно, эксперименты продолжают ставить, но теперь в течение долгого времени они будут касаться лишь деталей и подтверждать то, что сделано.

Основные понятия механики уже сформированы, так же как сформирован ее предмет, как известно в конце XVII в. Ньютон вообще отказывается решать вопрос о природе тяготения или света, считая, что науке достаточно исходить из бесспорных «начал» (тех самых, которые прежде оспаривались, а теперь приняты в качестве непреложных «аксиом») с тем, чтобы развернуть их в систему выводов и объяснить на этой основе «все явления небесных тел и моря». И со времен Ньютона в естествознании утверждается выводная, дедуктивная логика, господствующая до конца XIX в., тогда как логика обоснования исходных определений вместе с мысленным экспериментом перестает играть ведущую роль.

Эта логическая ситуация и была исследована Кантом во всех трудностях и противоречиях. Если для Галилея, как мы помним, каждый особенный предмет был единством всеобщего и единичного, то позже они «разводятся по разным ведомствам» – творящая природа как целое воплощает в себе бесконечность, отдельные предметы оцениваются только как единичные. Кант выразит это противоречие в форме противопоставления единичной эмпирической чувственности сфере априорного всеобщего знания чистого разума.

Расщепляется и сама логика: вместе с уходом в подтекст эксперимента задача исходного определения предмета знания перестает осмысливаться как логическая; она вы-

талкивается в область интуиции или психологии, поскольку единственной логикой начинает признаваться дедуктивная логика.

Тем не менее требование всеобщего определения предмета знания так или иначе продолжает воспроизводиться в логических исследованиях. Кант сформулирует его как необходимость для трансцендентальной логики объяснить возможность синтетических суждений *a priori* посредством конструирования предмета чистого чувственного созерцания.

Математике в философской системе Канта отводится такая важная роль по той причине, что, воплощая в себе всеобщие геометрически-пространственные характеристики мира, она берет на себя функцию всеобщего способа конструирования идеализованных объектов.

Внутри экспериментального знания XVII–XVIII вв. математика становится важной формой идеализации: геометрическое пространство координат, движение в нем математической точки описывают перемещение тела в пространстве, когда пространство превращается в абсолютную пустоту, а тело – в точку. Математические фигуры и формулы являются здесь не просто формальным языком описания физических явлений – в математических образах выражается пространственно-всеобщий способ предметного бытия, поскольку геометрия воспроизводит в абстрактной, но всеобщей форме такую характеристику материи, как пространство (в новое время – протяженность как атрибут субстанции).

Последующее развитие естествознания XVII в. приведет к алгебраизации геометрических представлений, но для Канта и алгебра и геометрия дают всеобщие способы конструирования предметов, и математика в целом вследствие этого выступает как своеобразная логика естествознания.

В той мере, в какой ученый-естествоиспытатель ставит реальные (и мысленные) эксперименты и превращает шары, скатывающиеся по наклонной плоскости, в материаль-

ные точки, движущиеся по прямой с ускорением ($=g$), он пользуется математическим способом построения идеализованных объектов. Хотя к концу XVII – началу XVIII в. естествоиспытатель обычно уже не сознает конструктивной роли мышления и не сомневается в том, что его знание о предмете представляет собой только обобщение эмпирического опыта.

Для математика, напротив, очевиден совсем другой факт: математически точных, идеально правильных треугольников (прямоугольников и т. п.) в природе вообще нет. Математик понимает, что он конструирует свои объекты и только в результате конструирования получает математическое знание, которое затем соотносит с эмпирией, рассматривая ее под углом зрения «идеальных» математических фигур (т. е. прочитывая в ней, говоря языком Канта, то, что он прежде сам в нее вложил).

Речь идет, конечно, не о том, чтобы отбросить эмпирию, а, напротив, о том, чтобы объяснить, каким образом она включается в математическую теорию, так что «все математические понятия сами по себе не знания, если не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания»¹. Представления о том, что математика не имеет отношения к эмпирическому материалу, не верны; по этому поводу Кант критикует взгляды Платона: «... Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места»².

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 201

² Там же. С. 110.

Действительно, математик отчетливо сознает конструктивную силу своего мышления, но он не соотносит ее с целостной деятельностью по практическому освоению мира; конструирование кажется ему лишь свойством математического ума. Кант, анализируя математическое знание, связывает это свойство с экспериментальной деятельностью. Однако последняя для него – лишь проявление демиургической силы чистого разума. Математическое мышление воплощает в себе способность чистого мышления синтезировать понятия¹ посредством чистого созерцания, вследствие чего математика и становится фундаментом естествознания (так как наука, объясняющая эмпирию, делает это на основе мысленного конструирования).

Исключительно важное значение, которое Кант придавал математическому конструированию, становится более понятным при выяснении смысла полемики Канта с представителями лейбницевско-вольфовской метафизики по проблемам логики.

Уже в «докритический» период внимание Канта привлекло решение Лейбницем некоторых важных логических вопросов; Канту, например, не кажется убедительным отождествление реального и логического оснований, когда логическое движение сводится к аналитическому выведению предикатов из логического субъекта (предмета) в соответствии с законом противоречия. Считается, что если исследователь движется дискурсивным способом и не на-

¹ По этому поводу Д. Лонг упоминает, что «кантовский интуитивный синтез включает в себя функцию, которую мы сегодня назвали бы “логической”, и что понятие созерцания не носит у Канта характера чувственного созерцания в том тривиальном смысле, какой ему приписывал Рассел. Д. Лонг подчеркивает, далее, что учение Канта о математике имеет не только историческое значение: его более или менее прямое влияние можно обнаружить в идеях конструктивистов, особенно и интуиционистской математике» (Критика чистого разума и современность. Рига. 1984. С. 151–154).

рушает при этом закона противоречия, то знание будет истинным. В дальнейшем Крузиус, Вольф и др. упрощают и схематизируют философию Лейбница, лишая ее проблемности и превращая в разновидность формальной логики.

Кант с самого начала сомневается в правильности отождествления реального и логического оснований. Уже в работе 1755 г. «Новое освещение первых принципов метафизического познания» он обращается к этой проблематике и пытается, как и позже, в работах 60-х годов, доказать, что основание бытия не тождественно основанию мышления, что, следовательно, существование нельзя приписать в качестве предиката какому-либо логическому субъекту, т. е. нельзя вывести из него. «Всякий, кто рассмотрит любое из наших утверждений, – пишет в связи с этим Кант, – убедится, что я тщательно различаю основание истинности и основание действительности. В первом речь идет только о таком полагании предиката, которое обуславливается тождеством между понятиями, содержащимися сами по себе или в связи с чем-то в субъекте, и предикатом; предикат же, который уже дан в субъекте, лишь раскрывается. Во втором случае по отношению к свойствам, полагаемым для субъекта, вопрос ставится не о том, определено ли вообще их существование, а о том, откуда оно определено»¹.

С точки зрения Канта, аналитическое знание существенно для науки, но все же наука им не исчерпывается. В 60-е годы у него складывается убеждение в существовании синтетического знания, которое он связывает с законом достаточного основания. Впоследствии это оборачивается у Канта задачей такого построения предмета мышления, когда тот соотносится с находящейся вне теоретического знания вещью в себе. Речь идет не просто о знании, которое дано мышлению как бы со стороны (у Лейбница – путем врожденных идей) и которое оно должно лишь рас-

¹ Кант И. Соч. Т. 1. С. 284–285.

крыть аналитическим путем; речь идет о содержании знания, формируемом самим познающим мышлением из материала чувственности, воспринимающей воздействие извне, т. е. когда мышление действует не аналитически, а синтетически.

Эти мысли развиваются в «Критике чистого разума» в плане критики формальной логики. «Положение, гласящее, что ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей, называется законом противоречия. Оно 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»¹. Этим положением можно пользоваться как позитивным критерием истины в том смысле, что с его помощью можно изгнать ложность и заблуждение из рассуждений, поскольку они возникают из противоречия. «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, так как противоположное тому, что в познании объекта заложено и мыслится уже как понятие, всегда правильно отрицается, а само понятие необходимо утверждается относительно объекта, потому что противоположное ему противоречило бы объекту. Поэтому необходимо признать, что закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания; но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются, по вопросу об истинности синтетических знаний мы не будем ожидать от него никаких разъяснений»².

¹ Там же Т. 3. С. 229.

² Там же. С. 230.

Именно по этой причине от формальной логики, занимающейся законами формальных правил непротиворечивости, нельзя ожидать также объяснения возможности синтетических суждений. Выполнение такого требования, по Канту, равносильно созданию новой, не общей, а трансцендентальной логики и осуществляется, с одной стороны, посредством конструирования, а с другой – за счет признания существования (бытия) за пределами мышления.

С включением принципа конструирования в логику «чистое» мышление перестает быть чисто логическим движением, вбирая в себя чувственность. Точнее, мышление может остаться «чистым», сосредоточенным в себе, движущимся в логических границах только тогда, когда оно выходит за них, когда оно ищет и создает предметное содержание, когда оно становится синтетическим – синтезирующим и мышление и чувственность – знанием и, наконец, когда оно стремится к предмету самому по себе.

Итак, признается, что дедуктивным движением теоретическое мышление не исчерпывается, что аналитические суждения – не единственный вид знания: у его основания находится конструирование, осуществляющее синтез. Теория упирается в созидание (мысленное) изучаемого объекта. Познавая предмет, разум должен подойти к нему так, как если бы он его создал, должен создать его, должен рассмотреть его с «технически-практической» точки зрения.

Когда Кант вводит в свою логику синтетическое знание априори, он фактически акцентирует внимание на том, что внутри системы знания предмет не исчерпывается своими предикатами, что предмет понятия не сводится к понятию об этом предмете. Сколько бы мы ни разворачивали понятие аналитически, мы никогда не придем к содержанию его; надо синтезировать чувственность с понятием.

Еще раз подчеркиваем, что так как соотношение понятия с предметом совершается внутри теоретического мышления, то предметность должна найти здесь свое «особое

пространство», выделенное из общего «поля теоретизирования»; это, как мы уже говорили, сфера чистого чувственного созерцания, предмет которой дан благодаря конструированию. Без предметного содержания мышление обойтись не может, ибо иначе оно было бы мышлением «ни о чем», т. е. вообще не было бы мышлением. Но мышление ведь не может и непосредственно включить в себя в качестве своего содержания эмпирию; должен появиться, таким образом, предмет, принадлежащий чистой чувственности, предмет, который именно вследствие «идеального» характера своего бытия может синтезироваться с рассудком. И в то же время, будучи предметом, хотя и мысленным, он принципиально отличается от понятия о нем, ибо в противном случае нечего было бы синтезировать, и рассудок с чувственностью (чистой) совпадали бы.

Поэтому математика представляет для Канта интерес, во-первых, как сфера чистой чувственности, где дан предмет чистого чувственного созерцания¹, а во-вторых, как метод, которым этот предмет дается, которым он строится. Специфика математического знания проявляется в том, что оно несет в себе способ самопроверки, т. е. проверяется на истинность своими построениями, не нуждающимися в эмпирической индукции. Понятия математики всеобщие и необходимы, поскольку они ориентированы на всеобщие (это и есть априорность), а не на единичные эмпирические предметы.

Особое значение здесь приобретает понятие «схемы»; «схема» есть всеобщий способ построения математических (геометрически-пространственных) фигур; она потому и не совпадает у Канта с «образом», что является всеобщим (для предметов данного рода) способом конструирования.

¹ Эта идея в XX в. находит развитие в работах не только интуитивистов (Г. Вейль, Л. Брауэр), но и формалистов (см., например, Гилберт Д. Основания геометрии. М.; Л., 1948. С. 350–351).

И совсем не случайно Кант характеризует ее как форму внутреннего чувства. Действительно, если сконструированный «образ» тождественен пространственно-геометрическому бытию предмета, то способ его построения есть не что иное, как действие субъекта, осуществляющего построение¹. Это – процесс, и как таковой он должен определяться длительностью и последовательностью, т. е. быть временным. Результат действия «схемы» – всеобщий, данный в чистом чувственном созерцании предмет, «образ».

Математика выводит свои знания не из готовых понятий, а из конструирования их вместе с конструированием объектов, т. е. из созерцания. И «даже действия алгебры с уравнениями, из которых она посредством редукции получает истину вместе с доказательством, представляют собой если не геометрическое, то все же конструирование с помощью символов, в котором понятия, в особенности понятия об отношении между величинами, выражены в созерцании знаками, и, таким образом, не говоря уже об эври-

¹ Принцип активности субъекта у Канта многими авторами связывается как раз с осуществлением конструирования. См., например, у Ф. Каульбаха: «Трансцендентально действующее Я может мыслить и говорить о себе самом в философском смысле только при условии, что философское сообщение само возникает как следствие выбора позиции по отношению к идеальному базису этого простого мышления и речи. “Я мыслю” – это положение, содержание которого предъявляет гораздо большее требование к действию, чем если бы оно было простой констатацией объективного положения вещей». (*Kaulbach F. Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. B., 1978. S. 53*). И еще: «“Я мыслю” понимается в рамках трансцендентальной конstellации как Я, априори действующее, конструирующее, объединяющее то, что обуславливается инструментарием категорий, чтобы с их помощью построить предметность и затем сконструировать сам предмет, причем так, что единство и тождество в собственном смысле вносятся в продукт» (*Ibid. S. 48–49*). И далее: «То, что “метафизическая конструкция” имеет результатом описания “жизненный мир”, предметы и достижения которого устанавливаются в смысле “расширяющего” понятия конструкции, совершенно ясно из разъяснений Канта» (*Ibid. S. 96–97*).

стическом [значении этого метода], все выводы гарантированы от ошибок тем, что каждый из них показан наглядно»¹.

Каждый раз, когда мы имеем математическое понятие, оно образуется в тот самый момент, когда создается (мысленно) предмет, к которому это понятие относится. «Я конструирую треугольник, – пишет Кант, – 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 *a 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 (курсив мой. – Т. Д.), для которого многие определения, например величины сторон и углов, совершенно безразличны, и потому я отвлекаюсь от этих разных [определений], не изменяющих понятия треугольника»². Из этого Кант выводит различие между философским мышлением, анализирующим условия возможности познания, и математическим: дайте философу понятие треугольника, и пусть он найдет свойственным ему способом, как относится сумма его углов к величине прямого угла. У него есть только по-

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 614.

² Там же. С. 600. Г. Коген развивает этот тезис следующим образом: «Когда я конструирую треугольник, представляя его в чистом созерцании, то он является априорным. Тот, кто хочет теперь спросить, является ли он также и действительным, очевидно, упускает из виду априори; он слышит, что треугольник строго необходим и всеобщ, и все же спрашивает, существует ли тот в действительности!» (*Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. S. 178*).

Для Когена этот вопрос – псевдовопрос, для Канта он сохраняет принципиальное значение, поскольку в его системе чувственность не сливается с рассудком.

нятие фигуры, ограниченной тремя прямыми линиями, и вместе с ней понятие о таком же количестве углов. Сколько бы он ни размышлял над этими понятиями, он не добудет ничего нового. Он может расчленить и сделать отчетливыми понятия 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 треугольника и получает два смежных угла, сумма которых равна двум прямым углам. Внешний из этих углов он делит, проведя линию, параллельную противоположной стороне треугольника, он 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.

Математик конструирует математические объекты и благодаря этому достигает того, что «дискурсивное познание посредством одних лишь понятий никогда не может достигнуть». Поэтому в математике речь и идет не столько об аналитических суждениях, которые можно получить посредством одного лишь расчленения понятий, сколько о синтетических положениях: «В самом деле, я должен обратить внимание не на то, что я мыслю в своем понятии треугольника..., — пишет Кант, — а я должен выйти за пределы этого понятия к свойствам, которые не заключаются в нем, но все же принадлежат к нему (вот оно — расширение знания за счет выхода к предмету знания. — *Т. Д.*). Это возможно лишь в том случае, если я определяю свой предмет согласно условиям или эмпирического созерцания, или чистого созерцания. Первый прием может привести только к эмпирическому положению (путем измерения углов тре-

угольника); такое положение не обладает всеобщностью и еще в меньшей степени необходимостью; поэтому о такого рода положениях здесь не пойдет речи. Второй же прием – это математическое, в данном случае геометрическое, конструирование, посредством которого я в чистом созерцании, точно так же, как в эмпирическом, присоединяю многообразное, относящееся к схеме треугольника вообще, стало быть, к его понятию, благодаря чему должны, без сомнения, получаться общие синтетические положения»¹. Итак, в отличие от философа, анализирующего свои понятия, математик синтезирует их. Правда, потом мы убедимся в том, что и философ синтезирует понятия, но не так, как математик, – он не конструирует, а добывается синтеза иным путем; но об этом ниже. Вначале Кант противопоставляет философию математике именно по этому признаку.

По словам Канта, только математике принадлежат истинные определения предметов, их дефиниции. Философия тоже пользуется дефинициями, но другими: «Философские дефиниции осуществляются только в виде экспозиции данных нам понятий, а математические – в виде конструирования первоначально созданных понятий; первые осуществляются лишь аналитически путем расчленения, а вторые – синтетически; следовательно, математические дефиниции создают само понятие, а философские – только объясняют его»². Тут же Кант, однако, сетует на то, что в немецком языке для обозначения таких разных понятий, как дефиниция, экспозиция, декларация и т. д., употребляется только одно слово *Erklärung*; за подобной неразличимостью, полагает Кант, пропадают различные смысловые оттенки. Но он продолжает, что «только математика имеет дефиниции», так как «предмет, который она мыслит, показан ею

¹ Там же. С.603.

² Там же. С. 611.

также а priori в созерцании, и этот предмет, несомненно, не может содержать в себе ни больше, ни меньше, чем понятие, так как понятие о предмете дается здесь дефиницией первоначально, т. е. так, что дефиниция ниоткуда не выводится»¹.

Для нашей темы это замечание очень важно: Кант подчеркивает, что определение предмета, дефиниция, т. е. такое его исходное понятие, которое выражает сущность предмета, его отличие от всех других предметов, не может быть получено аналитическим путем, а возникает только тогда, когда конструируется предмет созерцания. Важно сейчас обратить внимание на то, что конструирование, созидание составляет основу и исходный пункт познания. Коль скоро всеобщий пространственный способ построения принадлежит математике, она лежит в основании всякого знания вообще. Образовать понятие «дома» — значит мысленно построить его: «Если я, например, превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие... я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве»².

В самом деле, определить дом как жилище с крышей над головой, полом под ногами и стенами по бокам, не значит ли мысленно воссоздать дом, т. е. составить о нем понятие на основе построения? Все понимание Кантом мышления в целом связано с мысленным конструированием — ведь только знание об абсолютно всеобщем и необходимом объекте, не встречающемся ни в какой эмпирической действительности, может быть положено в основание теории, и возникает оно при конструировании идеализованного объекта. Для Канта это доказательство чистоты, априорности мышления, не зависящего ни от чего, кроме себя, созидającego свои объекты как бы совершенно сво-

¹ Там же.

² Там же. С. 211.

бодно. «Мы признаем, – пишет Кант, – что вряд ли можно найти чистую землю, чистую воду, чистый воздух и т. п. Тем не менее их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия, что касается полной чистоты, имеют своим источником только разум), чтобы надлежащим образом определить участие каждой из этих естественных причин в явлении»¹. В чем здесь прав Кант? Он ухватывает ту истину, что условием возникновения знания является не пассивное созерцание, а активное преобразование мира. Для философа-идеалиста это мысленное конструирование, мысленный эксперимент, т. е. духовно-практическая деятельность.

Кант прав, далее, в том, что в понятии о любом предмете мы должны разглядеть способ такого практического отношения к нему. В этом секрет всеобщности и необходимости понятия, и не только теоретического, но и эмпирического, например понятия «дома» и даже, как известно, понятия «собаки»: «Понятие о собаке, – пишет Кант, – означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*»².

Подойти к любому предмету как к потенциальной машине, т. е. как к потенциально «сделанному» предмету, – вот что является методологической установкой теоретического разума нового времени, который ориентируется на особый, основанный на действии механизмов и машин способ воздействия на природу и на экспериментальную науку. Осмысление природы эксперимента разума, стояще-

¹ Там же. С. 554.

² Там же. С. 223. См. по этому вопросу тонкий и глубокий анализ Ю. М. Бородая в книге «Воображение и теория познания» (М., 1966. С. 98–101 и далее).

го за конструированием, позволило Канту совершенно по-новому раскрыть структуру и цели теоретического знания. Цели его не сводятся лишь к построению дедуктивной системы, хотя это и входит в задачи теоретического разума. Но это, так сказать, задача номер два, задача же номер один состоит в том, чтобы установить основания, из которых разворачивается дедукция. Они отыскиваются благодаря мысленному эксперименту. Мысленный эксперимент, формируя предмет, о котором составляется понятие, в известном смысле оказывается «практическим действием», так как дело касается прежде всего построения предмета, а именно предмета чистого чувственного созерцания. Только в ходе конструирования предмета возникает его теоретическое определение, формируется (конструируется) понятие о нем. Конструирование является, таким образом, аналогом практики, дающим предмет для теории, дающим начало (начальное теоретическое определение) собственно теоретическому движению мысли.

Точно так, же как экспериментальное воздействие на предмет в целом и разъединяет объект и субъект, очищая свойства каждого от противоположных, и связывает их в одном эксперименте, так и мысленный эксперимент и синтезирует предмет с понятием, и одновременно отделяет предмет чистого чувственного созерцания от понятия, доставляя последнему предметное содержание. Мысленный эксперимент является способом превращения «реального основания» в «логическое основание». Благодаря мысленному эксперименту теоретическое движение лишается чисто логического, дедуктивного характера, обретает возможность быть предметным, расширяющимся, всеобщим знанием.

Итак, мысленный эксперимент в обличье конструирования в системе трансцендентальной философии Канта – эквивалент практической деятельности; он понимается самим Кантом, о чем уже упоминалось, как «технически-

практический» прием разума, т. е. как созидание объекта при предложении, что разум может его как бы совершенно свободно создать. Лишь при условии подхода к предмету по принципу *als ob* разум может познавать его. Если же этого нет, и познающий разум не пользуется таким эвристическим приемом, познание невозможно.

Созидающая деятельность, «практическая техника», «практика», таким образом, является основанием познания и критерием его истинности. Включив мысленный эксперимент в сферу теоретического разума, Кант получил возможность раскрыть диалектику процесса познания как диалектику «теоретического» и «практического», подготовив тем самым почву для дальнейшей постановки и решения проблемы единства теории и практики.

Продуктивное воображение и проблема предметной «данности»

Итак, теоретическое знание опирается на фундамент математического конструирования, за которым скрывается мысленный эксперимент. Теперь требуется объяснить, каким образом предмет чувственного созерцания синтезируется с понятием, в результате чего и возникает знание о предмете возможного опыта (как оценивает теоретическое знание Кант)¹.

¹ Понятие «опыт», как оно представлено в «Критике чистого разума», до сих пор подвергается анализу представителями различных школ и направлений. Вот как пишет об опыте М. Хайдеггер: «Опыт возникает не „эмпирически“ из восприятия, но возможен только метафизически: посредством своеобразных, предвосхищающих “данность” новых понятийных представлений, в данном случае посредством понятий причины – действия. Исходя из этого устанавливается основа для “данного”: принципы. Предмет в строгом кантовском смысле – это, таким образом,

Трудность, которая возникает при объяснении синтетического знания, заключается в том, что, хотя в синтезе предмет созерцания объединяется со своим понятием (или иначе – созерцание переводится в понятие), и только единство этих двух элементов теоретического разума – чувственности и рассудка – образует знание, все же созерцание не должно раствориться в понятии, т. е. предмет созерцания должен и в синтезе сохранять свою автономию. Поэтому нужно более точно охарактеризовать синтез.

На первый взгляд кажется, что понятие синтеза в «Критике чистого разума» определено вполне однозначно. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что можно выделить несколько различных видов синтеза. Нас будут интересовать три: фигурный, интеллектуальный и синтез того и другого. Прежде всего синтетическая деятельность – это всегда действие рассудка, ведь, согласно Канту, чувственность пассивна, а рассудок активен, чувственность воспринимает внешнее аффицирование (со стороны вещи в себе), а рассудок связывает впечатления. И вдруг оказывается, что наряду с рассудком требуется еще одна активная способность – продуктивная способность воображения, которая имеет странную природу, принадлежа, с одной стороны, рассудку, поскольку она спонтанна, а с другой стороны, чувственности, поскольку спонтанность проявляется в этой сфере и поскольку Кант называет ее «слепой».

только представленность, где данное определяется необходимым и всеобщим способом. Такое представление есть собственно человеческое познание. Кант называет его опытом. Резюмируя кантовскую интерпретацию познания, следует сказать, что: 1) познание для Канта – это человеческое познание; 2) собственно человеческое познание есть опыт; 3) опыт осуществляется в форме физико-математической науки; 4) эту науку и вместе с тем сущность собственно человеческого познания Кант видит в исторической форме ньютоновской физики, которую еще сегодня называют классической» (*Heidegger M. Die Frage nach dem Ding*, S. 109).

Так, в отличие от интеллектуального синтеза фигурный синтез (конструирование предмета чувственного созерцания) представляет собой «действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания». «Этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения. Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называющее иногда также продуктивной способностью воображения»¹.

Будучи «слепой», эта способность не может быть рассудочной (как мы помним, именно созерцания без понятий слепы), а будучи спонтанной, не может быть чувственной. Тем не менее деятельность воображения создает именно предмет чувственного созерцания.

Противоречия в понимании продуктивного воображения перекликаются с противоречиями в определении синтеза. Как будто бесспорно, что синтезирование является привилегией рассудка, но не расходится ли с этим такое определение синтеза: «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души»?² Но если «синтез вообще» объявляется продуктом воображения, продуктом слепой функции души, то можно ли считать его рассудочным действием? Без способности воображения, продолжает Кант, мы не имели бы никакого знания, хотя и редко осознаем это, «однако задача свести этот синтез (фигурный. – Т. Д.) к понятиям есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова»³. Исходя из этого, можно предположить, что синтез

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 205.

² Там же. С. 173.

³ Там же.

возможен и без участия рассудка, последний лишь должен свести его к понятиям.

Причина этих странных несогласований коренится в особом понимании Кантом теоретического знания. Нам потребуется в этой связи еще раз вспомнить, как представляли задачу построения теоретического знания ученые-естествоиспытатели.

Начиная с Ньютона ученый-теоретик считает своей целью создание целостной, логически строгой научной теории, которая может сложиться в результате выведения всех возможных следствий из исходных научных принципов («начал»), на основе чего становится возможным, говоря словами Ньютона, «объяснить явления небесных тел и моря». Все внимание ученого поглощено тем, чтобы выводы из «начал» были логически последовательными и непротиворечивыми, сами же «начала» он берет как бесспорные, не обсуждая их, как не обсуждается, например, Ньютоном природа тяготения – она признается силой, остающейся в тени и известной только по своим воздействиям (проявлениям). При этом забывается, что исходные принципы («начала») должны были сформироваться ранее.

Итак, ученый сосредоточивается на выводах, на их строгом развертывании; единственная логика, которую в связи с этим он признает, – это выводная, дедуктивная логика.

Философ в отличие от естествоиспытателя обращается к самим предпосылкам знания. Выше мы попытались показать, что для Канта теоретическая система не исчерпывается дедуктивным, дискурсивным движением мысли. Мы обнаружили, что предмет, о котором составляет понятие и определение которого полагается в основание дедуктивной теоретической системы, конструируется, однако конструируется он не вполне свободно, потому что предмет уже существует и задача разума – познать его. Конструирование в сфере теоретического разума осуществляется поэтому по принципу *als ob*, «как если бы» разум конст-

руировал предмет совершенно свободно. Условное наклонение и означает, что хотя разум конструирует предмет, тем не менее точно известно, что тот уже существует и «дан» мышлению извне, со стороны чувственности. Но если он «дан», то зачем его конструировать? Что представляет собой его «данность»?¹ Так как речь идет о конструиро-

¹ Развивая эту мысль Канта, Г. Хоппе пишет: «... во всяком мышлении заключается эмансипация от “здесь” и “теперь”, и мышление является выходом за пределы самого “данного” там, где мы более точно определяем данное в репродуктивном мышлении и где мы лишь эксплицируем нечто, которое со своей стороны дано» (*Hoppe H. Synthesis bei Kant. В., 1983, S. 158*). Ту же мысль продолжает другой современный исследователь Канта – Ф. Каульбах: «”Жизненный мир” (*Lebenswelt*) как мир не дан, но является результатом проекта, в котором я нуждаюсь для того, чтобы иметь возможность действовать наиболее правильным образом. Если речь идет о действиях в смысле построения науки, то должен закономерно предположенный и заранее спроектированный мир, образующий в качестве целостности моего мышления и действия фундамент знания, обнаружить такие черты, которые в отфильтрованном виде входят в язык соответствующей науки и ее категорий. Это и есть задача метафизического обоснования науки, которая должна сделать представленный в ее понятиях и предположенный мир предметом систематического анализа и описания» (*Kaulbach F., Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, S. 95*).

Эти утверждения достаточно сильно отличаются от марбургской интерпретации, и в них содержится рациональный смысл: конечно, предметы эмпирически нам даны, и мы воспринимаем их чувственно. Однако не нужно забывать о сложной взаимосвязи чувственности и мышления, о том, что обыденное сознание зависит от исторически конкретного уровня научного знания. В. А. Лекторский пишет в связи с этим о том, что «любое восприятие... – это сложная, опосредующая деятельность, предполагающая допущения, предположения, гипотезы, систематизацию и т. д. ... Таким образом, “данность” в опыте предметов научного исследования включает наблюдение сразу двух объектов: предмета обыденного опыта и того предмета, смысловое содержание которого схватывается субъектом посредством понятий той или иной теории (оба эти предмета существуют объективно-реально, хотя, так сказать, на разных уровнях реальности (*Лекторский В. А. Субъект, объект познание. М., 1980, с. 184, 189*)).

вании предмета, т. е. о синтезе ощущений, то не есть ли эта «данность», скорее, «заданность» в том смысле, который придавали чувственному созерцанию представители марбургской школы? Наторп, например, раскрывает принцип заданности следующим образом: «... Предмет – это всегда проблема, но никогда не данное; это проблема, целостный смысл которой может быть определен только по отношению к известным величинам уравнения, т. е. нашим фундаментальным понятиям, имеющим своим содержанием основные функции самого познания... Это их, скорее, можно называть «данным» в познании. Но сам предмет никогда не дан, а, скорее, напротив, задан»¹.

Ссылаясь на геометрию, основатель марбургской школы Г. Коген пишет о том, что внутри нее «данное» определяется так: «Точки, линии пространства по положению называются данными, если они... либо действительно представлены, либо могут быть найдены»². Как видим, в марбургской философии «данность» – это эффект «заданности».

Но у Канта все-таки проблема «данности» решается иначе, потому что в философии марбургской школы вследствие превращения «данности» в «заданность» созерцание растворяется в мышлении, а пространство и время превращаются только в категории. У Канта же чувственность в качестве предмета трансцендентальной эстетики составляет неустранимое «начало» чистого разума. Каким образом «дается» чувственный предмет? Обратимся вновь к понятию синтеза.

Синтез – это процесс образования расширяющегося, нового, априорного знания, это процесс образования теоретического знания вообще. Достигается он благодаря тому, что предмет чувственного созерцания синтезируется с по-

¹ Natorp P. Platos Ideenlehre. Leinizig, 1903. S. 367.

² Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 68.

нятием. Но прежде надо иметь предмет. Этот предмет тоже синтезируется из материала ощущений, для того чтобы затем синтезироваться с понятием. Таким образом, мы имеем два синтеза. Первый из них Кант называет фигурным, его осуществляет продуктивное воображение: «Этот синтез многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый а priori, может быть назван фигурным (*synthesis speciosa*) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] созерцания вообще и может быть назван рассудочной связью (*synthesis intellectualis*)»¹.

После того как фигурный синтез осуществится, дело за другим синтезом: продукт фигурного синтеза, т. е. предмет чувственного созерцания, должен соединиться с понятием, должен быть синтезирован с ним. В результате этого синтеза, казалось бы, и предмет, и понятие (прежнее) должны исчезнуть, раствориться в новом синтетическом понятии, должны полностью утратить свою автономию, ибо в принципе синтеза не содержится как будто ничего иного, кроме единства чувственности и рассудка. И все же в «Критике чистого разума» дело обстоит не совсем так. Второе синтезирование, синтезирование чувственности и рассудка в теоретическом мышлении происходит таким загадочным образом, что, несмотря на то что в результате синтеза возникает целостное знание о предмете возможного опыта, синтезирование не уничтожает автономии чувственности. Загадка в том, что чувственность синтезируется с рассудком для того, чтобы... с ним не синтезироваться; фигурный синтез переводится в понятия, но не сводится к ним, а остается особенным по сравнению с интеллектуальным синтезом.

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 204.

Мысль о том, что сфера чувственности сохраняет свою самостоятельность, подтверждается уже тем, что понятие о предмете (возможного опыта) образуется (конструируется) только тогда, когда конструируется предмет этого понятия. Последний конструируется в чистом чувственном созерцании, и если эта сфера исчезнет, то нечего будет синтезировать, а, значит, станет невозможным синтетическое знание. Поэтому чувственность должна сохраняться как таковая. Собственно говоря, синтезирование, требующее объединения противоположных элементов и, следовательно, их слияния, странным образом осуществляется только при выполнении противоположного требования, а именно сохранения их независимости, иначе не будет различных сторон, которые должны синтезироваться. Действительно ли так обстоит дело у Канта? «Для познания, – пишет Кант, – необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет... 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. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств»¹. «В трансцендентальной логике мы обособляем рассудок (как в трансцендентальной эстетике чувственность) и выделяем из области наших знаний только ту часть мышления, которая имеет свой источник только в рассудке. Однако условием применения этого

¹ Там же. С. 201.

чистого знания служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это знание может быть приложено. В самом деле, без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым»¹.

Все разъяснения Канта указывают, таким образом, на потребность мышления в предмете, к которому оно относится. Какая логическая трудность толкает Канта к этим мучительным раздумиям? Он понимает, что мышление не может быть беспредметным, иначе оно перестает быть мышлением; тем не менее предмет должен представлять предметное содержание самого мышления. Говоря об этом, мы подразумеваем предмет, который включен в сферу познающего разума и который, следовательно, не реален, а идеален, хотя он и должен противостоять мышлению о нем. По-видимому, мышление должно расщепиться. Оно и расщепляется на, если, можно так сказать, собственно мышление – рассудок и несобственно мышление – чистую чувственность. Именно по направлению к предмету чистого чувственного созерцания мышление делает первый шаг в поисках того, к чему оно могло бы относиться, чтобы быть мышлением о чем-то (второй шаг, как мы увидим позже, мышление делает уже не за пределы рассудка, а за границы теоретического разума вообще).

Предмет для мышления дан в чистом чувственном созерцании. Но как он дан? Сделав круг, мы опять вернулись к проблеме «данности». После того как прояснились цели синтеза, после того как стало очевидным, что предмет чувственного созерцания не растворяется в понятии, а сохраняется и, далее, что он конструируется, можно предположить, что предмет дается посредством конструирования или что предмет, как это ни парадоксально, конструируется как «данный». Что вкладывается в это утверждение?

¹ Там же. С. 162.

Конечно, в чувственности нам предметы даются – в этом смысле не требуется никакой теории для того, чтобы получить эмпирическое знание об объекте чувственного восприятия. Однако ситуация все же сложнее, чем она кажется на первый взгляд. Уже сто лет назад физиологи, изучающие работу органов чувств (в частности, Г. Гельмгольц) установили зависимость зрительного (слухового и др.) восприятия от интеллектуальных сведений, от интеллектуального развития, шире – от уровня культуры в целом, хотя некоторые ученые сделали из этого факта агностические выводы. В настоящее время исследованиями видных зарубежных (Ж. Пиаже, Р. Грегори, Ч. Спайкер, Л. Липситт) и советских (А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец, В. П. Зинченко) психологов¹ подтверждена связь чувств с разумом, причем эта связь рассматривается в русле целостной человеческой культуры разных эпох.

Если К. Маркс прав в том, что «чувства человека есть продукт всемирной истории», то из этого следует, что чувственно человек воспринимает мир также исторически различным образом.

Существует обширная специальная литература, раскрывающая причины зрительных иллюзий, механизмы формирования различных чувственных восприятий, особенности возрастного восприятия и т. п. Для всех исследователей аксиомой стало признание участия интеллекта в формировании чувственных образов действительности. Так, например, чтобы начертить путь, по которому можно выйти из изображенного на рисунке лабиринта, надо знать, что такое движение, время, пространство, начальный и конечный пункты движения и т. д. Сложные исторически-

¹ См. работы: *Грегори Р. Л.* Глаз и мозг. М., 1970; Он же. Разумный глаз. М., 1972; *Липситт Л. П., Спайкер Ч. К.* Изучение развития и поведения детей. М., 1966; *Восприятие и действие* / Под ред. А. В. Запорожца. М., 1967.

конкретные категориальные и понятийные формы составляют скрытое основание зрительного образа лабиринта. Установлено, далее, что на наш глаз за 0,1 с. падает около 1 млн. единиц информации: если бы глаз попробовал всю ее воспринять, он бы попросту ничего не увидел; значит, она каким-то образом отбирается и перерабатывается – способы отбора и обработки информации определены культурной деятельностью каждой эпохи, пониманием того, что такое мир и предмет.

Последние материалы исследований заставляют думать, что, например, пространственные структуры в свете современной физики являются достаточно сложным образованием, так что полагать, будто они непосредственный продукт чувств и относить геометрические свойства к «первичным качествам» было бы неверным. Но так же неверно было бы делать агностические выводы из факта участия разума в работе органов чувств.

Перерабатывая ощущения, разум преобразует их, но так, чтобы в их показаниях предметы предстали в своем собственном бытии – и это утверждение не более странно, чем утверждение о том, что только изменяя предметы (делая, например, из дерева скамейки, столы, скрещая одни сорта деревьев с другими, мы проникаем в сущность природных объектов (в данном случае – дерева).

Практика, преобразование действительности всегда служит условием знания самой по себе природной материи (в том числе и чувственных восприятий человека).

Но мы предприняли этот экскурс не для того, чтобы проследить пути развития физиологии и психологии, мы упомянули о некоторых научных достижениях, чтобы показать: мысль о включении разума в процесс формирования чувственного восприятия ни в коей мере не является антинаучной, скорее, наоборот, можно удивляться прозорливости Канта в этом вопросе.

Конечно, Кант преследует несколько другие цели, чем ученый-специалист. Он хочет доказать: чтобы чувственные

«данные» стали отправным пунктом теоретического движения, чувственность должна быть осмыслена именно таким образом, т. е. включена в теоретическое знание в виде определенного его «начала» и нашла здесь свою адекватную логическую форму. В трансцендентальном идеализме Канта эта форма была определена как «внелогическая» сфера чистого чувственного созерцания – как трансцендентальная эстетика.

Теперь становится понятно, что мышление конструирует предмет познания, предуготовливает предмет для познания и вместе с тем освобождает его от конструирования, представляет как внешний, внеположенный, чтобы можно было исходить из предмета как из «данного». Все эти операции, согласно Канту, входят в функции математики, но нужно оговориться, что подлинная внеположенность, т. е. бытие предмета, не может быть дана математикой – она имеет дело только с предметом, данным в созерцании. Внешний же предмет находится за пределами всякого конструирования, и представление о нем составляет философия, которая, анализируя научные и математические понятия, находит на их «донышке» идею о неконструируемом, независимо от познания существующем бытии.

Если бы теоретический разум был законодателем, он не нуждался бы во внешней данности, а свободно начинал причинный ряд (был бы в собственном смысле практическим); но мы знаем, что конструктивная роль разума выполняется в познании только в регулятивном смысле. Вследствие этого практическое входит внутрь теоретического мышления в виде «технически-практического», т. е. служит средством для целей познания. Следуя кантовской интерпретации, можно представить предмет чистой чувственности помещенным как бы в точке перекрещивания лучей, направленных с противоположных сторон – от эмпирической чувственности к мышлению и от мышления к эмпирической чувственности. Как данный, предмет по-

нимается только в свете конструирования; но для того чтобы его можно было сконструировать, он должен быть дан в созерцании.

«Данность» и «конструкция» представляют собой как бы две различные проекции одного и того же предмета опыта, две различные характеристики предметности. Это, кстати, целиком и полностью определено экспериментальными установками исследователя нового времени, поскольку в эксперименте он должен воздействовать на объект, внести в него, следовательно, задуманные и осуществленные им самим изменения, и все же устранить из объекта все субъектное, чтобы понять его как независимый и данный ему в восприятии объект. Опытное знание поэтому является таким синтезом, где предмет и знание о нем объединены с тем, чтобы вновь быть разъединенными (иначе не будет объекта и субъекта), и разъединены для того, чтобы объединиться.

Теперь становятся объяснимыми противоречия, отмеченные в определении синтеза и продуктивного воображения. «Кто» осуществляет действие по конструированию предмета, данного в чистом чувственном созерцании? Не может ли быть так, что активные функции берет на себя сама чувственность? Создается ведь ее предмет. Такое предположение противоречило бы не только прямым указаниям Канта на то, что посредством чувственности предметы даются, а посредством рассудка мыслятся, но и всему духу «Критики», согласно которому разум в познании не законодательствует, и мы говорим здесь о созидании предмета только под знаком технически-практического созидания, по принципу «как если бы», когда созиданию непременно должна соответствовать некоторая «данность».

Поскольку рассудок активен, «данность» нигде, кроме чувственности, не может быть представлена. Если же конструктивная роль наряду с рассудком будет приписываться и чувственности, то рушится весь замысел первой «Крити-

ки», так как теоретический разум превращается в практический¹.

Существует единственная возможность активности – активность принадлежит рассудку, хотя в процессе конструирования он претерпевает в своем бытии сильные изменения. Вернемся к тому, что говорит сам Кант о конструировании предмета чистого чувственного созерцания. «Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое, подобно чувствам, стало быть, может а priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям, должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания»². Чем объяснить то обстоятельство, что Кант считает этот синтез функцией рассудка и в то же время отдает его на откуп некоей продуктивной способности воображения? Объясняется это тем, что теоретическое мышление выполняет двоякую задачу, о чем говорилось выше: оно составляет знание

¹ Вряд ли поэтому можно согласиться с Ю. М. Вородаем, настаивающим на активности чувственности: «Таким образом, ломается первый метафизический фетиш кантовской “Критики” – чувственность как чисто пассивная, воспринимающая способность. Она оказывается... самоаффектацией, самодеятельностью!» (Воображение и теория познания. С. 60).

² Кант И. Соч. Т. 3. С. 204–205.

о предмете опыта и синтезирует созерцание с понятием, но одновременно выносит предмет (чтобы иметь возможность быть знанием о чем-то) вовне себя. Та же двойственность характеризует все «начала» чистого разума, в том числе и рассудочное: собственное дело рассудка – синтезировать понятия (и категории). Интеллектуальный синтез означает развертывание цепи выводов из исходных понятий, перевод одного понятия в другое так, чтобы в итоге образовалась единая система знания. Подобное развертывание предполагает наличие оснований движения: надо перевести созерцания в понятия, фигурный синтез свести к интеллектуальному (причем так, чтобы первый не растворился во втором). Значит, сначала надо провести фигурный синтез – синтезировать ощущения, чтобы создать в результате этого «данный» предмет, функцию синтеза здесь также осуществляет рассудок. Он занят своим делом – синтезирует, и в то же время это не совсем его дело, так как он синтезирует ощущения, конструирует предмет чувственности. Именно поэтому рассудок принимает здесь обличье «продуктивного воображения»: «Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения и тем самым отличаю ее от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам...»¹ «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»².

Относясь к предмету как его понятийное изображение, теоретическое мышление выступает как рассудок; синтезируя предмет чувственности, рассудок превращается в про-

¹ Там же. С. 205.

² Там же. С. 213.

дуктивное воображение; под именем воображения рассудок и конструирует предмет, и выносит его вовне, так как вообразить – означает положить предмет в качестве внешнего, внеположенного («образа» чистого чувственного созерцания). Чувственность есть область представленности сконструированного предмета, здесь он уже дан, уже внеположен, уже наличен. Осуществляется это благодаря пространству как внешней форме чистого чувственного созерцания.

Кант не случайно характеризует пространство именно таким образом: с одной стороны, геометрически-пространственная форма любого тела, его, так сказать, протяженность, позволяет отграничить его от нашего тела (и других тел), представить как внешнее по отношению к нам (и к ним), т. е. как особый предмет. С другой стороны, пустое пространство – совершенно необходимое внутри ньютоновской механики условие для беспрепятственного движения тел и также служит средством отстранения объекта от других объектов, средством их разделения.

Пространство определяется Кантом как форма внешнего чувства как раз по той причине, что по сути дела оно есть «образ» внешнего предмета: оно «доставляет» субъекту предмет и вследствие этого является условием всякого содержательного знания. «Посредством внешнего чувства (свойства нашей души), – пишет Кант, – мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу... Пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как: зависящее от них определение...»¹ Пространство должно быть созерцанием, а не понятием единственно потому, что оно служит условием предметной данности.

¹ Там же. С. 129–130.

Канта нередко упрекают за то, что для него гарантией априорности пространства стала невозможность представить его иначе, чем трехмерное. Почему, спрашивают, Кант не предположил право на существование и других геометрий? Задающие подобный вопрос не учитывают конкретно-исторической ситуации. Ведь еще в работе 1746 г. «Мысли об истинной оценке живых сил» он предположил возможность многомерных пространств и многих геометрий, но отверг ее как абсурдную: И действительно, на что другое, кроме ньютоновского естествознания и ньютоновских представлений о пространстве мог опереться философ, поставивший перед собой задачу построить философию по образу и подобию экспериментальной науки? В соответствии с духом времени Кант воспринял ньютоновскую науку как единственную форму научного знания, а господствующий внутри нее пространственно-геометрический способ идеализации как единственный способ предметной данности¹.

Позже, например, философы марбургской школы будут исходить уже не из геометрического, а из алгебраического метода, и Г. Коген сочтет бесконечно малую величину дос-

¹ В работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) Кант пишет: «Согласно изложенному я полагаю: (во-первых), что субстанциям в существующем мире, частью которого мы являемся, присущи силы такого рода, что, соединяясь друг с другом, они распространяют свои действия обратно пропорционально квадрату их расстояний; во-вторых, что возникающее отсюда целое имеет в соответствии с этим законом свойство трехмерности; в-третьих, что этот закон произволен и что бог вместо него мог бы избрать какой-нибудь другой, например, закон обратной пропорциональности кубу (расстояний); наконец, в-четвертых, что из другого закона проистекало бы и протяжение с другими свойствами и измерениями. Наука обо всех этих возможных видах пространства, несомненно, представляла бы собой высшую геометрию, какую способен построить конечный ум» (Кант И. Соч. Т. 1. С. 71). Как видим, Кант предвосхищает выводы неевклидовой геометрии и даже в известной мере – теории относительности.

тоянием не только новейшей математики, но самым важным приобретением новейшей философии, поскольку в ней он отыщет гарантию реальности объектов теоретического знания. Правда, и Кант придает значение алгебре и арифметике – они воплощают в себе временной способ представления (см. § «Антиципации восприятия» и различные примеры из области арифметики в «Критике чистого разума»), но именно пространственно-геометрическая характеристика для Канта – синоним предметности (так Кант развивает декартовскую протяженную субстанцию): «Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее a priori. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии... В самом деле, все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием их необходимости, например положение, что пространство имеет только три измерения...»¹.

В горизонте ньютоновского естествознания становится объяснимым также то, почему Кант приписывает пространству свойство быть нашим субъективным (субъектным) представлением: ведь речь идет об эксперименте чистого разума, предметом которого является «образ» предмета, а не сам предмет. «Место» этого образа – идеальное пространство мысленного эксперимента, пространство геометрии (прямых линий, геометрической системы координат и т. п.), т. е. сфера чистого чувственного созерцания, как называет его Кант.

Только здесь и может быть «дан» предмет опыта: «Поэтому хотя о пространстве вообще или об образах, начертанных в нем продуктивным воображением, мы столько

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 132.

знаем а priori в синтетических суждениях, что действительно не нуждаемся для этого ни в каком опыте, тем не менее это знание было бы не более как изучением химер, если бы пространство не рассматривалось как условие явлений, составляющих материал для внешнего опыта; вот почему эти чистые синтетические суждения относятся, хотя лишь косвенно, к возможному опыту или, вернее, к самой этой его возможности и исключительно на ней основывается объективная значимость их синтеза»¹. Так, мы подходим к вопросу об объективности знания.

Объективность – нелегкая проблема для трансцендентальной философии. Известно, что признак объективности принадлежит априорному, всеобщему и необходимому знанию. И, однако, оно оценивается как объективное постольку, поскольку имеет отношение не просто к необходимому и всеобщему, но и к истинному знанию: «*Что есть истина?* Вот знаменитый старый вопрос, которым предлагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики... Если истина – в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов... Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный, и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан»².

¹ Там же. С. 233–234.

² Там же. С. 159–160.

Итак, содержательный критерий истины дан быть не может. Что касается формы, то ясно, что с помощью формальных правил логика может такой критерий дать: есть некоторые правила мышления, и что противоречит им, то ложно, так как иначе мышление противоречило бы самому себе.

Но Кант подчеркивает, что формальной правильности, т. е. согласования логических выводов, логически непротиворечивого следования мысли, для установления истинности недостаточно: «... эти критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и постольку они недостаточны, хотя и совершенно правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету»¹. Один лишь логический критерий истины, т. е. соответствие знания всеобщим законам мышления, есть, конечно, совершенно необходимое условие истинного познания, но все же недостаточное. Есть нечто соблазнительное, продолжает Кант, в обладании таким мнимым искусством придавать всем нашим знаниям рассудочную форму, хотя по содержанию они и были бы пустыми и бедными; поэтому общая логика, которая на самом деле есть канон для оценки, нередко применяется и как органон для действительного создания объективных утверждений. Но так, по словам Канта, формальная логика употребляется «во зло», потому что подлинного критерия истинности подобное применение не дает.

Что же служит позитивным критерием истины, без которого знание не есть знание? Объективная истинность — это истинность не формальная, а содержательная, «материальная», и хотя Кант отверг возможность найти всеобщий содержательный критерий знания, он с полной определенностью пишет: никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и утверждать о них нечто,

¹ Там же. С. 160.

не собрав заранее основательных сведений, помимо логики, с тем, чтобы впоследствии попытаться использовать и соединить их в одно связное целое согласно логическим законам или, еще лучше, «только проверить их сообразно этим законам»; предмет, сведения о предмете – вот что служит, по словам самого Канта, позитивным критерием истины. В другом месте «Критики чистого разума» Кант говорит об этом еще более определенно: если знание должно иметь объективную истинность, т. е. относиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан. Без этого понятия пусты, и хотя мы мыслим посредством их, но в действительности мы через мышление ничего не познаем, а только играем представлениями.

Трансцендентальная логика тем и отличается от общей (формальной) логики, что ее заботит не одна лишь форма, но и содержание знания – она включает в себя трансцендентальное учение о началах, одним из которых признается трансцендентальная эстетика: «Общая логика отвлекается, как мы показали, 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... В таком случае должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания... Общая же логика вообще не занимается этим происхождением познания, она рассматривает все представления – все равно даны ли они первоначально а priori в нас самих или только эмпирически, согласно только тем законам, по которым рассудок пользуется ими в их отношении друг к другу в процессе мышления; поэтому в ней идет речь только о форме рассудка, которая может быть сообщена представлениям, каково бы ни было их происхождение»¹. Таким образом, трансцендентальная логика по-

¹ Там же. С. 157–158.

лучает свое содержание не извне, а посредством синтетических суждений а priori, которые в свою очередь связаны со способами формирования предмета чистого чувственного созерцания. «Дать предмет, если только речь идет о том, чтобы дать его не опосредствованно, а непосредственно в созерцании, означает не что иное, как относить представление предмета к опыту... Вне этого отношения [копыту] априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего, а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность»¹.

Мы видим, что для Канта критерий объективного знания – в соотношении понятий с самим предметом, и хотя последний синтезируется из ощущений (или конструируется), он должен существовать независимо от синтеза как «данный». Математика приобретает в трансцендентальной философии Канта такое большое значение не только потому, что она являет собой образец конструктивной деятельности, но и по той причине, что, как полагает Кант, в ней даются примеры объективного существования предметов. Математик, конечно, конструирует линии, окружности, треугольники, но не сомневается в том, что конструирует он их не произвольно, что они не есть продукт его фантазии – они «объективная реальность».

Характер математического знания с древних времен вызывал бурные споры. Известно, что у Платона математические объекты занимают промежуточное место между вещами и идеями. Бесспорно, что хотя они «могут быть начертаны на песке и измерены на струне», математические фигуры нельзя отнести к чувственным предметам, так как возникают и существуют они только в нашем уме.

Подыскивая аргументы в полемике с сенсуализмом для обоснования принципа объективности, основатель

¹ Там же. С. 233.

Марбургской школы Г. Коген обратился к учению Платона об идеях.

Математический объект, например, идеальный треугольник, по убеждению Когена, представляет собой «прообраз» эмпирических треугольников. Возникает он не на пути обобщения эмпирического материала, а, скорее, наподобие платоновской идеи. Если понимать смысл математических объектов по аналогии с идеями, то станет возможным философски правильно, как считает Коген, истолковать отношение мышления к бытию, заданности к данности, а также решить вопрос об объективности знания. «Идея по корню родственна с “видением” (видом, эйдосом), – пишет он, – тем не менее означает и обозначает она и только она истинное бытие, истинное содержание познания. Это чистое созерцание является чистым мышлением, но верно и обратное – чистое мышление является чистым созерцанием»¹.

Что скрывается за этими словами? Г. Коген оценивает идею как «эйдос», «вид», «образ» предмета. Поскольку мы говорили об образе, то предметность здесь чистая: это не что иное, как чистое бытие предметов, иллюстрировать которое можно на математике. Чистое бытие противостоит в математике чистому мышлению, так как «вид» математических фигур – *предмет* (Gegen-Stand) математического знания; он дан в созерцании и не сливается с понятием. Понятие же, выражающее сущность данного в созерцании предмета, есть не что иное, как мысль, оно тождественно мышлению. Бытие отлично от мышления так, как и «эйдос» отличен от понятия. И в то же время они тождественны, ибо оба элемента чистые, оба представлены только внутри чистого (теоретического) мышления. Лишь здесь имеет смысл проводить и их различие; проблема же отношения мышления к бытию, вне мышления находящему-

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. S. 5.*

ся, к какому-то бытию самому по себе – это, по убеждению Когена, псевдопроблема.

Каким путем Коген затем приходит к понятию *Ursprung'a*, нас уже не интересует. Нам достаточно указать на то, что марбуржцы ищут у Платона подтверждение своему тезису о том, что, поскольку бытие может быть обосновано при помощи мышления и, следовательно, как они думают, внутри него, об объективности можно говорить лишь в условном смысле – в том смысле, что знание априорно. Оно предметно, поскольку мышление характеризуется интенцией вовне, но познает оно не предметы, а предметно. Что и доказывается, согласно Когену, существованием чистой математики, где объективность – это конструктивность, обеспечивающая знанию необходимый и всеобщий, т. е. априорный, характер. В связи с этим Коген разворачивает известное доказательство того, что если мы говорим о треугольнике, например, как об априорном, то нелепым будет спрашивать, существует ли он в действительности: иной действительности, кроме как действительности внутри познающего мышления (типа математической реальности), нет и быть не может. Математика, как он думает, позволяет нам понять смысл особого, идеального бытия: «Математические числа и формы являются первым видом нового, мыслимого бытия, бытия в мышлении»¹.

Но Марбургская философия – Это не трансцендентальная философия Канта: если в последней объективность и возможна при каком-то определенном условии, то это прежде всего условие *als ob* деяния разума. Пользуясь этим эвристическим приемом, разум постигает предмет как «данный»; при помощи конструирования по принципу *als ob* возникает «данный» предмет, определение которого служит основанием разворачивающейся системы дедуктивно-теоретического знания; без «данного» предмета нет

¹ *Cohen H. Kant's Theorie der Erfahrung. S. 14.*

знания о нем. Итак, определение «теоретического» в «Критике чистого разума» таково, что оно включает в себя определение «практического», само «теоретическое» предстает как сопряженность того и другого.

Как уже говорилось выше, речь идет не о материальной практике, а о духовно-практической деятельности. Характеристики «деятельности» для теоретического разума оказываются не менее важными, чем характеристики «теоретичности». Не сконструировав предмета, нельзя познать его. При этом теоретический разум наталкивается на парадокс: ведь если предмет знания сконструирован, т. е. подвергнут преобразованию, изменен, то он отличается того природного объекта, который совершенно независим познающего разума и не может быть конструируемым. Каким же образом можно узнать о нем нечто?

Так теоретический разум благодаря своей практической работе обнаруживает свои границы, за которыми лежит неконструируемое бытие.

Будучи неконструируемым, мир сам по себе для теоретического разума есть нечто неизвестное: «Когда я говорю, — пишет по этому поводу Кант: мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль — к строителю, правление — к властителю, так чувственно воспринимаемый мир... относится к неизвестному»¹.

Мы попытаемся теперь показать, что сквозь призму этого «неизвестного» единство теоретической и практической способностей поворачивается новой гранью, так что «практическое начало» выступает уже не как «технически-практическое», а как «безусловно-практическое», и не только в нравственном плане, а в смысле целостного практического отношения человека к миру.

¹ Кант И. Соч. Т. 4. С. 1, 181.

Трансформация «практического» в свете понятия вещи в себе

В ходе анализа было установлено, что требование объективности выполняется при сопоставлении теоретического знания с данным мышлению предметом, т. е. при отнесении понятий к созерцаниям, и в той мере, в какой математика с помощью конструирования обеспечивает предметную данность, она удовлетворяет условию объективности. Было, далее, установлено, что Канта не устраивает «половинчатая» объективность математики. Объяснение этому факту лежит опять-таки в установке кантовской философии не просто на знание, но на экспериментальное знание. Еще раз вспомним о его особенностях.

Те предметы, которые существуют независимо от познающего субъекта, обладающего определенными познавательными способностями, могут стать предметами знания, только будучи втянуты в эксперимент чистого (теоретического) разума. В горниле эксперимента их независимые свойства расплавляются, изменяются, образуя уже предмет опыта, в терминологии Канта – предмет всякого возможного опыта, принципиально отличный от объекта самого по себе. Причина отличия – как раз в этой экспериментальной активности разума, причем он в лице разума философствующего осознает и собственную активность, и то, что предмет, полученный в ходе мысленного эксперимента, не совпадает с вещью самой по себе.

Дважды ориентируется на вещь в себе чистый разум – первый раз в начале эксперимента, когда она втягивается в плавильный тигель разума, и второй раз – в конце эксперимента, когда, закончив свою работу, разум любителю полученным произведением – феноменом, прекрасно понимая его нетождественность самой вещи, представление

о которой, следовательно, каким-то образом имеется у разума, но которое он выталкивает на границу собственной экспериментальной деятельности.

Природный объект стоит как вешка у межи поля эксперимента – в качестве отправного его пункта, в качестве предпосылки знания, т. е. в образе вещи в себе, и в конце пути в качестве внешнего критерия знания, с которым, как с безусловным соотносится понятие о предмете опыта. Якоби был, пожалуй, неправ, что с вещью в себе нельзя выйти из философии Канта (хотя без нее нельзя туда войти): если проанализировать «Критику чистого разума» в тесной связи с экспериментальным естествознанием нового времени, то более правильным было бы сказать, что без вещи в себе нельзя ни войти в философию Канта, ни выйти из нее, без вещи в себе ее попросту нельзя понять.

Ситуация такова, что признание активности – экспериментальной деятельности – строящего свой предмет разума служит для основателя критической философии подтверждением факта несовпадения явления с предметом самим по себе: ведь разум должен изменить, преобразовать внешние предметы, втягивая их в орбиту своего движения. Принцип активности заставляет Канта признать существенное отличие продукта действия разума от неподвластного ему природного объекта. Но это же понуждает великого мыслителя увидеть нужду разума в представлении, непонятно как составленном, о самом этом природном объекте, потому что без него разум считал бы свой предмет просто единственно возможным предметом, тогда как он имеет дело только с предметом возможного опыта.

В установке на такое непонятное (так как вещь сама по себе не есть предмет опыта, хотя в то же время и есть, но в качестве некоего отрицательного ориентира) представление создается опытное знание. Соотнесение предмета возможного опыта с предметом, находящимся вне всякого опыта, каким бы парадоксальным это ни казалось, и за-

ключает в себе критерий истинного знания, подлинный, а не половинчатый критерий его объективности.

Здесь становится видно различие позиций философа и математика, как его понимает Кант, и это различие свидетельствует о том, что в новое время, в связи с отделением философии от позитивной науки, происходит расщепление понятия истины: установка познания на необходимость конструктивно воссоздать предмет для того, чтобы правильно, адекватно отобразить его, выступает теперь в нескольких, как бы совершенно оторванных друг от друга формах. Математика, составляющая фундамент естествознания, принимает за истинное то, что конструктивно. Вопрос о соответствии знания объективной реальности математик начинает подменять вопросом о продуктивной конструктивности знания – конструктивно, следовательно, истинно, говорит он.

Естествоиспытатель же, хотя он и опирается на математическое конструирование, исходит из своего собственного критерия: дело в том, что, кроме математической идеализации, он пользуется идеализацией механики, изображая природные объекты в виде атомарных сил. Так как в этот период от лица естествознания вообще выступает механика, то для ученого утрачивает важность вопрос, какими другими свойствами, кроме свойства быть силой, обладает любой предмет. Все другие свойства, и характеристики предмета как бы исчезают. При исследовании, например, силы притяжения Землей Луны Земля рассматривается так, как если бы она была материальной точкой, совпадающей с центром тяжести, и сосредоточивала в себе массу, как если бы все остальные ее свойства отсутствовали, а сила воздействия распространялась без всяких помех, т. е. в пустоте, и т. п.

Исследование по принципу «как если бы» (вспомним Канта) становится одной из важных особенностей динамического подхода. Предмет физики начинает пониматься как

центр силового воздействия, как атомарная сила; Ньютон строит картину мира по схеме динамического взаимодействия, динамического атомизма. Но вместе с этим в науку проникает и постепенно подчиняет ее своему влиянию феноменологический подход. Это означает, что свойства тела, сведенного к действующей силе, представляют интерес только по проявлениям. В созданной Ньютоном механике с предметом происходят сложные превращения – во-первых, снимается проблема его существования (он существует – и баста, а что сверх того, то от лукавого, т. е. от метафизики: «физика, берегись метафизики!»); во-вторых, любой предмет отождествляется с действующей силой, так что все остальные признаки учитываются лишь в той мере, в какой они соотносятся со свойством быть силой; в-третьих, ученый анализирует опять-таки не «бытие» силы, т. е. не ставит вопрос, откуда она и что собой представляет, – все эти задачи заменяются задачей выяснения действия силы.

Построив модель вселенной как системы взаимодействующих сил, при рассмотрении которых самым важным вопросом признается вопрос не о силе, а о ее действии, ее проявлении, Ньютон тем самым стал создателем новой онтологии, нового представления о мире. Одновременно была снята задача обоснования «начал» механики: ведь сущность силы (природа тяготения, природа света и т. д.) уходит в подтекст теории. Ученому начинает казаться, что его задача – вывести все возможные следствия (развернуть дедуктивным образом) из предпосылки действия силы; сама же сила остается за бортом научного знания. Различные ее сущностные характеристики принимаются естествоиспытателем за само собой разумеющиеся «принципы». Он обычно ссылается на «опыт», «договоренность», «бесспорность» и т. д. (забывая о том, что предпосылки научной теории – механики – сформировались исторически и в определенный момент времени, как покажет последующее развитие механики, будут заменены другими).

Итак, для математика вопрос о бытии самом по себе не встает он заменил его бытием сконструированных, идеализованных математических объектов. Для ученого-экспериментатора он тоже не встает: бытие само по себе изъято из науки как не интересующая ее природа силы. И только философ внутри целостной систем теоретического знания XVII–XVIII вв. понимает, что решения проблемы избежать нельзя, каким бы оно ни было. Философия должна не просто исходить из факта бытия, философ должен обосновать возможность бытия и мышления (как возможно истинное мышление о предмете, существует ли бытие реально и объективно, доступно ли оно познанию). Но решает его философ всегда в конкретно-исторических условиях, как и решил его знаменитый автор «Критики чистого разума», приняв естественнонаучное мышление за эталон мышления вообще.

Ориентируясь на математику, Кант выдвигает принцип конструирования в качестве дополнения принципу данности; ориентируясь на механику, он видит недостаточность математической модели и ищет внешний предмет. Но так как он принимает за образец научного знания в целом именно механику, то оставляет предмет за границами знания в виде вещи самой по себе. Кант отдает себе отчет в том, что без такого странного объекта, который нельзя познать, но нужно помыслить, познающий разум обойтись не может.

Здесь и выясняется, что не только математик осуществляет синтез, но также и философ, более того, философский синтез оказывается несомненно более важным условием опытного знания, по сравнению с которым математический синтез есть не более чем бледный слепок с него.

Философ синтезирует теоретическое знание с предметом сами по себе, только философ синтезирует (конструирует?) предмет как независимый от разума объект, как вещь в себе, лишь в соотношении с которой доказывается

подлинная, а не мнимая истинность экспериментально-теоретического, научного знания.

В ходе философской рефлексии над теоретическим мышлением нового времени, таким образом, Кант углубляет свое прежнее представление о синтезе: только философ, утверждает он в раздел «Трансцендентальное учение о методе», способен на высший синтез, хотя это синтез не через созерцание, так что «синтетические положения чистого и трансцендентального разума бесконечно далеки от того, чтобы быть столь же очевидными... как положение *дважды два четыре*»¹.

Смысл философского синтеза состоит в том, что синтезируется не предмет чувственного созерцания (с рассудочным понятием), а предмет, находящийся за границами опыта (с теоретическим знанием в целом), синтезируется... вещь в себе. «Существует... трансцендентальный синтез из одних лишь понятий, — пишет Кант, — который опять-таки удастся только философу, но он касается лишь вещи вообще, при наличии которой восприятие ее может принадлежать к возможному опыту... в математических проблемах речь идет не об этом, и вообще не о *существовании* (курсив мой. — Т. Д.), а о свойствах предметов самих по себе, лишь поскольку они связаны с его понятием»².

Итак, в математике речь идет не о существовании, не о бытии, а о необходимых для теоретического знания предметах созерцания, т. е. сконструированных объектах, а в философии — о существующих в действительности, но несовпадающих с предметами знания неконструируемых вещах самих по себе.

С тем, что Кант мыслит вещь в себе именно как абсолютно неконструируемый предмет, свидетельствуют многие места из текста как «Критики чистого разума», так

¹ Там же. Т. 3. С. 613.

² Там же. С. 604.

и других работ, в частности, следующее: «Ведь законы, т. е. принципы необходимости того, что относится к существованию вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании»¹.

Каким же образом философ может возвыситься до вещей самих по себе, представляющих собой объективный критерий истинного познания, коль скоро они за границами всякого знания? Ответ на этот вопрос еще раз возвращает Канта к выяснению взаимоотношения чувственности, рассудка и разума. Представляет ли собой разум «самостоятельный источник понятий и суждений, которые возникают исключительно из него и через которые он имеет отношение к предметам, или же разум есть только подчиненная способность придавать данным знаниям некоторую, а именно логическую, форму, способность, благодаря которой рассудочные знания подчиняются друг другу, а низшие правила – высшим правилам...?»²

Многообразие правил и единство принципов, в самом деле, требуются разумом для того, чтобы привести рассудок в полное соответствие с собой, точно так же, как рассудок подводит многообразное содержание созерцаний под понятия и тем самым придает многообразию связность, но все же Кант убежден в том, что это не исчерпывает задач разума. Разум имеет свои собственные, чисто априорные и в то же время синтетические понятия, превышающие принципы единства, требуемые разумом от рассудка. Эти понятия, как известно, – идеи, и разум приходит к ним совершенно неизбежно. Но как?

Сначала, при анализе движения теоретического мышления, философ предполагает воздействие на нашу чувст-

¹ Там же. Т. 6. С. 58. Кантовская идея неконструируемости вещи в себе разрабатывается в работах В. С. Библера.

² Там же. Т. 3. С. 344.

венность внешних предметов, ощущения от которых синтезируются в чистом созерцании, здесь конструирование предмета оборачивается конструированием понятия о нем. Созерцание «переводится» в понятие, а затем в действие приходит рассудок, осуществляющий интеллектуальный синтез посредством подведения понятий под категории и дедуктивного движения.

Каждый раз расширение знания происходит благодаря соотносению рассудочного понятия с предметом, данным в созерцании. Затем составляются суждения и умозаключения, так что систему теоретического знания можно представить как уходящий в бесконечность процесс, в основе которого лежат созерцания и суть которого составляет переход от понятия к умозаключению.

Однако если теоретическое мышление поставит вопрос о истинности знания, о своей собственной истинности, оно должно будет отвлечься от такой дурной бесконечности и отнестись к себе как к законченному целому. В этом случае движение разворачивается не от понятия к умозаключению, а, напротив, от умозаключения к понятию; вся система знания как бы сворачивается в первоначальное понятие, от которого начиналось движение познания. Это – переход от обусловленного к условию и, далее к безусловному.

Нетрудно заметить, пишет Кант по этому поводу, что «чистый разум имеет своей целью не что иное, как абсолютную целокупность синтеза *на стороне условий*, и что ему нет дела до абсолютной полноты со стороны обусловленного. Он в самом деле нуждается только в абсолютной целокупности, чтобы предположить весь ряд условий и тем самым *a priori* дать его рассудку. Но раз уж налицо полностью (и безусловно) данное условие, то для продолжения ряда нет более нужды в понятии разума, так как рассудок делает каждый шаг вниз от условия к обусловленному самостоятельно. Таким образом, трансцендентальные идеи служат только для восхождения в ряду условий к безус-

ловному, т. е. к принципам. Что же касается нисхождения к обусловленному, то здесь имеет место широкое применение нашим разумом правил рассудка...»¹

Мы видим здесь, что в стремлении обосновать теоретическое знание, найти для него абсолютно прочный, непоколебимый фундамент, Кант обращается к идее безусловного, обуславливающей бесконечно развивающуюся систему знания. Требуется безусловное – вот основной запрос теоретического разума.

Понятие безусловного возникает, когда к знанию подходят как к законченному целому и совершается обратное движение от умозаключения к понятию. Понятие «возвращается» к самому себе и в соотношении с собой вдруг открывается его двуликая природа: понятие опыта, понятие обусловленного оборачивается понятием-идеей, понятием безусловного. Только в соотношении друг с другом существует каждое из них, одно немыслимо без другого. Значит, исходное (и конечное) понятие, точнее, понятие как элементарная клеточка мышления изначально двойственно, находясь на границе знания. Оно указывает, с одной стороны, на содержание опытного познания, а с другой – на нечто вне его. Трудность осмысления последнего толкает Канта на попытку превратить идею безусловного только в обозначение границы познания, в ноумен.

Тогда по отношению к рассудку безусловное становится условием, определяющим рассудочное движение. По отношению ко всему теоретическому мышлению в целом идея безусловного – это только идея, ноумен, указывающий на ограниченность знания.

Чем ограничено теоретическое знание? Так как за границей последнего находится сама вещь, оборачивающаяся внутри системы знания (непонятно как) предметом возможного опыта, ноумен как идея безусловного – это *идея*

¹ Там же. С. 364–365.

предмета, *идея* существования: «ноумен есть именно проблематическое понятие предмета для совершенно иных созерцаний, чем наши, и для совершенно иного рассудка, чем наш...»; «... понятие ноумена не есть понятие объекта; оно представляет собой только неизбежно связанный с ограничением нашей чувственности вопрос, не существуют ли предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний»¹. Итак, идея безусловного есть только чисто умопостигаемое понятие, ноумен. Но посмотрим, как развивает эту мысль сам Кант и к чему она приводит.

Применение разума к рассудку, основанное на идеях, носит проблематичный, условный, т. е. регулятивный характер: в идее, постулирующей единство рассудочных знаний, доводятся до логического завершения все рассудочные определения. Так, мы помним, что «вряд ли можно найти *чистую землю, чистую воду, чистый воздух*» и т. п., но «тем не менее их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия, что касается полной чистоты, имеют своим источником только разум), чтобы надлежащим образом определить участие этих естественных причин (запомним последние два слова. — *Т. Д.*) в явлении»².

Требование достигнуть систематического единства знания, требование полной логической проработки исходного понятия, выдвинутое разумом рассудку, вследствие этого характеризуется Кантом как только логический критерий истины, как чисто логический принцип.

«Что же касается вопроса, не предназначены ли свойства предмета или природа рассудка, познающего их, как таковые, сами по себе к систематическому единству и нельзя ли в какой-то мере *a priori* постулировать это единство также и безотносительно к такому интересу разума и, значит сказать, что все возможные рассудочные знания (в том

¹ Там же. С. 332.

² Там же. С. 554.

числе и эмпирические) имеют достигнутое разумом единство и подчинены общим принципам, из которых они могут быть выведены, несмотря на все свои различия, – это утверждение было бы трансцендентальным основоположением разума, которое установило бы не только субъективную и логическую необходимость систематического единства как метода, но и его объективную необходимость»¹

Как видим, Кант вдруг начинает предполагать не только чисто логическое (т. е. имеющее значение в системе теоретического знания), но и объективное (т. е. имеющее значение при отношении теоретического знания к тому, что находится вне его) применение идеи разума. Из логического основания идея разума как будто превращается в реальное основание: «Но если обратить внимание на трансцендентальное применение рассудка, то оказывается, что эта идея первоначальной силы вообще (речь идет о той самой силе, которая в ньютоновской механике была вытолкнута за границы объяснения. – *Т. Д.*) не только предназначена для гипотетического применения как проблема, но и претендует на объективную реальность... (вот оно, реальное основание! – *Т. Д.*)... В самой деле, нельзя понять, каким образом логический принцип достигаемого разумом единства правил мог бы иметь место, если бы не предполагался трансцендентальный принцип, благодаря которому такое систематическое единство как присущее самим объектам допускается *a priori* и необходимо»².

Иначе говоря, логика «онтологизируется»: понятие, обращенное на себя, оборачивается иным понятием; будучи «логическим началом», оно неожиданно требует для себя также реального существования. Без этого логические определения утратили бы субстанцию определений, повисли бы в воздухе.

¹ Там же. С. 555–556.

² Там же, с. 557.

Все это означает, что трансцендентальной логике требуется предмет, который, хотя и определяется логически, все же является для логических (мысленных, теоретических) построений внешним критерием. Предмет идеи оборачивается идеей предмета¹, ноумен оборачивается вещью в себе².

¹ Остановливаясь на трудностях, связанных с пониманием идей разума у Канта, В. С. Библер пишет: «Во-первых, идеи разума должны воплощать в себе полную, исчерпывающую *систематизацию* суждений и категорий рассудка. Это – предельные обобщения рассудочной деятельности, собственного содержания не имеющие. Во-вторых, *предельность* идей разума подразумевает, что они должны заключать в себе какой-то априорный критерий того, что “далее идти не нужно и невозможно”... В этих целях идеи разума, в-третьих, должны, по Канту, как-то перерабатывать логический критерий истинности познания (системность и т. д.) в *критерий практический* (сравнивать знания с предметом знания)... «Идеи разума» должны быть предельно содержательны, это идеи особого предмета» (Библер В. С. Галилей и логика мышления нового времени. – В кн.: Механика и цивилизация XVII–XIX вв. М., 1979. С. 511). И далее: «Необходимо как-то логически обосновать возможность проверять соответствие идей разума такому (невозможному) предмету. Ведь практический критерий теоретической (!) истинности “идей разума” требует установить “соответствие” этих идей предмету, вне нас находящемуся, да еще всеобщему, бесконечному, да еще до конца познанному (поскольку – как же возможно знание проверять незнанием?), да еще, все же, – не познанному, непереуверенному в мысль (ведь это – *предмет познания*)...» (Там же).

² Некоторые авторы считают, что вещь в себе и ноумен – тождественные понятия, другие – принципиально различают их. К первым принадлежит, например, В. Ф. Асмус. В своей книге о Канте он говорит о том, что «“вещью в себе” Кант прежде всего называет то, чем предметы познания являются сами по себе, т. е. независимо от познания, от тех чувственных и логических форм, посредством которых эти предметы воспринимаются и мыслятся нашим сознанием» (Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973, с. 31). Но «там, где он (Кант. – Т. Д.) обосновывает идеи своей этики и философии истории, своей философии права и государства, на сцену выступает другое понятие “вещи в себе”. Под “вещами в себе” в этом случае понимаются особые объекты умопостигаемого мира: бессмертие, свобода определения человеческих действий и бог как сверхприродная причина мира» (Там же. С. 33–34).

Но разве можно представить в логике вещь в себе? Ведь она – за пределами всякого знания, всякой логики.

Кант характеризует вещь в себе как всего лишь предположение реально существующего предмета (это и означает, что философия имеет дело не с дефиницией, а с экспозицией), знать который нельзя, но помыслить необходимо (по отмеченным выше причинам). Как мыслится вещь в себе? Не случайно Кант говорит о том, что «идея разума представляет собой аналог схеме чувственности»¹: вещь в себе противостоит теоретическому знанию, как реальная вещь – мыслимой вещи для того, чтобы та могла мыслиться, поскольку мы «как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или причин его»².

Пытаясь охарактеризовать вещь в себе посредством двух дополнительных определений (слово «дополнительный» мы употребляем здесь в смысле принципа дополненности Н. Бора), Кант то настаивает на том, что она – это не только идея, но предмет, претендующий на объективное существование, то утверждает, что из того, что мы полагаем соответствующую идее вещь, вовсе еще не следует, будто бы мы хотим расширить наше знание о вещах посредством трансцендентальных понятий. Ведь эта гипотетическая сущность полагается в основу только в идее,

Т. И. Ойзерман, напротив, настаивает на том, что «Кант никогда не рассматривает ноумены как “вещи в себе”». «“Вещь в себе” не есть идея чистого разума; это – основная посылка трансцендентальной эстетики, т. е. учения о чувственности. “Вещи в себе” *аффицируют* нашу чувственность. Что же касается ноуменов, то они не имеют никакого отношения к чувственным восприятиям и к процессу познания вообще... Одно дело бог, абсолютная свобода воли, бессмертная душа – все это ноумены, которые Кант называет *идеями* чистого разума, другое дело – “вещи в себе”, вызывающие ощущения», (Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979. С. 141–142).

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 567.

² Там же. С. 570–571.

а не сама по себе. И все-таки разум расширяет знание, представляя предмет (идеи) за границами знания, и т. д. и т. п. Иначе говоря, Кант все время колеблется между желанием объявить вещь себе только понятием разума, т. е. сохранить его внутри чисто теоретического движения, и желанием вывести его за границы теоретической системы, сделать определением (?) того, что находится за пределами знания.

Эти внутренние колебания Канта обусловлены реальной двойственной ситуацией экспериментального мышления, когда мышление может быть мышлением (может оставаться в своих пределах) о внешнем предмете (выходит за свои границы). Мы имеем дело, таким образом, как бы с двумя противоположно направленными движениями: от вещи самой по себе к предмету опыта (от вещи в себе к идеализованному объекту) и от предмета возможного опыта к вещи самой по себе. Эту неизбежно парадоксальную логическую ситуацию экспериментального знания нового времени и осмыслил Кант.

Экспериментатор всегда преобразует объект, но преобразует его как раз для того, чтобы можно было понять его объективные, независимые от экспериментатора и эксперимента свойства. Для Канта вывод был другим: он разрабатывает тезис об активности разума, но понимает акт преобразующей деятельности не как условие возможности познания, а как причину невозможности этого; процесс изменения предмета для него — доказательство невозможности познать предмет таким, каким он существует сам по себе. Но тем не менее Кант вводит в «Критику чистого разума» практическое деяние в качестве основы для возникновения единственно возможного, как он считает, знания — знания о предмете возможного опыта.

Особую трудность доставило ему желание объяснить, каким образом логически происходит «трансцензус» от вещи к явлению; но не менее, а может быть, и более трудно

было понять, как знание (о предмете возможного опыта) соотносится с вещью в себе¹, которую мы знать не можем и которая вследствие этого может быть охарактеризована как предмет незнания.

Задумавшись над тем, что, собственно, означает требование Канта соотнести явление с вещью в себе. Это значит – в свете того, что уже было изложено, – что знание находит свой критерий в незнании. Но имеем ли мы право соотносить известное с неизвестным? С другой стороны, имеет ли смысл сравнивать, сопоставлять известное с известным? Не окажется ли подобное сравнение простой тавтологией?

¹ В марбургской школе неокантианства, как известно, произошло переосмысление вещи себе в плане превращения ее только в идею разума. См.: *Длугач Т. Б.* Логическое обоснование науки в Марбургской школе неокантианства. – В кн.: Кант и кантианцы. М., 1978. С. 155–210.

М. Хайдеггер связывает вопрос Канта о вещи в себе с изменением места человека в мире и изменением способа его мышления. «Кантовские вопросы о вещи – это вопросы о созерцании и мышлении, – пишет он, – об опыте и его принципах, т. е. вопросы о человеке. Вопрос: что есть вещь? – это вопрос о том, что такое человек?» (Heidegger M. *Die Frage nach dem Ding*. S. 189).

Об отношении явления к вещи в себе западногерманские философы Х. Беме и Г. Беме говорят как об отношении знания к предмету вне нас, считая, что тем самым вещь в себе имеет прямую связь с опытом: «Многие авторы хотели бы просто вычеркнуть ее (вещь в себе. – Т. Д.) из кантовской теории. Другие, напротив, утверждали, что она есть все же нечто известное нам, может быть, в познании жизненного мира. Третьи, как Селларс, полагали, что научное познание должно иметь дело с вещью в себе – и не только как с явлениями жизненного мира. Иные, наоборот, настаивали, что вещь в себе не вообще, но лишь исторически непознаваема и что прогресс познания в науке постепенно приблизит знание вещи в себе... И все же вещь в себе есть и остается предметом познания. Может ли быть иначе, если наши знания не есть чистая фантазия? Мы относим наше знание к чему-то, что не есть мы сами и что само по себе таково, как оно есть, независимо от нас» (*Böhme H., Böhme G.* *Das Andere der Vernunft*. Frankfurt a. M., 1983. S. 293). И далее они проводят мысль о том, что вещь в себе является символом отделения человека от природы, символом отношения человека к природному бытию как к иному по сравнению с собой.

В «Критике чистого разума» Кант пытается решить проблему ориентации известного на неизвестное с помощью отрицательных определений вещи в себе. Во-первых, наши понятия могут относиться только к возможным созерцаниям, поэтому, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, мы должны были бы положить в основу такого знания не чувственное, а интеллектуальное созерцание. Но так как это невозможно, то вещь в себе может пониматься только в негативном смысле.

Если мы, например, попытаемся вывести за границы возможного опыта категорию причинности, т. е. устранить из области ее возможного применения такое чувственное условие, как время, то причинность предстанет перед нами не как связь двух событий во времени, когда одно является причиной другого, а как отсутствие временной последовательности, вследствие чего «одно» не отличается от «другого» и, следовательно, причинность выступит в невозможном (для опыта) повороте – не через действие на другое, а через действие на себя, как причина самое себя, как предшествование себе во времени, что невозможно (с точки зрения опыта, т. е. научного знания).

Если мы, далее, распространим категорию субстанции за границы возможного опыта, т. е. отнимем у нее временную характеристику, то получим субстанцию, мыслимую без постоянства во времени, т. е. как предпосылку, для которой больше уже нет никаких предпосылок, что также невозможно.

Можно было бы продолжить разбор в таком духе других категорий, но из сказанного ясно, по-видимому, что Кант, вопреки собственным заверениям, не просто указывает на вещь в себе пальцем, как на нечто совсем недостижимое – он разворачивает систему ее отрицательных определений. Вещь в себе начинает олицетворять систему не-

знания¹, в отталкивании от которой (и одновременно в ориентации на которую) формируется система знания. Но если вдуматься, что скрывается за такой системой отрицательных определений, то можно убедиться, что отрицательными они выглядят только с точки зрения механистического естествознания. Принцип самодействия, принцип *causa sui*, например, получил достаточное обоснование в философии XVII в., в частности в философии Спинозы.

Конечно, внутри ньютоновской динамики, где предмет рассмотрения – система взаимодействий, этот принцип не находит себе места; так же как не находит там места представление о предпосылке без предпосылок, поскольку изображение механического движения всегда предполагает выведение настоящего состояния из предшествующего, а последующего – из настоящего. Только мир, понятый как бесконечный универсум, требует оценки его как предпосылки без предпосылок, как причины самого себя, как... и т. д.

Получается, что, доводя до логического завершения определения механистического естествознания (с точки

¹ Подробно анализ отношения предмета возможного опыта к вещи в себе как знания к незнанию и рассмотрение негативных определений вещи в себе предприняты В. С. Библером. Он соотносит отрицательные определения вещи в себе, как они представлены в «Критике чистого разума» с принципом *causa sui* в той форме, в какой тот вошел в классическую механику, т. е. в форме действия на другое. «Как только рассудок спрашивает о своих основаниях, т. е. как только он задает вопросы андерсеновского мальчика – почему, собственно, дальше аксиом, в глубь аксиом идти нельзя, почему они бесспорны, нельзя ли их доказать, к ним обратиться требования вывода или почему данный шаг дедукции неразложим, элементарен... да может ли вообще “шаг” дедукции быть доказательным, если он не взят как “*causa sui*”, – как только рассудок задает такие вопросы, рушится сразу же все. Основой рассудка оказывается разум, но разум обосновывает себя только... в *интуиции*» (Библер В. С. Мышление как творчество М., 1975, с. 340). И далее: «Сила разума рассчитывается (как и всякая сила) по характеру своего действия, по формализму рассудочного вывода, но по своей “природе”, т. е. как „*causa sui*” она остается вне логического постижения» (Там же, с. 347).

зрения которого невозможна обращенность причины на себя и т. д.), Кант в одно и то же время указывает на пределы ньютоновской механики и предвосхищает позитивные характеристики будущей науки (где принцип действия на другое и принцип самодействия не разводились бы в разные стороны, а совпадали бы). Негативные определения выводят к позитивным. Знаменитые антиномии, к которым он приходит в результате этого, не входят в круг проблем данной работы, вернемся поэтому к проблеме объективности (и истинности) знания.

Пока загадкой остается высказывание Канта о том, что свой критерий знание находит в незнании: «Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет вещах в себе (обратим внимание – вещь в себе – это идея *предмета* – Т. Д.) в дополнение ко всему обусловленному, требуя, таким образом, законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание соотнобразится с предметами как вещами в себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия*, и, наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, соотнобразятся с этими вещами как вещами в себе, а, скорее, эти предметы как явления соотнобразятся с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах в себе, – то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно»¹.

В последних строчках идет речь об эксперименте чистого разума, т. е. о допущении подойти к предметам через идею безусловного одновременно с двух сторон – как ве-

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 89–90.

щам в себе и как к явлениям; если это получится, то эксперимент разума можно считать удавшимся. Кант считает, что эксперимент удался: вещь в себе через идею безусловного определяет целостность знания, а знание, ставя вопрос о своих критериях, приходит к идее безусловного как своей границе, за которой находится абсолютно непознаваемая вещь в себе.

Нельзя забывать о том, что отправная посылка «Критики чистого разума» – реально существующие объекты; это их преломление сквозь призму эксперимента разума дает предметы возможного опыта с совершенно иной, чем у предметов самих по себе, объективностью, объективностью теоретического плана. Не будь вещей в себе, нельзя было бы говорить об активности познающего разума, не было бы тогда и предметов опыта.

Если же глубже вдуматься в отношение этой пары, то станет ясно, что фактически у Канта речь идет об одном и том же предмете, только рассмотренном с двух сторон, как бы в двух различных проекциях: с одной стороны, он – находящийся вне сферы познания объект, с другой стороны, он – предмет, включенный в эту сферу. Без первого нет второго, поэтому вещь сама по себе является для теоретического разума безусловным, направляющим его Движение фактором, предмет же возможного опыта, если можно так выразиться, стремится к вещи самой по себе как к своему истоку и корреляту, вследствие чего идея чистого разума с необходимостью завершает теоретическое знание.

Находясь за границами знания, вещь сама по себе втягивается в теорию в образе идеи безусловного и одновременно, поскольку она существует объективно и абсолютно неконструируема, т. е. неподвластна образованиям познающего разума, выталкивается за его границы. Это и идея, которая обретает предметное бытие за пределами знания, и предмет, который, включаясь в познание, оборачивается идеей.

Обычно кантовскую трансцендентальную философию в связи с признанием абсолютно непознаваемой вещи в себе совершенно правильно трактуют как агностицизм¹. Но можно попытаться: подойти к вещи в себе и несколько иначе. Поскольку вещь в себе находится за пределами теоретического разума и потому не является объектом теоретического отношения, она объект незнания; но она может быть рассмотрена и просто как предмет иного отношения, чем теоретическое. Ее вненаходимость относительно теоретического разума может означать, что к ней следует подходить не теоретически, а практически².

¹ «... существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант... Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой “вещи в себе” приходит конец» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21. С. 284).

«Энгельс, как мы видели, — замечает по этому поводу В. И. Ленин, — упрекает Канта за то, что он агностик, а не за то, что он отступает от последовательного агностицизма» (*Ленин В. И.* Полит. собр. соч., т. 18. С. 211). Т. И. Ойзерман уделяет особое внимание агностицизму Канта: «Следует, однако, подчеркнуть, что агностицизм Канта органически связан с амбивалентным толкованием объективной реальности и субъективно-идеалистическими выводами, которые вытекают из этого толкования. Кант включает все объективное, все находящееся вне сознания, независимое от него и предшествующее познанию в понятие трансцендентного, метафизического. Он, следовательно, не ограничивается антиметафизическим утверждением о недоказуемости существования метафизических сущностей, ноуменов: он превращает в метафизическое, трансцендентное то, что существует вне и независимо от познания, — физическое. Поэтому и вещи, воздействующие на нашу чувственность, вызывающие ощущения, и, значит, существующие до познания и независимо от него, характеризуются как сверхчувственные “вещи в себе”» (*Ойзерман Т. И.* Диалектический материализм и история философии. С. 140).

² В. С. Библер пишет об этом так: «К предметам, предположенным (теоретически) в “идеях разума”, возможно относиться только практиче-

Одним из существенных определений практической (духовно-практической) деятельности, пронизывающей каждый шаг теоретического разума, у Канта оказалось мысленное изменение, преобразование предмета, подлежащего познанию. Здесь открылся парадокс: для того, чтобы познать вещь, нужно ее изменить; но если теоретическому мышлению она предстает, будучи измененной, то каким образом можно ее познать саму по себе, т. е. в не-преобразованном виде?

Из этого вытекает второе определение «практической деятельности» в «Критике чистого разума»: благодаря деятельности обнаруживаются границы теоретического разума с его конструктивными приемами; принцип деятельности выводит, следовательно, философа к неконструируемому бытию, к бытию самому по себе, к которому человек относится также всем своим бытием. Здесь осуществляется выход также и к более широкому пониманию «практического»: вещь в себе может быть взята как такое целостное бытие, которое человек не просто познает, но рядом с которым он живет и действует, которое он изменяет. Существование вещи самой по себе оказывается тогда таким целостным природным бытием, к которому человек относится

ски, не познавая их, но действуя на них... Так, по Канту, чисто теоретическим путем мы обосновываем невозможность отнесения идей разума к теоретически представленным объектам, и соответственно “чистый разум”, в пределе своего обоснования, в своих логических предпосылках выходит за собственные пределы, оборачивается разумом практическим. Даже так: субъект теоретического действия (познания) на вершинах логики – в основоположениях чистого разума – оборачивается субъектом действия практического. Однако поскольку на предмет практического действия способен действовать не чистый разум (и даже вообще не “разум”), но весь человек в целом (на целостный предмет – целостный человек), то это уже вообще принципиально иной субъект, имеющий не феноменологическое, а “ноуменальное”, так сказать, “метафизическое” значение» (*Библия В. С. Галилей и логика мышления нового времени*, с. 512).

также всем своим человеческим бытием, когда веществу природы человек противостоит как универсальная сила природы¹. При таком понимании взаимодействие разумного деятельного существа с природой включает все виды человеческой целесообразной практической деятельности. Диалектику практической и теоретической способностей можно тогда представить следующим образом: необходимо практическое воздействие на вещь, чтобы выявить ее объективные свойства и понять как самоценный и автономный предмет, т. е. понять как предмет неутилитарный, не просто как средство для достижения какой-то практической цели, а как цель в себе самой. В этом случае объективные характеристики представляют интерес не с узкопрактической, а с совершенно незаинтересованной точки зрения – и это достояние теоретического знания. Следовательно, здесь практика выступает как средство, а теория – как цель, или, что то же, предмет практического воздействия оказывается средством, а теоретическая модель этого объекта – целью.

Но можно говорить и об обратном: целью теоретической науки является воспроизведение объективных характеристик предмета понимание его таким, каков он сам по себе, независимо от всякого познания; и такая независимость, объективность являются условием потенциально возможного практического воздействия на предмет, отношение к любому предмету как к потенциальной машине, потенциальному механизму (о чем часто проговаривается

¹ К. Маркс обосновывает тезис об универсальности человека в следующих словах: «Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально... Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую ему мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42. С. 93–94*).

Кант) означает, что теория превращается в средство для достижения практических результатов, в то время как практическое преобразование становится целью.

Вместе с тем в подобном пересечении теории и практики создается возможность подойти к предмету как к абсолютно самоценному, не зависящему ни от чего, в том числе от практических результатов, а также от каких бы то ни было теоретических построений о нем, как к предмету, существующему и вне сферы знания, и вне сферы воздействия. Теперь мы имеем дело с предметом «самим по себе», который шире своей практической и теоретической проекций. Он таит в себе неисчерпаемые (теоретические, практические, эстетические и т. д.) возможности и становится тем фокусом, к которому с разных сторон стягиваются и теоретическое, и практическое отношения, выходя, однако, за рамки того и другого. Так представить предмет – потребность самой практики, нуждающейся в том, чтобы предмет существовал абсолютно независимо от субъекта – как раз для того, чтобы на него можно было воздействовать.

Кант почувствовал недостаточность одного лишь теоретического подхода к действительности и выразил это с помощью понятия вещи в себе. Вещь в себе как предмет абсолютного незнания по сути дела есть объект практического отношения; за понятием вещи в себе скрывается объект практического воздействия, который гораздо шире, чем предмет теоретического познания. Тогда и субъект из гносеологического субъекта превращается в субъекта практического действия, и их взаимосвязь перестает быть чисто познавательной.

Это такая взаимосвязь человека с миром, когда, во-первых, исчерпываются внешние цели и устанавливается «целесообразность без цели», где непосредственной целью становится развитие личности, как это происходит, например, в искусстве, когда, следовательно, вся деятельность человека и он сам оказываются не средством для достиже-

ния чего-то иного, а самоцелью. Когда, во-вторых, практика включает в себя нравственный, теоретический и эстетический моменты и понимается как целостная человеческая деятельность. Когда, в-третьих, природа важна для человека не тем, что из нее можно сделать, а своими бесконечными возможностями, своим самоценным существованием, как его рассматривает фундаментальная теоретическая наука. В таком взаимодействии человека с миром универсальная природа относится к себе самой не как мышление к бытию, а как одно целостное природное бытие к другому целостному природному же бытию.

Вещь в себе фокусирует определения целостной практической деятельности и поэтому в своеобразной отрицательной форме указывает на возможность нетеоретического отношения человека к миру. Так, доведя до предела «технически-практический» принцип познания, Кант подходит к практическому принципу в собственном смысле слова. Но поскольку он не осмысливал практику в форме материально-практической деятельности, постольку «практическое» превратилось у него в «практический разум», а субъект стал субъектом чисто духовного, нравственного, безпредметного действия.

И все же именно в философии Канта и как раз благодаря понятию вещи в себе осуществляется переосмысление сущности человеческого бытия, вследствие чего субъект начинает оцениваться как цель. Нравственная оценка приобретает здесь особое значение.

Нравственный поступок не относится к тому типу деятельности, о котором речь шла до сих пор, но в качестве важной разновидности практического деяния вступает с познанием в сложную взаимосвязь. Ее анализ дал бы возможность осветить еще одну грань единства теоретической и практической способностей. К рассмотрению этого мы сейчас и перейдем.

РАЗДЕЛ VI

ГОРИЗОНТЫ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И ДЕЯТЕЛЬНОГО СУБЪЕКТОВ

Признаки и реалии свободы

В ходе изучения текста «Критики чистого разума» было установлено, что разум в познании проявляет свою законодательную силу только в условном смысле, по принципу «технически-практического» действия. Собственно законодательное, практическое действие в кантовской философии осуществляется в нравственной области. На это обычно указывается как на ограниченность взглядов Канта¹.

Но не следует требовать от мыслителя, чтобы он решал задачи, которые предстояло решить следующим поколениям. К тому же только что мы попытались показать, что

¹ М. Ридель в книге «Теория и практика в мышлении Гегеля» пишет о том, что «экономическая деятельность не относится у Канта к практической философии – она принадлежит технической сфере» (*Riedel M. Theorie und Praxis im Denken Hegels. Stuttgart, 1965, S. 118*). М. Форшнер в книге «Закон и свобода» подчеркивает, что «употребляемые ныне понятия “практика”, “практическая философия”, “практический разум”» имеют очень мало общего с кантовским термином “практического разума”» (*Forschner M. Gesetz und Freiheit. München, 1974. S. 195*).

Кант подходит к понятию целостной человеческой деятельности, которая объединяла бы теоретическое, нравственное и эстетическое отношения человека к миру. Сейчас мы хотим рассмотреть учение Канта о практическом разуме в собственном смысле слова. Сфера нравственности оценивается им как абсолютно автономная область, где субъект не стеснен никакими внешними обстоятельствами, а поступает совершенно свободно. Действия здесь индивида не обязательно ориентированы на предметы, точнее, предметы не оказывают решающего воздействия на нравственные поступки, так как зачастую гораздо более важным для нравственного субъекта оказывается не действие, а отказ от него¹.

Выделение нравственности в качестве автономной области человеческого бытия было тем вкладом, который Кант внес в данный раздел учения о человеке. Однако при анализе вопроса неправильным было бы не учитывать результатов, достигнутых в этом направлении мыслителями до Канта, в частности французскими просветителями², что и послужило отправной точкой для его размышлений.

Просветителей нередко упрекали в том, что их нравственность носит утилитаристский характер, т. е. по сути дела не является нравственностью. Дело в том, что мораль-

¹ См.: Соловьев Э. Ю. Кантовская постановка вопроса о взаимозависимости науки и нравственности. – В кн.: Наука и нравственность. М., 1971, с. 212.

² Как известно, большое влияние на Канта в свое время оказал Руссо; Кант соглашается с Руссо в том, что собственная сущность человека в отличие от животных заключается в свободе, – замечает современный исследователь Канта М. Форшнер. – Подобно Руссо, для Канта утрата свободы означает утрату статуса человеческого бытия. Несмотря на то что жизнь человека определена общественными связями в их формировании и культивировании, он остается собственным господином, не подчиняясь внешнему принуждению и зависимости от других людей: «он может быть поистине счастлив только тогда, когда сам определяет свою жизнь» (Forschner M. Gesetz und Freiheit, S. 115).

ные принципы они пытались выводить из физической природы человека и вследствие этого приходили к несколько неожиданным для себя выводам.

Известно, что, с точки зрения Гольбаха, Гельвеция и других, все поведение человека определено его «физической природой» (Гольбах), или «физической чувствительностью» (Гельвеций), т. е. прежде всего физиологическими потребностями. Каждый человек хочет вкусно есть, сладко спать, иметь достаток и т. п.; все его поступки, таким образом, преследуют *личную выгоду*, и даже любовь к жене, детям, матери в конечном счете определена корыстным интересом. Так, согласно Гельвецию, если я плачу о погибшем друге, то фактически плачу не о нем, а о себе, оттого, что без него мне некому будет излить свою душу, и я останусь одиноким.

Если все человеческие действия, далее, с необходимостью обусловлены физической природой индивида, т. е. его телесными качествами, движением материальных частиц тела и мозга, а также тем, какую пищу он ест, каким воздухом дышит и т. д., то следствием такого подхода к человеку должны были бы быть: а) отрицание свободы личности (что мы и отмечаем у французских просветителей, признававших, что в мире существует только необходимость); б) невозможность в результате этого оценивать человеческие поступки как дурные или хорошие, они должны быть признаны только различными; в) отрицание ответственности человека за свои поступки. Говоря словами Ламетри, когда я, будучи добродетельным с утра, вечером совершаю безнравственный поступок, причиной этого является не свободное волеизъявление личности, а «кровообращение и те обстоятельства, которые его усиливают, приостанавливают, ослабляют или ускоряют»¹.

¹ Ламетри Ж. О. Соч. М., 1970. С. 290.

Откровеннее всех в этом плане высказывается, пожалуй, Ламетри, убеждая читателя в том, что «добродетель является чем-то: неожиданным, каким-то чуждым человеку украшением, которое, если о нем не позаботиться, в любой момент может исчезнуть или отпасть»¹. И раз уж человек не в силах изменить свою природу – сделать более благородными свои страсти и свой темперамент, то ему остается, как считает Ламетри, только одно – постараться избавиться от угрызений совести. Можно оплакивать судьбу человечества, попавшую, если можно так выразиться, в столь плохие руки, как его собственные. Но такова, к сожалению Ламетри, «природа, сведенная к самой себе, как бы к ее чистой сущности».

И все же просветители не были бы просветителями, если б не были убеждены в том, что воспитание в состоянии исправит природные недостатки и устранить пороки, что сам индивид должен прилагать усилия в этом направлении, что, следовательно, он отвечает за свои поступки, а значит, должен вырваться за рамки «железной необходимости» в «царство свободы». И не кто иной, как Ламетри, убеждает своих оппонентов в том, что сильны и мужественные души, в особенности если они просвещены светом знания, должны идти по «прекрасной дороге», стараясь побороть свои пороки и возвыситься над собой. Не кто иной, как Ламетри, вновь вводит изгнанные им, казалось бы навсегда, угрызения совести, говоря о том, что наступают даже у преступников такие минуты, когда поднимает свой голос мстительная совесть, выступающая против них и осуждающая их почти на непрерывные мучения»². Любопытно, что в этом случае Ламетри ссылается на «естественный закон», являющийся, по его мнению, источником совести, который так же «естествен» (т. е. так же коренится в при-

¹ Там же. С. 292.

² Там же. С. 220.

роде человека), как и элементарные потребности. Это даже не нравственное врожденное чувство любви и сострадания (Руссо), это – естественный закон. В таком же духе рассуждают другие просветители.

Тогда принципы корысти и утилитаризма терпят крушение в глазах самих просветителей: оказывается, несмотря на то что человек предопределен к своим поступкам составом пищи и воздуха, строением тела и мозга, наследственной «молекулой» и т. п., что, казалось бы, с фатальной неизбежностью влечет его к тем, а не к другим поступкам (и, следовательно, освобождает от всяких нравственных проблем), несмотря на все это, человек – нравственное существо, так как «естественный закон», на основе которого проводится граница между добром и злом, так же «естествен», как и физиологические потребности человека. Таким образом, налицо противоречие. С одной стороны, просветители склоняются к утилитаризму, объявляя единственно значимыми для человека его естественные склонности и вытекающие отсюда корыстолюбие и эгоизм. С другой стороны, просветители не могут не признавать решающей роли разума в преодолении порочных естественных склонностей: только поэтому на человека, разумно воспитанного, можно налагать чувство моральной ответственности, его можно судить. Более того, нравственность, свобода, ответственность – это, как мы видели, продукты не только разумного воспитания, но и самой природы, ибо «естественный закон» ясно начертан в сердцах людей также от рождения, дан самой природой.

Проще всего, конечно, избавиться от этих противоречий Просвещения, объявив их чисто внешними, но такое объяснение, как нам кажется, игнорировало бы специфику просветительской концепции, ибо, на наш взгляд, ее противоречия не внешние, а глубинные. Их исток – противоречивое толкование природы, обусловленное двойственно противоречивым толкованием материальной природы

в механистическом естествознании XVII – XVIII вв. Что касается человеческой природы, то двойственность проявляется в том, что, во-первых, каждый человек признается чисто природным существом, все свойства которого определены его индивидуальной природой, вследствие чего он как будто бы может существовать изолированно от всех других людей и руководствоваться только своими собственными эгоистическими устремлениями и интересами – в этом ядро теорий «робинзонады». Вместе с тем индивид берется не только в своем изолированном состоянии, но и в своем социальном статусе, возникающем, как думали просветители, в результате «Общественного Договора». В этом случае поведение каждого индивида должно быть ориентировано на других людей, а его эгоизм должен трансформироваться в «разумный эгоизм». Человеческая природа, таким образом, в понимании просветителей, оказывается противоречивой – она и эгоистична, и альтруистична, и нравственна, и безнравственна¹.

Кант – подлинный наследник Просвещения; он воспринял его достижения и одновременно радикально преобразовал их. Он расщепляет противоречие в понимании природы, относя его противоположные стороны к разным мирам, деля их между «природой» и «свободой». «Разумное» в немецком идеализме перестает отождествляться с «естественным» и выделяется в особую сферу; нравственный закон обосновывается теперь в разуме, но не в природе, которая рассматривается только под углом зрения естественной необходимости, причинной детерминации.

Если теоретический разум имеет, согласно Канту, своим предметом природу, то практический разум – свободу: разум является разумом в практическом смысле только тогда, когда он устремлен на самое себя и ни на что иное;

¹ По этому вопросу см.: *Длугач Т. Б. Философия Просвещения и «парадоксы» Дени Дидро.* – *Вопр. философии*, 1984, № 8.

в противном случае он остается теоретическим, конечным разумом опыта¹.

Автономия нравственности и означает окончательное разведение «разумного» и «природного», т. е. своеобразное разрешение того противоречия, которое было выявлено просветителями XVIII в. Вместе с этим разведением оформляется противопоставление нравственного закона и чувственных склонностей, ноуменального существования человека и его феноменального бытия.

Разрыв природы и свободы в учении Канта о нравственности имеет глубокие социальные корни: в отчужденных социальных условиях, когда деятельность человека, направленная на преобразование природы, отщепляется от деятельности, направленной на себя, и приобретает отчужденно-самостоятельную форму, подчиняющую себе развитие субъекта, человеческое бытие раскалывается надвое: мир природы начинает противостоять человеку как внешняя необходимость, свободу же он обретает в чистой духовном царстве нравственности. Так обусловливается превращение практической деятельности в практический разум, а субъекта деятельности – в субъекта нравственного поступка.

В философии Канта находит свою понятийную фиксацию в виде полярности феноменального – ноуменального существования действительный раскол мира человека в условиях социальных антагонизмов. Кант велик здесь своей рефлексией, поскольку благодаря ей он сумел подойти к человеку не как к средству (не только как к средству), а как к цели, выделив в противовес всем утилитарным и корыстным отношениям присвоения сферу самоценного (хотя и беспредметного) человеческого бытия. Такой сферой стала для него нравственность. Она получает у Канта определение «практической» по преимуществу, так как

¹ См.: *Forschner M. Gesetz und Freiheit*, S. 196.

только здесь разум становится законодателем в собственном смысле слова. Здесь человек действует, подчиняясь исключительно своим целям, а не внешней целесообразности.

Кант, разумеется, не думает отрицать за человеком чувственные склонности и желания, стремление его к счастью и т. д., но подлинно нравственный субъект должен подчинить их велению долга, категорического императива.

Абсолютизация Кантом нравственного закона служила прежде и продолжает служить теперь причиной ожесточенных нападок на него с разных сторон. Одни оппоненты видят в категорическом императиве проявление формализма Канта, другие вслед за Шиллером указывают на парадоксальное решение вопроса и т. д.

Предпочтение, отдаваемое Кантом нравственному закону перед склонностями, отечественный исследователь Э. Ю. Соловьев объясняет установкой кантовской морали на буржуазное право: «Этот закон представляет собой, как это ни странно на первый взгляд, именно внутренне принятое основоположение права, — пишет он. — Кантовский моральный субъект непосредственно выступает не против человеческой испорченности и распущенности, как это пристало бы ординарному моралисту, а против бесправия под маской права и беззакония под маской законности»¹.

Развивая эту мысль в другой статье, Э. Ю. Соловьев настаивает на том, что кантовская мораль ориентирована на право, поэтому справедливость как форма всеобщего, хотя и более холодного расположения к людям (чем, например, жалость, сострадание и т. д.) возводится Кантом во главу угла учения о морали. Вполне возможно, что сострадание может также стать всеобщим принципом поведения, продолжает Соловьев, но расплата за такую всеобщность —

¹ См.: Соловьев Э. Ю. Кантовская постановка вопроса о взаимозависимости науки и нравственности. С. 237.

утрата действенности, так как человек, сочувствующий всем, неизбежно цепенеет при виде всеобщих страданий; если все же он попытается быть активным, то не уподобится ли при этом Дон Кихоту?

Соглашаясь с Э. Ю. Соловьевым в том, что мораль у Канта ориентирована на право и что они взаимно пронизывают друг друга, мы хотели бы обратить внимание на глубоко противоречивый – по-видимому, именно вследствие этого – характер кантовской этики.

Действительно, категорический императив – закон разума, совершенно чуждый всякой чувственности, и только тот, кто подчиняется его велениям вопреки призывам сердца, может считаться нравственным субъектом.

Но, с другой стороны, как быть с муками совести? Ведь именно о них говорит Кант, характеризуя особое течение времени в нравственной сфере, когда человек вновь и вновь обращается мыслью к давно прошедшим событиям и, несмотря на то что исправить их никак нельзя, страдает из-за нанесенной им (или ему) обиды или допущенной несправедливости? Не является ли совесть важнейшей категорией этики наряду с понятием нравственного закона? А если так, то не проникает ли вместе с ней в нравственность навсегда оттуда изгнанная, казалось бы, чувственность?

Имеет смысл также затронуть вопрос об эффективности нравственных действий. Что, собственно, имеется здесь в виду под действенностью? Ни о какой материальной выгоде здесь речи быть не может, а, скорее, дело касается как раз материальной «бесполезности» или даже материального ущерба. Единственная «польза» здесь – это относиться к другому человеку (и к самому себе) как к цели, а не средству. Поэтому и действия Дон Кихота, и действия Идиота Достоевского не столько смешны, сколько печальны, потому что смешны они как раз с точки зрения большинства искателей выгоды.

Мы не стремимся решить эти проблемы; мы хотим лишь обратить внимание на то, что содержание нравствен-

ности понимается Кантом не так уж однозначно, и это вполне понятно каждый раз в новую эпоху нравственные принципы служат основанием для формирования новых правовых форм, и этика Канта, действительно, – на острие перехода нравственности в право; именно поэтому она внутренне, антиномически противоречива. Но не имея намерения посвятить данную работу специальному разбору этических проблем, мы попробуем, как уже говорили, обернуть их теперь на соотношение теоретического и практического начал разума.

Познание природы, по Канту, было бы невозможно, если бы теоретический разум не руководствовался принципом конструирования. Одновременно Кант пришел к убеждению, что разум должен включать в познание идею о неконструируемых вещах в себе, учитывать регулятивное значение принципа конструирования, т. е. тот факт, что предмет, который познается, существует независимо от познающего разума, что, следовательно, законодательная сила разума здесь оценивается как условная (с точки зрения «как если бы»).

Доведя до логического предела это «технически-практическое действие» внутри теоретического мышления, Кант замыкает разум уже не на предмет, а на себя самого и выявляет собственно «практическое» его значение. Так перед нашими глазами открывается безусловно законодательная сфера разума, сфера нравственности.

Если при познании предметы были причиной представлений и определяли волю, то внутри нравственности воля становится причиной свободных поступков субъекта, «так что причинность этой воли имеет свое определяющее основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому назван также чистым практическим разумом»¹.

¹ Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 364.

Один и тот же чистый разум существует, таким образом, в двух ипостасях – может либо познавать объекты, т. е. выступать в своем теоретическом статусе, либо быть определяющим основанием свободной воли, т. е. приобретать практический смысл «чистый, сам по себе практический разум здесь уже непосредственно законодательствующий»¹.

Почему для Канта сферой подлинно человеческих отношений стала «беспредметная» нравственность? Дело в том, что в ситуации, когда целостная деятельность расщепляется на отдельные, оторванные друг от друга моменты, и собственно материальное производство подчиняет себе субъекта в качестве средства, нравственность берет на себя функцию воссоздания человеческих отношений прежде всего за счет их «очищения» от предметности.

Производство предметов мыслится тогда в контексте вещных (утилитарных) отношений, «производство» человека – в контексте «беспредметных» нравственных поступков. Отражая такое деление, Кант вводит разграничение между гипотетическим и категорическим императивами: и в том и в другом случае можно говорить о «практическом действии», но в первом случае это умение, основанное на предписании, корнящемся в знании, а во втором – это поступок, основанный на законе практического разума. Об этом различии уже упоминалось, сейчас хотелось бы остановиться на нем подробнее.

Все науки, по Канту, имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний на то, что некая цель для нас возможна, и из императивов, предписывающих средства, при помощи которых она может быть достигнута. В этой связи надо различать императивы технические (относящиеся к умению), прагматические (относящиеся к благу) и моральные (относящиеся к свободному поведению). Пер-

¹ Там же. С. 347.

вые два Кант характеризует как гипотетические, последний – как категорический императив.

Начинают различаться, далее, виды «практического действия» – практические правила как правила умения подчинены проблематическому условию воли, в нравственности же практические правила становятся практическими положениями, которыми воля безоговорочно и непосредственно определяется объективно. Следовательно, если практический разум и имеет дело с предметами, то не с целью их познания или изготовления, поэтому не предмет сам по себе, а закон воли становится определяющим основанием возможности поступка.

Человек, конечно, эмпирическое существо, не создающее себя само и вследствие этого существующее как природное явление, но вместе с тем, утверждает Кант, он необходимо должен признавать еще нечто другое, лежащее в основе, а именно свое Я, каково оно может быть само по себе, и причислять себя к миру умопостигаемому (о котором он ничего не знает). На это человек имеет право, потому что он «действительно находит в себе способность, которой он отличается от всех других вещей да и от себя самого, поскольку на него воздействуют предметы, и эта способность есть *разум*»¹. Благодаря разуму у человека возникает представление о нравственном законе – основном постулате практического разума, требующем поступать так, *«чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого, так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»*. Основание нравственного закона таково: *«разумное существо существует как цель сама по себе»*².

Приняв за основу этики нравственный закон, вместе с ним мы принимаем и свободу и, далее, сталкиваемся

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 270.

с неизбежностью совершенно иного понимания времени, чем в сфере теоретического разума: время парадоксальным образом как бы меняет свое направление, поскольку нравственный индивид определяется тем, что он полагает сам независимо от будто бы обуславливающих его и направленных от прошлого к настоящему причинных воздействий природных явлений; «в нем бы не *возник*ал и не *исчез*ал никакой *поступок*...»¹ и, – как пишет Кант.

Человек оказывается существом, принадлежащим как бы сразу двум мирам – миру феноменальному (чувственно-воспринимаемому и причинно-обусловленному миру явлений) и ноуменальному (свободно-нравственному).

Предположим, – говорит Кант, – что мы знали бы все причины, влияющие на человека, так что могли бы предсказать его жизнь с точностью солнечного или лунного затмения; но если бы мы были способны к тому же к интеллектуальному видению этого же субъекта (что нам не дано), то мы убедились бы, что вся эта цепь явлений в отношении того, что касается морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе. Так, человек может хитрить сколько угодно, оправдывая свое, нарушающее моральный закон поведение, и пытаясь объяснить его тем, что он был вовлечен в него потоком естественной необходимости, и все же, по словам Канта, он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он находился в здравом уме, т. е. мог пользоваться своей свободой. Поэтому он не может оградить себя от порицания, и именно на этом основывается раскаяние в давно совершенном поступке, которое практически бесполезно, ибо человек не может сделать случившееся неслучившимся, и тем не менее неустранимо.

¹ Там же. Т. 3. С. 482.

Время принадлежит, по Канту, не вещи самой по себе, а только явлению, и лишь это спасает человека от того, чтобы быть марионеткой; человек – существо не только чувственное, но и разумное, не только явление, но и вещь в себе, ноумен, благодаря чему у него и сохраняется свобода, изъятая из причинно-следственных отношений.

Итак, решающей силой, побудившей Канта противопоставить два плана человеческого бытия, явилось стремление признать человека субъектом, т. е. существом, определяющим все свое существование, все свои поступки. Для этого Канту потребовалось изъять его из жесткой цепочки причинно-следственных природных связей и поместить в иной мир, служащий основанием чувственной жизни. Человек как член ноуменального мира, по убеждению Канта, познанию не доступен. Здесь мы подходим к сути нашей проблемы – соприкосновению познания и нравственности, теоретического и практического отношений к миру, как это освещается во второй кантовской «Критике».

Отрицая возможность теоретического познания субъекта-ноумена, Кант в то же время делает замечание относительно необходимости особого его постижения. Субъект умопостигаемого мира «не только неопределенно и проблематически *мыслится* (что уже спекулятивный разум мог обнаружить как возможное), но даже *в отношении закона* причинности этого мира *определенно* и ассерторически познается, и таким образом нам дается действительность умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно*»¹.

Такая определенность познания в теоретическом отношении была бы трансцендентной, но в практическом отношении является имманентной, причем «определенность познания» означает здесь некое «уразумение» (не тождественное теоретическому знанию) принципов категорическо-

¹ Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 435.

го императива и свободы воли в качестве главных принципов существования субъекта. Что же касается знания в теоретическом смысле, то понятие о субъекте как о существе, обладающем свободной волей, как о *causa noumenon*, есть «в отношении теоретического применения разума хотя возможное и мыслимое понятие, но пустое»¹. Ведь «этим не постигается, каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода существует, постулируемая моральным законом и ради него»². Поэтому, продолжает Кант, я и не пытаюсь теоретически знать это существо: с меня достаточно указать на него как на таковое и связать понятие причинности с понятием свободы.

Итак, та деятельность, которую Кант относит к нравственности, не поддается познанию: здесь причинность, требуемая для теоретического объяснения, трансформируется в свободную волю, значит, от применения понятия причины «к объектам для теоретического познания здесь можно совершенно отвлечься»³, так как «объектом» в данном случае становится субъект.

Нравственное решение, побуждающее человека к тому или иному поступку, конечно, основывается на разуме, но так как разум выступает здесь не в своем познавательном, а в своем практическом значении, мы сталкиваемся с рациональностью иного, нетеоретического плана: ведь «понятие, которое он (разум, – *Т. Д.*) составляет о своей собственной причинности как ноумен, ему незачем определять теоретически для познания его сверхчувственного существования и постольку... давать ему какой-то смысл», ведь «значение оно (понятие. – *Т. Д.*) получает и помимо этого, хотя только для практического применения»⁴.

¹ Там же. С. 378.

² Там же. С. 468.

³ Там же. С. 370.

⁴ Там же, с. 371.

Есть ли какие-то реальные мотивы, побудившие Канта отрицать возможность познания субъекта в качестве свободного существа, т. е. ноумена?

Вспомним, что, собственно говоря, означает «познать» в естествознании XVI–XIX вв. Познать какое-либо явление, понять его это значит отыскать его причину, которая в соответствии с механистическими представлениями этого периода лежит в другой вещи (другом явлении), воздействующей на первое. «Причина» всегда во вне, каждое тело действует на другое и никогда – на самого себя; в таком качестве причинность выступает как универсальный принцип объяснения природных явлений внутри ньютоновского математического естествознания, на которое, как известно, и ориентировался Кант.

Но если речь идет о субъекте, детерминированном не внешними обстоятельствами, а собственными целями, то он субъект самоопределения; говоря словами Спинозы, это – *causa sui*; у Канта, как мы только что видели, это – *causa noumenon*. Следовательно, его нельзя понять по логике причинной детерминации, а значит, он выпадает из сферы естественнонаучного познания, которое для Канта было эталоном познания вообще. Он существует где-то, где нет причинно-следственных отношений, где есть воздействие не на другое, а на себя и где вследствие этого отыскивается не необходимость быть таким, а не иным, поскольку это определено извне, а свобода – быть таким, каким хочет сам субъект.

Чтобы отвечать за свои поступки, требуется свобода. У Канта, как мы знаем, эти две сферы – необходимости и свободы, причинности и самодействия – никогда не совмещаются, они принадлежат порознь соответственно феноменальному и ноуменальному мирам. Последний существует потому, что человек обладает разумом: свобода заключается в разуме.

По-видимому, иное, чем у Канта, толкование свободы должно быть связано с иным пониманием человека. Если

исходить из того, что человек – деятельное существо, что творческая сила разума и его свойство ставить цели формируются внутри целостной практической деятельности, то решение проблемы свободы вместе с другими нравственными проблемами следует искать также на этом пути.

В марксовой философии практическая деятельность признается основой жизни человека, условием формирования всех его свойств, потребностей, желаний, его мышления и его свободы. Правда, здесь также как будто возникает угроза свободе субъекта, но теперь уже не со стороны природы¹, а со стороны предметного мира, созданного в процессе деятельности.

Действительно, если все то, что человек создает, характеризует его как личность, то не начинает ли он жестко обуславливаться продуктами своего труда? Даже если отбросить в сторону вещный фетишизм, возникающий в условиях социальных антагонизмов, то и без него детерминация характеристик личности определениями деятельности как будто ставит под вопрос свободу.

Но разве может быть иначе? Разве не вынужден человек, создавая различные орудия, предметы потребления, жилища и т. п., в дальнейшем жить и действовать так, как «повелевают» ему его творения? Разве не должен он, включаясь в «орбиту» их функционирования, подчиняться их требованиям? Ведь в противном случае он не смог бы действовать с ними. А это как раз и означает, что у человека как будто исчезает возможность какого бы то ни было самостоятельного решения, возможность свободы, коль скоро его действия «заданы» уже созданными, уже имеющимися налицо предметами.

Но все дело в том, что человек в отличие от животного не сливается со своей жизнедеятельностью, и именно это

¹ XX век совершенно по-новому поставил проблему природы как границы практической деятельности человека.

обеспечивает его свободу: отделяя деятельность от себя – в виде различных орудий и предметов культуры – он воздействует на свои собственные умения, способности, на свою деятельность, меняя их. Человек, говоря словами Маркса, «есть сознательное существо, т. е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность»¹.

Деятельность, следовательно, детерминирует человека таким образом, что он должен выходить за рамки наличного бытия и определять развитие самой деятельности и себя в качестве подлинного субъекта истории. На этой основе и можно попытаться объяснить причины, побудившие Канта отрицать возможность познания субъекта как члена ноуменального мира.

Пусть мы знаем факты, предшествующие появлению на свет данного индивида, и таланты его родителей, пусть нам известны обстоятельства его жизни и основные вехи воспитания – все равно, невзирая на это, мы не можем однозначно определить, кем станет этот индивид и даже – как он будет себя вести в следующий момент времени, поскольку, являясь причиной самого себя, индивид в процессе самоопределения все время выходит за границы того, что имеется, что дано, что налично. Может быть, Кант отрицает возможность познания субъекта как раз потому, что неизвестно, кем тот станет; что смысл его существования в том, чтобы в принципе выходить за свои собственные пределы, быть бесконечно шире того, чем он является сейчас? Отрицая возможность познания субъекта, Кант указывает в данном случае на особое положение в природе человека, делающего себя субъектом, и потому бесконечного (и неопределенного) в своих возможностях существа.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 93.

Он указывает, далее, на ограниченность познавательного отношения, сущность которого обнажила философская рефлексия над наукой нового времени: познать – значит отыскать причину явления, включить его в причинно-следственную связь. Но в том-то и дело, что человек не определяется «по причине», вернее, определяется, но не тогда, когда он субъект. В роли же субъекта он является определяющим свою судьбу фактором, *causa sui*. В признании этого следует видеть не волюнтаризм, а констатацию особого характера бытия человека в качестве универсального природного существа, преобразующего природу.

Здесь обнаруживается исключительная роль разума не как частного свойства человека, а как его всеобщей характеристики. В случае с субъектом причиной всех изменений в своей жизни является он сам: он «обращает на себя» свои действия, желая изменить то, что уже создал, следовательно, самого себя. Однако для того, чтобы это произошло, человек должен сделать прошлое, настоящее и будущее предметом своего внимания и своей воли, т. е. очутиться в состоянии некоего «бездействия» – размышления как условия изменения действительности.

Благодаря углублению в себя, благодаря саморефлексии субъект сосредоточивается на себе и развивает свое «Я» как субъекта возможной деятельности. Понятый по принципу самодетерминации, субъект оказывается шире, чем гносеологический субъект: он не только познает – он действует. Этот субъект не может стать предметом познания, так как он раскрывается как нечто нетождественное себе и поэтому как нечто неизвестное.

Идеал теоретического разума, согласно которому разум познает предмет до конца, пусть в бесконечном движении, включая его закономерности в закономерности мышления, здесь недостижим, как раз потому что смысл бытия субъекта в том, чтобы все время выходить за свои пределы, всегда оказываться «вне себя» (быть неизвестным), следова-

тельно, находиться вне компетенции теоретического разума. Хотя мыслить эту странную ситуацию разум должен, но так, как мыслится вообще вещь в себе.

Здесь и открывается рациональность иного, нетеоретического плана (например, по типу общения двух личностей, а не отношения познающего субъекта к познаваемому объекту). Кант пишет о практическом разумении так: «Этот способ – считать достаточным для нашей цели признание свободы только как полагаемой разумными существами в основу их поступков лишь в *идее* – я выбираю для того, чтобы избавиться от обязанности доказывать свободу также и с теоретической точки зрения. В самом деле, если даже такое доказательство и остается необоснованным, то все же для существа, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей своей собственной свободы, имеют силу те же законы, которые обязывали бы действительно свободное существо. Мы можем, следовательно, избавить себя здесь от гнетущей тяжести теории»¹.

Рациональное объяснение того, что представляет собой субъект, каковы его характеристики и свойства, ориентированное на принцип самоопределения, входит в компетенцию не научно-теоретического объяснения (как оно складывается в естествознании нового времени), а философского. Особый тип рациональности философии в том и состоит, что, являясь формой понимания, она не вполне теория. Существовая как теоретическое знание, философия в то же время рефлектирует над научно-теоретическим мышлением, определяет его зависимость от практики, выясняет тем самым условия его существования и намечает границы (за которыми простираются другие виды рационального освоения мира).

Ограниченность научно-теоретического мышления в философии Канта принимает форму ограничения теорети-

¹ Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 291.

ческого разума со стороны практической сферы, сферы практического разума. Субъекта (так же, как бога и свободу воли), согласно Канту, нельзя познать, но все же его необходимо помыслить, и это утверждает внутреннюю связь теоретического и практического отношений к миру, поскольку речь идет о различных формах, но различных формах рациональности.

Связь теоретического разума с практическим состоит, во-первых, во взаимном их ограничении: «Если дело идет об определении природы этих умопостигаемых сущностей, то эта сфера есть для нас пустое пространство, и постольку, если иметь в виду догматически определенные понятия, мы не можем выйти за пределы возможного опыта... Однако *ограничение* сферы опыта чем-то в ином отношении неизвестным разуму есть все же *познание* (курсив мой. – Т. Д.), остающееся еще разуму в этом положении, – познание, посредством которого разум, не замыкаясь в чувственно воспринимаемом мире, но и не фантазируя за его пределами, ограничен так, как это свойственно представлению о границе, я именно ограничен отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри нее»¹.

Во-вторых, можно говорить о возможности трансформации одного разума в другой: так, доведя до логического предела понятие «причины», т. е. «обернув» его на себя, мы должны сделать вывод о существовании «причины причины», или причины самой себя, но это уже не причина в теоретическом смысле этой категории. Познание человека как причинно-обусловленного феномена оборачивается пониманием его как личности (в кантовской терминологии – ноумена), и это – не познание как таковое.

В-третьих, практический разум служит регулятивным принципом познания: «... Здесь есть действительная связь известного с совершенно неизвестным (каким оно всегда

¹ Там же. С. 185.

останется), и если при этом неизвестное не станет более известным, на что и в самом деле нельзя надеяться, то мы все же должны быть в состоянии определить и сделать отчетливым понятие об этой связи»¹.

Регулятивность становится, далее, одним из принципов познания («мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли»), превращаясь в технически-практический конструктивный принцип: познать предмет я могу только в том случае, если я его сконструировал как бы совершенно свободно, хотя я знаю, что он не сконструирован. Рассмотрение предметов так, как если бы они были созданы нами, как мы уже видели, является одним из условий познания. Это означает, что способность субъекта познавать производна от его возможности вообще быть субъектом.

Итак, принципиальное отличие теоретического разума от практического имеет своей оборотной стороной их внутреннее единство, об этом Кант высказывается прямо: «... Я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении»².

Здесь мы вновь выходим к более широкому пониманию «практического», чем то узко-прагматическое значение этого понятия, которое обычно имеют в виду при изменении предметов природы без замыкания на субъекта; оно также шире, чем его нравственная характеристика. При этом более широком понимании практическое включает в себя теоретический, нравственный и эстетический моменты и предполагает переход к эстетическому отношению

¹ Там же. С. 178.

² Там же. С. 226.

человека к действительности. Переход этот намечен уже в рамках этической философии Канта; выдвинув требование относиться к человеку как к цели, Кант пытается преодолеть, как отмечают советские исследователи этики Канта¹, господствующее в буржуазном обществе отчуждение. Буквально все работы Канта, посвященные этике, развивают тот тезис, что поскольку человек – разумное существо, он должен смотреть на других людей не только как на средство (правильнее было бы сказать – никогда как на средство), но и как на цель.

Лишь обладание разумом дает человеку возможность вырваться из-под гнета внешней необходимости и вести себя, как повелевает ему его человеческое достоинство. Категорический императив нужно расценивать вследствие этого не только как самоограничение, но и как самоутверждение вопреки какому бы то ни было внешнему давлению: «именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще и таким образом излагать всю мораль, которая для своего применения к людям нуждается в антропологии, сначала независимо от нее как чистую философию, т. е. метафизику, во всей полноте»².

Только приобщение к разумным нравственным принципам и к сообществу разумных существ, следовательно, дает человеку силу вести себя достойно, разрешать противоречия между склонностями и категорическим императивом в пользу последнего, ограничивать себя.

Отношение к другому человеку как к цели, предполагающее известное самоограничение, характерно для любого общественного состояния, однако оно меняет свою фор-

¹ См. работы А. А. Гусейнова, О. Г. Дробницкого, Л. В. Коноваловой, Э. Ю. Соловьева.

² Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 249.

му в зависимости от того, основано ли общество на всеобщем или на совместном труде, является ли для него определяющим принцип неограниченного развития личности или ограниченное формирование индивида. Относительно последнего К. Маркс говорит о том, что «именно самоутверждение независимых друг от друга индивидов и утверждение их собственной воли, которое на этом базисе взаимоотношений (антагонистических. – Т. Д.) неизбежно является эгоистичным, делает необходимым самоотречение в законе и в праве...»¹

Кант выделил нравственный закон в неисторической форме абстрактно-всеобщего требования, однако благодаря такой всеобщности (хотя и абстрактной) он смог определить нравственность как противостоящую утилитарным буржуазным отношениям сферу чисто человеческих отношений, внутри которой другой человек не средство, а цель.

Но все же коль скоро речь идет о форме всеобщего ограничения, трудно признать нравственность сферой развития личности; она оказывается, скорее, условием сохранения личности. Без этого условия невозможно никакое развитие, и, по-видимому, формализм нравственного закона, в чем Канта нередко упрекают, в абстрактно-всеобщей форме выражает требование соблюдения условия, при котором только и можно сохранить личность (а потом уже она может развиваться или не развиваться). И условие это – отношение к каждому человеку как к цели. Человек, правда, не так уж свят, как замечает Кант, но *человечество* в его лице должно быть для него свято, поэтому «во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 323.

² Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 414.

Отправляясь от этой предпосылки, Кант неожиданно переходит к вопросу о формировании субъекта, всех его свойств, в том числе и такой всеобщей особенности, как разум. Неожиданно – потому что и в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума» разум, все равно познающий или законодательный, казался по сути своей чистым, не зависящим ни от каких условий, не возникающим, а существующим априорно. В «Критике способности суждения» это представление меняется, и эстетическая сфера предстает как та общая почва, на которой вырастает и способность познания, и способность желания. В связи с этим по-новому начинает выглядеть идея единства теоретического и практического разума.

Прежде чем перейти к разбору этой последней (по времени, но не по значению) «Критики», которая и была задумана Кантом с целью объединить теоретический и практический разум, подытожим то, что сделано нами.

В «Критике практического разума» Кант еще раз показывает, что отношение человека к миру не исчерпывается теоретическим отношением, что существуют иные, кроме познавательного, типы отношения субъекта и объекта, построенные на иных способах разумения. Ту идею, что бытие человека в целом шире, чем его бытие в качестве гносеологического субъекта, Кант выражает, с одной стороны, посредством убеждения в невозможности познания noumena, а с другой – с помощью тезиса о невозможности познания вещи в себе.

Как мы попытались рассмотреть, это косвенно свидетельствует о возможности нетеоретического, практического подхода к человеку и к миру, о различных формах рациональности, о сложном взаимодействии этих форм между собой.

Обратимся теперь к анализу последней «Критики».

Формирование субъекта эстетического вкуса – основа превращений разума

Теоретический разум открывает за своими границами целостное практическое и нравственно-практическое отношения субъекта к миру. Но для теоретического разума существует еще одна возможность выхода за собственные пределы; она рассмотрена Кантом в третьей «Критике» – «Критике способности суждения», появившейся в 1790 г. и задуманной с целью объединить два разума¹.

Действительно, поскольку у человека имеются две способности – способность познания и способность желания и он переходит от одной к другой, должна существовать некая промежуточная сфера, в которой человек был бы свободен как от познания, так и от желания. Кант называет ее сферой способности суждения, или сферой эстетического. Почему Кант характеризует ее именно так?

Прежде способность суждения была как будто целиком включена в компетенцию теоретического разума, выполняя функцию подведения особенного под всеобщее. Теперь выясняется, что одной этой функцией способность суждения не исчерпывается, она осуществляет и прямо противоположное требование, а именно выясняет задачу такого определения особенного, когда бы оно не подводилось под всеобщее, утрачивая свою неповторимость, а, напротив, определялось бы в качестве уникального.

¹ Содержательный и глубокий анализ «Критики способности суждения» дан В. Ф. Асмусом, в частности, во вступительной статье к т. 5 Сочинений Канта; о способности суждения как особой рациональной способности, объединяющей теоретический и практический разум, пишут многие авторы. Оригинальное толкование эстетики Канта дано в работе В. С. Виблера «Век Просвещения и критика способности суждения: Дидро и Кант» (в кн.: Западноевропейская художественная культура XVIII в. М., 1980. С. 151–248).

Собственно говоря, такая задача неявно вставала уже в ходе познания, ведь коль скоро там надо было подвести особенное под всеобщее, значит, с самого начала предполагалось, что они друг с другом не совпадают, однако теоретический разум в конце концов решал эту задачу, отождествляя их, а значит, снимая вопрос о различии. Поэтому требование выявления уникальной особенности, неповторимости единичного предмета содержалось внутри теоретического разума опять-таки как выходящее за его пределы, выводящее за них. Именно по этой причине способность судить об особенном должна была найти для себя автономную область применения, так как внутри познания она содержалась в «атрофированной» форме, «определяющей» способности суждения. Полностью адекватно она, как полагает Кант, раскрывается в эстетической области, где благодаря способности суждения восполняется недостаточность причинного подхода к явлениям.

Несмотря на то что для Канта идеалом знания стало научное, ньютоновское естествознание и причинное объяснение вследствие этого должно было быть принято в качестве универсального, все же, несмотря на это, Канту требуется целевое, телеологическое объяснение. «Мы можем и должны, — пишет в связи с этим Кант, — насколько это в наших силах, стремиться исследовать природу в ее причинной связи по чисто механическим законам... Однако среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержащие такую связь действующих причин, в основу которой мы должны положить понятие цельной целесообразности природы, которая служит только для рефлексии об объекте, а не для определения объекта понятием цели и что телеологическое суждение о внутренней возможности продукта природы есть не определяющее, а чисто рефлектирующее суждение»¹.

¹ Кант И. Соч. Т. 5. С. 141–142.

Как видим, Кант высказывает убеждение в том, что по отношению к органическим, развивающимся явлением, прежде всего живым организмам, причинного подхода оказывается недостаточно; науки о живой природе нуждаются в объяснении с точки зрения «цели», видимо, поэтому Кант относит их к «описательному естествознанию».

Но что представляет собой «целевое объяснение»? Понятие цели, разъясняет Кант, имеет прямое отношение к разуму, будь то чужой или наш собственный, хотя для того, «чтобы усмотреть их в чужом разуме, мы должны положить в основу наш собственный разум, по крайней мере в качестве его аналога, так как без него они вовсе не могут быть представлены»¹. Для того чтобы усмотреть цели природы, мы должны в конечном счете предположить божественный разум, на что у нас нет никаких оснований, поэтому правильнее будет рассматривать предметы природы как цели по аналогии с нашей свободной деятельностью, каковая, по Канту, и есть искусство. «В самом деле, лишь в произведениях искусства мы можем осознать каузальность разума в отношении объектов, которые поэтому называются целесообразными или целями»². Здесь Кант говорит еще не об искусстве как таковом: термин «искусство» он употребляет пока по отношению ко всякому человеческому умению. В дальнейшем потребуется противопоставить «изящное искусство» (искусство как таковое) – искусству вообще, и это будет связано с уточнением понятия «практического», о чем говорилось несколько раньше.

Уже в первом Введении в «Критику способности суждения» Кант замечает, что по вопросу о том, что следует считать практическим, имеются большие недоразумения. Нужно различать, пишет он, те практические положения, которые дают закон свободе, от тех, которые обозначают различные практические умения. Во избежание пута-

¹ Там же. С. 95.

² Там же. С. 140.

ницы он предлагает называть первые практически-нравственными положениями, вторые же – технически-практическими: «В самом деле, они относятся к искусству осуществлять то, чего хотят, чтобы оно было; в завершенной теории это искусство всегда есть только следствие, а не существующая сама по себе часть того или иного рода наставления. Таким образом, все предписания умения относятся к технике и, стало быть, к теоретическому познанию природы как его следствия»¹. И далее: «Все технически практические правила (т. е. правила искусства и умения вообще или же благоразумия как умения оказывать влияние на людей и на их волю), поскольку их принципы основываются на понятиях, должны быть отнесены к теоретической философии только как королларии. Они ведь касаются лишь возможности вещей согласно понятиям природы, к чему относятся не только средства, находимые для этого в природе, но и сама воля..., поскольку она может быть определена побуждениями природы сообразно указанным правилам. Но такого рода практические правила называются не законами (подобно физическим), а только предписаниями, и именно потому, что воля подпадает не только под понятие природы, но и под понятие свободы, по отношению к которому ее принципы называются законами и, со своими следствиями, одни только и составляют вторую часть философии, а именно практическую»².

Если по отношению к «практическому» надо ввести уточнение относительно того, что является технически-практическим, а что – практически-моральным, то внутри технически-практического существуют различия: есть техника умения вообще, а есть техника изящного искусства³ как особой сферы человеческих действий.

¹ Там же. С. 106.

² Там же. С. 169–170.

³ В дальнейшем мы будем употреблять термин «искусство» в смысле искусства как такового, как эстетического отношения к миру.

Целесообразный подход в искусстве имеет свою особенность: сфера искусства требует особого умения, которое хотя и ориентировано на создание предметов, но, так сказать, на незаинтересованное их создание, на отношение к ним без всякого утилитарного интереса. Именно в сфере эстетической способность суждения, как полагает Кант, находит свое адекватное выражение, превращаясь в рефлектирующую способность суждения. Ведь только в искусстве выполняется требование выявления уникальной неповторимости любого предмета, причем осуществляет это требование уникальная и неповторимая личность, которая, определяя предмет таким образом, испытывает при этом чувство эстетического, незаинтересованного удовольствия или неудовольствия¹. Несмотря на то что рефлектирующая способность суждения относится к объекту, следовательно, определяет его, в конечном счете определяет она не его, а субъекта, ибо выражение «эта роза прекрасна» означает не столько свойство, присущее розе, сколько чувство, испытываемое субъектом.

Одной из важнейших особенностей искусства является, по Канту, то, что, хотя мы сами создаем произведения искусства, мы должны подходить к ним так, как будто они не созданы, а являются творениями природы: «Целесообразность в произведении изящного искусства хотя и преднамеренна, тем не менее не должна казаться преднамеренной, т. е. на изящное искусство надо смотреть как на природу, хотя и сознают, что оно искусство»². Мы создаем произведение искусства так, как если бы оно возникало естественным путем, и так мы должны его рассматривать. Но верно также и обратное, если речь идет об эстетическом отношении к природе, то мы должны в этом случае подходить

¹ Возможно, правильное было бы говорить об «эстетическом восхищении». См. по этому поводу: Кант И. Трактаты. М., 1980. С. 29.

² Кант И. Соч. Т. 5. С. 322.

к ней так, как если бы березы, луна, цветы и т. д., которыми мы эстетически восхищаемся, были нашими созданиями (хотя это и не так).

Таким образом, в качестве первой особенности искусства Кант отмечает условный, переносный смысл эстетического суждения. Такое странное положение складывается потому, что «эстетическое», существуя в «пространстве» между «природой» и «свободой»¹ опосредует одну способность другой, «переносит» одну из них в плоскость другой, вследствие чего происходит существенное изменение каждой¹: природа как бы перестает быть природой, становясь искусством, а искусство как бы перестает быть искусством, превращаясь в природу. Хотя мы должны помнить о том, что это – лишь метафора, так как природа остается природой, а искусство – искусством. Тем не менее подобное рассмотрение в искусстве совершенно необходимо. Только благодаря ему и существует суждение вкуса (вспомним о том, как необходим был подход по принципу «как если бы» в познании: понять предметы можно только тогда, если рассмотреть их так, как если бы они были созданы разумом свободно, хотя это и не так). При виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа, но тем не менее целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свобод-

¹ Мы не можем вследствие этого согласиться с такой интерпретацией связи практического и теоретического разума через эстетическое, когда последнее понимается как символ: «Кант осуществляет связь теоретического и практического через прекрасное как символ нравственно-благого или нравственного. Вся возможная связь теоретического и практического разума покоится, таким образом, на учении о символе» (*Chen-Hua-Huan. Die Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft in der Philosophie Kants. Bonn, 1975, S. 18*). На наш взгляд, эстетическое раскрывает свое содержание не как символ, а как опосредующая и трансформирующая друг в друга теоретический и практический виды рациональности способность.

ной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной природы. Эстетическая способность суждения «накладывает» природу на свободу, и наоборот, и тем самым проясняет смысл одной через другую.

Но эстетическая способность суждения опосредует не только законы природы и свободы, она вообще – посредник между всеми человеческими способностями: познанием и желанием, рассудком и воображением, теоретическим и практическим разумом.

Можно сказать, что каждая способность здесь переносится в плоскость другой и в таком состоянии утрачивает свою первоначальную направленность, приобретая особый характер. Так, рассудок теряет свою власть, поскольку эстетическое восхищение предметами у нас вызывают не потому, что мы их познаем; эстетическое восприятие вообще «безрассудно» и не характеризуется никаким определенным понятием: «Если же форма данного объекта в эмпирическом созерцании такова, что схватывание многообразного [содержания] этого объекта в воображении согласуется с изображением понятия рассудка (неясно, какого понятия), то в чистой рефлексии рассудок и воображение согласуются между собой, способствуя своему делу, и предмет воспринимается как целесообразный лишь для способности суждения, стало быть, сама целесообразность рассматривается только как субъективная. Для этого и не требуется и этим не порождается какое-либо определенное понятие об объекте, а само суждение не есть познавательное суждение»¹. О предмете эстетического суждения нельзя сказать «он истинен таков», о нем можно лишь сказать «он прекрасен».

Итак, в эстетическом суждении происходит развитие рассудка, так как нет какого-то одного определенного понятия, а образуются многие понятия. И происходит это за

¹ Кант И. Соч. Т. 5. С. 125.

счет своеобразного содержания суждения вкуса: в нем все понимается по принципу *als ob*, вследствие чего понятие исчезает в качестве понятия, в каком-то смысле превращаясь в образ, а образ в свою очереди расплывается, нацеливаясь на переход в понятие и т. д. Становится очевидным, что идет процесс развития (формирования) этих способностей благодаря тому, что каждая выступает как «предмет» для другой (свобода – как предмет для природы, природа – как предмет для свободы, воображение – как предмет для рассудка и т. д.). Собственно «предметность» расплавляется (т. е. направленность на предмет внешнего восприятия как бы устраняется), и эстетическое суждение, относясь к объекту, тем не менее определяет не его, а субъекта: «наименование *эстетическое суждение об объекте* сразу же указывает, что хотя данное представление соотносится с объектом, но в суждении имеется в виду определение не объекта, а субъекта и его чувства»¹.

Познание и воображение внутри суждения вкуса направлены не на предмет сам по себе, а друг на друга в связи с восприятием предмета и, будучи направлены не на предмет, пребывают в состоянии некоторого «бездействия» – ведь рассудок не является здесь познанием, а должен способствовать развитию воображения, а воображение служит познанию, но не создавая схему (т. е. один-единственный образ), а стимулируя посредством разнообразных образов появление многих понятий. Речь, таким образом, идет о развитии различных человеческих способностей.

Кант подробно объясняет, что имеется в виду, когда человек испытывает эстетическое восхищение: он не познает объект и не совершает нравственный поступок, в этом смысле он бездействует, но его способности «работают». Их деятельность в этом случае состоит не в обычном для них «результативном» применении, а в полной

¹ Там же. С. 127.

свободе от какого бы то ни было результата; они соотносятся, стимулируя развитие друг друга и – в конечном счете – развитие личности в целом. «Силы познания, которые возбуждаются к действию этим (эстетическим. – Т. Д.) представлением, находятся при этом в состоянии свободной игры, так как никакое определенное понятие не ограничивает их каким-либо особым правилом познания»¹.

Можно, конечно, высказывать претензии по поводу того, что Кант охарактеризовал как «игру» дело развития человеческой личности, но, как нам кажется, в такой характеристике скрыт глубокий смысл: с одной стороны, в условиях социальных антагонизмов формирование индивида выглядит как «пустое», «бесполезное» занятие, и термин «игра» выражает определенную мировоззренческую установку этой эпохи. С другой стороны, только в свободное время, в виде «игры» человек может освободиться от жесткой внешней детерминации и почувствовать себя свободным. В-третьих, действительно, если исходить из понимания человека как «самоцели», то слово «игра» как бы подчеркивает, что развитие личности совершается не ради каких-то посторонних интересов, а ради самого этого развития.

Благодаря эстетическому суждению индивид освобождается от жесткой однозначности рассудочного понятия; формируя различные понятия и образы, он получает возможность стать неповторимой личностью и только поэтому может самостоятельно выявить уникальность предмета и отнестись к нему особым образом. Судя о предметах природы как о произведениях искусства, о произведениях искусства как о предметах природы, ориентируя воображение на понятие, понятие на воображение, способность познания на способность желания, и наоборот, индивид приобретает, пусть недостаточно широкую в рамках антагонистического общества, но действительную, а не иллюзорную

¹ Там же. С. 219.

самостоятельность. И, по-видимому, эта «свободная игра способностей» приносит человеку глубокую радость как раз потому, что чувство незаинтересованного, бесполезного удовольствия возникает в связи с исчерпанием деятельности «по внешней целесообразности», когда «интерес без интереса» (утилитарного) оказывается стимулом развития человеческой личности.

Главное в искусстве – не достижение пользы, не познание, даже не нравственный поступок, но углубление в самого себя, обретение возможности стать вот этой, неповторимой, непохожей на все другие личностью.

Содержанием искусства, таким образом, следует считать не предмет сам по себе, а субъекта, его внутренний мир. В «прекрасном предмете» для человека, действительно, важна игра красок и композиций, игра звуков, игра всех человеческих чувств, которая служит делу развития личности. Определение сферы эстетического как «целесообразности без цели» и «интереса без интереса» является признаком не формализма, а указанием на особый характер ее содержания¹.

В «Критике способности суждения» Кант уделяет внимание другому очень важному вопросу: каким образом осуществляется в сфере эстетического «игра» всех способностей. По его мнению, она возможна только на основе общения, или, говоря словами Канта, «посредством общительности». Нельзя не отдать здесь должное проница-

¹ Асмус В. Ф. критикует тех, кто пытается интерпретировать эстетику Канта в духе чистого формализма В кн.: *Кант И. Соч.* Т. 5. С. 59–60 М. Н. Афасижев также пишет: «Поэтому “формализм” Канта при нахождении критериев оценки предметов природы (предметов, цель которых неизвестна) не лишен реального основания В самом деле, если мы воспринимаем явления природы эстетически, а не с познавательной или утилитарной целью, то что кроме формы – фигур и цвета этих явлений – нас может привлечь?» (Эстетика Канта. М., 1975. С. 25). Формализм в искусстве развивали, скорее, эпигоны Канта – Фидлер, Хильдебранд, Вёльфлин, а не сам Кант.

тельности Канта, позволившей ему увидеть в «общительности» источник развития личности. Важным фактом явилось также то, что Кант выбрал в качестве «модели» человеческого общения и основы развития человека такую форму всеобщего труда, как искусство.

Правда, до конца тайна становления личности могла быть разгадана лишь при подходе к человеку как практически действующему существу.

Согласно Марксу, «производство жизни... появляется сразу... в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определенный способ производства или определенная промышленная ступень всегда связаны с определенным способом совместной деятельности, с определенной общественной ступенью...»¹. Любое воздействие на предмет имеет своей конечной целью субъекта, т. е. общение изначально включено в производство. Но верно и обратное – человеческое общение всегда (пусть неявно) осуществляется через предметную деятельность, и даже собственно личностное общение – дружба, любовь – становится истинно человеческим, когда «преломляется» через предметы культуры (например, через произведения искусства).

Заслуга Канта в том, что он сумел выделить общение в качестве одной из специфических и существенных черт искусства: не предмет изображения (и выражения) имеет в искусстве значение, а то, как его видит, слышит и т.д. другой человек. Здесь важно не столько сообщение о предмете, сколько приобщение к внутреннему миру другого индивида. Кант считает именно это источником эстетического суждения: «... именно способность душевного состояния к всеобщему сообщению при данном представле-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 28.

нии должна в качестве субъективного условия суждения вкуса лежать в его основе и иметь своим следствием удовольствие от предмета... Это состояние *свободной игры* познавательных способностей при представлении, посредством которого дается предмет, должно обладать всеобщей сообщаемостью»¹. И еще: «Прекрасное вызывает эмпирический интерес только в *обществе*; и если признать, что тяготение к обществу естественно для человека, а способность и влечение к нему, т. е. общительность, считать потребностью человека как существа, предназначенного для общества, и, следовательно, признать необходимым свойством *человечества* (Humanitat), то вкус нельзя не рассматривать как способность судить о всем том, посредством чего можно сообщать каждому другому даже свое *чувство*, стало быть, как средство, способствующее тому, чего требует природная склонность каждого»².

Здесь и выявляется различие между нравственными отношениями людей и общением в сфере искусства. Нравственность в некотором смысле была самоограничением каждого – нужно было отнестись к другому человеку как к цели самой по себе, что требовало от каждого подчинения себя долгу, но такое подчинение было необходимым условием сохранения человека как личности.

Искусство же способствует развитию каждого, когда формирование одного служит делу формирования другого. Так, индивид может развить свои музыкальные способности только потому, что он слышит, как воспринимает музыку другой человек – композитор (певец, исполнитель); он заинтересован в развитии способностей музыканта потому, что, чем богаче будет тот, тем больше выиграет он в общении с ним. Но и композитор (певец, исполнитель)

¹ Кант И. Соч. Т. 5. С. 219.

² Там же. С. 310.

нуждается в таком общении, его творчество невозможно без установки на потенциального слушателя.

В собственном смысле слова искусство – это сфера формирования личности на основе творческого общения с другими людьми; причем важно, что речь идет об общении разных, неповторимых индивидов, когда, следовательно, имеет место не только согласие, но и несогласие, когда происходит размежевание различных точек зрения, позиций именно благодаря спору. Общение в искусстве – это не познание, а взаимопонимание, при котором каждый сохраняет свою уникальность, следовательно, свою непонятность, загадочность для другого, благодаря чему между ними возможно соглашение, но необходим и спор. Вследствие этого и возникает знаменитая антиномия вкуса: о вкусах нельзя спорить – и о вкусах можно спорить. Нас она интересует постольку, поскольку антиномичность суждения вкуса преломляется через понятие, причем понятие формирующееся.

Тезис у Канта, как известно, звучит так: суждения вкуса не основываются на понятиях, иначе можно было бы о них дискутировать (решать с помощью доказательства). Анти-тезис: суждения вкуса основываются на понятиях, иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением). Кант решает эту антиномию, как обычно, разводя противоположности в разные стороны. К тезису он относит понятия рассудочные, определенные, к антитезису – неопределенные. Но ведь все дело в том, что и те и другие существуют в одном «пространстве» эстетического суждения, и требуется объяснить, почему «определенное» понятие тезиса становится «неопределенным» понятием антитезиса.

Дело заключается в том, что в процессе общения с другим человеком перед произведением искусства (или с его автором), т. е. в споре, идет *образование* понятия: в сфере

искусства различных людей объединяет не обязательное для всех понятие (так в науке), а понятие возможное, спорное (споря с другим, я сохраняю свою индивидуальность, включая в свое сознание как непонятное мысль другого). Ведь в искусстве каждый подводит особенное под такое всеобщее, которое обладает уникальностью, где каждый формирует свою личность в ходе понимания и непонимания другого. Искусство оказывается той сферой, где формируется особенная личность, особенная индивидуальность – с ее типичными свойствами. Формируя и развивая личность, искусство тем самым способствует развитию познания, т. е. теоретического разума. Здесь мы вновь выходим к проблеме единства теоретической и практической способностей, но уже под несколько иным углом зрения.

Практика не была для Канта материально-чувственной деятельностью. Тем не менее он говорит о любом умении, в том числе и о «технике» искусства как о делании, созидании: «*Искусство* как мастерство человека отличаются также от *науки* (*умение* от *знания*) как практическую способность – от теоретической, как технику – от теории (как землемерное искусство – от геометрии)»¹ – пишет он. Подобная «техника» действий представляет собой духовно-практическую деятельность, которая фактически становится источником, основой познавательной способности, а также нравственного чувства.

Расплавляя в тигле эстетического суждения рассудок и нравственность, искусство создает возможность дальнейшего развития понятий и норм, дальнейшего наполнения их новым содержанием. «Игра» способностей в суждении вкуса такова, что она пробуждает к действию силы познания, следовательно, способствует развитию теоретического мышления. В «Критике способности суждения» немало мест, где Кант говорит об этом достаточно ясно:

¹ Там же. С. 318.

«Ощущение, всеобщую сообщаемость которого постулирует суждение вкуса, и есть оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, но все же согласованной деятельности, побуждаемой данным представлением, а именно такой, какая требуется *для познания вообще*»¹ (курсив мой. – Т. Д.).

Эстетическое суждение способствует развитию познавательной способности, потому что оно «дает воображению повод распространяться на множество родственных представлений, которые дают нам возможность мыслить больше, чем может быть выражено в понятии, определяемом словом, и дают эстетическую идею»²; воображению придается при этом такой размах, при котором мыслится, хотя и в неразвитом виде, больше, чем можно выразить одним понятием. «Эстетическая идея есть присоединенное к данному понятию представление воображения, – пишет Кант, – связанного в своем свободном применении с таким многообразием частичных представлений, что для него нельзя найти ни одного выражения, которое обозначило бы определенное понятие и которое, следовательно, позволяет мысленно прибавить к этому понятию много неизреченного, ощущение чего оживляет познавательные способности»³. В эстетическом отношении воображение не подчинено рассудку (как это было по отношению к познанию), но дает для него богатый содержанием материал, который рассудок теперь применяет «не столько объективно для познания, сколько субъективно для оживления познавательных сил, следовательно, *косвенно все же и для познания*» (курсив мой. – Т. Д.)⁴.

¹ Там же. С. 221.

² Там же. С. 332.

³ Там же. С. 333.

⁴ Там же. С. 334.

Итак, эстетическое суждение развивает теоретическую способность, способность к познанию благодаря тому, что посредством игры воображения, рассудка, познания, желания оно придает понятию разнообразные смыслы, лишает его однозначной определенности. Оно дает повод «много думать», но так, что «никакая определенная мысль, т. е. никакое *понятие*, не может быть адекватной ему»¹.

Эстетическая способность содействует также развитию нравственной способности. «Играя» нравственными оценками, она лишает и их однозначности и вследствие этого задает стимул к развитию; ведь задача искусства не в том, чтобы высказать назидательное суждение по поводу того, нравствен или безнравствен какой-либо герой, хорош он или дурен, добр или зол. В связи с эстетическим объектом разные люди (и один и тот же человек) высказывают множество этических оценок, сталкивая их и «обесценивая»; на этом пути и появляется возможность развития нравственности. Потому что ее источник – нравственно развитый субъект, а для того чтобы он мог развиваться, надо заставить его углубиться в свой внутренний мир, переосмыслить то, что было известно как нравственное (кроме формы категорического императива), чтобы обогатить последнее новым содержанием.

Пример этого, по Канту, дает эстетическая категория «возвышенного». К чувству возвышенного человека приводит восприятие природы как бесконечной, неизмеримо превышающей все силы человека субстанции, но, как ни странно, превышающей таким образом, что он начинает чувствовать не величие природы, а свое собственное могущество. Поэтому надо признать, что «возвышенность содержится не в какой-либо вещи в природе, а только в нашей душе, поскольку мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой

¹ Там же. С. 330.

вне нас (насколько она на нас влияет)»¹. «Истинную возвышенность надо искать только в душе того, кто высказывает суждение, а не в объекте природы..., душа чувствует себя в своем собственном суждении приподнятой, когда она, предаваясь при созерцании их (ледников, величественных гор и т. п. – *Т. Д.*), безотносительно к их форме воображению, а также разуму, приведенному с ним в связь, хотя и совершенно без определенной цели, и лишь расширяющему это воображение, находит, что вся сила воображения все же несоразмерна идеям разума»².

Эстетическое сталкивается здесь, как видно, уже не с рассудком и нравственностью, а с идеей разума (в которой, как известно, своеобразно соединяются теоретическое и практическое), обозначающей, но сути дела, бесконечность субъекта как ноумена. Именно поэтому возвышенное порождает нравственные понятия (оценки), так, что эстетическое в нем следует рассматривать, по словам Канта, в известном смысле как «символ нравственно доброго»³. «На самом деле то, что мы, подготовленные культурой, называем возвышенным, без развития нравственных идей покажется только отпугивающим необразованному человеку... Но если суждение о возвышенном в природе требует культуры (гораздо больше, чем суждение о прекрасном), то это еще не значит, что оно и порождается только из куль-

¹ Там же С. 272–273. Обратим внимание на это замечание относительно зависимости природы «в нас» от нашей души.

² Там же. С. 263.

³ «В учении Канта о динамически возвышенном сказывается высокий гуманизм его философского мировоззрения, выявляется связь его эстетики с этикой, – пишет В. Ф. Асмус. – ...Кант ясно сознавал связь эстетики возвышенного с высокой этической культурой. Он сам пояснял, что без развития нравственных идей то, что люди, подготовленные культурой, называют возвышенным, для необразованного человека представляется только отпугивающим» (*Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике.* – В кн.: *Кант И. Соч.* Т. 5. С. 48).

туры и, так сказать, лишь по соглашению вводится в общество; нет, свое основание оно имеет в человеческой природе, а именно в том, что вместе со здравым рассудком можно ожидать у каждого человека и требовать от него, а именно в задатках чувства (практических) идей, т. е. морального чувства»¹.

Итак, в возвышенном отражается нравственное чувство, и самое главное, на что нужно обратить внимание в этом высказывании Канта, — это на то, что здесь речь идет уже не о нравственном законе, по-видимому, как раз по той причине, что благодаря чувству возвышенного нравственные нормы начинают заново осмысливаться. В возвышенном осуществляется погружение субъекта в себя, в свой внутренний мир; концентрация внимания на себе стимулирует нравственное чувство субъекта, его нравственные импульсы. Итак, в сфере возвышенного открывается: возможность наполнения нравственных оценок новым содержанием, здесь обнажаются истоки развития рассудка и нравственности через неограниченное развитие личности. Здесь сталкиваются две формы бесконечности: бесконечной природе человек противостоит не как теоретизирующий, морализирующий и даже не как эстетизирующий субъект, но как «целостное», «бесконечное» бытие.

Эстетическое суждение, таким образом, вновь выводит нас к пониманию «практического» как единства теоретического, нравственного и эстетического моментов, объединенных в деятельности, направленной на формирование личности, а не на какое-либо ее (и предметов природы) утилитарное использование. «В силу этой внутренней возможности в субъекте и внешней возможности соответствующей этому природы она (способность суждения. — Т. Д.) видит себя относящейся к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не

¹ Кант И. Соч. Т. 5. С. 273–274.

менее связано с основой свободы, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным [для нас] способом соединяется в одно с практической способностью»¹.

Это указание Канта кажется нам очень важным: если по отношению к познанию речь шла о свободе в условном смысле, а по отношению к нравственности – о реальном обладании свободой, то по отношению к эстетической способности суждения говорится об истоках свободы, которые полагаются Кантом в основание единства теоретического и практического «начал» разума.

Речь идет о глубинных истоках формирования субъекта в качестве особой, неповторимой, уникальной личности в ходе общения с другими, такими же неповторимыми личностями и в процессе неутилитарной, творческой деятельности. Так как во внутреннем мире личности находят начало различные мысли, чувства, потребности и желания, то для Канта эстетическая способность суждения, формирующая личность, и становится основой объединения теоретической и практической способностей. Можно даже сказать, что в искусстве зарождается сама возможность для человека быть разумным существом, следовательно, зарождается разум. Поэтому Кант и говорит об эстетике как о такой сфере, где, как это ни странно, возникает сама априорность разума, хотя для философа возможность этого остается загадочной и только предполагаемой.

Противопоставив миру товарного производства абсолютно неутилитарную сферу искусства, Кант близко подошел к пониманию смысла человеческой деятельности.

Все сказанное, однако, нельзя понимать так, что именно «эстетическая способность» является в глазах Канта единственной человеческой способностью, хотя «модель» человеческой деятельности он строит именно с нее. Для

¹ Там же. С. 376.

Канта каждая из трех сторон человеческого бытия – познание, желание и незаинтересованное удовольствие – обладает своей собственной спецификой, обуславливает другую и ограничивает ее, в свою очередь, ограничиваясь ею. От «эстетического» через «возвышенное» осуществляется выход в «нравственность», взаимопонимание в искусстве происходит только при условии отношения к иному человеку как к равноценной личности. В «теоретическом» отношении содержится возможность выхода к «нравственному» и «эстетическому»; «нравственное» ограничивает познание и т. д.

Так решается Кантом вопрос о единстве теории и практики в «Критике способности суждения».

РАЗДЕЛ VII

ДИАЛЕКТИКА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ И. Г. ФИХТЕ

В Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) пытался развить трансцендентальную философию Канта в плане ориентации философии на науку и создания «наукоучения». По его словам, его философия заключается в осмыслении понятий человеческой свободы и деятельности. Но сначала о жизни. Родился Фихте в небольшой деревеньке Рамменау в Восточной Пруссии, в многодетной крестьянской семье. Местный помещик, разглядевший дарования мальчика – он мог почти дословно повторить проповедь местного пастора, – помог ему с устройством в дворянскую гимназию, а затем в Йенский университет на теологический факультет. В молодости Фихте хотел быть проповедником, и надо сказать, что его лекции отличались удивительным красноречием. Некоторое время он учился в университете Лейпцига, а затем был домашним учителем в разных домах в Швейцарии. В 1790 году Фихте знакомится с учением Канта, которое производит на него такое большое впечатление, что он решает быть его последователем. В 1791 году он пишет работу в духе Канта «Опыт критики всяческого

откровения», которую приписывали Канту, но в 1792 году, когда была она опубликована, Кант открыл имя автора, и Фихте сделался известным. С 1794 по 1799 год он преподает в Йенском университете, куда был принят по рекомендации И. В. Гёте. Но в 1798 году, в связи с публикацией в «Философском» журнале статьи некоего Форберга «Развитие понятия религии» и самого Фихте «Обоснование нашей веры в божественное мироправление», в которых религия сближалась с нравственностью, Фихте был обвинен в атеизме и вынужден был уйти из университета. Недолго он читает лекции в Эрлангене и Кёнигсберге, а затем переезжает в Берлин, где в 1807 году читает лекции о «немецкой» нации, призывая немцев освободиться от французов-завоевателей, от феодальной зависимости и обрести чувство собственного достоинства. В 1810 году становится ректором Берлинского университета и деканом философского факультета. Умер Фихте в 1814 году, заразившись тифом от своей жены, ухаживавшей за ранеными в госпиталях. Мы будем разбирать только работы периода наукоучения: «Основу общего наукоучения» (1794), «Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1800), «Назначение человека» (1800) и «Замкнутое торговое государство» (1801).

Соотнесение двух начал разума в контексте наукоучения

Немецкий идеализм внес в развитие философской мысли много новых решений: наиболее значительными его вкладами явились диалектика, признание активности познающего мышления в учение о практическом разуме.

Младший современник Канта, великий немецкий мыслитель Иоганн Готлиб Фихте выступил как продолжатель всех этих традиций. Он разрабатывает диалектику, уже сознательно рассматривая ее как способ развития мышления, как метод исследования и в определенной мере как систему категорий.

Что же касается практического начала, то оно в качестве «деятельного Я» приобретает в философии Фихте исключительно важную роль.

Конечно, речь идет не о практике и не о деятельности в материалистическом плане: Фихте говорит именно о деятельности разума и раскрывает ее смысл в контексте наукоучения. Правда, как мы увидим позже, полная логическая проработка понятия «практического» впоследствии выведет Фихте к иному, более широкому пониманию деятельности в связи с определением человека как субъекта культуры.

В этом, несомненно, сказалось огромное влияние буржуазных образований, в том числе французской революции, на немецких мыслителей, в чем сам Фихте неоднократно признавался. Описывая ход формирования философии наукоучения, он указывал на то, что она сложилась в годы, когда французская нация, «напрягая до предела все свои силы, завоевывала политическую свободу, возникла в результате внутренней борьбы с самим собой, со всеми укоренившимися предрассудками, не без ее (революции — Т. Д.) содействия... Когда я писал об этой революции, мне, словно в вознаграждение, явились первые наметки и предчувствия этой системы»¹. Фихте также подчеркивает, что бытие человека является деятельным бытием, реализацией человеческого Я и принципа свободы: воплощение в жизнь этих принципов является одновременно отрицанием старых общественных отношений и установлением «царства свободы».

¹ *Fichte I. G. Briefwechsel. Leipzig, 1925. Bd. II. S. 449—450.*

Осмысливая глубокое воздействие французской революции на развитие духовной жизни Германии, Маркс позже выразил его в таких словах: Наполеон «заставил немцев, которые до тех пор жили только частными интересами, направить свои силы на осуществление великих идей, на служение более высоким общественным интересам»¹. Если распространить эту характеристику на философские взгляды, то в наибольшей мере, пожалуй, она относится к творчеству Фихте.

Свою философию Фихте называет «наукоучением», и это название выбрано совсем не случайно. Уже говорилось об ориентации философии XVII–XVIII вв. на науку нового времени, что во многих существенных чертах определило «Критику чистого разума». Это верно и по отношению к системе Фихте, по убеждению которого истинная философия должна строиться в установке на науку, т. е. быть наукоучением. Требуется обосновать возможность науки, и в ходе обоснования открывается, что возможность теоретического отношения к миру обеспечивается практическим отношением. Иначе говоря, началом теории оказывается то, что выходит за ее границы, а именно практическое деяние². Что имеется в виду?

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 564.

² П. Бауманс пишет о том, что «различие между Кантом и Фихте фактически можно свести к противоположности „трансцендентального" и „практического" идеалиста» (Baumanns P. Fichtes Wissenschaftslehre. Bonn, 1974. S. 217).

Эти виды идеализма, по мнению Бауманса, существенно отличаются друг от друга тем, что кантовский идеализм представляет собой осмысление теории (теорию теории), а фихтовский – осмысление морали (теорию моральной практики). Исходя из такого различия во взглядах, замечает Бауманс, можно сказать, что Фихте не просто продолжил, но и радикально преобразовал философию Канта: «В наукоучении этическая антропология и трансцендентальная феноменология не противостоят друг другу как два несовместимых пути или конкурирующих подхода; напротив, они относятся друг к другу как два главных мотива под зна-

Прежде всего Фихте строит всю систему своего философского обоснования в полемике с Кантом: то, что, согласно Канту, является основанием лишь для этического определения человеческого бытия, по мнению Фихте, не находится рядом с теоретической сферой, не ограничивает ее извне, а пронизывает изнутри. Для того чтобы познающий разум имел предмет, требуется, чтобы последний был положен, – и полагает его сам разум, который вследствие этого становится практически деятельным. Можно было бы сказать, что теоретический разум практичен «в себе» или, по-другому, что разум вообще не может быть определен как теоретический, если в его функции не входит деяние. Доказать это и является «сверхзадачей» наукоучения. Посмотрим, как осуществляются намеченные требования в работах Фихте.

Как известно, «Критика чистого разума» завершается признанием ограниченности теоретического разума; так как чистый разум детерминирован вещью в себе, то в этой сфере его нельзя считать законодателем – его свобода здесь только регулятивна, а не конститутивна. Вообще вся архитектоника чистого разума в связи с признанием вещи в себе строится Кантом сразу как бы «со второго этажа», надстраиваясь над ощущениями, аффицируемыми вещью в себе. С ощущениями разум имеет дело как с «данным»,

ком субординации трансцендентальной феноменологии при условии единой точки зрения системы этической антропологии» (Ibid. S. 185).

Примерно о том же пишет Г. Дюсберг в своей работе «Личность и общность», посвященной сопоставлению взглядов Фихте и Бубера. Он указывает, в частности, на то, что понятие абсолютного знания в системе Фихте «всегда опосредовано нравственным общением и ориентировано на нравственную решимость» (*Duesberg H. Person und Gemeinschaft. Bonn, 1974. S. 178*). И хотя Фихте, согласно Дюсбергу, не сумел понять диалогического содержания общественных отношений, т. е. не понял причин возникновения социальных связей из диалога Я и Ты, тем не менее, абсолютное Я – это по сути дела нравственное отношение личности к другим людям (Ibid., S. 205).

и его задача— организовать «данность», представить ее в пространственно-временных формах, а затем посредством категориального синтеза.

Фихте усматривает в этих выводах Канта «спекулятивную непоследовательность». Дело в том, что у Канта включение практического деяния в сферу чистого разума привело к парадоксу: ведь если для того, чтобы познать вещь, требуется ее изменить, то теоретический разум всегда имеет дело с преобразованным в его горниле предметом (т. е. с явлением), но не с вещью самой по себе, которая остается за границами теоретического знания. Фихте не считает возможным оставить тот предмет, которые должен стать объектом знания, за его пределами: вещь он включает в движение теоретического разума, когда она, естественно, перестает быть вещью в себе. Тогда совершенно иначе, чем у Канта, должен быть представлен начальный пункт познания: главной для философа задачей, как считает Фихте, становится обоснование «начала» теоретического знания. Вот в этой-то «начальной точке» теоретический разум полагает для себя предмет познания, т. е. превращается в деятельное Я.

У Канта же, как считает Фихте, философия стала догматичной: «...догматична та философия, которая приравнивает и противопоставляет нечто самому Я в себе, что случается как раз в должествующем занимать более высокое место понятии *вещи* (Ens), которое вместе с тем совершенно произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие»¹.

Вещь в себе и аффицируемые ею ощущения, взятые Кантом как готовый материал для последующей «теоретической обработки», — вот основные пункты нападок Фихте на своего великого учителя.

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 96.

Но можно ли, будучи, как говорится, в здравом уме и твердой памяти, отказать природе в реальном существовании, отказаться от вещи самой по себе? Фихте считает, что философ должен перевести разговор в другую плоскость. Разъясняя основные требования наукоучения, он пишет: «И вот, согласно нашей философии, это *абсолютно имеющееся налицо* (курсив мой. – Т. Д.) в действительной жизни, можно *трактовать и обсуждать, как будто бы* (курсив Фихте) оно возникло благодаря первоначальной конструкции, подобно той, какую производит наукоучение»¹. «Выдаешь ли ты или какой-либо разумный человек подобное представление, внутренний набросок, чертеж подобной машины за действительную действующую машину, выполняющую свои функции в жизни? ...требование действительных часов там, где обещали только демонстрацию их, является самым основным упреком, который был брошен по адресу новейшей философии, был брошен самыми уважаемыми учеными, самыми основательными мыслителями нашего времени. На этом смешении действительной вещи с демонстрацией этой вещи основаны, в конечном счете, все недоразумения, которые имели место по поводу этой, философии»². Фихте, таким образом, подчеркивает, что речь идет не о бытии предмета вне познающего разума, не просто о бытии самом по себе, а о бытии предмета как предмета познания, т. е. в установке его на возможное познание. В наукоучении философ говорит не о действительной вещи, а о воспроизведении ее в знании³. Фихте подчеркивает, что

¹ Фихте И. Г. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 77.

² Там же. С. 30–31.

³ По этому поводу В. Г. Якобс пишет, что содержание наукоучения в качестве системы человеческого знания «не представлено наподобие книги в руках читателя». «Его можно было бы, скорее, сравнить с содержанием книги; оно не просто преднайдено, но создается в уме читателя. Часто не замечают того, – продолжает он, – что мы создаем содер-

интерес философа сосредоточен на выяснении того, *каким образом налично существующая вещь становится предметом знания*. Ведь если мы говорим о содержании знания, о предмете знания, то им может быть только предмет, включенный в систему знания, т. е. не вне, но внутри нее. Он следовательно, не дан познающему мышлению откуда-то извне, со стороны, а должен предстать как его собственный предмет. Но что означает здесь слово «предстать»? Раз имеется в виду «представление» предмета познания в качестве такового, то это значит, что представляет его сам разум. С помощью представления он полагает предмет для познания, и в этой своей функции «полагания» разум становится полагающим, деятельным разумом¹.

Для познающего разума, таким образом, нет и не может быть никакой готовой вещи – есть вещь, предуготовленная для познания; предуготовленность ее обеспечивает сам разум, оборачивающийся при этом разумом практическим. Иными словами, предмет для познания не дан – он должен быть создан²; орудием создания предмета познания, предмета теоретического разума становится деяние разума.

жание, например, как в напряженном детективном романе; некоторые книги... требуют совместного внимания и совместной работы читателя и автора. В этом случае мы видим, что созидаем содержание и говорим в итоге: теперь я понял. Эта деятельность понимания, которую мы осуществили, не является предметом, подобно книге или даже содержанию книги. Она есть то, что доставляет содержание. Когда мы производим содержание, то мы думаем о нем, а не о процессе получения. Мы должны специально направить наше внимание на способ созидания, на нашу деятельность, если мы хотим понять их. И если даже мы так сделаем, то постижение дается с трудом, поскольку это все же не есть предмет» (*Jacobs W. G. Johann Gottlieb Fichte. Hamburg, 1984. S. 50*).

¹ Ср. со словами К. Фишера: «Знание начинается не с факта, а с деяния; наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познать это действие и значит произвести его» (*Фишер К. История новой философии. СПб., 1909. Т. VI. С. 329*).

² Хаймзет пишет: «Идеалист должен “данный” и “созерцаемый” объективный мир построить заново, исходя из собственной точки зре-

Фихте сам был глубоко убежден, что в своих пропозициях он лишь развивает трансцендентальную философию Канта, придает ей недостающую логическую строгость. На самом деле Фихте ее существенно преобразует, так как в центр наукоучения он в отличие от Канта ставит не данный посредством ощущений предмет, а полагаемый с помощью деяния разума объект; деятельность разума по полаганию предмета познания – необходимое предварительное условие осуществления процесса познания.

Итак, для философа-наукоучителя главный вопрос в том, чтобы объяснить, каким образом внешний мир, внешний предмет существует для теоретического знания. Самая первая задача наукоучителя, согласно Фихте, – это доказать правильность предположения о положенности предмета для познания; речь идет пока еще не о самой процедуре познания, речь идет о ее возможности, гарантией чего и является деяние. Если у Канта обоснование теоретического знания осуществляется преимущественно «на выходе» из теории, (от знания к предмету самому по себе), то у Фихте оно оборачивается проблемой «начала» (решается «на входе» в теорию). Прежде чем теоретический разум начнет анализировать, познавать, у него возникает нужда в предмете познания. Реальный объект должен быть преобразован так, чтобы он был подготовлен к познанию; это еще не сама теория, это ее предпосылка.

Пусть мир существует сам по себе, и он, конечно, существует, в этом Фихте ничуть не сомневается, но это – действительность иного рода, чем действительность предметов познания.

«Существуют два рода действительности, – развивает эту мысль Фихте, – которые оба одинаково действительны, но из которых одна действительность создает себя, вторую

ния, но тем не менее мир не может исчезнуть» (*Heimsoeth H. Fichte. München, 1923. S. 79*).

же приходится создавать тому, кому ее существование нужно, и она совершенно не существует без того, чтобы быть им созданной... всякая реальность первого рода, хотя бы она сама по себе продолжала свое течение без всякого твоего содействия и без того, чтобы ты знал об этом, и хотя бы она существовала *в себе*, т. е. без отношения к какому-либо возможному сознанию, каковой пункт мы здесь оставим совершенно нерешенным — всякая такая реальность, говорю я, существует для *тебя* и как событие *твоей* жизни лишь постольку, поскольку ты хоть каким-нибудь образом обращаешь внимание, погружаешь в нее свою самость и удерживаешь эту реальность в своем сознании»¹. Продолжая спор с оппонентами, Фихте развивает аргументацию: если философы «в состоянии *говорить* о реальности, не *зная* о ней, не удерживая ее по крайней мере смутно, в своем сознании, не относя ее к нему»², то они никогда не поймут сути наукоучения.

Различие между действительностью, как она есть вне и независимо от познающего разума, и действительностью для него — это различие, по Фихте, между «как бы данной заранее и дарованной нам жизнью, которую нам достаточно лишь принять для того, чтобы сделать ее нашей действительной жизнью, и жизнью не данною, которая может быть воспроизведена лишь посредством самодеятельности»³. В самодеятельности и заключен корень всей проблемы: теоретическая сфера, как это ни парадоксально, начинается раньше, чем теория, — она начинается с полагания предмета для познания, с полагающей деятельности.

Тут возникает двойное отношение теоретического и практического разума: практическое деяние как бы предшествует теоретическому знанию, полагая для него пред-

¹ Фихте И. Г. Ясное как солнце... С. 20–21.

² Там же. С. 21–22.

³ Там же. С. 23.

мет. Но в том-то все и дело, что полагается все же предмет для познания, следовательно, полагающая деятельность детерминирована познавательной установкой разума¹. Поэтому многочисленные заверения самого Фихте в том, что мы рождены не познавать, а действовать, надо понимать *cum grano salis*. Наверное Фихте согласился бы с тем, что «в деянии начало бытия», но не следует забывать, что установочной позицией разума является его нацеленность на познание, что необходимость полагания утверждается Фихте в контексте наукоучения, т. е. в плане полагания предмета – и субъекта – познания. (Хотя, как уже говорилось, на горизонте вырисовывается и другой аспект деяния, но об этом позже.) В противном случае речь шла бы не о практическом Я, а о практике, и это был бы не немецкий идеализм, а нечто совершенно другое.

Сделав первый важный шаг, как он считает, в направлении разрушения мифа о «данности» предмета опыта, Фихте делает следующий шаг, который неожиданно оказывается еще более важным.

Предмет, о котором мы знаем нечто, – это предмет знания. Но для того чтобы объяснить, каким образом можно его мыслить» надо сначала объяснить, как возможно само мышление.

Что означает факт существования познающего мышления, или теоретического разума? Последний существует как мыслящий субъект, мыслящее Я, поскольку мыслит. Это верно, но такого утверждения, по мнению Фихте, еще недостаточно (им, как ой считает, ограничился Кант). К этому надо добавить, что мыслящий субъект существует в качестве мыслящего субъекта в первую очередь тогда, когда он мыслит о самом себе – причем опять-таки как

¹ Как пишет К. Фишер, «поэтому в системе наукоучения развитие теоретического Я необходимо должно предшествовать выведению практического» (Фишер К. История новой философии Т. VI. С. 341).

о мыслящем. Именно это, согласно Фихте, является первоначальным актом деятельного субъекта, актом, в котором он полагает сам себя, следствием чего оказывается его способность полагать что угодно иное. Мыслить себя в качестве способного мыслить себя же – это и значит делать себя мыслящим субъектом, полагать себя как мыслящее существо. «А теперь мысли Я, – говорит Фихте. – Ты можешь, без сомнения, и здесь осознать в себе мыслящего и мыслимое»¹; они тождественны, и «поскольку я мыслю себя самого, я есть мыслящий, ибо в противном случае я бы не мыслил, и в то же время и мыслимое, ибо в противном случае я бы не мыслил себя, а какой-нибудь предмет вроде книги»². Здесь, в этом совпадении субъекта и объекта находится то самое «чистое Я», которое, с горечью признается Фихте, было ославлено многими. И «речь идет не о находке чего-то уже готового, а о находке чего-то, что еще сперва должно быть порождено свободным мышлением»³.

В этом пункте Фихте вновь вступает в полемику с Кантом по вопросу, связанному с бытием, но теперь уже не вещи, а самого познающего субъекта.

Кант подходил к теоретическому разуму как к данному, как к налично существующему, подобно вещам самим по себе, так что проблема его генезиса у Канта не возникала. (По крайней мере, в «Критике чистого разума», в «Критике способности суждения», как мы видели, она уже возникает.)

Теоретический разум существует, и смысл его существования заключается в том, что он познает. Поскольку теоретическое знание в каком-то смысле соотносится с вещью в себе, то приходится признать, что определенным (регулятивным) образом она задает направление деятельности теоретического разума. Познающий разум, следовательно,

¹ Фихте И. Г. Ясное как солнце... С. 42.

² Там же. С. 42–43.

³ Там же. С. 44.

определяется к жизни не всецело самим собой; можно ли считать его в этом случае субъектом знания? Как думает Фихте, – нет.

Субъектом разум был бы тогда, когда определялся бы к действиям только самим собой, следовательно, полагал бы свой предмет, тем самым освобождаясь от внешней детерминации, от вещи в себе¹. Следовательно, полагание предмета познания должно обернуться самоопределением, самополаганием разума.

Теперь выяснилось, что разум полагает и предмет познания, и самого себя в качестве субъекта познания.

В последнем акте самополагания разум также практичен. Правильнее было бы даже сказать, что здесь он практичен по преимуществу, так как, согласно Фихте, все, что существует для Я, должно быть выведено, дедуцировано из этого Я, поэтому прежде всего надо положить Я.

Дедуцирование не-Я из Я всегда служило главным пунктом обвинения Фихте со стороны многих критиков наукоучения в субъективном идеализме: действительно, кажется, что поскольку речь идет о Я, дедуцирующем из себя всю реальность, то это – субъективный идеализм². Но

¹ Вряд ли можно согласиться с И. Ильиным в трактовке абсолютно-го Я, когда оно толкуется как «некоторое, потустороннее сознанию и недоступное ему *ich-an-sich*, абсолютный субъект, безусловно неопределимый, но полагаемый в основание всякого сознания и определения». «Субъект впитывает в себя “вещь в себе”, обнаруживает в себе ее метафизические черты и принимает на себя ее гнесеологические функции» (Ильин И. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего. – *Вопр. философии и психологии*, СПб., 1912, кн. 112. С. 324); такое понимание слишком сближает Фихте с Кантом.

² Так понял, например, Фихте Гегель; в т. 1 «Энциклопедии философских наук» он писал, что в «Ясном как солнце...» Фихте хочет доказать правомерность субъективно-идеалистической точки зрения. «В этом диалоге читатель жалуется на то, что ему, читателю, никак не удастся стать на точку зрения автора, и высказывает то безотрадное настроение, которое внушает ему мысль о том, что все окружающие его

не следует, как нам кажется, забывать о том, что Фихте говорит о Я прежде всего как о чистом Я, абсолютном Я¹, как о «яйности», воплощающей в себе всеобщий разум² и служащей основанием эмпирического Я.

Фихте является одним из основоположников немецкой классической философии, и именно в русле ее проблематики он пытается разрешить трудности процесса познания, обусловленные тем, что познающее мышление составляет знание об объекте существующем вне и независимо от мышления.

Он решает их следующим образом. Прежде всего познающий разум должен в своем собственном существовании опираться исключительно на себя, определяться собой, а не вещь в себе, следовательно, полагать себя в качестве познающего. Но положить себя в качестве познающего — это значит тем самым положить не-Я: если нет не-Я как предмета познания, то не может быть и познающего субъекта (ему нечего познавать, значит он — не познающий).

Однако если для Канта задача обоснования предмета теоретического знания стала задачей отыскания вещи в себе, абсолютно выходящей за пределы познания, то Фихте решает ее иначе: не-Я — это нечто, существующее вне по-

вещи представляют собою не действительные вещи, а только явления. Мы, несомненно, — продолжает Гегель, — не можем пенять на читателя за эту скорбь, поскольку от него требуют, чтобы он считал себя заключенным в безысходном кругу одних лишь субъективных представлений» (Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1929. Т. 1. С. 222–223). В. Ф. Асмус считает, что у Фихте имеет место сочетание субъективного и объективного идеализма. См.: Асмус В. Ф. Избр. филос. тр., 1971. Т. 2. С. 81.

¹ «Абсолютное Я, которое каждый в себе, таким образом, может отыскать и осуществить, должно отличаться от индивидуального самосознания не меньше, чем кантовская трансцендентальная апперцепция от апперцепции эмпирической» (Heimsoeth H. Fichte. S. 95).

² Мы согласны с Б. П. Вышеславцевым в том, что подлинным субъектом для Фихте является всеобщий разум, а не разум, принадлежащий личности. См.: Вышеславцев Б. П. Этика Фихте. М., 1914. С. 273.

знания (как его предмет), но сама эта вненаходимость, «бытие вне», полагается установкой познающего Я, и прежде всего Я должно положить себя как теоретический субъект. Только тогда и окажется, что в знании воспроизведена исходная задача мышления – отразить независимый от мышления предмет, противостоящий субъекту.

Тут сразу же открывается некоторая странность – несовпадение Я с самим собой. Действительно, коль скоро знание расщепляется внутри себя на познающий субъект и познаваемый объект, то фактически это означает расщепление познающего Я, несовпадение (и совпадение) его с самим собой: Я – это субъект, противостоящий объекту, и одновременно Я заключает в себе то и другое. В связи с этим можно было бы провести параллель между «Критикой чистого разума» и системой наукоучения: если Кант главное внимание уделяет несовпадению предмета познания с объектом самим по себе, то у Фихте акцент переносится на несовпадение познающего Я с самим собой.

Кажется, что Фихте вводит некоторое различие между вещью, которую надо произвести, положить в качестве предмета познания, и познающим субъектом, который также полагается. Различие как будто обусловлено тем, что, согласно Фихте, предметы существуют и вне сферы познания, а вот Я, до тех пор пока оно не помыслило о себе как о мыслящем, т. е. не «положило» себя, вроде бы и не существует. Именно это имеет в виду Фихте, говоря, что «Я возникает *первоначально* для самого себя впервые лишь через этот акт (полагания себя. – Т. Д.) и только через него, через действие на само действие, каковому определенному действию не предшествует никакого действия вообще»¹. До этого акта Я было ничем, пишет Фихте: «приходится сталкиваться с вопросом, *что такое* был я до того, как пришел к самосознанию? Естественный

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 448.

ответ на это таков: я не был ничем, так как я был Я. Я есть лишь постольку, поскольку оно сознает себя самого»¹.

Но ведь нельзя не признать, что большинство людей вовсе не мыслит о Я как о мыслящем себя, следовательно, не полагает познающее Я, но последнее тем не менее должно существовать, поскольку все люди так или иначе познают мир. Что же имеет в виду Фихте? Дело в том, что в наукоучении (так же, как и в «Критике чистого разума») центр тяжести лежит не в сфере познания вообще – он перенесен в сферу теоретического знания, и речь идет именно о его возможности².

Фихте признает действительное бытие сознания: «Сознание, как основное определение моей жизни, существует; это достоверно, поскольку только достоверно то, что существую я сам»³; он признает также многообразие феноменов сознания, которое должно иметь основание в некотором единстве, без чего не существовало бы многообразие. Но все дело в том, что эмпирически существующее сознание в противоположность теоретическому не порождает себя систематически, и его многообразие связано в единство случайным образом. Теоретическое же мышление, которое осмысливается не кем иным, как наукоучителем, порождает свое собственное единство, систематически выводя многообразие. Имеет смысл подробно остановиться на точных высказываниях Фихте, чтобы убедиться в том, что он не отрицает наличное бытие сознания, однако этого вовсе недостаточно для обоснования возможности теоретического

¹ Там же. С. 73.

² Вряд ли можно согласиться с И. А. Ильиным также в том, что предметом наукоучения является «именно “человеческое познание”, которое и должно быть исчерпано в его необходимых основах...» (Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего. – *Вопр. философии и психологии*, СПб., 1912. Кн. 112. С. 312). На наш взгляд, в центре внимания Фихте не просто человеческое, а прежде всего теоретическое знание.

³ *Фихте И. Г.* Ясное как солнце... С. 36.

знания. «Так как наукоучителю ни в коем случае не приходится творить сознание, но оно существует независимо от него и притом таким, как оно есть... то он не может это единство свободно измыслить»¹. Какая же задача выпадает на долю наукоучителя? Его задача – воссоздать сознание (хотя оно существует и без него), как если бы он его впервые создал. «Наукоучитель, следовательно, и лишь он один, был бы мастером сознания, если здесь все же может быть мастер, собственно говоря тем, кто вновь изобретает сознание по образцу его; однако без того чтобы можно было предположить и принять всерьез, что существовали первоначально первый творец и понятие, согласно которому он изготовил свое изделие»².

Итак, пусть наукоучитель будет мастером, который строит механизм сознания; последний тем не менее уже существует, следовательно, он его лишь изобретает вторично; «он, однако, начисто изобретает его, не обращаясь к уже существующему механизму во время своей работы»³. Но огромное различие, как полагает Фихте, заключается здесь в том, что изготовитель механического изделия имеет дело с мертвой материей, которую он приводит в движение, философ же с живой, которая движет себя сама: «Он не столько порождает сознание, сколько дает ему сознание подчинено известным законам, то оно, без сомнения, будет определяться ими в этом своем самозарождении...»⁴.

Теперь мы дошли до сути дела: подобно тому как предметы сами по себе существуют, но для познания они существуют лишь постольку, поскольку положены субъектом в качестве таковых, так и сознание становится познающим только в том случае, если оно производит себя

¹ Там же. С. 38.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же.

так, как будто бы иначе оно вообще и не существовало: потому что для теоретического мышления самое важное значение имеет основание единства сознания (на котором можно выстроить все здание теории), а им является полагание себя Я как мыслящего. Только исходя из этого, можно объяснить, почему сознание, которое порождает себя на глазах у философа, является копией действительного сознания и тем не менее такой «копией», «которая сама себя порождает!»¹ Недаром по отношению к акту самополагания Фихте говорит о самосознании, предшествующем всякому сознанию, и сравнивает его с кантовской трансцендентальной апперцепцией.

Глубоко переживая критику идей наукоучения, Фихте находит все новые и новые аргументы для доказательства истинности основоположений своей теории. На первых страницах наукоучения они выглядят так.

Если нам захотелось бы отыскать абсолютно бесспорное основание всего человеческого знания, мы могли бы начать с анализа какого-либо обычного суждения, т. е. с факта эмпирического сознания, который понятен всем, например $A = A$. Под «А» понимается любой предмет, и суждение $A = A$ не означает в сущности ничего другого, кроме того, что если он существует, то он существует (Фихте умышленно отвергает здесь вопрос о действительном бытии). Тожеством $A = A$ устанавливается только определенная, необходимая логическая связь, выраженная словами «если..., то»; именно эта необходимая связь полагается здесь безусловно.

Но кто полагает? Кто судит? Эта связь «полагается в Я и через посредство Я, ибо в вышеупомянутом суждении судит ведь Я и судит согласно X» (некоторой необходимой связи «если..., то») как некоторому закону. «Этот последний, следовательно, дан Я; а так как он устанавливается безус-

¹ Там же. С. 40/

ловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть дан Я самим же Я»¹.

От признания необходимого характера связи в приведенном суждении мы пришли к предположению о бытии осуществляющего суждения Я; но это предположение говорит о бытии Я уже не в условно-гипотетическом плане, как это было с А (если А есть, то А есть), а безусловно, потому что сама эта связь необходима. «Я есть Я имеет безусловную и непосредственную значимость».

Следующий шаг состоит в том, что коль скоро мы признали, что необходимая связь суждения полагается в Я, то прежде в Я должно быть положено само Я. «... *Нечто безусловным образом положенное и на себе самом основанное* есть основание *некоторого достоверного...* действия человеческого духа, стало быть, являет собою его чистый характер... Значит, положение Я самим собою есть его чистая деятельность. — Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению»².

Так формулируется первое основоположение наукоучения: «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие».

Его следует, далее, расшифровать в терминах философии Фихте: бытие Я тождественно его полаганию, следовательно, Я безусловно полагает свое собственное полагание. Учитывая то обстоятельство, что полагание есть не что иное, как деяние практического Я, ясно, что в данном случае речь идет о деятельности, направленной на самое себя. Именно этот первоначальный акт Фихте обозначает термином *Tathandlung*, переводимым обычно как *делодействие*³.

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 70.

² Там же. С. 72.

³ Хаймзет пишет: «Исходный и конечный пункт совпадают, деятельность и ее “продукт” нераздельны; продукт сохраняется в действии».

Деятельное, практическое Я признается основанием всей философской системы Фихте, но не забудем, что это требуется наукоучению как науке, выясняющей возможности теоретического знания; оно же толкуется Фихте как «чистое Я».

В свое время понятия «чистого Я» и «дела-действия» встретили многочисленные возражения, но и сегодня сложность рассуждений Фихте порождает новые трудности и новые толкования. В серьезной монографии «*Fichtes Wissenschaftslehre*» П. Баумане, например, отмечает, что «с помощью понятия *Tathandlung* делается попытка осмыслить идею спонтанности, идею самообоснования знающего себя действия и действующего знания, в качестве основания идеалистической субъективной системы»¹. «Понятие *Tathandlung*, – продолжает он, – есть не что иное, как шифр для обозначения выходящей за границы всякой мыслимости идеи бесконечности, или абсолютности субъекта, разума, Я»². На основе этого понятия, как думает Баумане, Фихте хочет прояснить смысл полагания. Но странным образом создается впечатление, что на вершине фихтевской системы находится принцип, значение которого хотя и можно раскрыть в качестве предварительного условия для дальнейшей работы, но содержание которого равносильно попытке помыслить бесконечность³.

Если продолжить осмысление этих важных понятий в том направлении, какое мы выбрали для анализа, то станет видно, в чем прав П. Бауманс: фихтеанское Я полагает себя

Так Я чистого самосознания доказывается как “возвращающаяся в себя деятельность”, как “дело-действие” в противоположность всем прочим фактам сознания. Деятельность возвращается к действию, от которого оно отправлялось, которое есть оно само. Сам субъективный акт здесь есть “объект”, действие само есть продукт» (*Heimsoeth H. Fichte. S. 89*).

¹ *Baumanns P. Fichtes Wissenschaftslehre. S. 141.*

² *Ibid. S. 142.*

³ *Ibid. S. 100, 143, 182.*

как познающее Я и одновременно Я должно полагать себя так же как полагающее Я. Речь идет, таким образом, о полагании как познавательной, так и созидательной способностей, или что то же – о деятельности и познании в их *возможности*. В этом смысле Я и становится бесконечным, уходит в бесконечность.

Основное, исходное положение наукоучения, по мнению Фихте, не может быть доказано как раз потому, что оно исходное и, следовательно, не на чем строить его обоснование, кроме него самого; вследствие этого первоначальный акт Я дан посредством интеллектуальной интуиции, интеллектуального созерцания, и тем не менее все наукоучение есть не что иное, как доказательство истинности первого положения со всеми вытекающими отсюда последствиями. Посмотрим, как выглядит это у Фихте.

В деятельности Я, полагающего себя, заключен смысл существования Я, но это не что иное, как тождественность деятельности и бытия: бытие это всегда деятельное бытие. При этом Фихте акцентирует внимание еще на одной важной детали: он отмечает, что Я полагает себя как всю реальность. И если мы вспомним, что задача наукоучения – объяснение возможности теоретического знания, то поймем, что стоит за подобным указанием: поскольку все предметы даны здесь только в системе знания, обоснование последней является одновременно объяснением того, как человеку может быть дана вся доступная для него реальность. Обеспечивается же система теоретического знания своим исходным пунктом, следовательно, полагание Я – это полагание всей реальности.

Теперь перед нами разворачивается диалектика полагающего себя Я: оно полагает себя и движется в процессе полагания в бесконечность. Деятельность Я абсолютна, бесконечна, значит, ничем не ограничена, и, однако, она должна быть ограничена как раз чтобы быть бесконечной: Фихте объясняет это тем, что определение Я с помощью

атрибута бесконечности требует ограничения (ибо всякое определение есть ограничение). Поэтому Я в своей бесконечной деятельности должно получить толчок извне – это означает, что будучи бесконечным, оно становится ограниченным, хотя границу ставит для себя опять-таки само деятельное Я посредством полагания иного по отношению к себе – того, что ограничивает Я и одновременно делает его возможным: не-Я. Второе основоположение наукоучения формулируется следующим образом: Я противопоставляет не-Я. Оно также ниоткуда не выводится¹: «Как только Я существует для самого себя, то необходимо возникает для него также и бытие вне его; основание последнего лежит в первом, последнее обусловлено первым: самосознание и сознание чего-то, что не есть мы сами, необходимо связаны друг с другом; но первое следует рассматривать, как обусловливающее, а второе – как обусловленное»². Из первых двух основоположений, как известно, следует третье. Оно уже опосредовано (по форме) с помощью синтеза протии-положностей: «Я полагает в Я делимому Я делимое не-Я»; оно и становится основанием теоретического знания. У Фихте три основоположения в основном исчерпывают содержание всякой философии.

Почему Фихте движется таким странным путем, утверждая, с одной стороны, бытие абсолютного Я, не нуждающегося ни в чем (оно содержит в себе всю реальность)³,

¹ В. Якобс замечает: «Абсолютное Я, или интеллектуальная интуиция, есть такое безусловное для самого себя знание и воление в самосознании. Но если оно противопоставляется не-Я, другому знанию, то оно – момент, а не целое, и этим ограничивается. Но эта ограниченность, которая принимается как преднайденный факт, а не выводится, противоречит моменту абсолютности, безусловности в Я, посредством которого оно себя отличает от не-Я» (*Jacobs W. G. Johann Gottlieb Fichte*, S. 52).

² Фихте И. Г. Избр. соч. Т. I. С. 447.

³ «Для Фихте отныне такое Я однозначно становится фундаментом наукоучения, и его следует мыслить не только как „дело-действие“, но

а затем неожиданно выявляя его нужду в ином, которое, хотя и производится Я, все же противостоит ему?

Суть дела состоит, как уже говорилось раньше, в парадоксе познания: философ, по убеждению Фихте, выявляет возможности познающего (теоретического) разума, он исходит из единой системы знания, единого Я. Но ведь внутри этого Я воспроизводится познавательная ситуация, т. е. отношение Я к своему объекту. Познание должно отразить все черты объекта, причем отразить так, чтобы он предстал в качестве объекта, т. е. существующего объективно, независимо от познающего Я. Несмотря на это, и статус независимости, и предметные характеристики даны самим Я, познающим Я.

Познающий разум, иными словами, нуждается в предмете знания, но, не взирая на то, что это — познаваемый предмет, он не может полностью совпасть со знанием о нем, выступая для последнего как отделенный от него предмет. Потребность в предметности Фихте высказывает в таких словах: «Обыкновенно полагают, что понятие не-Я есть лишь общее понятие, возникшее благодаря отвлечению от всего представляемого. Но нетрудно показать неосновательность такого объяснения. Как только я должен представить себе что-нибудь, мне необходимо противопоставить его представляющему Я.

И конечно, в объекте представления может и должно находиться некоторое X, благодаря которому объект этот выступает как то, что должно быть представлено, а не как представляющая инстанция. Но никакой другой предмет не может дать мне понять, что все то, в чем заключается этот X, есть не представляющая инстанция, а то, что должно быть представлено. Чтобы я мог утверждать какой-либо

как Я, порождающее посредством него в практическом действии реальность», — читаем мы у Мадера (*Mader J. Fichte, Feuerbach, Marx. Wien, 1968. S. 65*).

предмет, я должен уже его знать; он должен, стало быть, содержаться во мне...»¹.

Если мы вдумаемся в представшее перед философом расщепление Я, то мы столкнемся с очень важным феноменом знания: выше мы говорили о несовпадении Я с самим собой (Фихте пишет о том, что Я должно быть равно себе, и все же самому себе противопоставлено); теперь, как следствие этого, выявляется также факт несовпадения и реальности с самой собой. «В самом понятии реальности, — замечает Фихте по этому поводу, — оказывается двусмысленность, вводимая как раз понятием взаимоопределения»². Она объясняется тем, что, полагая всю реальность в себе, Я не может не противопоставлять ее себе, поскольку оно само отличается от себя. В Я полагается абсолютная полнота реальности по той причине, что реальность предстает перед нами лишь в процессе познания, включается в структуру теоретического разума. Полагая самого себя, познающий субъект, как известно, становится деятельным и полагает абсолютный максимум реальности. Но вследствие того, что познание невозможно без предмета, предметность — также в виде «реальности» — должна быть видна Я «со стороны», т. е. должна помещаться в не-Я. Поэтому «Я в состоянии дать определение только ограниченному количеству своей реальности; и через его определение определяется одновременно также и количество отрицания»³. «Я определяется, стало быть, им (бесконечным стремлением деятельного Я. — Т. Д.) к порождению некоторой реальности за своими собственными пределами»⁴.

Здесь Фихте снова коренным образом трансформирует кантовское понимание. В «Критике чистого разума» реаль-

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. I. С. 81.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 282.

ность помещалась за границами теоретического разума в виде вещи в себе; здесь она – полагаемая Я вненаходимость не-Я. Теоретический разум у Канта стремился остаться в своих пределах и мог как ни странно, осуществить это, лишь выходя за эти пределы к вещи в себе. Единством этих двух противоположных тенденций гарантировалась возможность теоретического знания.

У Фихте единство познающего Я обеспечивается объединением отделенных друг от друга моментов, несовпадением Я с самим собой и, далее, помещением всей реальности в Я и одновременно противопоставлением ее в образе не-Я – познающему Я.

В связи с помещением реальности в не-Я следует уделить некоторое внимание развиваемой Фихте мысли об отчуждении унаследованной им, по-видимому, от Руссо. Смысл не-Я в итоге философской рефлексии раскрывается также через «отчуждение» сущностных сил Я от него самого.

Однако Фихте все время настаивает на необходимости преодоления отчуждения, когда Я вырывается за рамки всяких ограничений со стороны положенного им не-Я, становясь бесконечным Я. (Можно, таким образом, указать на три значения практического Я: Я, полагающего в себе всю реальность, как иногда его называют, «всереальное Я»¹; Я, полагающего не-Я; и Я, снимающего ограничение им же положенным не-Я и превращающегося в бесконечное Я)².

¹ Об этом пишет И. Ильин в уже упомянутой статье о Фихте.

² Мы не можем согласиться с той трактовкой теоретического мышления у Фихте, которая дается Б. П. Вышеславцевым в его работе «Этика Фихте» (М., 1914): она настолько сближает Фихте с неокантианцами, что становится невозможным отличить взгляды Фихте от взглядов Г. Когена. Так, по мнению Вышеславцева, в системе Фихте «знание возникает только из незнания, из Ursprung'a» (с. 15). Процесс формирования знания, как думает Вышеславцев, представляет собой бесконечный перевод иррационального в рациональное. Конечно, понятие интеллектуальной интуиции – у Фихте особое понятие, но охарактеризовать ее

Благодаря этому в немецкий идеализм входит гуманистическое требование устранения власти внешних обстоятельств и признание автономии субъекта, что впоследствии составит важную часть арсенала как гегелевской, так и марксовской философии.

Но вернемся к нашему Я. В горизонте полагания деятельным Я не-Я возникает еще одна любопытная подробность: полагание деятельным Я не-Я не обязательно следовало бы рассматривать в плане познания; отношение Я к не-Я можно было бы истолковать и как непосредственно практическое, и как эстетическое, не-Я могло бы быть также понято и как другое Я. Но у Фихте странным образом теоретическое отношение Я к не-Я поглощает все иные возможные их отношения. Хотя на самом деле это совсем не странно: ведь Фихте строит «наукоучение», и его цель — провести различные способности сквозь «игольное ушко» теории познания. Правда, не-Я здесь с самого начала предполагается как предмет познания, который не дан изначально, а должен быть самим разумом положен. Но полагание также осуществляется ради познания.

Точно так же обстоит дело с субъектом познания — «Я полагается тут как *мыслящее* и постольку как *действующее*»¹. Практическое полагание как бы предшествует теоретическому мышлению, но это обусловлено установкой разума на познание. Фихте пишет так: «Вышеупомянутое требование, чтобы все согласовалось с Я, чтобы вся реальность была полагаема безусловно через Я, есть требование того, что называют — и с правом на то — практическим разумом. Такая практическая способность разума была до

как иррациональную вряд ли можно. Мы попытаемся показать, что она также принадлежит сфере сознания, хотя и неотрефлексированного, непосредственного. Неправильно также, как нам кажется, превращать *Tathandlung* в *Ursprung*, так как в этом случае исчезает своеобразие фихтеанского понимания мышления.

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 118.

сих пор только постулирована, но не была еще доказана. Поэтому требование доказать, что разум практичен, время от времени обращавшееся к философам, чрезвычайно справедливо... Это же возможно лишь в том случае, если будет показано, что сам разум не может быть теоретическим, не будучи практическим: в человеке невозможна никакая интеллигенция, если в нем нет в некоторой практической способности...»¹. Иными словами, при анализе соотношения теоретического и практического разума у Фихте никак нельзя отвлекаться от конкретных целей наукоучения: они лежат в русле философского обоснования возможности теоретического значения; практическое и теоретическое начала выступают здесь как два взаимодополняющие друг друга начала разумения².

Практическое деяние требуется теоретическому разуму и обуславливает возможность последнего, в свою очередь обуславливаясь им.

Но, далее, основоположение Фихте о практическом полагании в познании по логике имеет свое завершение в ином, более фундаментальном понимании деятельности: такая трансформация понятия «практического», как известно, совершается в марксовой философии. Но и Фихте движется в этом направлении: практическое начало разумения приобретает у него двоякий смысл, не ограничиваясь действиями интеллигенции, а характеризуя также «начало» бытия человека как культурного существа. Об этом начальные строки работы «О достоинстве человека»: «Мы до конца измерили человеческий дух, мы положили основание, на котором может быть построена научная система,

¹ Там же. С. 241–242.

² «Теория и практика для Фихте – не две обособленные области, а взаимно обуславливающие себя (ограничивающие) способы реализации деятельности субъекта» (*Бур М., Иррлиц Г.* Притязание разума. М., 1978. С. 118).

как найденное изложение изначальной системы в человеке¹. В этом новом контексте природа также признается существующей объективно, но она представляет собой «мертвую и бесформенную массу», порядок и гармония в которую входят только через человека: «Человек предписывает сырому веществу организовать по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается. Для него вырастает то, что раньше было холодным и мертвым... Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости и получают более здоровую пищу из рук своего повелителя... Более того, вокруг человека облагораживаются души...»².

Фихте говорит здесь уже не о полагании предметов для познания, а о «практически-деятельной способности» в более широком смысле. Вместе с целеполагающей способностью в поле зрения Фихте, как видим, попадает и чувственно-материальное преобразование мира. Но, разумеется, первостепенное значение для него имеет именно целеполагание, которое осуществляет практическое Я. Человек «вкладывает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал...»³.

Теперь Фихте вплотную подошел к понятию свободы, одному из важнейших понятий в немецком идеализме.

Вслед за великими рационалистами XVII в., вслед за Кантом Фихте различает деятельность по внешней целесообразности и деятельность согласно свободному самоопределению. Свободу Фихте, как и Кант, рассматривает с точки зрения долженствования. На первый взгляд может показаться, что если свобода видится в выполнении долга, то она растворяется в нем, исчезает, сводясь к тому или иному

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 401.

² Там же. С. 402.

³ Там же.

типу морализирования¹. Но в немецкой классической философии требования категорического императива провозглашают независимость личности от давления внешних обстоятельств, подчинение ее только голосу совести. Об этом слова Фихте: «Создавай сознание твоей самости! Не будь никогда в отношении твоих определений воли в противоречии с самим собой! Ты должен, следовательно, ты можешь!» Полагание Я самим собой здесь является главным принципом человеческого бытия, как прежде оно было основанием познания.

Действительно, если человек признается субъектом исторического процесса, то характер и содержание его действий зависят не от внешних обстоятельств, которыми он мог бы оправдаться, а только от него самого². Он сам изменяет обстоятельства, делая их более «человеческими», правда, для этого он должен стать культурным субъектом, сформировать себя именно таким образом.

В плане развития этих идей наукоучение Фихте гораздо менее ригористично и сурово, чем этика Канта, хотя Кант

¹ «Нравственная независимость для Фихте, – читаем мы в книге М. Бура и Г. Иррица, – выше постановки вопроса о морали в узком смысле слова. По этой причине наукоучение – и не “теоретическая” и не “практическая” философия». См. цитировавшуюся книгу. С. 106.

² Анализируя философию Фихте, В. Якобс в связи с этим задается вопросом о том, как может эмпирически существующее Я, т. е. человек, быть свободным, если для того, чтобы быть свободным, он должен знать себя в качестве свободного, а для того, чтобы знать себя как свободного, надо быть свободным? Это такая же ситуация, как у кошки, которая ловит себя за хвост. Она неразрешима. Быть свободным без того, чтобы знать себя в качестве свободного, нельзя; но можно ли когда-нибудь знать себя в качестве свободного, чтобы быть им? Основа для решения дается Фихте посредством понятия абсолютного Я. Будучи безусловным, оно не находится ни под каким условием и является свободным. «Та свобода, которую здесь следует мыслить, не является свободой произвола, но есть свобода самого разума, из которой могут быть выведены нравственный закон, а затем также и произвол» (*Jacobs W. O. Johann Gottlieb Fichte. S. 53*).

также утверждает гуманистические принципы суверенности человеческой личности и способствует разработке их в условиях вызревания буржуазно-демократических порядков в Европе. Но в трансцендентальном идеализме Канта полагание субъектом себя как цели имеет место только в нравственной области. Правда, этому отчасти противоречит то обстоятельство, что свободное целеполагание человек, по Канту, осуществляет также в сфере искусства: здесь перед ним действительность, созданная им самим. Природа же, считает Кант, заставляет человека действовать не свободным, а необходимым образом, вследствие чего человеческое бытие расщепляется на природное (феноменальное) и сверхприродное (ноуменальное), а познание с самого начала определено вещью в себе.

Фихте преобразует все кантовское понимание: субъект в его философии полагает себя и предмет познания и, далее, распространяет свободное целеполагание на всю действительность. Поэтому природа существует, конечно, независимо от человека, но, восприняв в себя нравственный принцип самоутверждения человека, она становится феноменом мира культуры. Без культуры, — как думает великий мыслитель, — мы вообще не имели бы природы как таковой, а сливались бы с ней.

Что скрывается за целеполагающей деятельностью разума, созидающей различные идеальные проекты, ставящей цели, согласно которым и происходит преобразование природы? Практическое Я в этом повороте есть не что иное, как осуществление творческой потенции личности, выражение ее глубинной личностной сущности. В подобной деятельности происходит, во-первых, развитие субъекта, формирование его внутреннего мира, а во-вторых, создается возможность изменения действительности.

Человек способен к этому постольку, поскольку, будучи разумным существом, он воплощает в себе всеобщий разум. «Таков человек; таков каждый, кто может самому

себе сказать: Я – человек. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным своим величием. Таков каждый, кто может мне сказать: Я *есмь*»¹. Человек – разумное существо; именно обладание разумом возвышает его над другими природными существами и дает ему свободу; в деятельности с помощью разума он овладевает любого рода «данностью»².

Таким образом, основатели немецкого идеализма ясно увидели творческую мощь духа и обозначили ее как способность разума – разумного субъекта – к преобразующей деятельности. Это – деяние в форме духовно-практической деятельности, т. е. в форме действия разума; и тем не менее противопоставление последнего теоретическому мышлению позволило дать оригинальное объяснение процессу познания и создало предпосылки для последующего материалистического понимания деятельности.

Загадки интеллектуальной интуиции и продуктивного воображения

Как мы видели, взаимодействие практического и теоретического начал разумения объясняется концепцией наукоучения, позволяющей, по убеждению Фихте, обосновать

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. I. С. 404.

² Характеризуя значение деятельности для индивида, Т. Рокмор пишет о том, что индивид – «и агент, и продукт действия, и активность, и то, что активность создает. Но если Я, или личность, есть то, что она делает, и если благодаря активности она порождает продукт, с которым находится в отношениях тождества в фундаментальном смысле, то она развивается как личность благодаря своей активности, благодаря возможности взаимодействия со своим объектом... В марксовской концепции этот простой вывод подразумевается» (Rockmore T. Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition. London, 1980. S. 70).

научное знание, понять его возможность. В этом направлении мы продолжим анализ нашей проблемы, пытаясь выяснить, об основоположениях какой науки говорит Фихте. Припомним характеристики того, что в XVIII в. считалось научностью.

Прежде всего наука — это не просто набор эмпирических сведений, а логически связанное целое, где идея целого определяет место и значение отдельных частей. Это — систематическое знание, объединяющее различные выводы, сделанные из некоторых предпосылок, «начал», или «принципов» (так называли их сами основатели новой науки). Выводы делаются на основе дедуктивного движения мышления, что же касается основных предпосылок, из которых они сделаны, то к этим посылкам следует отнести важные для ньютоновской механики (выступившей, как известно, в XVII–XVIII вв. от лица науки вообще, ибо другие науки не стали еще ни полностью экспериментальными, ни полностью теоретическими) понятия «массы», «инерции», «силы» и т. п.

Экскурс в историю науки нового времени позволяет говорить о том, что подобные понятия берутся естествоиспытателями в качестве исходных «начал», потому что относительно них никаких сомнений не возникает — они кажутся бесспорными и очевидными во всяком случае, со времен Ньютона.

Истинность их доказывается всем ходом развития научной теории, правильностью вытекающих из них следствий. Создается впечатление, что «начала» эти выбраны правильно на все времена и задача, стоящая перед ученым, состоит в том, чтобы каждый его шаг был логически непротиворечивым и последовательным.

Но в конце XIX — начале XX в. обнаруживается совершенно непонятный для ученых феномен: богатая, развитая и чрезвычайно усложнившаяся за 200 лет научная система в своих конечных результатах начинает некоторым обра-

зом не соответствовать своим же начальным пунктам. Казалось бы, этого не может быть, поскольку конечные результаты были получены именно исходя из «первых принципов» – и тем не менее это так. Понятие массы, например, как оно складывается в теории относительности, существенным образом отличается от того понятия массы, которое заложил в основание механики Ньютон, – это уже не масса покоя, а масса движения; изменяются и другие понятия.

Изменившиеся понятия лежат теперь в основании новой теоретической системы – релятивистской механики, и, таким образом, существенное изменение исходных принципов означает одновременно коренную трансформацию научной теории.

Приходя к таким странным и неожиданным итогам развития механики, порождающим новую отрасль науки, ученый начинает соотносить различные и в то же время как будто тождественные понятия – «массы», «скорости», «силы» и т. д.

По сути дела это означает, что дедуктивное движение мысли по выведению всех возможных следствий из предпосылок сменяется обратным движением по сведению следствий к «началам» теории¹, т. е. обращением «начала» на самого себя, так как соотносятся два понятия, скажем, «массы» – начальное и конечное. При их соотнесении перед теоретиком встает вопрос о правильности выбранного исходного пункта, который в пределах старой теории казался безусловно истинным.

Здесь-то и выясняется, что вопрос о «теоретических началах» выводит ученого за пределы данной конкретной теории в область логики: во-первых, теоретическое движение при переходе к новой теории прерывается, ибо здесь нет места непрерывным дедуктивным выводам, а, напро-

¹ См. по этому вопросу в кн.: *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия*. М., 1967. С. 230–306.

тив, имеется разрыв, и требуется объяснить, в каком соотношении находятся две различные теории, т. е. выйти за рамки теории в сферу некоей метатеории, в сферу логики. Во-вторых, ставя вопрос о «начале» теории, ученый вольно или невольно задается также вопросом о том, откуда оно берется, соответствует ли оно действительности, в чем критерий его истинности, т. е. опять-таки переходит от собственно-теоретических проблем к проблемам философским. Здесь проблема «начала» теории непосредственно превращается в проблему логического «начала».

В силу ряда причин, не рассматриваемых здесь, эта проблема приобретает исключительно важное значение для науки XX в. В XVII–XIX вв. она решается в контексте «наукоучения», т. е. в связи с попытками философов построить философию как рефлексию о науке. Фихте, конечно, не мог предвидеть факта превращения классической механики в релятивистскую, он вообще не мог предсказать трансформацию научной теории, но, будучи одним из крупнейших представителей немецкой классической философии, задавшихся целью исследовать закономерности развития знания в адекватном для нового времени образе науки, он не мог не выделить такой важной ее «клеточки», как «теоретическое начало», а от него не мог не перейти к началу («основоположению») той науки, которая, по мнению Фихте, его обосновывает, – к основоположению наукоучения. Это он и имеет в виду, говоря, что «мы должны отыскать абсолютно-первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания»¹.

Каждая наука, развивая Фихте в этом ключе взгляды Канта, представляет собой стройную систему, стройное здание, в фундаменте которого должно лежать некоторое бесспорное основоположение: требуется обосновать его правомерность, а также правомочность выводить из него

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 67.

другие положения. «Нечто, в чем будет дан ответ на этот вопрос, будет само наукой и именно наукой о науке вообще»¹, т. е. наукоучением. В этом отношении наукоучение должно сделать два дела: во-первых, оно должно обосновать возможность основоположений вообще, т. е. показать, как, в какой мере, при каких условиях что-либо может быть достоверным; во-вторых, оно должно вскрыть необходимость и возможность основоположений других наук, «которые не могут быть доказаны в них самих»².

И так как наукоучение само есть наука, оно также должно иметь основоположение, которое не может быть доказано ни в ней самой, так как оно – абсолютно первое, ни тем более в других науках. Наукоучение обосновывает знание, которое без него вообще было бы невозможным. Само же оно не опирается ни на какое другое знание.

Отсюда берет начало один из парадоксов Фихте: считая основоположение наукоучения не допускающим никакого доказательства и поэтому непосредственно данным в созерцании, Фихте посвящает всю свою систему его обоснованию. Попробуем «испытать на истинность» основоположение наукоучения, где Фихте столкнулся с трудностями самообоснования³. Ситуация осложняется следующим обстоятельством.

¹ Там же. С. 16.

² Там же. С. 19.

³ На трудностях процесса самообоснования, особенно очевидно выявившихся в XX в., останавливается в своей книге В. С. Библер: «Только тогда, когда одно утверждение логически тождественно другому, из которого оно выведено или которое оно обуславливает, между ними нет логической щели, и связь суждений безупречна в логическом отношении. Но в этом случае доказательство абсолютно тавтологично и никакого смысла по имеет... Но логики нет и без такой тавтологичности, ибо тогда между А и Б» появляется логическая щель, и вывод оказывается некорректным» (*Библер В. С. Мышление как творчество*. М., 1975. С. 16–17).

Коль скоро дело касается основоположения всякого теоретического знания, теоретического мышления вообще, то это – его начальный пункт, который не может быть вследствие этого ничем обоснован: «Мы должны отыскать абсолютно-первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть доказано или определено оно не может, раз оно должно быть абсолютно-первым основоположением»¹. И в то же время е требуется обосновать, так как иначе возможность науки повисает в воздухе.

Согласно Фихте, требуемое обоснование достигается при помощи особой логики – не общей, ибо она дает наукам только одну форму знания, но трансцендентальной (Фихте считает, что вслед за Кантом он развивает учение трансцендентального идеализма), иначе – логики наукоучения. Обоснование основоположения наукоучения переносится в иную, чем у Канта, плоскость: мышление, согласно Фихте, не может обосновываться никакой вещью в себе, вообще ничем вне себя. Оно может быть обосновано только самим собой. Это – парадоксальное требование, потому что оно означает, что мышление должно совпадать и не совпадать с самим собой. Фихте ищет разрешения парадокса на путях самополагания, самопознания.

Рефлексия приобретает в системе Фихте исключительно важную роль. Она трактуется им не так, как Спинозой, не так, как Декартом, не так, как другими мыслителями. Фихте предлагает свое собственное решение, и именно оно ключ к деятельному характеру его философии. В самом деле, что означает обращенность мышления на себя? Это расщепление Я на Я мыслящее и Я мыслимое, когда последнее становится объектом внимания со стороны первого. Обращение Я на себя включает также момент недовольства собой. Причина его кроется в следующем.

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 67.

Первоначально, когда познающее Я только что сделало себя предметом собственного внимания, ему кажется, что его единственное предназначение – познавать, но в ходе рефлексии выясняется, что это не совсем так. Если Я хочет быть подлинным субъектом познания, то прежде чем познавать, оно должно обеспечить познавательную ситуацию, т. е. должно прежде всего произвести себя как субъекта вместе с предметом познания. Недовольство Я собой исчезает тогда, когда Я познающее превратится в Я деятельное, и стимул для этого – рефлексия: превращение Я совершается в ее глубинах.

Деятельность можно разглядеть в рефлексии и под другим углом зрения: мышление, сосредоточенное на себе, оказывается таким объектом, который, собственно говоря, объектом быть не может, мышление – это нечто мыслимое, но оно же и мыслит. Поэтому мышление фокусируется здесь в субъект изменения, перерастая свои собственные чисто познавательные рамки, так как в рефлексии оно – разум, делающий себя субъектом. Рефлексия вновь становится точкой трансформации размышления в деятельность, точкой рождения фихтеанского принципа активности. Только в процессе полагания себя как мыслящего субъекта возникает мышление, способное полагать и мыслить нечто иное, не-Я. До обращения на себя мыслящее Я просто не существует. Вспомним категорические высказывания Фихте по этому поводу.

С этих позиций Фихте подвергает критике не только Канта, но и другого, наиболее близкого ему по духу философа – Спинозу. Эта критика объясняется как, раз тем, что, по мнению Фихте, у Спинозы субстанция не стала еще подлинным субъектом. Что Фихте подразумевает под этим?

При чтении Спинозы сначала возникает впечатление, что как будто Спиноза указывает на акт самообоснования, так как его субстанция – *natura naturans*, обращенная на себя, порождает себя же – *natura naturata*. Но в том-то и дело,

что это не совсем так: природа создает себя здесь не в виде той же активной, созидающей природы, а в виде природы созданной, сотворенной. Субъект здесь – созидающая природа, а объект – созидаемая. Поэтому, с точки зрения Фихте, здесь нельзя говорить о самополагании в собственном смысле слова. Философия Спинозы в связи с этим определяется Фихте как последовательный догматизм, который не может отыскать основания своей системы. Спинозе как представителю наиболее развитого и последовательного догматизма удастся дойти, как говорит Фихте, до второго и третьего основоположения наукоучения, но никогда он не достигает первого и абсолютного основоположения.

«Теоретическая часть нашего наукоучения, – продолжает Фихте, – ... действительно являет собою систематический спинозизм... Но наша система присоединяет еще практическую часть, которая обосновывает и определяет первую и тем дает всей науке завершение, исчерпывает все то, что может быть найдено в человеческом духе...»¹.

Эта критика сначала кажется убедительной, но потом задумываешься над тем, оправдывает ли Фихте свои собственные ожидания выполнить до конца надежный акт самообоснования, без которого, по его мнению, невозможна никакая наука, никакое знание вообще. Является ли фихтеанский субъект, не ориентирующий ни на что другое, кроме себя, действительным субъектом? Маркс, как известно, выразил сомнение по этому поводу: Поскольку человек «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь Я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»².

¹ Там же. С. 99.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62.

Высказанное сомнение одновременно является сомнением в существовании абсолютно себе тождественного Я. Маркс усматривает источник человеческого отношения к другому и к себе в особом характере практической деятельности: только потому, что практика изначально обращена на себя (человек делает свою жизнедеятельность предметом своей же жизнедеятельности), и человек, следовательно, в процессе деятельности совпадает и не совпадает с самим собой, он относится к себе как к другому человеку и к другому – как к себе подобному. Самосознание, рефлексия, углубленность в себя необходимо возникают в процессе, не рождающийся фихтеанским философом, становится им.

Родоначальники немецкой классической философии, разрабатывая учение о самосознании, брали только один полюс деятельности, так как чувственно-материальная практика – вне поля их зрения; это влекло за собой тенденцию к абсолютизации момента самотождественности Я, к превращению мышления в абсолютный субъект. Нередко кажется, что Фихте сохраняет два вектора так как полагаемое Я в той же мере является полагающим, однако требование абсолютного тождества Я снимает различие. И все же вновь и вновь вскрывается нетождественность Я себе.

В наукоучении мы все время фактически наблюдаем борьбу этих двух тенденций: с одной стороны, Фихте как будто стремится начать и завершить движение мышления абсолютным Я, внутри которого нет никаких различий; с другой стороны, он настаивает на дифференциации структуры Я, в частности, на несовпадении чистого и эмпирического Я.

Для Фихте всегда были очень болезненными упреки со стороны тех, кем, по его словам, «было ославлено чистое Я». Он категорически возражал против смешения его с индивидуальным Я. По его словам, «яйность» (синоним чистого Я) и индивидуальность – понятия, несовпадающие

друг с другом. С помощью первого мы противопоставляем себя всему, что находится вне нас, а не одним только личностям; за «яйностью» стоит наша духовность вообще. Причина непонимания природы «яйности», по Фихте, коренится в том, что для большинства философов индивидуальность – единственная субстанция, а разум только ее акциденция. В то время как, согласно Фихте, только разум вечен, индивидуальность же должна непрерывно умирать: «Кто не расположит заранее свою волю в пользу такого порядка вещей, тот никогда не постигнет истинного смысла наукоучения»¹. Перед нами – кредо немецкого идеализма в отчетливой форме.

Чистое Я выступает как некое общее определение разума, как эвристическое средство для подхода к индивидуальности: оппозиция чистого и индивидуального Я необходима как раз для понимания индивидуальности.

Следующая ступень дифференциации Я, по Фихте, это определение Я как интеллектуальной интуиции, с одной стороны, и Я как идеи – с другой. Предвосхищая гегелевское понимание абсолюта, Фихте подчеркивает, что Я в форме интеллектуального созерцания представляет собой всего лишь первоначальный момент движения наукоучения (и таким оно предстает перед взглядом философа). Со всем другое дело Я как идея. Это – результат наукоучения, когда Я наличествует для себя самого и представляет собой разумное существо. Здесь оно перестает быть индивидуумом, поскольку «разумное существо вполне реализовало разум также и вне себя, в мире, который поэтому также оказывается положенным в этой идее»². И там и здесь нет индивидуальности: в первом случае потому, что Я еще к ней не определено, во втором – потому, что она уже исчезла. Но эти два значения противостоят друг другу в том, что

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 493.

² Там же. С. 503.

в начале дана форма, а в конце – материал, или содержание, которое становится целью бесконечного движения.

Все эти несовпадения Я с самим собой служат свидетельством осуществляющегося в системе великого мыслителя логического обоснования исходного положения. А затем мы вновь видим, как различия «снимаются» в абсолютном Я как идее, сводя на нет задачу самообоснования.

Для нашей проблемы наибольший интерес представляет самополагание Я через взаимодействие обосновывающих друг друга теоретического и практического Я.

В первом параграфе мы рассмотрели взаимодействие теоретической и практической способностей в общем плане. Теперь в связи с проблемой самополагания Я, в связи с тем, что первоначальный акт Я означает дело-действие, т.е. характеризует практическое Я, и одновременно определяется Фихте как интеллектуальная интуиция, открывается возможность проследить диалектику теоретического и практического Я в конкретном повороте – ячейке тех понятий, которые сосредоточивают в себе эти два полюса разума. Мы имеем в виду прежде всего понятия интеллектуальной интуиции и продуктивного воображения.

Понятию интеллектуальной интуиции в философии Фихте принадлежит важное место: вводя это понятие в наукоучение, Фихте интерпретирует его опять-таки совсем иначе, чем Кант. В «Критику чистого разума» было включено не интеллектуальное, а только чувственное созерцание, правда, оно расчленилось на эмпирическое и чистое, но интеллектуальным не было ни одно из них. Так обстояло дело по той причине, что, по Канту, непосредственным знание вообще быть не может, вследствие этого чувственное созерцание (в том числе и чистое) должно быть синтезировано с рассудочными понятиями, чтобы возникло знание о предмете возможного опыта. Чувственность опосредуется рассудком, а рассудок – чувственностью, так что

понятия без созерцаний пусты, а созерцания без понятий слепы. Правда, Кант предполагает интеллектуальную интуицию в качестве особого, непосредственного акта познания, в котором предмет знания постигался бы сразу как целое и через понятие, и через созерцание, но предположенная интеллектуальная интуиция не характеризует человеческое знание. Она, опять-таки предположительно, принадлежит «первосущности» (т. е. божественному интеллекту), но никоим образом не существу, зависимому в своем существовании и в своих созерцаниях.

Фихте, с самого начала отрицающий вещь в себе, якобы аффицирующую нашу чувственность и задающую познанию начальный импульс развития, вынужден был в связи с этим иначе представить все человеческие способности. Кант, как он думает, отрицает интеллектуальную интуицию потому, что признает сверхчувственное бытие в образе вещи в себе. Если же иметь в виду не сверхчувственное бытие, а реальность, порожденную Я и для Я, то интеллектуальное созерцание допускается вполне правомерно как непосредственное сознание того, что Я действует, и одновременно того, какое действие Я совершает; «оно есть то, чем Я нечто познаю, ибо я это нечто произвожу». Будучи убежден, что он развивает идеи Канта, Фихте сближает интеллектуальное созерцание с трансцендентальной апперцепцией¹. Сходство между этими понятиями, конечно, имеется, но существенно и различие.

Для того чтобы уяснить, какие функции выполняет у Фихте интеллектуальное созерцание, почему логико-теоретическое обоснование фихтевской системы парадоксальным образом имеет своей исходной точкой внелогический момент (интуицию), а главное, как сквозь призму интеллектуальной интуиции преломляется отношение теорети-

¹ См.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. С. 38–39.

ческого и практического начал разума, имеет смысл обратиться к генезису этого понятия. Хотя Фихте заимствует его из предшествующей философии, в наукоучении оно приобретает несколько иной смысл.

Это понятие появляется в новое время почти во всех философских системах. У Лейбница, Спинозы, Декарта интеллектуальная интуиция служила обозначением высших интеллектуальных способностей человека. С этим были согласны не только рационалисты, но и эмпирики: как известно, Локк считал интуицию единственно надежным источником и критерием истинного знания. Почему для этого выбрана интуиция, а не разум, не мышление? Нам кажется, что объяснение этому факту следует искать в особенностях научного знания XVII–XVIII вв., поскольку философия нового времени складывалась в установке на науку – прежде всего мы имеем в виду экспериментальный характер нового знания.

Как развивается теоретическое знание? Общий (и потому, конечно, достаточно абстрактный) ответ таков: наличная теория соотносится с новыми фактами, появляющимися в ходе эксперимента и изменяется в соответствии с ними. Мысленный эксперимент является здесь важным звеном. В мысленном эксперименте осуществляется созидание идеализованного объекта; здесь мысль движется не только по «контурам» существующего предмета¹, но и «строит» новый объект, создавая то, чего нет в действительности. Можно сказать, что мысленный эксперимент является важным дополнением эксперименту реальному, так как предмет воссоздается в нем «во всеобщей», а не единично-конкретной форме – не как «этот» предмет, а как

¹ Э. В. Ильенков раскрывает эту характеристику мышления в таких словах: Мышление – это способ воспроизвести «в реальном пространстве заданную... форму – геометрический контур – объекта этой идеи» (Идеальное. – В кн.: Филос. энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 221).

предмет данного класса (рода, вида и т. п.). То, каким образом мы мысленно строим предмет, определяется прежде всего представлением о его сущности; фактически, именно сущность есть определенный способ связи, которым соединяются в одно предметное «целое» его стороны. Создавая в ходе мысленного эксперимента идеализованный объект, теоретик формирует, благодаря проникновению в сущность объекта, его теоретическое определение (например, определяя объект как физическое тело, движущееся механическим образом и т. п.). Основные понятия теории (сила, скорость, «инерция и т. д.) представляют собой различные аспекты этого определения, а из них посредством дедуктивного движения выводятся все возможные следствия; так строится здание научной теории. Предмет, полагаемый в ее основание и мысленно построенный, можно созерцать «очами разума», и об этом созерцании говорят как об интеллектуальной интуиции.

К такому пониманию приближаются Лейбниц, Декарт, Спиноза. Лейбниц высказывает мысль, что истинные определения вещи, например круга, обусловлены производящей причиной (т. е., по сути дела, мысленно-экспериментальным способом, которым данная вещь строится). «Но предложенное Эвклидом понятие круга, — пишет он, — согласно которому кругом будет фигура, описанная движением прямой на плоскости вокруг неподвижного конца, сообщает реальное определение, поскольку показывает, что такая фигура возможна. Полезно иметь определения, в которых содержится способ порождения предмета или, во всяком случае, если этого нет, конституирование, т. е. правило (*modus*), благодаря которому становится очевидной или воспроизводимой, или по крайней мере возможной предмета»¹.

Перед мысленным взором построенный (мысленно) предмет предстает во всей своей бесспорной «наглядной»

¹ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4-х т. М., 1984. Т. 3. С. 117–118.

очевидности (созерцается «очами разума»). Поэтому кажется, что единственным надежным критерием знания (не могущего возникнуть ни из эмпирии, ни из дедукции) является интеллектуальное созерцание; но за ним реально скрывается мысленный эксперимент, интуиция – это мысленное созерцание мысленным же образом построенного предмета.

В философии Канта происходит трансформация подобных представлений, поскольку он вообще переосмысливает результаты предшествующей рационалистической и сенсуалистической традиций; функции воспроизведения предметности отходят к продуктивному воображению, мысленное созерцание предмета осуществляется в чистом чувственном созерцании, а интеллектуальная интуиция вообще выводится за рамки возможного опыта. Фихте в одном отношении продолжает линию Канта: продуктивное воображение становится синонимом практического деяния, созидającego предмет для познания, но вместе с тем немаловажная роль отводится интеллектуальной интуиции. В чем она состоит?

С одной стороны, интеллектуальная интуиция сродни трансцендентальной апперцепции, но с уклоном в сторону непосредственности: это не просто мысль о том, что «я мыслю», это, скорее, непосредственное осознание себя Я действующим и мыслящим субъектом, это непосредственное знание Я о себе самом – непосредственное в том смысле, что здесь не требуется никакого дедуктивного или индуктивного движения мысли. Но интеллектуальная интуиция имеет и другое значение; Фихте пытается разъяснить его читателю на примере созерцания математических фигур, в том числе прямоугольного треугольник. В данном случае интуиция – это такое знание, которое прежде всего является всеобщим и необходимым по характеру, что осуществляется за счет мысленного конструирования. Так, прямоугольный треугольник полностью определен двумя

сторонами и заключенным между ними углом, понимание его существенны» признаков основывается на том, что «я черчу в своей фантазии какой-либо угол с конечными сторонами... и замыкаю отверстие между сторонами этого угла прямой линией; нахожу, что возможна только одна прямая линия...; и что она может прилегать только под этим наклоном»¹.

Может ли посредством описанного процесса конструирования быть обоснована всеобщность характеристики этой фигуры? Очевидно, что для того чтобы определение носило всеобщий характер, надо отвлечься от всякой конкретности угла и сторон которые замыкаются третьей стороной. Но если отвлечься от какой бы то ни было конкретности, то треугольник как предмет вообще исчезает из поля зрения, не остается, следовательно, ничего, что можно было бы наблюдать и воспринимать. А так как согласно Фихте, должно все же сохраниться нечто для восприятия, то «это остающееся не может быть ничем иным, как только осуществляемым мною проведением линий и углов. Оно, следовательно, и должно было быть, собственно, тем, что я наблюдал... Это лежащее вне и выше всякого восприятия сознание осуществляемого мною проведения линий и есть, без сомнения, то, что вы называете созерцанием»².

Отсюда Фихте делает следующие важные выводы: всеобщий и необходимый характер знания о каком-либо предмете коренится не в эмпирическом восприятии единичных предметов. Поскольку, по Фихте, познание направляется не вещью в себе, а познающим субъектом, то сначала надо положить предмет для познания, и такое полагание есть не что иное, как конструирование (мысленное) предмета. Мы созерцаем (воспринимаем в созерцании) то, что сконструировали. Необходимость и всеобщность знания гарантируются как раз абстрагированием от всякой

¹ Фихте И. Г. Ясное как солнце... С. 49.

² Там же. С. 51.

конкретной определенности – я конструирую не этот треугольник, а треугольник как таковой. Именно абсолютное убеждение в том, что я никогда и ни в коем случае не мог бы конструировать иначе, дает уверенность во всеобщем и необходимом характере знания о треугольнике, покоящемся на созерцании того, что я сам произвел единственно возможным образом. Я знаю, какая это фигура, потому что сам созидаю ее и не могу созидать иначе, а затем я охватываю единым взором (мысленным) свою конструкцию.

Но чем отличается интуиция математика от интуиции философа? Последний, по мысли Фихте, как раз понимает, что он созерцает не просто треугольник (или какую-либо другую фигуру), сконструированный им, – философ знает, что он созерцает свою способность к конструированию в ее результатах, созерцает сразу, с единого взгляда, через непосредственное сознание не просто этого, определенного способа конструирования, но, безусловно, всякого конструирования вообще. Кроме того, в этом непосредственном созерцании способа действий последний созерцается не как способ той или иной определенной личности, а как способ разумного существа вообще, с непосредственным убеждением, что он всегда таков.

Созерцание есть поэтому, по убеждению Фихте, восприятие образа действия разума вообще, непосредственно само себя конструирующего и схваченного сразу единым взором. Общезначимость здесь возникает не благодаря подведению многих под единство, а, скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно различных личностей из единства того же разума. Только на этом, как на критерии необходимости и всеобщности, зиждится, по Фихте, всякая подлинная научность. Так проявляется природа чистого Я: «Этот разум, воспринимающий *именно самого себя* как разум, и есть, таким образом, описанное выше чистое “Я”»¹.

¹ Там же. С. 53.

Проясняется также и тезис, который раньше был недостаточно отчетлив: Я не существует до тех пор, пока оно не положило себя в качестве Я. Имеется в виду, что определения действительного сознания, к которому наукоучитель применяет законы свободно сконструированного сознания (подобно тому как геометр применяет законы свободно сконструированного треугольника к тем треугольникам, которые находятся в поле зрения), представляют для него также как бы (обратим внимание на это «как бы» – Фихте вовсе не отрицает действительной реальности) результаты первоначальной конструкции. Имела ли действительно место подобная первоначальная конструкция, об этом философ не спрашивает, для него, как думает Фихте, этот вопрос лишен смысла.

Если следовать логике Фихте, то единство сознания основывается на Я, полагающем себя в качестве полагающего субъекта.

Итак, созерцается (непосредственно осознается) то, что предварительно создается. В связи с этим иногда складывается мнение, что интеллектуальная интуиция – это синоним практического деяния. И действительно, Фихте как будто отождествляет интуицию с делом-действием, он пишет также о том, что «созерцание, о котором речь идет здесь, есть полагание себя как полагающего»¹. Но нельзя не заметить того обстоятельства, что одновременно он противопоставляет созерцание деланию: «Я говорил тебе, – пишет Фихте: помысли теперь себя и заметь, что это мышление есть делание. Чтобы выполнить требуемое, ты должен был высвободиться из этого созерцательного покоя (заметим – созерцание здесь тождественно покою и противостоит деятельности. – Т. Д.), из этой определенности твоего мышления и определить его иначе; и лишь поскольку ты подмечал это высвобождение и это изменение опре-

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 516.

деленности, ты подмечал себя в качестве деятельного»¹. В этих словах приоткрывается важный смысл интеллектуальной интуиции: изменение определенности Я – это деятельность, в то время как его постоянство (достигнутый в деятельности результат) – это созерцание. Созерцается то, что является продуктом. Об этом уже говорилось в данной связи, но сказать только это – значит сказать лишь половину. Другая половина заключается в том, что интеллектуальное созерцание выполняет важную функцию оформления и сохранения внешней предметности именно как *внешней* по отношению к познающему Я

Конечно, для того чтобы познать предмет, надо его преобразовать, говоря языком Фихте, сконструировать, продуцировать. Но дело в том, что поскольку в познании действует все же познающий разум, то предмет, который требуется познать должен полагаться вовне, чтобы разум мог к нему отнестись. Конструирование служит здесь своеобразным прибором, с помощью которого «просвечиваются» свойства познаваемого объекта, но объект этот помещается вовне, он противостоит субъекту (вместе со способностью того к конструированию). Только отстранив предмет от себя в созерцании и отнесясь к нему как к объективному предмету, наблюдаемому «со стороны», разум может начать познание.

В созерцании предшествующая созидательная деятельность Я снимается, делается как бы ненужной, и предмет предстает в своем самобытийном существовании, как будто абсолютно независимом от созидającego Я. Только благодаря созерцанию создается возможность отнестись к предмету как к объекту, без чего познание было бы делом невозможным. Ситуация предметной «отстраненности», «удаленности», ситуация созерцания, отражения, *недея-*

¹ Там же. С. 519.

тельности – это по необходимости исходный момент теоретического движения¹.

Таким образом, если продуктивное воображение полагает предмет для познания, преобразуя существующую действительность в познаваемую реальность, то созерцание позволяет удерживать созданную Я предметность в качестве предметности, позволяет предмету обрести автономию по отношению к познающему Я. Тем самым и создается познавательная ситуация. Интеллектуальная интуиция лежит поэтому у истоков теоретического Я; предпосылкой же его является деяние.

Разработка принципа деятельности, конструирования была значительным вкладом Фихте в философскую логику. Это становится особенно очевидным в начале – середине XX в., когда многие естествоиспытатели, пытающиеся понять закономерности научного познания, отказываются от примитивно-материалистических представлений о пассивном отражении действительности в познании и обращаются к понятию «моделирования». Вначале казалось, что оно характеризует только физическое мышление, затем постепенно обнажилась истина: «моделирование» (синоним конструирования) является одним из важных эвристических приемов познающего мышления вообще.

Философски это осмысливается в работах неокантианцев, структуралистов, новых рационалистов и т. п. как полагает, например, Г. Башляр, научная мысль ни в коем случае не стремится оспорить существование объективного мира: ученый ставит своей целью ввести в научную теорию научный эксперимент и объяснить познание с его помощью. Он не только воссоздает естественную ситуацию; посредством эксперимента ученый созидает «научный феномен», сквозь призму которого раскрывается реальность.

¹ См. по этому вопросу книгу В. А. Лекторского «Субъект, объект, познание» (М., 1980, особенно раздел II).

Современная наука, пишет Башляр, базируется на проекте, а «в научном мышлении опосредование объекта субъектом постоянно принимает форму проекта... Истинная научная феноменология есть... в сущности своей феномено-техника... Она инструктируется тем, что конструирует... После того как в результате первичных усилий научного духа сформированы основания для изображения мира, духовная активность современной науки начинает конструировать мир по образцу разума. Научная активность реализует в полном смысле слова рациональные ансамбли»¹. На этом примере мы убеждаемся в том, что проблемы, поставленные Фихте, входят в круг современных проблем «науки о науке», не являются надуманными. В разработку данного вопроса великий немецкий мыслитель внес значительную лепту. Хотя «идеалист не знает, конечно, действительной чувственной деятельности как таковой», тем не менее Фихте вслед за Кантом приложил много усилий для доказательства деятельной природы мышления.

Еще одно замечание по поводу интеллектуальной интуиции у Фихте: некоторые авторы относят ее к иррациональной сфере, поскольку она определяется не через понятие, а через созерцание. Нельзя, однако, забывать о том, что созерцание это интеллектуально. По отношению к интуиции Фихте, наряду с созерцанием употребляет термины «сознание», «постижение» (имея в виду своеобразное постижение истины именно в понятиях – *begreifen*): «Возникает ли у него (у философа. – Т. Д.) сознание об этом (об акте самодеятельности. – Т. Д.)? Без сомнения: ибо он не только созерцает, но и постигает»². И несмотря на то что следующей фразой Фихте как бы опровергает предыдущую

¹ Цит. по ст.: Зотов А. Ф. «"Прикладной рационализм" Г. Башляра». В кн.: Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов. М., 1983. С. 217.

² Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 450.

(«что такое действие, это можно только созерцать, а не разъяснять из понятий и не сообщать через понятия»)¹, на самом деле это не опровержение, а подтверждение. Для доказательства этого тезиса придется коснуться вопроса о соотношении двух логик – логики дедукции и логики определения.

Дедуктивное движение мысли (входящее в компетенцию так называемой «общей», т. е. формальной, логики) представляет собой разъяснение через понятия, сообщение через понятия (Кант назвал бы этот способ аналитическим). Оно имеет своим начальным пунктом исходное определение предмета, которое уже ниоткуда не выводится. Но откуда оно? Чем обосновывается? Немецким идеалистам очевидно, что не индукцией. Для Фихте это – первоначальный акт самополагания познающего субъекта. Здесь дело касается не разъяснения (или сообщения) имеющегося, а убеждения что этот акт должен быть разрывом постепенности, мгновенным появлением понятия на свет. Поскольку проблема формирования понятия не входит в функции формальной, дедуктивной, выводной логики, постольку Фихте прибегает к помощи приема, который входит в иную логику – логику наукоучения и в ней объявляется интуитивным. Общая логика вследствие этого, как считает Фихте, не может обосновывать трансцендентальную, но, напротив, обосновывается ею. При этом Фихте следует историко-философской традиции отождествления логики вообще с логикой формальной и выносит исходный пункт наукоучения за пределы собственно логического движения, хотя по сути дела он составляет «начало» иной, неформальной логики. И мы видели, что рефлексия, являясь одновременно интеллектуальной интуицией, есть не что иное, как достаточно сложный логический ход обращения Я на себя.

¹ Там же. С. 451.

Путь к «началу» логического движения (к исходному понятию наукоучения) выглядит как нелогичный, интуитивный акт по той причине, что в новое время логика определения отделяется от логики вывода, характеристика «логичности» начинает приписываться только последней, а так как в ней самоопределение невозможно (вопрос о формировании знания здесь снят), то последнее вырождается в тавтологическое утверждение типа $A = A$. Поэтому Фихте и требуется интуиция в качестве акта формирования истинного самоопределения. (Однако можно усмотреть и влияние на Фихте в этом пункте традиционной логики: начальный пункт логики наукоучения он пытается представить как раз в форме $A = A$ ($Я = Я$), т. е. хочет воплотить стремление к абсолютному тождеству.)

Проблема зарождения понятия подводит нас к некоему логическому «кентавру», вызвавшему, пожалуй, в свое время столько же нареканий, как и «чистое Я», – к продуктивному воображению. Оно объявляется главной теоретической способностью; без него, как считает Фихте, и шагу нельзя ступить в теоретической области. Что же представляет собой продуктивное воображение? Для какой цели оно требуется наукоучению?

Фихте характеризует его очень различным образом. Прежде всего – это деятельность, обуславливающая взаимосмену, в которой Я одновременно полагает себя и конечным, и бесконечным, и зависящим от не-Я, и определяющим его, т. е. деятельность, в которой Я находится как бы в постоянном борении с собой. Продуктивное воображение должно объединять, синтезировать противоположности Я и не-Я, и определяется оно как основная теоретическая способность. И, наконец, продуктивное воображение объявляется порождающим всякую реальность, какая только может быть дана для познающего Я (т. е. по сути дела оказывается практической способностью).

В связи с последним определением великому немецкому идеалисту неоднократно предъявлялись упреки представителями различных школ в том, что, поскольку реальность порождается продуктивным воображением, она становится иллюзорной, и тем самым здание теоретического знания оказывается выстроенным на песке. Примерно так поняли Фихте романтики, и он сам чувствовал некоторую обоснованность упреков подобного рода, когда писал, что у неискушенного читателя может возникнуть сомнение насчет того, существуют ли только вещи без каких-либо представлений о них, или же существуют только представления без каких-либо соответствующих им вещей: «И мы считали бы наличное в нас содержание то исключительно лишь продуктом сил нашего воображения, то некоторою вещью, воздействующею на нас безо всякого содействия с нашей стороны»¹.

Но Фихте находит, конечно, ответ своим оппонентам. Попытаемся выяснить, насколько он убедителен: для этого нужно внимательно проследить за деятельностью, которую, согласно Фихте, осуществляет продуктивное воображение.

Продуктивное воображение появляется в наукоучении там, где полагающее себя бесконечное Я вынуждено обернуться конечным, детерминируя, следовательно, свою зависимость от иного, от не-Я. Дело в том, что для того чтобы определить Я, в том числе и как бесконечное, надо его ограничить (всякое определение есть ограничение). Поэтому, как раз для того чтобы быть бесконечным, Я само ограничивает себя некоторым, им же самым положенным не-Я, которым оно теперь начинает обуславливаться. Но так как Я не прекращает своей полагающей деятельности и за пределами не-Я (иначе Я вообще не было бы полагающим), то имеет место два противоположно направленных стремления: от не-Я к Я и от Я к не-Я. Чтобы они не аннигили-

¹ Там же. С. 363.

ровали, нужно их синтезировать, синтез основывается на бесконечности Я, которое в данном ракурсе определяет само себя как бесконечное. Тут и возникает продуктивное воображение, «самая удивительная способность полагающего Я», по словам Фихте: «именно эта почти что всегда недооценивавшаяся способность образует из непрерывных противоположностей единство, именно она становится между моментами, которые должны были бы взаимно уничтожать друг друга, и тем самым сохраняет тот и другой; именно она одна только делает возможными жизнь и сознание»¹.

Фихте сравнивает здесь первоначальное полагание Я как некоторого качества с полаганием Я себя как некоторого количества, следствием чего и оказывается деятельность по взаимосмене: в первом случае полагается субъект (Я), здесь – нечто субъективное (Я малое внутри Я). Точно так же субъективному противопоставляется в Я нечто объективное (не просто не-Я, как это было прежде). «Оба они – не субъект и объект, как таковые, а субъективное и объективное, полагаемые через посредство тезиса и антитезиса, являются взаимно друг другом определяемыми, поскольку они таковы, могут они быть объединены, а также закреплены и фиксированы действующей в синтезе способностью Я (силой воображения)»².

Если глубже вникнуть в обстоятельства, вызывающие к жизни продуктивное воображение в наукоучении, то они также объясняются потребностями познания. Прежде всего это необходимость полагания для познания и субъекта, и объекта. Но это всего лишь предварительное условие познания, когда полагающее Я выступает не в своей познавательной, а в своей деятельной ипостаси. Я и не-Я не находятся пока еще в отношении взаимодействия, они пока только положены.

¹ Там же. С. 181.

² Там же. С. 182.

Во взаимодействие они вступают, когда Я расщепляется перестает себе соответствовать, разделяется на Я и не-Я. Теперь оказывается, что взаимодействие Я и не-Я это соотношение первого, неотрефлексированного, прерванного действия Я с его новым действием, соотношение реальности с образом. Но только на первый взгляд их соотношение кажется простым и ясным: «хитрость» разума, как сказал бы Гегель, при соотношении Я и не-Я состоит в том, что тот «реальный предмет», с которым соотносится отображение, должен выноситься за пределы познания, так как он «реален». Здесь мы и убеждаемся, что «теоретическое» начинается раньше, чем собственно теория, познание начинается с полагания.

Но одновременно «реальный предмет» должен включаться в познавательный акт, так как именно с ним соотносится отображение. Двуетное действие по соотношению «образа» с «вещью», следовательно, по вынесению «образа» в «реальность» (внетеоретическую, практическую сферу) и по включению его в познание осуществляет продуктивная сила воображения. Поэтому она и определяется как главная теоретическая способность.

Для того чтобы еще яснее обозначить ее двуликую суть, Фихте пытается двояким образом интерпретировать созерцание: созерцание – это вроде бы то, посредством чего реальный предмет дается познающему субъекту в качестве внешнего объекта, это непосредственное созерцание объекта, и Фихте замечает, что «в первом производящем созерцании я теряюсь в некотором объекте»¹. Слово «теряюсь» означает, что хотя объект как будто уже есть (положен), но до тех пор, пока Я не включило его в процесс взаимодействия (соотношения) с отображением, он не является объективным (для познания) в собственном смысле слова. Только тогда созерцание становится созерцанием,

¹ Там же. С. 359.

а не-Я объективным, когда начинается взаимодействие, когда созерцание, следовательно, из непосредственного становится опосредованным (включенным во взаимодействие, значит, представляющим предмет созерцания и вне познания, и как предмет познания).

Созерцание опосредовано теперь отображением: «такое посредствующее созерцание обладает чрезвычайной важностью... Оно постулируется здесь через некоторый синтез как среднее звено, которое непременно должно быть на-лично, раз только должен быть возможен некоторый образ объекта»¹. Созерцание является тем, что относится к самому предмету и поэтому его следует вынести за пределы теоретического знания, и одновременно от него, как исходного пункта, начинается теоретическое движение.

Созерцание и непосредственно, и опосредованно; синтез деятельности по выключению и включению делается возможным, поскольку для него есть основа в Я, полагающем себя и как конечное, и как бесконечное, и как теоретическое, и как практическое. Без теоретического нет практического, и наоборот, «мыслимость практического основоположения основывается на мыслимости теоретического основоположения»².

«Борение» Я с самим собой предусматривает, таким образом, что Я стремится и устранить в себе противоположности (оно единое Я, познающее Я), и воспроизвести их в себе (ибо без не-Я не было бы познающего Я, поскольку ему нечего было бы познавать). «Такая взаимосмена Я в себе и с самим собою, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, – взаимосмена, которая состоит как бы в некотором борении с самим собою... такая взаимосмена осуществляет собой способность силы воображения»³.

¹ Там же. С. 360.

² Там же. С. 104.

³ Там же. С. 190–191.

Трудность положения познающего Я заключается в том, что оно само (поскольку оно единственно действующее и не определяется никакой вещью в себе) должно создать (положить) для себя ту реальность, от которой сможет оттолкнуться (которую познает). Но если оно само ее создает, то насколько реальность позволительно считать реальностью? Ведь она только продукт Я, а так как Я в конечном итоге познающее (хотя разум в интересах познания становится полагающим), то этим продуктом не может быть ничто, кроме «представления».

Куно Фишер так описывает положение дел: Я должно положить в себе страдание, и это страдание отнести к объекту как реальному основанию, т. е. в Я должно возникнуть представление независимой от Я реальности – не-Я. Но «следует хорошо отметить, – продолжает Куно Фишер, – не-Я не есть реальное основание страдания, полагаемого в Я, иначе оно было бы вещью в себе, но оно должно представляться или воображаться, как это реальное основание»¹.

Однако если реальность – всего лишь представление, то может ли она стать основой познания? Как будто нет. Но Фихте упорно настаивает на том, что может. Адресуя возражения против упреков в субъективизме С. Маймону, он пишет, что «способность воображения не обманывает, а дает истину и притом единственную возможную истину. Предполагать, что она обманывает, значило бы обосновывать скептицизм, который учит сомнению в своем собственном бытии»².

Что это означает? Каким образом представление о реальности может стать основой познания? Вспомним, что у Фихте речь идет о той единственной реальности, которая может быть дана познающему Я, т. е. о реальности, созданной самим Я: мы должны воспроизвести в мышлении,

¹ Фишер К. История новой философии. Т. 6. С. 358.

² Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 202–203.

в форме его внутреннего противоречия несовпадение (и совпадение, конечно) объективной реальности с ее отображением. Следовательно, «внешний» критерий истинности – соответствие понятия (образа) предмету – надо сделать «внутренним», ввести в логику мышления. Внешний предмет, таким образом, должен обрести логический статус внелогического, «реального» предмета. Тогда придется признать, что мышление полагает два образа, два представления – полагает предмет для познания, «как он есть», и конструирует его отображение, которое соотносится с первым образом, как с реальной вещью. Они и тождественны, так как являются двумя продуктами мышления, двумя образами, но и различны, так как один – это образ «реальности», а другой – образ этого образа. Один репрезентирует реальность, а другой – мышление о ней.

Как видим, вопрос упирается в несовпадение предмета понятия и понятия предмета, причем первый также обретает логический статус в виде особого понятия – понятия о бытии. У Канта это было понятием-идеей вещи в себе, противостоящим понятию предмета возможного опыта; у Фихте оно стало понятием (представлением) о реальности, о не-Я, отличным от понятия (представления) о свободе.

Чтобы подытожить соображения Фихте о том, как осуществляется познание, еще раз пройдем описанный нами круг.

Что содержится в знании? Что представляет собой знание о любом предмете, например о цветущей и благоухающей, воспринимаемой как «вещь», розе? Чтобы ответить на этот вопрос, комбинируем все свои ощущения – гармоничной формы, прекрасного цвета, удивительного благоухания и т. п. – в одно целостное представление о розе и вследствие этого признаем, что знание о ней есть не что иное, как ее «образ».

Но самое трудное, согласно Фихте, состоит в том, чтобы понять, что и «сама роза», о которой я составляю представление, выступает для меня только в форме мыслимой

розы, т. е. опять-таки в форме «образа». Как считает Фихте, «образ» имеет вид независимой «вещи» лишь до тех пор, пока не начинается философское размышление, когда постепенно становится ясно, что не только формой, но и содержанием знания может быть знание же. После того как мы осознали, что «вещь» – это не что иное, как «образ» вещи, начинаем понимать, что, когда прежде мы ставили вопрос о том, что представляет собой «роза», фактически все время имела место устремленность мысли на мысль же. «Образ» розы, который казался «самой розой», был на деле «знанием первой степени», а мысль о ней – «знанием второй степени», или – собственно знанием.

«Скажи мне и подумай хорошенько перед ответом, – обращается Фихте к читателю, – выступает ли в тебе или перед тобой какая-либо вещь иначе, как вместе с сознанием этой вещи или через сознание ее? Может ли, таким образом, когда-либо в тебе и для тебя вещь отличаться от твоего сознания вещи и сознание, если только оно описанной первой степени и совершенно определенное, отличаться когда-либо от вещи? Можешь ли ты мыслить вещь без того, чтобы сознавать ее, или совершенно определенное сознание без его вещи? Возникает ли для тебя реальность иначе, как именно посредством погружения твоего сознания в его низшую степень; и не прекращается ли вовсе твое мышление, если ты пожелаешь мыслить это иначе?»¹ Правда, – полагает Фихте, когда порождается сознание второй степени, оно представляется сознанием по преимуществу, чистым сознанием, отделенным от вещи, по отношению к которому первое определение сознания выглядит как чистая вещь (подобно тому как мера линии должна быть еще чем-то другим, чем измеряемой линией). Но после того как мы поймем, что для нас ничего не может существовать, кроме определений сознания, мы поймем так-

¹ Фихте И. Г. Ясное как солнце... С. 79.

же и то, что вещь имеет статус вещи только относительно высшего сознания.

Или – если выразить эти важные для наукоучения идеи другими словами – содержание теоретической способности состоит в соотнесении двух различных (хотя и в чем-то тождественных) образов, двух различных представлений, одно из которых выносится за границы теории в «реальность» (и в то же время удерживается в теории как ее исходный пункт), а другое соотносится с ним. Деятельность по соотнесению их является сохранением в равновесии двух противоположных стремлений Я (вынести вовне и включить в теоретическое мышление «реальность»); эту деятельность, по Фихте, и прodelывает продуктивное воображение. Перед ним, следовательно, стоит задача соотнести отображение (копию) с реальным предметом. Но поскольку реальный предмет – это не вещь в себе, а противостоящее Я – не-Я, и «реальность» – это только представление о реальности, то созидает это представление также продуктивное воображение. Чтобы отличить отображение (образ второй) от реальности в форме представления (образа первого), Фихте вводит термины «копия прообраза» и «прообраз». Он убежден в том, что благодаря такому объяснению все обвинения в иллюзорности реальности и безосновности теоретического знания будут сняты: как он думает, гарантией этого является ориентация копии прообраза на прообраз. Именно соотношение двух образов дает, согласно Фихте, истинное основание всякого теоретического знания.

Теоретическое отображение, как полагает Фихте, в той мере не является иллюзорным, в какой оно относится не к себе самому, а к другому образу, репрезентирующему реальность. Речь, таким образом, идет не о том, что вне познающего мышления существует реальность, а о том, каким способом она может быть воспроизведена в мышлении. И только в установке на произведенную, положенную

(в форме противостоящего субъекту не-Я) реальность формируется теоретическое мышление.

У Фихте есть некоторые основания отвергать предъявленные ему обвинения: ведь не-Я совершенно необходимо для Я и должно вследствие этого обрести независимое он него существование, т. е. реальность. По этой причине, поскольку Я действует и познает, оно должно иметь объект, на который можно воздействовать и который можно познавать; значит, не-Я в той же мере полагает Я, в какой последнее полагает первое. Коль скоро Я хочет вобрать в себя все извне, растворить в себе все, оно теряет объект, а значит, перестает быть субъектом. Следовательно, не-Я ограничивает Я, выталкивает его из себя, делает его конечным, страдающим, стремящимся к изменению, нравственным.

Фихте говорит также об *образе* реальности, и само это выражение предполагает, что речь идет не только об отображении, но и о том, *что* отображается и *что* является содержанием образа. Продуцирование образа тогда не цель, а средство для того, чтобы отобразить нечто иное, чем Я. Но затем стремление к абсолютному Я вновь перевешивает автономию не-Я, превращает его в создание Я. Фихте все время мучится этим противоречием, пытаясь разрешить его, в частности, с помощью продуктивного воображения. Поскольку Я полагает образ, как продукт своей деятельности, оно необходимо противопоставляет ему нечто такое, что не есть образ, что является уже не только определенным, а совершенно определенным, и определенным при этом без всякого воздействия со стороны Я, через посредство самого себя. Это — действительная вещь, с которой соотнобразуется «созидающее образ Я при осуществлении своего образа и которая поэтому необходимо должна предноситься ему при его образовательной деятельности. Это — продукт его первого, ныне прерванного действия, который, однако, в этом отношении никак не может быть положен как таковой. Я творит согласно действительной вещи; она

должна поэтому с необходимостью содержаться в Я, быть доступна его деятельности, или же между вещью и образом вещи, которые противоплагаются друг другу, непременно должно быть возможно установить некоторое основание отношения»¹.

Как мы помним, создавало и помещало в не-Я реальность само практически деятельное Я, но, создавая образ (созданной ранее) реальности, Я прерывает свое первое действие, теперь оно теоретическое Я и копирует прообраз. При таком противопоставлении обнаруживается, что продуктивное воображение поляризует на своих полюсах практическое и теоретическое начала разума: когда формируется прообраз (реальность), продуктивное воображение полагает (практически) предмет (для познания), и он – начало теоретического движения. Когда же тот копируется посредством другого «образа», тогда продуктивное воображение оборачивается репродуктивным воображением теоретического Я.

Основанием теоретического знания и основной теоретической способностью, таким образом, признается продуктивная способность воображения, и именно потому, что в ней теоретическое Я выходит за свои границы, находя опору в практическом деянии. Вновь возражая С. Маймону, который, как уже упоминалось, доказывал, что только посредством силы воображения применяем мы закон действительности к объектам и, следовательно, наше познание не обладает никакой объективной значимостью, а применение законов мышления к объектам есть пустой обман, Фихте замечает, что он принимает первую посылку Маймона, отвергая вторую, т. е. убежден в том, что познание обладает объективной значимостью *только потому*, что опирается на продуктивную силу воображения (в данном повороте читай – на практическое полагание). Закон, подтверждаю-

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 360.

щий это и открытый наукоучением гласит: «Я рефлектирует со свободой (речь идет о копировании. – Т. Д.); это – некоторое действие определения (формирования понятия о предмете. – Т. Д.), которое именно благодаря этому само является определенным; но оно не может рефлектировать, полагать границу без того, чтобы не производить в то же время чего-либо безусловным образом, как нечто ограничивающее (т. е. как предмет определения. – Т. Д.). Следовательно, действия *определения и произведения* всегда совместны (вот он, логический кентавр! – Т. Д.), и на этом-то держится тождество сознания»¹. И совместность, и соотношение, и противопоставление производятся действием продуктивной силы воображения. Поэтому «мы абсолютно ничего не можем выдумать для себя или создать через мышление; мы можем мыслить лишь то, что непосредственно созерцается; мышление, в основе коего нет никакого созерцания, которое не касается какого-либо созерцания, находящегося налицо в тот же нераздельный момент, есть пустое мышление: собственно, оно не есть даже мышление; в лучшем случае оно может быть мышлением об одном только знаке понятия...»².

Что же в рассуждениях Фихте о продуктивном воображении можно считать рациональным? Чем характеризуются, например, современные представления о теоретическом мышлении?

Уже говорилось о мысленном эксперименте, посредством которого создается идеализованный объект, представляющий собой мысленную модель реального объекта³;

¹ Там же. С. 370.

² Там же. С. 480.

³ По этому вопросу В. С. Швырев пишет: «Своеобразие этой активности, конструктивности теоретического мышления заключается в том, что оно не заимствует своего содержания извне в готовом виде, а вос-

в мысленном эксперименте совершается ряд существенных преобразований предмета. Сейчас хотелось бы остановиться на этом еще раз, поскольку освещение данного вопроса может пролить свет на некоторые важные выводы наукоучения.

Во-первых, в мысленном эксперименте предмет предстает в таком ракурсе, в каком он никогда не видится в действительности, поскольку дело касается именно идеального, принципиально не могущего совпасть с реальным объекта. В мысленном конструировании мы представляем, например, летящий снаряд в образе материальной точки, перемещающейся в пустоте; снаряд не точка, и воздух не абсолютная пустота, но тем не менее без подобных преобразований не обойтись ни в теории, ни на практике. В реальной действительности нет таких объектов, так что мышлению здесь нечего отображать, скорее, наоборот, можно сказать, что мысль сильна здесь именно своим несовпадением с действительностью, в котором и открывается отличие мышления от бытия.

Во-вторых, в мысленном эксперименте осуществляется и другое изменение предмета: когда работник делает из железа топор, из дерева — скамью, из пластмассы — какое-либо изделие, из мрамора — лестницу и т. д., то, начиная обрабатывать исходный материал, он представляет его бытие в виде бытия другого предмета, его сущность в виде другой сущности; иначе говоря, представляет действительность в виде возможности.

производит глубинную картину реальности собственными средствами, формирует собственное теоретическое мыслительное содержание. Теоретическое мышление не есть фиксация чего-то преднайденного, будь это содержание обыденных представлений, данные наблюдения и эксперимента, некоторые интуитивные образы и т. п. Отражение действительности в теоретическом мышлении решается специфическими средствами теоретического мышления» (*Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978. С. 261*).

И та, и другая черта мышления являются выражением его продуктивной, творческой силы постольку, поскольку оно является моментом человеческой практической деятельности и в качестве духовно-практического деяния принимает на себя характеристики преобразующей мир деятельности. Изменение действительности является целью конструктивных действий разума.

В том же случае, когда дело касается теоретического мышления, т. е. отображения реально существующих объектов, то здесь положение вещей меняется: разум изобретает здесь нечто новое не для того, чтобы изменить мир, а для того, чтобы познать уже имеющееся¹. Ни абсолютная пустота, ни идеальный газ, ни математическая точка, ни геометрический треугольник в чистом виде не могут существовать в природе, они служат как бы прибором, сквозь который «просматриваются» сокровенные тайны летящих снарядов, падающих камней, передвигающихся повозок и т. п. Собственно говоря, не только теоретическое мышление – любое мышление в той мере, в какой оно таит в себе познавательное отношение к миру, содержит элемент подобного преломления предмета в «невозможный» (для эмпирической действительности) идеальный объект (и наоборот). Но в научно-теоретическом мышлении этот акт выходит на поверхность, выступает не как случайная, а как совершенно необходимая характеристика познающего мышления.

Познавательная установка разума на «инобытие» (возможное бытие: бытие дома как возможного бытия дерева и

¹ В той же книге Швырева читаем: «Иначе говоря, сама природа двух видов познавательной деятельности обуславливает то обстоятельство, что если источником содержательности “деятельности по применению” является экстенсивное распространение мыслительной формы на лежащую вне ее предметную область, то источником содержательности теоретического знания является интенсивность деятельности мышления по дифференциации, конкретизации самих “определений мысли”, т. е. интенсивность рефлексивной деятельности мышления» (Там же. С. 268).

т. п.) и невозможное в действительности существование (математических точек, геометрических линий и т. п.) служит средством познания, отображения существующих независимо от познающего мышления предметов (включая момент их непонятности, т. е. несовпадения с мыслью и поэтому трудности для нее, загадочности). Это и означает, что практика в целом, в том числе такой ее существенный элемент, как духовно-практическая деятельность, является основой и критерием познания, отображения действительности.

Какие из этих положений разрабатывает немецкий идеализм? Заслуга Канта и Фихте прежде всего состоит в том, что они поняли значение деятельности для познания: без созидания предмета, без конструирования, понять его нельзя. Но они разорвали целостную деятельность и взяли только один ее полюс – в качестве практической опоры ими было принято духовно-практическое деяние.

Фихте настолько абсолютизирует деятельный момент, что для него постепенно исчезает смысл познавательной установки разума: задача изменить предмет *для того, чтобы* понять, как он существует сам по себе, независимо от всяких изменений, в конце концов трансформируется в задачу отобразить объект в том виде, в каком его созидает деятельное Я. Отсюда и идея о соответствии образа (копии прообраза) прообразу. В подобной интерпретации есть своя сила и своя слабость. Слабость коренится в том, что объективный мир как бы исчезает из виду, и деятельность продуктивного воображения в познании из средства превращается в самоцель. Сила же как раз в том, что практическая деятельность перерастает у Фихте узкие рамки наукоучения, и от понимания духовно-практической деятельности только как основы теоретического мышления он переходит к ее определению в качестве основы бытия человека. К этому великого мыслителя побуждает такое обоснование принципа деятельности, когда познающий разум оборачивается субъектом, действующим не только

в познавательной сфере. Можно сказать даже, что, как это ни парадоксально, без идеи наукоучения нельзя войти в философию Фихте, но с ней невозможно там оставаться — нельзя не выйти из наукоучения с идеей назначения человека.

Перейдем теперь к завершающей части разбора работ Фихте. Как упоминалось выше, продуктивное воображение есть своеобразный мостик, объединяющий «берега» теоретического и практического Я: оно созидает «реальный предмет» для познания (продуцирует прообраз), который становится исходным пунктом теоретического движения. И в то же время продуктивное воображение противостоит теоретическому мышлению, так как является основой теоретической способности (в качестве практического деяния), но не самим теоретическим отображением (копирующим прообраз с помощью репродуктивного воображения).

Мы уже знаем, что Фихте не согласен с Кантом в том, что предмет познания предстает для мышления как вещь в себе, поэтому Фихте умышленно употребляет термины «прообраз» и «копия прообраза», чтобы подчеркнуть, что в форме реальности берется не «сама вещь» (вещь в себе), а представление о ней. Вопрос о их связи — камень преткновения для представителей различных школ и одновременно основание для обвинений Фихте в субъективизме. Отчасти мы уже коснулись этой темы. Следует добавить, что почти все исследователи творчества Фихте руководствуются здесь ориентацией на «бессознательное». Они утверждают, что, согласно Фихте, практическое полагание осуществляется бессознательно, тогда как теоретическое Я проходит тот же путь, что и практический разум, только сознательно.

Надо сказать, что сам Фихте дает повод для подобного толкования, говоря, в частности, о том, что деятельность Я совершается «без всякого сознания» (*ohne alles Bewußtsein*), или объясняя причину видимой независимости вещей в следующих словах: «Отсюда-то (из неосознанности пер-

воначального действия Я. – Т. Д.) получается наше твердое убеждение в реальности вещей вне нас, наличных безо всякого с нашей стороны содействия, так как мы не даем себе сознательного отчета в способности их сотворения»¹.

Куно Фишер пишет в этой связи о том, что «бессознательное творчество есть основание и зерно сознания, последнее возможно только при условии первого»; «сознание предполагает в себе бессознательную деятельность», ибо «так как сознание возможно только при рефлексии о собственной деятельности, то сама деятельность, к которой относится рефлексия при возникновении сознания, очевидно, не может быть сознательной»².

Однако такое объяснение, как нам кажется, противоречило бы всему духу наукоучения (да и всего немецкого идеализма, ориентирующегося на разум), согласно которому полагающим субъектом является все же разумное практическое Я. Можно ли считать бессознательной деятельность, побудительным мотивом которой признается категорический императив, когда разумное Я «представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями, согласно которому ему приписывается абсолютное, только в нем и решительно ни в чем другом не обоснованное действие, и оно характеризуется поэтому как нечто абсолютно деятельное»³?

Следующие за вышеприведенными строки наукоучения поясняют содержание нравственного закона: «В сознании этого закона, которое, без всякого сомнения, не выведено из чего-либо другого, а есть *непосредственное* сознание (курсив мой. – Т. Д.), обосновано созерцание самодеятельности и свободы; я дан себе через самого себя, как нечто, что должно быть деятельно некоторым определенным об-

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 210.

² Фишер К. История новой философии. Т. 6. С. 360.

³ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 455.

разом, поэтому я дан себе через самого себя как деятельный вообще»¹. И далее: «Ведь сознаем же мы, что такое категорический императив по Канту! Что же это за сознание?.. Это сознание есть, без сомнения, *непосредственное*, хотя и не чувственное сознание (курсив мой, – Т. Д.), т. е. именно то, что я называю интеллектуальной интуицией»².

Как видим, Фихте отрицает принадлежность практического полагания сфере бессознательного, он определяет полагание как непосредственно сознательную деятельность, которая созерцается в виде продукта.

Копия вследствие этого отличается от «самой вещи» тем, что первая характеризуется опосредованным созерцанием, тогда как вторая – «первым, производящим созерцанием». В отличии непосредственного созерцания от опосредованного, непосредственно сознательной деятельности от опосредованной кроется, по Фихте, ответ на вопрос о гарантии реальности. Но чтобы осмыслить это различие, философу требуется пройти предварительный путь, следя за развитием теоретического Я. Еще раз вернемся к первоначальному полаганию Я.

Я действует здесь сознательно, хотя и непосредственно, не рефлектируя, значит, оно не знает того, что действует сознательно, не знает себя в качестве такового, не существует для себя. (Здесь уместно вспомнить слова К. Маркса о том, что животные обладают сознанием, но не знают того, что они обладают сознанием, и не являются вследствие этого в отличие от человека в собственном смысле слова сознательными существами.) Затем Я начинает рефлектировать, и признание рефлексивности любого акта Я составляет одну из существенных особенностей философии Фихте. В рефлексии, по Фихте, коренятся истоки свободы.

Почему он связывает свободу с рефлексией? И как совместить это с высказываниями Фихте о том, что свобода

¹ Там же. С. 455–456.

² Там же. С. 461–462.

обуславливается практическим полаганием? Ответ должен быть пропущен опять-таки сквозь призму отношения Фихте к «данности».

Коль скоро субъекту нечто «дано» извне, это ставит под угрозу его субъектность; непрерывное же и последовательное рефлектирование содержит в себе возможность «удвоения» любого «данного», благодаря чему создаются предпосылки «отстранения» как от «предметной деятельности», так и от природной «данности», запечатленной в устройстве органов чувств и способностей восприятия человека. Возникает возможность отстранения Я от самого себя.

Рассмотрим путь теоретического Я в связи с проблемой свободы – необходимости и посмотрим, удастся ли Фихте в конце пути отыскать иные, чем прежде, гарантии «реального» бытия вещей и тем самым гарантии истинности теоретического знания.

Решение проблемы необходимости – свободы дается Фихте также совсем иначе, чем Кантом. Разумеется, существование природы отрицать не приходится, поэтому для Фихте механическая природная необходимость существует и противостоит свободной автономии воли. Цепь бесконечной механической причинности, действительно, может произвести только необходимость. Но в природе содержится, как полагает Фихте, возможность и другого решения, вытекающего из факта возникновения жизни. Бесконечная цепь воздействия одного тела на другое здесь превращается в замкнутую систему взаимодействия. Получая воздействие от внешней природы, от не-А, организм А, в свою очередь, воздействует на не-А и в конце концов воздействует на самого себя. В царстве живого возникает такая причинность, где «есть вместе с тем самоопределение, в котором необходимость соединена с самостоятельностью»¹.

Но все же здесь существует только возможность свободы; у организма ее все еще нет. Органические потребности

¹ *Fichte J. G. Sammtliche Werke / Hrsg. von J. H. Fichte. B., 1845. Bd. IV. S. 115.*

влекут (влечение в царстве живого – важнейшая категория системы Фихте) к чему-либо с природной необходимостью. Органическая целесообразность – это не свободная постановка целей, а всего лишь своеобразная форма выражения необходимого взаимоотношения частей. И даже у животных нет свободы, поскольку они так же, как и растения, вовлечены в сферу культурной деятельности человека, не обладают самостоятельностью. Свобода заключается, по Фихте, не в том, чтобы что-то делать, воздействуя на мир, а непременно в том, чтобы воздействовать со знанием дела.

Природную необходимость Фихте не отрицает, но возражая Канту, замечает, что мир человека не раскалывается на бытие природы и бытие свободы: воплощая в природе свои свободные разумные цели, человек подчиняет ее себе¹, поэтому мир природной необходимости становится феноменом мира культуры. Иначе говоря, природа выступает не как ограничитель свободы, а как ее условие. И человек – единственно свободное в мире существо: он не просто делает нечто сознательно, но и знает об этом. Его сознательная деятельность с самого начала «обременена» рефлексивностью, скрытой вначале «в себе», а впоследствии проявляющейся «для себя».

Именно благодаря рефлексии он отделяет себя от любого своего продукта, любой своей деятельности, вклинивая между собой «и данностью» образ,, идеальный образ, т. е. мысль (Везде, где Фихте говорит об образе, о нем го-

¹ В книге Ф. Гейне говорится: «Хотя в реальной деятельности заключена цель земной жизни, которая должна быть осуществлена, но ввиду специфически двойственного значения, которое зрелый и поздний Фихте придает этой деятельности и прежде всего ее... результату, это действие предстает как самоцель, как чистое деяние *sub specie aeternitatis* (под знаком вечности. – Т. Д.). Фихте решает проблему целевой ориентации действия исключительно посредством “изъятия” цели из природы и “вкладывания” ее внутрь субъекта, который таким образом сосредоточивает в себе высшую и единственную цель, порождаемую им самим» (*Heine F. Freiheit und Totalitat. Bonn, 1980. S. 111*).

ворится – по крайней мере в связи с нашей темой – не в психологическом, а в философском смысле.) Это справедливо даже по отношению к человеческой телесности: хотя пищеварение и кровообращение, по словам Фихте, не достигают непосредственно сознания (они являются предметом осознания в медицине, спорте и т. п.), однако влечение к еде, питью достигают, поэтому, например, было бы неправильно утверждать, что человек «с той же механической необходимостью ест, с какой он переваривает».

Каков же путь развития свободы? В чем ее истоки и предпосылки?

Возникающая над первоначальной деятельностью рефлексия Я тормозит деятельность и возвращает ее назад в исходную точку действия А, благодаря чему Я впервые начинает ощущать себя. Рефлексия – также деятельность Я, но такая, которая прерывает первоначальную; поэтому она – деятельность иного рода и, рефлектируя о деятельности, Я не рефлектирует в этот момент о самой рефлексии. В результате первой рефлексии Я только ощущает себя, причем ощущение тождественно просто некоторому страдательному состоянию. Фихте имеет в виду, во-первых, то обстоятельство, что, хотя мы исходим из ощущений как из наличных, выяснение возможности теоретического знания требует объяснить наличность, т. е. объяснить ощущения исходя из деятельности Я. Вот когда Я рефлектирует первый раз и возвращается к себе, возникает ощущение. (Фихте характеризует это не случайно как «в-себе-нахождение» (*Emp-findung*.) Но ощущение – это еще смутное, неотчетливое знание; «...в объекте все является еще спутанным и перемешанным; и он не представляет собой ничего иного, кроме как некоторый объект... Относительно каждого отдельного признака этого рода я нахожусь первоначально в состоянии сомнения и колебания, полагаю в основание моего наблюдения некоторую произвольную схему некоторой фигуры, величины, цвета, которые приближаются к признакам объекта, наблюдаю тщательнее

и определяю, наконец, мою схему фигуры, скажем, как куб, схему же величины определяю с кулак, а схему цвета – как темнозеленый. Благодаря такому переходу от некоторого неопределенного продукта свободной силы воображения к полному определению в одном и том же акте, то, что происходит в моем сознании, становится некоторым образом и полагается, как некоторый образ»¹.

Какую реальную познавательную ситуацию описывает здесь Фихте, подвергая критике сенсуалистические концепции?

В ощущениях человек сливается с предметом: лезвие ножа, задевшее его руку, он воспринимает лишь как свою боль, но не как нечто предметное. В ощущениях не происходит еще размежевания субъекта и объекта; оно возникает тогда, когда ощущения выступают под знаком предметности, т. е. когда каждое из них характеризует какую-то определенную сторону предмета. Но для этого требуется представление о целостном предмете, его Фихте и обозначает словом «созерцание». В этой точке рефлексии созерцание появляется во второй раз; здесь оно опосредованное.

Только в процессе репродуцирования образа происходит противопоставление собственно мышления созерцанию, и при этом первоначальное созерцание «закрепляется», становится в строгом смысле слова созерцанием: «Закрепление» (под которым Фихте подразумевает прекращение колебания силы воображения между прообразом и его копией) становится возможным благодаря действию рассудка. «Сила воображения творит реальность; но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным. Тому, что мы сознаем как продукт силы воображения, мы не приписываем реальности; приписываем же мы ее тому, что мы находим наличным в рассудке, которому мы приписываем отнюдь не способность созидания, а лишь способность сохранения»². Как видим, по сравне-

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. I. С. 359.

² Там же. С. 209.

нию с Кантом у Фихте меняется также понимание рассудка – у него рассудок ничего не созидает, он лишь сохраняет созданное (продуктивным воображением).

Этот результат достигнут при помощи рефлексии: вначале Я рефлектирует над деятельностью и получает ощущение. Рефлексия над ощущением дала созерцание, рефлексия над созерцанием выводит на сцену продуктивное воображение, а рефлексия над ним вводит рассудок. В отличие от Канта, для которого способность мышления конструировать предметы знания была априорной, у Фихте конструируется, формируется, доходя до глубинных основ мышления, сама конструктивная способность. Вместе с этим мышление обретает свободу: «становится ясным, чем непосредственное восприятие отличается от своего образа в репродукции. Последний всегда сопровождается сознанием самодеятельности, и в нем нет ни одной черты, о которой Я не могло бы сказать: я ее делаю; напротив, действительное восприятие сопровождается сознанием несвободы и связанности»¹. «Цель репродукции заключается в том, чтобы овладеть миром внешнего восприятия, независимо от этого последнего. Источник этого мира отдан теперь в нас самих во власть свободы, которая или предоставляет течь его потоку, или задерживает его соответственно своим целям»².

«Здесь также мы узнаем о значении логики в мышлении: а именно, она есть свободное построение по известному правилу. ...Появляется ли при этом в сознании нечто абсолютно априорное и новое? Я говорю: да. Ибо откуда знание получает правило, чтобы действовать при репродукции так, а не иначе? Очевидно, только из самого себя, и именно из более точно определенного теперь... созерцания своей способности воспроизводить так, а не иначе»³.

¹ Фихте И. Г. Факты сознания. СПб., 1914. С. 24.

² Там же.

³ Там же.

Итак, репродуктивное воображение строит различные образы предмета, отрываясь от «реального бытия» вещей, от непосредственного восприятия, непосредственного созерцания. Создается возможность «ухода» Я от жесткой предопределенности обстоятельствами.

Мы дошли до деятельности продуктивного воображения и рефлексии над ним в рассудке; дальнейшая рефлексия ведет к способности суждения, а от нее к разуму. Рефлексия над ним означала бы способность разума к общению с другим разумом, способность разума становиться иным, трансформироваться. Но Фихте ставит здесь точку: для него разум стремится стать абсолютным Я, и в конечном счете познание оборачивается абсолютным знанием.

Но нас интересует сейчас не столько итоговый результат философской эволюции Фихте, сколько то, удалось ли ему посредством обоснования свободы найти гарантии реальности и надежный критерий теоретического знания, а также выяснить, в чем же коренится свобода?

Кажется, что свобода – в теории, так как именно благодаря рефлексированию осуществляется «отстранение» от продукта, от «данности». Но вопреки этому Фихте утверждает, что «Я свободно лишь тогда, когда оно действует; поскольку оно рефлексировывает над этим действием, это последнее перестает быть свободным... Я свободно постольку и тем самым, что оно полагает себя свободным, освобождает себя... Я не в состоянии полагать себя через рефлексию как свободное; это – противоречие, и на этом пути мы никогда бы не могли прийти к мысли, что мы свободны; но Я присвоит себе нечто как продукт своей собственной свободной деятельности и постольку оно полагает себя, по меньшей мере косвенно, как свободное»¹.

Как видно из приведенного высказывания свобода все же заключена в деятельности: разумный субъект свободен, поскольку он действует и действует не бессознательно,

¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 355–356.

а сознательно. Но так как Фихте все же колеблется между тем, чтобы сделать деятельность Я первичной, вывести ее за границы наукоучения и тем, чтобы обосновать практическое полагание только ради интересов познающего разума (завершающего свое движение абсолютным знанием), то свобода помещается им то в практическую, то в теоретическую сферу. Остается также некоторая неудовлетворенность критериями теоретического знания: все время возникает неуверенность (о которой говорил сам Фихте) в том, имеем ли мы дело с вещью или с представлением о ней, раз то и другое – продукт (непосредственный или опосредованный) деятельности Я.

Ведь Я всегда в состоянии, по признанию Фихте, переместить себя на предшествующую ступень рефлексии, и тогда то, что «было прежде только вещью, является снова только образом»¹. Здесь, правда, можно вновь вспомнить о том, что раз Фихте говорит об образе, он должен предполагать нечто объективно существующее, что отображается; можно вспомнить также и о том, что без не-Я Я существовать не может. Но более сильное, как уже говорилось, в конечном счете желание Фихте начать с абсолютного Я и завершить им систему вновь и вновь порождает сомнение в существовании подлинной реальности за пределами Я и, следовательно, подлинного критерия истинности для знания.

И все же, невзирая на отмеченные колебания и неясности, обусловленные главным образом тем, что разум нового времени – это разум познающий *par excellence*, нельзя не признать заслуг Фихте в наиболее основательной до Маркса разработке принципа деятельности в качестве основания как человеческой свободы, так и познания. Без особого типа практического полагания – без духовно-практической деятельности – нет познания.

¹ Там же. С. 363.

Выход в проблемы культуры задан у Фихте задачами наукоучения, но его философская система становится учением не просто о разуме, действующем в интересах познания, но о разумном субъекте, действующем как культурное существо. Разумный человек становится нравственной и эстетически формирующейся личностью, он изменяет весь мир и самого себя, он видит в деянии свое предназначение.

Человек «по своему существованию безусловно независим от всего, что вне его, – характеризует деятельность человека Фихте, – он есть только через себя самого; и уже в хижине из праха он имеет чувство этого существования; в моменты своего подъема, когда время и пространство, и все, что не есть он сам, исчезает для него, когда его дух могущественно отделяется от тела и затем опять добровольно возвращается в него, дабы преследовать цель, которую он только через тело может выполнить... Он вечен через себя самого и собственной силой»¹.

Этот вывод определен тем, что в философии Фихте утверждаются гуманистические идеалы высокого рационализма, характерные для восходящей буржуазии. Человек в качестве разумного и деятельного существа должен возвыситься над неразумной природой и животным миром, он должен также переделать неразумные общественные порядки, стать достойным имени человека.

Немецкий идеализм, воспевая силу и могущество разума, его творческую потенцию, воплотил их в образах духовно-практического деяния и поступка нравственного существа. Тем самым он подготовил почву для появления марксовой концепции человека как материально-практически действующего субъекта.

¹ Там же. С. 403.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Обычно не без оснований полагают, что результаты всего докритического периода фокусируются в диссертации 1770 г. «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», которую в то же время можно назвать первой цельной, хотя и неразвернутой еще программой дальнейшей «критической» работы Канта. Здесь совершается переворот, суть которого – в разделении сфер влияния чувственности и интеллекта.

В этой работе Кант резюмирует прежние споры с Лейбницем относительно иерархии интеллекта и чувства: будучи убежден теперь в том, что чувственность нельзя считать низшим – по сравнению с интеллектуальным – и потому смутным знанием, Кант относит ее к особому и относительно автономному знанию. Критикуя по этому же вопросу Вольфа, признававшего только логическое различие между чувственностью и рассудком, Кант еще раз подчеркнет их принципиальное несовпадение, обусловленное, по его мнению, тем, что чувственно воспринимаемое составляет предмет чувственности, феномен, тогда как познаваемое рассудком есть умопостигаемое, или ноумен. Такой подход – одновременно переосмысление понятия опыта: «Так как все, что содержится в понятии чувственного, зависит от особого свойства субъекта... а всякое познание, свободное от такого субъективного условия, касается только объекта, – то ясно, что чувственно познанное – это представление о вещах, какими они нам являются,

а представления рассудочные – как они существуют (на самом деле)»¹.

Подобное деление реальности на мир феноменов и мир вещей в себе кладет начало собственной философии Канта – философии критицизма. Однако еще целых десять лет понадобится Канту для того, чтобы уточнить, в чем состоит различие между рассудком и разумом, и превратить умопостигаемые объекты в ноумены, обозначающие границы опытного знания, за которыми находятся вещи в себе, в то время как опыт синтезируется из чувственности и рассудка. Переосмысливаются в связи с этим также понятия пространства и времени: мир, рассматриваемый как феномен, существует в пространстве и времени, но последние берутся Кантом не как реалии, а лишь как субъективные условия опыта: «Пространство не есть что-то объективное и реальное, оно не субстанция, не акциденция, не отношение, оно субъективно и идеально»², оно, так же как время, «есть чистое созерцание»³.

Итак, все готово для рождения «Критики чистого разума». «Диссертация» 1770 г. подводит к ней вплотную, завершая прежнее движение философской мысли Канта. «Сверхзадачу» этого периода следует понимать главным образом как попытку Канта осмыслить методологические философские проблемы, заданные более чем полусторастолетним развитием позитивной науки. Вызревающие в ее недрах трудности методологического, логического порядка поставили перед философией как всеобщей методологией те задачи, решение которых не могло быть дано в рамках естествознания и которые были в конечном счете обусловлены противоречивым характером экспериментального знания нового времени в целом. Вопрос о том, как строить

¹ Кант И. Соч. Т. 2. С. 390.

² Там же. С. 404.

³ Там же. С. 403.

теоретическую систему, обернулся вопросом о соотношении внешнего и внутреннего критериев знания.

Открылось, что, каким бы логически строгим, последовательным и непротиворечивым ни было теоретическое движение, выполнение этих требований обеспечивает лишь формальную правильность знания. Что же касается его истинности, то для установления таковой нужно соотнести логические основания с основаниями самой действительности. Поиски последних приводят Канта к определению опыта как такого знания о действительности, которое не может быть почерпнуто из логики, хотя основания опыта – при соотнесении их с логическими основаниями – также обнаруживают свою логическую, но теперь уже содержательно-логическую природу. Так, потребностями науки Кант побуждается к созданию новой логики, «начала» которой, как ему станет ясно позже, составят чувственность, рассудок и разум.

Что за роль выполняет в построении опытного знания математика? Каким условиям познания отвечает ее конструктивность? Чем отличается метод математики от метода философии и какой элемент познания обеспечивается последним? Вот круг идей, вокруг которых вращаются мысли докритического Канта, особенно в 50–60-х годах; в переформулированном виде они войдут в «Критику чистого разума», которая и даст на них определенный ответ с позиций трансцендентальной критической философии. В этот же ранний период возникает необходимость в осмыслении человека не только как гносеологического субъекта, но и как субъекта нравственного поступка и эстетического суждения.

Философия Фихте составляет следующий важный этап в развитии немецкой классики. Он усиливает значение конструктивной деятельности мышления в познании. Конструктивным становится не только отображение, но и становление реальности. В связи с этим по-новому осмысливается роль познающего мышления и сущность познающего субъекта. Намечается дальнейшее поле исследования.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
РАЗДЕЛ I	
ЭПОХА. ЖИЗНЬ. ЛИЧНОСТЬ	6
Особенности социокультурной ситуации в Германии первой половины XVIII века.	6
Основные черты характера и обстоятельства жизни Иммануила Канта	22
РАЗДЕЛ II	
НА ПУТИ К «КРИТИКЕ»	30
От новой науки к новой метафизике	35
Проблема бытия и задачи метафизики	41
Противоположность реальных и логических оснований, или об ограниченности формальной логики	53
Соотношение математического и философского методов ...	
Понятие аналитического и синтетического знания	81
Философия – наука о первых принципах человеческого познания	94
РАЗДЕЛ III	
МИР ЧЕЛОВЕКА: НРАВСТВЕННОСТЬ, ЭСТЕТИКА, РЕЛИГИЯ	111
Роль Руссо в формировании нравственных идей Канта	111
Этическая проблематика в ранних сочинениях Иммануила Канта. Связь этики и эстетики	117
РАЗДЕЛ IV	
СОЦИАЛЬНАЯ И НАУЧНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ПРОБЛЕМАТИКИ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА	132
РАЗДЕЛ V	
РОЛЬ ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РАБОТЕ ЧИСТОГО РАЗУМА	157
Функции математики и значение конструирования для фор- мирования теоретического знания	157
Продуктивное воображение и проблема предметной «данности»	192
Трансформация «практического» в свете понятия вещи в себе. .	216
РАЗДЕЛ VI	
ГОРИЗОНТЫ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО И ДЕЯТЕЛЬ- НОГО СУБЪЕКТОВ	241
Призраки и реалии свободы	241
Формирование субъекта эстетического вкуса – основа пре- вращений разума.	266
РАЗДЕЛ VII	
ДИАЛЕКТИКА ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ И. Г. ФИХТЕ	286
Соотнесение двух «начал» разумения в контексте наукоучения.	287
Загадки интеллектуальной интуиции и продуктивного вооб- ражения	316
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ	364

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» Вы можете найти
на сайте iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ДЛУГАЧ Т. Б.

ОТ КАНТА К ФИХТЕ

*Сравнительно-исторический
анализ*

Ответственный за выпуск *Божко Ю. В.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 28.10.2009.
Формат 84×108¹/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,32. Уч.-изд. л. 14,0. Тираж 800 экз. Заказ 2810.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.



Длугач

Тамара Борисовна

(1935 г.р.), доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН. Окончила философский факультет МГУ (1959) и аспирантуру Института философии (1965). Докторская диссертация по теме «Парадоксы Дидро и проблемы развития диалектики» была защищена в 1987 г. в Институте философии РАН. Автор многих статей и монографий, среди которых «Дидро» (М., 1975), «Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии» (М., 1986), «Иммануил Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума» (М., 1990), «Три портрета эпохи Просвещения» (М., 2006). Вместе с Н. В. Мотрошиловой и немецкими коллегами — издатель двуязычной «Критики чистого разума» (М., 2006) и «Критики способности суждения» (М., 2001) И. Канта.

Автор книги ставит своей целью изучить взаимоотношение теории и практики в философии И. Канта и И. Г. Фихте. В ходе исследования было выяснено, что практика имеет у них не только нравственный смысл, но и приобретает значение духовно-практической деятельности, за которой скрывается мысленный эксперимент. В таком обличье научный эксперимент входит в философскую теорию. Осмысливая далее мысленный эксперимент как конструирование предметов познания, Кант и Фихте считают выступающую в этой форме практику основой теории. На этой основе развёртываются все эвристические понятия и категории немецких мыслителей.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАН-ПЛЮС

ISBN 978-5-88373-228-3



9 785883 732286