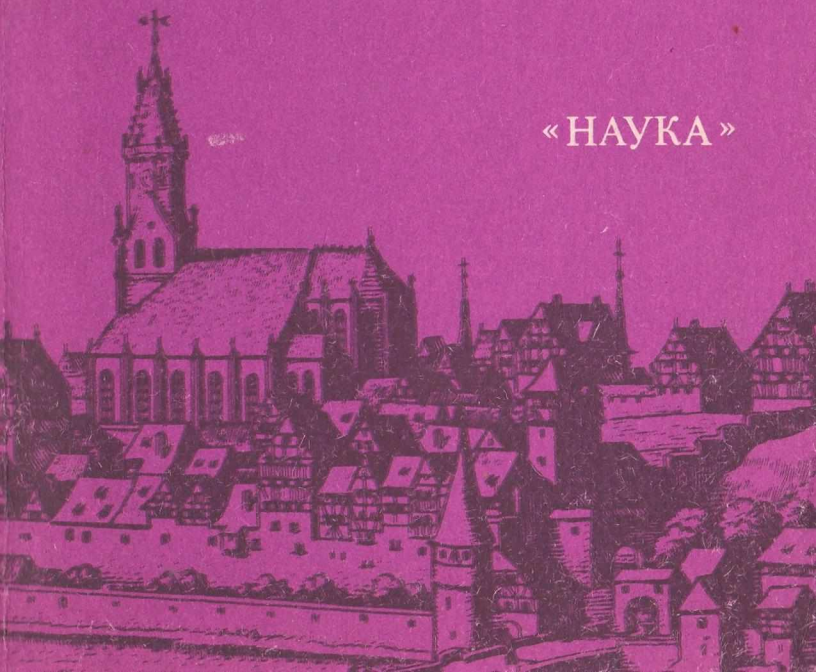




Т.И.Ойзерман
И.С.Нарский

Теория познания КАНТА

« НАУКА »

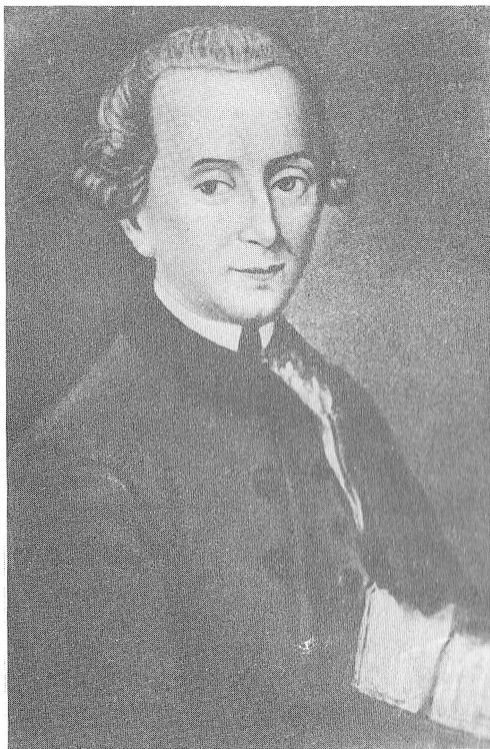


АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт философии



Москва "Наука" 1991



КАНТ

Портрет работы Беккера



Т.И.Ойзерман
И.С.Нарский

**Теория
познания
КАНТА**

ББК 87.3
О48

Серия основана в 1990 г.

Редакционная коллегия:

*Т.Б.Длугач, В.В.Лазарев,
М.М.Ловчева (уч. секретарь),
Н.В.Мотрошилова (ответственный редактор),
Т.И.Ойзерман*

Рецензенты:

*доктора философских наук В.А.Карпушин,
В.А.Лекторский, В.В.Соколов*

Редактор издательства *Л.В.Пеняева*

О $\frac{0301030000-123}{042(02)91}$ 8-91 I полугодие

ISBN 5-02-008047-0

© Издательство "Наука", 1991

Введение

Главное произведение И. Канта "Критика чистого разума" представляет собой не только учение о теоретическом разуме, теорию познания, но и краткий очерк исследовательской программы "критической философии", введение в систему, которую родоначальник немецкой классической философии назвал "трансцендентальной метафизикой", изложение ее основных положений. Это обстоятельство не может быть объяснено субъективными мотивами, например стремлением философа заранее сообщить читателям свои творческие планы и те теоретические выводы, к которым он пришел в ходе своего исследовательского поиска, проблемное поле которого выходит за пределы тематики "Критики чистого разума". Суть дела, как я полагаю, состоит в том, что исходные положения "Метафизических начал естествознания", а также "Критики практического разума", "Метафизики нравов" и даже *"Критики способности суждения"* по существу уже сформулированы и в известной мере обоснованы в этой первой "Критике...", важнейшее содержание которой образует гносеологическая проблематика.

Теория познания – центральный пункт всего учения Канта. Это не значит, однако, что философ считал важнейшей (а тем более единственной) задачей философии гносеологическое исследование. Принцип примата практического разума над теоретическим разумом, впервые сформулированный и систематически обоснованный Кантом, со всей очевидностью говорит о том, что свою основную задачу Кант видел в радикальной реформе философии с целью теоретического обоснования гуманизма, основоположений нравственного сознания и

правового государства, в котором свобода каждого члена общества составляет обязательную, неустранимую предпосылку социальной справедливости. Энгельс не случайно называет Канта одним из предшественников научного социализма. Гносеологическое же исследование, а точнее, радикальную реформу теории познания Кант рассматривал как важнейшее условие и, более того, основу всей своей системы. Именно в этом смысле он характеризовал выдвигаемые им новые гносеологические принципы как коперниковский (аналогичный интеллектуальному подвигу великого астронома) переворот в философии.

Кант утверждал: важнейшее в философии – ее гуманистическое призвание, теоретическое обоснование гуманизма как единственно достойного человеческой природы и внутренне присущей ей свободе мировоззрения. Философ, согласно непоколебимому убеждению Канта, есть человек, одушевленный бескомпромиссным сознанием своей абсолютной ответственности перед самим собой и тем самым перед всем человечеством. Как и все мыслящие люди, *но, пожалуй, более осознанно*, философ с тревогой и вместе с тем с надеждой вопрошает: что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Все эти вопросы резюмируются в том, что Кант называет в своей "Логике" самым главным вопросом: что такое человек? И высшее назначение философии, ее постоянная забота – способствовать интеллектуальному и нравственному самоопределению личности, формировать ее теоретический и практический разум. "Если существует наука, действительно нужная человеку, – провозглашает Кант, – то это та, которой я учу – а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком"¹.

¹ Кант И. Приложения к "Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного" // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 206

Претенциозность кантовского способа изложения, правда, несколько режет слух современного читателя, убежденного в бесплодности пророческого пафоса, предполагающего существование единственного глашатая окончательной истины в последней инстанции. Но отвлекаясь от этой экзотерической формы философствования, свойственной большинству домарксовских мыслителей, нельзя не видеть того, что задача, которую формулирует Кант, действительно величественна, а ее решение предполагает создание научной философии*

Но что такое наука и сам факт знания вообще? Откуда происходят свойственные научным положениям (особенно в математике и в механике) всеобщность и необходимость? Ответ на эти вопросы и призвана дать теория познания, которая, таким образом, обретает ключевое значение в кантовской философии.

Неокантианцы и некоторые другие представители идеалистической философии утверждают, что Кант впервые *гносеологически* обосновал возможность философии как специфической науки, границы ее проблематики и пределы познания вообще. Эти философы противопоставляют Канта не только предшественникам, но и его непосредственным продолжателям — Фихте, Шеллингу, Гегелю. "Назад к Канту!" — лозунг, который в шестидесятых годах прошлого века выдвинул один из зачинателей неокантианства О. Либман в книге, название которой само говорит за себя ("Кант и эпигоны"), нередко провозглашается если не прямым, то во всяком случае косвенным образом и в наши дни, несмотря на то что неокантианство примерно полвека назад сошло с исторической арены. Д. Лу-

* Следует подчеркнуть, что поставленная Кантом великая гуманистическая задача, конечно, не вытекает непосредственным образом *именно* из тех философских посылок, которые специфическим образом характеризуют его систему. Н.Г. Чернышевский, категорически отвергая кантианские основоположения, вместе с тем, подобно Канту, утверждал, характеризуя свои принципы: "я обязан развивать человека в человеке" (*Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1949. Т. XII. С. 28*).

кач в своем монографическом исследовании "Разрушение разума" справедливо отмечал, что неогегельянство стремилось примирить Гегеля с Кантом, истолковать основные положения гегелевской диалектики в духе кантовской "трансцендентальной диалектики", которая характеризует противоречия, присущие "чистому разуму", как фатальные заблуждения. В настоящее время неокантианство не существует как особое течение идеалистической философии, претендующее на развитие кантовских идей в противовес идеям других философских течений. Однако показательно, например, такое обстоятельство: главной темой Международного гегелевского конгресса, состоявшегося в Штутгарте в 1981г., был следующий фундаментальный по убеждению его организаторов вопрос: "Кант или Гегель?"*

Философы-марксисты, отвергая несостоятельные и во многом ретроградные попытки дополнить диалектический идеализм Гегеля кантовским трансцендентальным идеализмом, не должны вместе с тем принижать выдающееся историческое значение философии Канта, как это имело место в прошлом. Напомним, что Ф. Меринг, один из наиболее выдающихся представителей II Интернационала, не видел в кантовском разграничении

* Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie /Hrsg. v.D. Henrich. Stuttgart, 1983. Укажем, в частности, на следующие доклады, в которых вполне выявилась отмеченная в названной выше книге Д. Лукача тенденция: "Кант или Гегель. Эскиз альтернативы" (К. Грамер), "Трансцендентальный и абсолютный идеализм" (Б.Пунтель), "Истина у Канта и Гегеля" (М.Баум), "Возможность и действительность в кантовской и гегелевской логике" (В.Витело), "Трансцендентальное мышление и онтологический анализ" (В.Матье), «Возможно ли трансцендентальное обоснование общества?» (Р.Бубнер), «Возможно ли "кантовское" обоснование социологии?» (Т.Лукман). Автору этих строк, как одному из участников этого конгресса, было особенно очевидно стремление многих докладчиков совместить диалектический идеализм Гегеля с трансцендентальным (в основе своей метафизическим) идеализмом Канта).

практического разума и разума теоретического ничего кроме философской интерпретации христианского противопоставления посюстороннему миру потустороннего царства божьего. Меринг, в частности, писал, что Кант "общими фразами превзошел французское просвещение, но практическими своими требованиями далеко отстал от него. Измученным людям, вопившим о восстановлении своих прав, Кант в самой жесткой форме проповедовал... прежде всего долг подданного всегда быть верным, преданным и послушным начальству"². Такая оценка философии Канта не только носит упрощенный, односторонний характер; она неправомерна по существу.

Г.В. Плеханов, несомненно самый выдающийся диалектический материалист среди теоретиков II Интернационала, также был далеко не свободен от упрощенного понимания философии Канта и кантианцев несмотря на то, что в своей интерпретации теории отражения и понятия "вещи в себе" он нередко допускал уступки кантианству. Выступая против неокантианской ревизии марксизма, предпринятой Э. Бернштейном и другими оппортунистами, Плеханов не сумел противопоставить неокантианству подлинного Канта, который, несмотря на все свои метафизические, агностические заблуждения, был родоначальником *диалектического* идеализма, значение которого невозможно переоценить. "Плеханов, – писал В.И. Ленин, – критикует кантианство (и агностицизм вообще) более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь *а limine отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий"³.

В.И. Ленин критиковал философию Канта (и агностицизм вообще) с позиций последовательной, творческой

² Меринг Ф. На страже марксизма. М., Л., 1927. С.107.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29, С. 161.

материалистической диалектики, включающей в себя, как он неоднократно подчеркивал, момент релятивизма, скептицизма. Познание есть превращение непознанных "вещей в себе" в познанные "вещи для нас", но это превращение, переход одного в другое, всегда остается незавершенным процессом, вследствие чего "вещь для нас" является частью, стороной "вещи в себе", т.е. непознанной реальности, масштабы которой, по-видимому, превосходят границы познанного. Переход от незнания к знанию, от одного знания к другому – основное содержание познавательной деятельности – представляет собой такого рода процесс, в котором постоянно наличествуют и знание и незнание, так же как и сам *переход* к знанию, а от него к более глубокому знанию, что свидетельствует о приблизительном отражении объективной действительности познающим субъектом. Даже абсолютная истина относительна, поскольку она конкретная истина, границы которой подлежат определению.

Таким образом, диалектико-материалистическое отрицание учения Канта и агностицизма вообще есть позитивное отрицание, снятие, преодолевающее заблуждение и вместе с тем рационально осмысливающее *факты*, на которых основывается это заблуждение, являясь их одной-единственной, субъективистской интерпретацией.

В.И. Ленин, как известно, не ограничился критикой плехановского отношения к агностицизму. Ленин сделал и более общий, принципиальный вывод: "Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски"⁴. Таким образом, В.И. Ленин в преддверии социалистической революции в России критически подытожил марксистское кантоведение и четко сформулировал задачу диалектико-материалистического анализа и переработки достижений кантовской философии. Эта задача, по моему убеждению, прежде всего относится к гносеологическому учению Канта.

⁴ Там же.

Советские философы-марксисты, так же как и марксисты других стран мира, опубликовали ряд ценных исследований, посвященных И. Канту. Авторы этой книги ссылаются на них, опираются на уже имеющиеся научные результаты. Однако нет оснований утверждать, что задача, поставленная В.И. Лениным, уже в основном выполнена. Несмотря на имеющиеся достижения в целом, историко-философские исследования, посвященные философии Канта (и его гносеологии в особенности), все еще страдают существенными недостатками, которые в известной мере связаны с догматическими представлениями, сложившимися в области диалектико-материалистической гносеологии в период застоя, в условиях общей догматизации общественного сознания. Следствием догматических искажений были упрощенные, "облегченные" постановки таких проблем, как соотношение субъективного и объективного, относительного и абсолютного, истины и заблуждения, эмпирического и теоретического. Отношение между образом и его предметом нередко трактовалось как отношение следствия и причины, вопреки тому очевидному, постоянно выявляющемуся в процессе познания факту, что об одних и тех же наблюдаемых явлениях имеются совершенно различные, нередко исключаящие друг друга научные представления. Ясно также и то, что отношение между научными представлениями и объектами, не ставшими еще предметами прямого или косвенного наблюдения, объектами, существование которых предполагается, носит еще более сложный характер. Поэтому проблема детерминации научных представлений (а они, разумеется, не являются беспричинными) не может быть сведена к отношению между объектами исследования и результатами последнего, которые обусловлены предшествующим уровнем познания, его материальной, практической основой и, конечно же, субъективными факторами, деятельностью исследователя прежде всего. При таком подходе к познанию, структуре познавательного процесса становится яс-

но, что результаты познания, в особенности истины, открываемые, устанавливаемые познающим субъектом, представляют собой такого рода следствия, объективная обусловленность которых предполагает не только необходимость, но и свободу, их единство и взаимопревращение*

Специфическая объективность истины, объективность, которую следует называть гносеологической, поскольку истина не существует вне процесса познания и его объективаций, также не была предметом специального исследования в рамках диалектико-материалистической теории познания, несмотря на тот, не вызывающий хотя бы малейшего сомнения факт, что познавательный образ предмета правильно, адекватно отражающий его основные черты, содержание, сущность и т. п., не обладает ни одним из присущих предмету отражения физических, химических и иных, существующих безотносительно к процессу познания, свойств. Объективная истина, как это ни парадоксально на первый взгляд, отнюдь не свободна от определенных субъективных условий, предпосылок, моментов, относящихся к ее содержанию, к тому, например, обстоятельству, что делает ее неполной, относительной, конкретной истиной, не исключающей, во всяком случае полностью, момента заблуждения.

Забвение этих фактов, приводимых в качестве примеров, указывающих на существенные пробелы в наших гносеологических исследованиях, влекло за собой, в частности, такое положение дел, когда философы-марксисты в своей характеристике материалистического понимания истины обычно ограничивались разъяснением тезиса об ее объективном характере, не указывая

* В этой связи я хотел бы отметить глубокую, выявляющую новые перспективы гносеологического исследования мысль Э.Г.Юдина: "...ориентация на деятельность позволила глубже и точнее понять характер открываемых человеком законов мироздания, поскольку она раскрыла зависимость познания от его наличных форм, а не только от его объекта..." (Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 286).

на тот, не подлежащий игнорированию факт, что многие идеалисты (укажем хотя бы на Платона, Гегеля, Гуссерля) обосновывали, разумеется, антиматериалистическими аргументами, признание объективной истины как некоей высшей и по существу трансцендентной реальности. Итак, чтобы правильно понять Канта, в особенности значение его гносеологии для дальнейшего, материалистического развития теории познания, необходим диалектико-материалистический анализ его основных положений. Поучительнейшим примером такого подхода к анализу идеализма является тезис Маркса о субъективной стороне процесса познания, которую идеалистическая философия противопоставляла созерцательному, метафизическому материализму. Именно непонимание существенности субъективной стороны познания было главным, как подчеркивал Маркс, недостатком предшествующего материализма. Между тем познание предполагает наличие *субъекта* познания; оно никоим образом не может быть сведено к взаимодействию объектов, как это иной раз пытаются представить некоторые философствующие кибернетики^{*} В этом смысле познание есть субъективный процесс, как

^{*} Так, К.Штейнбух, известный западногерманский кибернетик, делающий философские выводы из своих специальных исследований, утверждает, что разграничение субъекта и объекта означает "раскол научного мышления", который в прошлом был неизбежным и даже плодотворным, но в настоящее время стал "источником обскурантистского образа мыслей" (Штейнбух К. Автомат и человек: Кибернетические факты и гипотезы. М., 1967. С. 25). Не вдаваясь в серьезный гносеологический анализ осуждаемого им "обскурантизма", Штейнбух следующим образом подытоживает свое якобы непосредственно вытекающее из кибернетики философское открытие: "Противоположность между объектом и субъектом, которая так сильно подчеркивалась в прошлом, должна быть исключена из сферы научного мышления" (Там же). Нетрудно понять теоретические корни заблуждения Штейнбуха: он считает правоммерным отождествление человека, познающего определенную реальность, с компьютером, выполняющим исследовательскую программу.

бы ни были объективны его содержание и конечные результаты.

Домарксовский материализм истолковывал познание главным образом как результат воздействия предметов внешнего мира на сознание людей. Такое воздействие есть, разумеется, необходимое условие познавательной деятельности, свидетельство независимости объекта познания от познающего субъекта. Однако, как ни существенно признание этих отправных положений, оно все же недостаточно для правильного, диалектического понимания познавательной деятельности людей, ее качественно-го отличия от аналогичной, присущей и животным деятельности. Основу познания образует специфическая деятельность познающих субъектов, которые взаимодействуют друг с другом, преобразуя внешние предметы не только физически, но и идеальным образом. Объекты познания интериоризируются, субъект познания экстериоризируется. Этого не видел метафизический материализм, который фактически исключает из познания его деятельную основу, практику. "Отсюда и произошло, — писал Маркс, — что *дейтельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой"⁵.

Познание невозможно как непосредственное отражение действительности. Даже ощущения, которые в известном смысле непосредственно связывают человеческий индивид с окружающим миром, предполагают кодирование и последующее декодирование воздействий, передаваемых нашими рецепторами в головной мозг. В этом смысле и ощущения носят опосредованный характер, тем более что они являются слагаемыми чувственных восприятий, которые предполагают предшествующий опыт, зависят от условий, установки, направленности поведения и познавательной деятельности человека.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.3. С.1.

Опосредование, поскольку оно специфическим образом характеризует познание, есть субъективная деятельность, которая, разумеется, подчиняется определенным закономерностям и в этом смысле объективно обусловлена. Чувственные образы внешних предметов субъективны именно как *чувственные* образы, т. е. как обладающие свойствами, отнюдь не присущими предметам. В.И. Ленин соглашался с Гегелем, писавшим, что "познание, желающее брать вещи так, как они *есть*, впадает при этом в противоречие с самим собой"⁶. Гегель, как известно, был весьма далек от кантовского, субъективистского противопоставления картины мира, создаваемой познанием, и действительности, как она существует безотносительно к процессу познания и субъекту этого процесса. Следовательно, это, казалось бы, близкое к кантовским воззрениям высказывание Гегеля принадлежит к совершенно иной, несовместимой с агностицизмом системе взглядов. С этой же точки зрения следует, на мой взгляд, рассматривать и соответствующие высказывания классиков марксизма, которые при внимательном прочтении помогают вскрыть, осмыслить гносеологические корни кантовского агностицизма и идеализма, выявить в учении Канта действительные, подлежащие диалектико-материалистическому решению проблемы.

Ф. Энгельс, выступая против метафизического противопоставления конечного и бесконечного, против гносеологических выводов, вытекающих из такого противопоставления, разъяснял, что познание конечного есть вместе с тем и познание бесконечного. Однако Энгельс не ставил знак равенства между тем и другим процессом и, подчеркивая их единство, указывал в то же время и на то, что познание бесконечного всегда остается незавершенным процессом. Именно в этой связи он отмечал, что познание бесконечного, преодолевающее свою собственную ограниченность, может совершаться

⁶ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч., Т. 29. С. 216.

только в виде бесконечного асимптотического процесса. А отсюда следует вывод, который Энгельс и делает с недвусмысленной определенностью: "...бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо"⁷. Этот вывод, который, к сожалению, до сих пор не привлек пристального внимания исследователей, занимающихся гносеологией, не имеет, конечно, ничего общего с какой бы то ни было, хотя бы малейшей уступкой агностицизму. Агностицизм есть прежде всего субъективистская интерпретация того знания, которым уже располагает человек. Учение Канта о принципиально непознаваемых "вещах в себе" есть не исходная посылка его теории познания, а необходимое логическое следствие из той концепции пространства и времени, которую Кант разработал в диссертации 1770 г., т.е. за одиннадцать лет до опубликования "Критики чистого разума". В этой диссертации – "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира" – Кант еще не допускал существования принципиально непознаваемой объективной реальности. В духе рационалистической традиции и вольфианской философии, господствовавшей в тогдашней Германии, Кант утверждал: "чувственно познанное – это представление о вещах, *какими они нам являются*, а представления рассудочные – как они существуют (на самом деле)"⁸.

Что же касается пространства и времени, то они характеризуются как априорные формы чувственности, чистые созерцания, посредством которых координируются, упорядочиваются чувственные данные – результат восприятий предметов внешнего мира, который сам по себе, т.е. безотносительно к процессу познания, не заключен в пространственно-временные границы.

Казалось бы, что из основных положений диссертации 1770 г. непосредственно следовал вывод: все существующее вне пространства и времени принципиально непозна-

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20. С. 549.

⁸ Кант И. Соч. Т. 2. С. 390.

ваемо. Но Кант этого вывода не делал, так как полагал, что именно пространство и время как формы чувственного познания включают в сферу последнего внешние вещи, как они существуют сами по себе. Лишь в "Критике чистого разума" пространство и время принципиально разъединяют, абсолютно противопоставляют друг другу явления и "вещи в себе", которые, таким образом, трактуются уже как запредельная, трансцендентная и в силу этого принципиально непознаваемая реальность. И такой вывод действительно неизбежен, коль скоро пространство и время рассматриваются лишь как формы познавательной деятельности.

Выше я говорил о метафизическом противопоставлении бесконечного и конечного как об одном из теоретических источников агностицизма. Это противопоставление мы находим и у Канта, который вместе в тем абсолютно противопоставляет друг другу познание отдельного и познание всеобщего. Пространство и время всеобщи, абсолютно всеобщи, утверждает Кант, отвергая мистические представления о возможности познания каких бы то ни было, находящихся вне времени и пространства сущностей. Поскольку всеобщность пространства и времени дана уже в чувственных восприятиях, ее следует понимать как форму чувственного познания, предметом которого могут быть лишь явления, которые в силу этого абсолютно противопоставляются "вещам в себе".

Кант отличает пространство и время от категорий, являющихся формами рассудочного познания. Но поскольку категориям также присуща всеобщность, которая не может быть объяснена как результат обобщения многообразия отдельного, они также, согласно "критической философии", должны быть поняты как априорные формы познавательной деятельности, осуществляемой рассудком, мышлением. Категории действительно отличны от эмпирических понятий, чувственное происхождение которых более или менее очевидно. Сенсуализм, обосновывавший гносеологический императив редукции общих понятий к чувственным данным, никогда не применял этого принципа к

категориям, например к причинности, сущности, закону. Тем самым открывался путь к субъективистскому истолкованию категорий, которое и получило свое непосредственное выражение в эмпиристском номинализме и концептуализме*. Юмовская концепция причинности как привычки рассматривать чувственно воспринимаемые вещи таким образом, что предшествующее представляется причиной, а последующее – следствием, представляла собой попытку дискредитации естественнонаучной концепции детерминизма. Эмпиризм не нашел аргументов против этой, возникшей на его собственной почве концепции. Против нее выступил Кант, который противопоставил номиналистическому субъективизму априористическое обоснование всеобщности и необходимости категорий, правда лишь как форм познавательной деятельности.

Кант лишил категории, непосредственно относящиеся к объективной действительности, онтологического статуса. Для него не только пространство и время, но и категории мышления являются не более чем способами осуществления познания, имеющего место лишь в сфере явлений, которые характеризуются как существующие в рамках познавательного процесса и непосредственно связанной с ним бессознательной продуктивной силы воображения. Однако тем самым Кант невольно, неосознанно поставил в высшей степени важный вопрос о

* "Общее и универсальное, – писал Д.Локк, – не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для собственного употребления" (Локк Д. Опыт о человеческом разуме // Избр. философ. произв.: В 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 413). Не следует преувеличивать очевидное различие между этим эмпиристским воззрением и априоризмом Канта. И Локк и Кант считают формы всеобщности, присущие познавательной деятельности, субъективными. Иное дело, что Кант делает из этого постулата субъективистские агностические выводы относительно содержания знания, природы и "вещей в себе", которые Локк считал в принципе познаваемыми. И тем не менее априоризм Канта в отличие от номинализма обосновывает не только всеобщность категорий, но и их безусловную необходимость.

формах познавательной деятельности, которые отнюдь не тождественны с теми объективно существующими формами всеобщности, которые они отражают в ходе исторического развития познания. Сознательная постановка этой проблемы, разумеется, была невозможна в рамках "критической философии", которая в принципе исключала признание независимых от познания форм всеобщности, так же как и гносеологический принцип отражения.

Докантовская философия не разграничивала причинность, сущность, закон и другие формы всеобщности и их отражение в познании, знание о них, которое всегда является неполным, приблизительным. Категории обычно рассматривались как представления, формы мышления, полностью соответствующие отношениям, связям, которые имеют место во внешнем мире, в природе прежде всего. Те же философы, которые не соглашались с таким пониманием категорий, вообще отрицали наличие объективных форм всеобщности и истолковывали категории в духе номинализма, т.е. не столько как содержательные понятия, сколько как средства, орудия познания. Субъективный идеализм Дж. Беркли наиболее показателен в этом отношении.

У Канта как философа, остающегося в конечном счете на почве метафизического способа мышления, также нет представления об изменчивости категорий как форм познания, их развитии, соответствующем развитию, углублению наших знаний о внешнем мире, взаимосвязи явлений и т.д. Тем не менее постановка вопроса о категориях как формах познавательной деятельности людей и в этом смысле субъективных формах, несмотря на агностические выводы философа, открывала перед теорией познания совершенно новое проблемное поле исследования, предвосхищая открытие закономерностей развития логических (в том числе категориальных) форм познавательного процесса.

В.И. Ленин, конспектируя "Науку логики" Гегеля, подчеркивает, что посредством категорий человек выделяет

себя из природы и тем самым делает возможным ее научное познание. Категории " суть ступеньки выделения, т.е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею"⁹. Разумеется, у Ленина нет ни малейшего сомнения в том, что причинность, закон, сущность, как и другие категории, представляют собой формы всеобщности, присущие самой объективной действительности. Но они же, категории, развивающиеся формы познавательной деятельности, чего не видели не только философы, но и естествоиспытатели, постоянно оперирующие этими категориями.

Так, детерминизм в рамках механистического мировоззрения знаменует определенный уровень познания объективного детерминизма природы. В непонимании ограниченности этого уровня и его категориального выражения, т.е. в отождествлении субъективного с объективным, ограниченного знания с неограниченным предметом познания и состоял один из пороков механистического мировоззрения.

Основоположники марксизма в середине прошлого века, когда механистическое мировоззрение еще господствовало в науках о природе, несмотря на ряд противостоящих ему выдающихся открытий, подвергли критическому анализу категорию причинности, показав, что она лишь односторонним образом отражает объективную детерминацию природных явлений. Энгельс, в частности, указывал, что "причина и следствие суть представления, которые имеют значение, как таковые, только в применении к данному отдельному случаю; но как только мы будем рассматривать этот отдельный случай в его общей связи со всем мировым целым, эти представления сходятся и переплетаются в представлении универсального взаимодействия..."¹⁰.

Энгельсу, разумеется, была совершенно чужда недооценка принципа причинности, как и недооценка объек-

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С.85.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20. С. 22.

тивной причинной обусловленности природных процессов. Он выступал, с одной стороны, против абсолютизации понятия причинности, а с другой – за дальнейшее развитие, углубление этого понятия, т.е. адекватное познание той объективной формы всеобщности, которую оно отражает. В.И. Ленин продолжил гносеологический анализ причинности в новую историческую эпоху, когда методологический кризис физики, начавшийся в конце прошлого столетия, выявил ограниченность механистической, метафизической интерпретации философских категорий, которые применялись естествоиспытателями согласно утвердившимся исследовательским процедурам без какого-либо гносеологического, критического анализа, предваряющего их применение к новым объектам исследования. Ленин, развивая положения Энгельса, указывал на то, что понятие причинности лишь приблизительно отражает связь явлений природы, что оно неизбежно упрощает реальные многообразные процессы, изолируя те или иные стороны единого мирового целого. Причина и следствие, писал В.И. Ленин в "Философских тетрадах", представляют собой "лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи"¹¹.

В.И. Ленин не ограничился одной лишь гносеологической интерпретацией причинности. Он также разграничивал понятие закона и закон, как он существует сам по себе, безотносительно к познанию, т. е. как существенная, повторяющаяся, определенным образом направленная связь явлений. Нисколько не умаляя научного понимания закона, В.И. Ленин вместе с тем отмечал: "Закон берет спокойное – и потому закон, всякий закон, узок, неполон, приближителен"¹². Речь, конечно, идет о законах науки, т.е. научном отражении объективных законов, которые сами по себе, т.е. безотносительно к познанию, не

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 143.

¹² Там же. С. 136.

являются ни приблизительными, ни узкими, ни неполными.

Большинство докантовских философов рассматривали онтологические категории, в особенности те из них, которые приобрели общенаучное значение (к ним прежде всего относятся категории причинности, закона) как неизменные определенности бытия, которые, так сказать, аксиоматически очевидны и поэтому исключают необходимость критического анализа. Правда, скептицизм подвергал эти категории критике, но так как он вообще отвергал возможность философского (и не только философского) знания, то эта критика категорий превращалась в беспредметное отрицание их познавательного значения.

Философия Канта, несмотря на присущие ей черты скептицизма, агностицизма, является теоретическим обоснованием возможности научного познания природы, обоснованием, конечно, идеалистическим, субъективистским, но тем не менее вскрывающим действительные процессы познавательной деятельности. Субъективистски интерпретируя категории, Кант вместе с тем выявляет правомерность и, более того, необходимость их изучения как субъективных форм познавательной деятельности. Лишая категории онтологически-объективного, независимого от познания содержания, не видя того, что эвристическое значение категорий органически связано с этим объективным содержанием, Кант, однако, невольно поставил вопрос о *гносеологической интерпретации* категорий. То обстоятельство, что такая интерпретация предполагает рассмотрение категорий с позиций *развивающегося познания*, о котором у Канта нет речи, сделало невозможным решение проблемы в рамках "критической философии". Но все же проблема была поставлена. Последующее развитие немецкой классической философии выявило выдающееся значение этой проблемы для развития диалектического метода, который подвергает критическому анализу предпосылки, основания, принципы научного исследования.

Было бы серьезным заблуждением недооценивать выдающееся значение такой постановки проблемы. Чтобы уяснить это, достаточно хотя бы указать на тот факт, что ни один естествоиспытатель Нового времени, пользуясь категориями причинности и т.д., не ставил вопроса о том, в чем же ограниченность этих понятий, насколько адекватно они выражают реально существующие законы и каузальные отношения, не следует ли подвергать эти понятия анализу и обогащать их новым содержанием. Постановка, выдвижение *новой* проблемы в философии – явление отнюдь не частое, а если учесть значение проблемы, о которой идет речь, то станет еще понятнее прогрессивная роль, которую сыграла философия Канта, о данном случае в области гносеологии.

Таким образом, субъективизм кантовской интерпретации познания представляет собой, как это ни поразительно на первый взгляд, выдающуюся попытку преодоления субъективистских (и скептицистских) выводов, вытекающих из философского (но не только философского) эмпиризма. Кантовский субъективизм есть постановка проблемы гносеологической интерпретации факта знания и его категориальных форм. Сущность такой интерпретации заключается в разграничении знания и предмета знания, в исследовании знания как уровня познания, превосходимого его последующим развитием. При таком, по существу диалектическом, подходе, который, однако, недостаточно выявляется в философии Канта, и предмет познания рассматривается критически, поскольку все, что о нем известно, также представляет собой определенный уровень познания, абсолютизация которого неизбежно ведет к заблуждениям.

Гносеологическая интерпретация знания независимо от того, в какой мере она философски осознана, систематически осмысливается и разрабатывается в ходе развития науки. Иное дело – гносеологическая интерпретация категорий, которые в науках обычно выступают как уже заданные, готовые способы обобщения. У Канта отсутствует идея развития философских категорий, хотя именно

эта идея составляет основание систематического диалектического учения о категориях. И тем не менее именно с Канта гносеологическая интерпретация категорий становится первостепенной задачей философии.

Кант свел онтологию к гносеологии и тем самым открыл широкую дорогу для принципиально нового, исторического понимания природы знания, картины мира, логических форм познавательной деятельности. И хотя историзм как принцип гносеологического исследования остался чужд Канту, именно это новое понимание соотношения гносеологии и онтологии делает его великим философом несмотря на все противоречия, содержащиеся в основных понятиях его учения. Суть дела заключается в том, что это в высшей степени содержательные противоречия, какова бы ни была форма их понятийного выражения. Поэтому в них, в этих противоречиях, таится гениальное прозрение истины, выявление которой составляет одну из самых благодарных задач исследователя-марксиста.

Априоризм И. Канта. Проблемы, прозрения, заблуждения

**Критика рационалистической
интерпретации априорного.
Априорное как форма,
а не содержание знания**

Рационалистическая философия, какова бы ни была ее историческая форма, предполагает признание возможности принципиально независимого от опыта знания. Рационализм, признавая, что некоторые наши знания имеют своим источником чувственные восприятия предметов внешнего мира, категорически отвергает сенсуализм – учение о происхождении *всех* наших знаний из чувственных восприятий. С точки зрения рационализма мышление есть превосходящая возможности опыта познавательная способность, посредством которой постигается сверхчувственная реальность. Соответственно этому рационализм допускает существование априорного мышления, рассматривает чистый, т.е. независимый от чувственности, разум как самостоятельный источник знания, выявляющийся с наибольшей очевидностью в математике, в особенности в ее аксиоматике. Лейбниц, например, утверждал, что человека отличает от животного не мышление вообще, а способность мыслить априорно.

Д. Юм, последовательный сторонник идеалистического эмпиризма и скептицизма, допускал тем не менее возможность независимых от опыта выводов в некоторых разделах математики. Но он решительно отрицал возможность априорных выводов в естествознании. Так, он писал, что "знание отношения причинности отнюдь не

приобретается путем априорных заключений, но проистекает всецело из опыта..."¹.

Таким образом, вопрос о возможности или невозможности независимого от опыта знания составлял по существу центральный пункт философского спора между рационализмом и эмпиризмом. И заблуждения философов, допускавших существование априорного знания, ни в малейшей степени не умаляют гносеологического значения поставленной ими проблемы. В наше время это, пожалуй, еще более очевидно, чем во времена Канта, когда в науках (исключая математику и теоретическую механику) господствовало эмпирическое исследование. Результаты теоретического исследования, несомненно, выходят за границы наличного опыта; они сплошь и рядом не согласуются с чувственными данными и, более того, противоречат чувственному отражению внешнего мира, хотя именно последнее является его единственным источником. Уместно в этой связи сослаться на следующее замечание Альберта Эйнштейна: "В процессе развития философской мысли на протяжении столетий первостепенное значение имел следующий вопрос: что может дать познанию чистое мышление независимо от чувственного восприятия? Возможно ли познание, основанное на чистом мышлении? Если же нет, то каково соотношение между познанием и тем сырым материалом, которым являются наши ощущения?"²

Отвечая на этот вопрос, Эйнштейн отвергает аристократическую, по его выражению, иллюзию о неограниченной проницательности чистого мышления. В другом месте Эйнштейн, однако, отмечает: "В последнее время перестройка всей системы теоретической физики в целом привела к тому, что признание умозрительного ха-

¹ Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 29.

² Эйнштейн А. Собр. научных трудов. М., 1967. Т. IV. С. 248.

Примечательно, что Эйнштейн по существу пересказывает мысль Канта, не ссылаясь на него, очевидно, потому, что он пришел к этому взгляду собственным путем. Мы имеем в виду

рактера науки стало всеобщим достоянием»³. Эти заявления крупнейшего естествоиспытателя нашего века говорят о том, что гносеологические проблемы, исторически связанные с априоризмом, не утратили своей актуальности и сегодня.

Априоризм зарождается уже в древнегреческой философии как теория врожденных идей, разработанная Платоном. Оставляя в стороне мистическое содержание этой облеченной в форму мифа теории, укажем на ее основной гносеологический аргумент: идентификация чувственно воспринимаемых единичных вещей (скажем, лошади, реки) была бы невозможна, если бы чувственному восприятию этих вещей не предшествовало сознание их "идеи", видовой определенности. Эти идеи, общие понятия, утверждал Платон, врождены человеческой душе.

Рационализм Нового времени возродил теорию врожденных идей как учение о возможности сверхопытного знания, которое дедуцируется из этих идей. Декарт считал врожденными идеи бога, субстанции, бытия. Его попытка модернизировать онтологическое "доказательство" бытия бога была непосредственно связана с теорией врожденных идей. Однако важнейшее содержание этой теории составляли не теологические выводы, которые, из нее делались картезианцами, Лейбницем, Мальбраншем, а гносеологическое положение о наличии в нашем знании суждений, обладающих строгой всеобщностью и необходимостью. Так, например, математические предложения рассматривались как независимые от опыта.

Сторонники философского эмпиризма также считали, что опыт, индуктивные умозаключения не приводят к обладающим аподиктической всеобщностью выводам. Они склонялись к номинализму, т.е. отрицанию объективной реальности всеобщего. При этом они нередко соглаша-

следующее положение Канта: "основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта..." (Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 78).

³ Эйхштейн А. Собр. научных трудов. Т. IV. С. 167.

лись с рационалистами в том, что математические выводы независимы от опыта. Д. Локк, систематически опровергавший теорию врожденных идей Декарта и обосновывавший философские основы эмпирического естествознания, считал тем не менее высшей ступенью познания интеллектуальную интуицию, солидаризируясь в этом пункте (правда, не без серьезных оговорок) с рационализмом

Лейбниц, написавший большую работу против сенсуалистической системы Локка, продолжал теорию врожденных идей Декарта и связанную с ней априористическую концепцию. Он разграничивал истины факта, постигаемые с помощью опыта, и независимые от последнего истины разума, дедуцируемые из врожденных идей. "Идеи бытия, возможного, тождественного настолько прирождены нам, что они входят во все мысли и рассуждения, и я считаю их присущими нашему духу"⁴. Врожденные идеи не являются, однако, мыслями, они представляют собой, скорее, предрасположения, интенции мышления. Эта смягчающая формулировка принципа врожденных идей не помешала, впрочем, Лейбницу утверждать, что "душа заключает в себе бытие, субстанцию, единое, тождественное, причину, восприятие, рассуждение и множество других понятий, которых не могут дать нам чувства"⁵.

Рационализм XVII в. поставил проблему специфичности теоретического знания. Он рассматривал категории, которыми оперирует мышление, как качественно отличное от понятий, образуемых путем обобщения наблюдаемых предметов. Вскрывая противоречие между теоретическим и эмпирическим знанием, он истолковывал его как свидетельство априорного происхождения те-

* Д. Локк вполне разделял рационалистическое представление о роли математики в духовной жизни людей. Математику, писал он, необходимо изучать "не столько для того, чтобы сделаться математиками, сколько для того, чтобы стать разумными существами" (Локк Д. Педагогические сочинения. М., 1939. С. 235).

⁴ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. С. 93.

⁵ Там же. С. 101.

оретических выводов и категориального аппарата мышления. Антиисторизм, характерный для рационалистической философии, делал невозможным научное осмысление поставленных ею проблем.

Реальным основанием априористической постановки вопроса об отношении между теоретическим и эмпирическим знанием была уже вполне выявившаяся в XVII в. дихотомия между математикой и эмпирическим, описательным в эту эпоху естествознанием. Выдающиеся достижения математики и сочетавшей математические и эмпирические методы исследования механики не могли еще получить научно-философского объяснения и обоснования. Идея превосходства математического знания над эмпирическим, идеал *mathesis universalis* как основы всего научного знания были интерпретированы рационализмом в духе одностороннего априоризма. Тем не менее априоризм является в высшей степени содержательной концепцией; она предвосхищала многогранную гносеологическую проблематику последующего развития науки.

Противоположность между рационализмом и философским эмпиризмом, несмотря на радикальные расхождения, прежде всего по вопросу о врожденных идеях, не исключала наличия некоторых существенно общих позиций. Декарт высоко ценил эмпирические исследования, он и сам занимался ими. Сформулированные им правила научного метода отводят подобающее место индукции. Т. Гоббс, непосредственный продолжатель Ф. Бэкона, во многом приближался к рационализму. Он считал своей задачей создание науки об обществе с помощью геометрического метода*.

* В XVIII в. К.А. Гельвеций, один из наиболее ярких представителей материалистического сенсуализма, утверждал, что этика должна быть построена *more geometrico*. "Нужно, — писал он, — чтобы всегда неизменные и определенные правила этой науки были связаны с некоторым простым принципом, из которого можно, как в геометрии, вывести бесчисленное множество вторичных принципов. Но этот принцип еще неизвестен. Следовательно, нравственность еще не наука..." (Гельвеций К.А. О человеке // Соч.: В 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 516).

Практическое применение достижений механики и математики, успехи эмпирического естествознания XVIII в. постепенно выявляли необоснованность абсолютного противопоставления "чистого" разума чувственному опыту. Претензии рационалистов на преодоление посредством априорных умозаключений неизбежной ограниченности опыта, которую абсолютизировали теологи, убедительно опровергались развитием опытного, экспериментального исследования, доказывавшим, что оно способно преодолеть все устанавливаемые идеалистической спекуляцией границы познания. Что же касается притязаний на постижение сверхвременного, внепространственного бытия, то они все более дискредитировались как пережитки чуждого науке теологического мировоззрения.

Кант был не только великим философом, но и выдающимся теоретиком в естественнонаучной области. Это несомненно способствовало тому, что он поставил своей задачей преодоление односторонности как рационализма, так и эмпиризма. Решение этой задачи он видел не просто в признании частичной правоты каждого из этих направлений. Кант радикализировал проблему, поставив вопрос об отношении априорного и апостериорного, т.е. знания, независимо от опыта, и опытного знания. Он пришел к выводу, что априорное, хотя оно и независимо от опыта, выполняет свою познавательную функцию лишь в рамках опыта. Эта по существу диалектическая идея единства противоположностей априорного и апостериорного означала основательный пересмотр сложившихся представлений об опыте, категориальном аппарате мышления, теоретическом и эмпирическом знании*

* Нельзя, конечно, согласиться с М. Мутураманом, который полагает, что Кант преодолел односторонность рационализма и эмпиризма и синтезировал их в своей философии. Этот историк философии утверждает, что Кант "смог привести в непосредственное соприкосновение чистое мышление и чистую чувственность. Эта комплексная задача была решена путем введения трансцендентальной схемы. Таким образом, Кант перебросил мост через пропасть (gap) между эмпиризмом

Уже в "доктрический" период Кант подверг уничтожающей критике основополагающее допущение рационализма о тождестве реальных и логических оснований^{*} Он доказал, что логически мыслимому как необходимому отнюдь не обязательно присуще фактическое существование. Поэтому рационалистические упования на преодоление посредством умозрительной дедукции границ опыта с тем, чтобы возвыситься до сверхопытной реальности, не более чем грезы духовидцев. С этих позиций Кант выступил против метафизического системосозидания: мета-физическая реальность (если даже допустить ее существование) никоим образом не может быть предметом познания. Этот вывод предвосхищает одно из основоположений "трансцендентального идеализма" Канта, образующего основной теоретический источник немецкого классического идеализма.

Несостоятельность метафизических систем была уже выявлена материалистами XVII в., которые, правда, ограничивались главным образом критикой теологических интенций и антисенсуалистических положений рационализма. Основательной критике подвергали

и рационализмом" (*Muthuraman M. Kant is the Bridge Between Rationalism and Empiricism // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April. 1974. Teil II, Bd. 1 S. 50.*).

На наш взгляд, Канту не удалось решить эту задачу, так как абстракции чистого мышления и чистой чувственности, хотя они и фиксируют существенные особенности процесса познания, идеалистически искажают этот процесс, следствием чего оказывается его субъективистски-агностическая интерпретация, которая никоим образом не синтезирует действительных достижений указанных философских направлений.

^{*} Этот гносеологический принцип вытекает из вполне определенных онтологических посылок. Декарт трактовал мышление как субстанцию (наряду с протяжением), из чего следовало, что чувственность, вопреки тому как она выступает в сознании человека, вторична. По Спинозе, порядок вещей и порядок идей тождественны. Гегель, возродивший рационалистическое отождествление реальных и логических оснований, выводил этот принцип из исходного, основного положения своей системы – тождества бытия и мышления.

метафизику и представители философского скептицизма, в особенности П. Бейль. Д. Юм, сочетавший скептицизм с идеалистическим эмпиризмом, завершил эту разрушительную работу. Но он поставил под вопрос не только метафизическую реальность, но и существование внешнего, чувственно воспринимаемого мира.

Апеллируя к опыту, он отрицал правомерность установленных опытным путем теоретических положений, а также категорий, без которых теоретическое мышление вообще невозможно. Юмовская критика причинности, которую шотландский философ сводил к привычке считать повторяющиеся в известной последовательности события как необходимо связанные друг с другом, произвела на Канта большое впечатление. И это понятно. "Эмпирическое наблюдение, – отмечает Энгельс, – само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость"⁶. Кант осознал эту истину, но не имея представления о гносеологической роли практики, считал единственно возможным методом обоснования детерминизма априористическую интерпретацию причинности.

В противоположность Юму Кант считал задачей философии не разрушение, а обоснование возможности научного знания. Юмовскую критику причинности Кант в конечном итоге оценил как ограниченное эмпиристское воззрение, которое констатирует неизбежную неполноту индукции, не замечая категориальной структуры опыта, обеспечивающей возможность выводов, обладающих аподиктической всеобщностью. Однако эту категориальную структуру опыта Кант считал независимой от опыта, априорной. Таким образом, несмотря на свои глубокие расхождения с Юмом, Кант разделял его убеждение в невозможности опытного, эмпирического обоснования детерминизма.

Следующим, не менее важным пунктом расхождений между Кантом и рационалистами XVII-XVIII вв. был воп-

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 544.

рос о природе опыта. В этом вопросе рационалисты фактически разделяли точку зрения своих оппонентов – эмпиристов, характеризуя опыт как совокупность восприятий, подтверждаемых последующими восприятиями и согласующихся с предшествующими восприятиями. Хотя они и признавали, что опыт не обходится без применения категорий (например, причинности), вопрос о категориальной структуре опыта не обсуждался в их исследованиях. Кант поставил вопрос совершенно по-новому, выдвинув положение о том, что опыт имеет отличную от него основу. Ее образуют, по Канту, категории, которые он считал априорными формами мышления. Если рационалисты утверждали, что априорное не имеет отношения к опыту, выходит за его границы, носит сверхопытный характер, то Кант доказывает, что опыт не беспорядочное скопление субъективных восприятий, переживаний, а систематическое единство знания, которое включает в себе утверждения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью. Иными словами, по Канту, априорное внутренне присуще, имманентно опыту. В этой связи напомним, что эпиграфом к "Критике чистого разума" Кант взял одно из изречений Ф. Бэкона, который считал своей важнейшей задачей разработку теории, позволяющей сделать опытное исследование упорядоченным, методическим, систематическим, обеспечивающим достоверные научные обобщения. Бэкон надеялся решить эту задачу с помощью разработанной им теории индукции. Кант считал (и не без основания), что Бэкон не решил поставленной им задачи. Лишь учение о единстве опыта с априорными формами познания позволяет, по убеждению Канта, придать опытному исследованию подлинно научный характер.

Таким образом, вместе с пересмотром понятия опыта (и эмпирического знания вообще) Кант пересматривает и понятие априорного. Рационалистам, с точки зрения Канта, не хватает понимания подлинного назначения априорных понятий, категорий. Они необходимы вовсе не для того, чтобы превзойти границы всякого

доступного человеку опыта: это в принципе невозможно. Единственное назначение категорий – их применение к чувственным данным для того, чтобы образовать из множества субъективных восприятий систематическое единство опытного знания, имеющее интересубъективное значение. Отсюда вывод: "Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем познать ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующих категориям. Но все наши созерцания чувственны, и это знание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое знание есть опыт. Следовательно, *для нас возможно априорное познание только предметов возможного опыта*"⁷.

Принцип применимости априорного исключительно в границах опыта влечет за собой новое понимание структуры познания, соотношения теоретического и эмпирического. Соответственно этому Кант различает чистые априорные знания, к которым "совершенно не примешивается ничто эмпирическое", и знания, в которых априорное и эмпирическое образуют необходимое единство. Назовем такое знание, имеющее место в науках о природе, априорно-эмпирическим, хотя у Канта и нет такого выражения.

Характеризуя математику и физику, Кант иллюстрирует свою типологию априорного. "*Математика и физика* – это две теоретические области познания разумом, которые должны определять свои *объекты a priori*, первая совершенно чисто, а вторая чисто по крайней мере отчасти, а далее – также по данным иных, чем разум, источников познания"⁸. Примером априорно-эмпирического знания, может быть, говорит Кант, положение "всякое изменение имеет свою причину", поскольку понятие изменения может быть получено только из опыта.

Новым в этой типологии априорных суждений является, во-первых, признание применимости априорного

⁷ Кант И. Соч. Т.3. С. 214.

⁸ Там же. С. 84.

лишь к опыту, и во-вторых, допущение содержательного синтеза априорного и эмпирического, априорно-эмпирического знания. В этой связи Г.В. Тевзадзе справедливо замечает: "Кант четко разграничил априоризм и рационализм"⁹. Это не следует, конечно, понимать в том смысле, что Кант отрицал наличие априористических установок в учении рационалистов. Суть дела в том, что Кант отвергает рационалистическое толкование априорного, хотя и признает вместе с рационалистами его независимость от опыта. Кантовское понимание гносеологического назначения априорных понятий и суждений – выдающееся достижение в деле демистификации априорного и фактического сведения его к теоретическому знанию. Последнее, будучи органически связано с опытом, выходит за границы *наличного* опыта. Поэтому оно несводимо к эмпирическим данным, послужившим его основой. Кант, разумеется, заблуждался, называя теоретическое знание, заключающее в себе суждения, обладающие всеобщностью и необходимостью, априорным. Но он в противоположность рационалистам справедливо настаивал на том, что теоретическое знание (во всяком случае, в естествознании) обладает почерпнутым из опыта содержанием. Априорные категории мышления не включают в себе никакого знания; они представляют собой категориальные формы синтеза чувственных данных. Эти формы мышления, категории Кант называет *трансцендентальными*, противопоставляя трансцендентальное трансцендентному. Трансцендентное значит сверхопытное, недоступное опыту, потустороннее. Трансцендентальным же Кант называет доопытное (значит, не выходящее за пределы опыта, не возвышающееся над ним, а предшествующее ему), которое применяется к чувственным данным, делая тем самым возможным и опыт, и всякое знание вообще. Стоит обратить внимание на то, что Кант называет "*эмпирическим*" применение априорного к чувственным данным, считая, что

⁹ Тевзадзе Г.В. И. Кант. Тбилиси, 1979. С. 46.

различие между трансцендентальным и эмпирическим касается не их отношения к предметам, а их происхождения и характера.

Понятие трансцендентального существовало в докантовской философии. Схоласты называли трансценденталиями определения высшего бытия, которое они отождествляли с богом, такие определения, как благое, истинное, прекрасное и т.д. Трансцендентальными отношениями, соответственно этому, именовались отношения абсолютно необходимые, исключаящие все случайное¹⁰. Кант отбрасывает схоластическое понимание трансцендентального, сохраняя термин, по-видимому, потому, что отношение априорного к опыту он считает абсолютно необходимым, внутренне присущим самому опыту, конституирующим последний^{*}.

Итак, с точки зрения Канта, ни рационализм, ни эмпиризм не видят подлинной сущности и назначения априорного знания, его отношения к опыту, отношения, благодаря которому становятся возможными научные обобщения, открытия законов природы, т.е. форм всеобщности, необходимо присущих явлениям. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы преодолеть эти противостоящие друг другу односторонние концепции путем их переработки и синтеза. Поставив эту реальную задачу, вызванную к жизни прежде всего развитием естествознания, Кант не просто пересматривает рационалистическое понятие априорного, но также радикально перерабатывает его. Этим, по-видимому, объясняется то

¹⁰ См.: *Foulquie P.* Dictionnaire de la langue philosophique. P., 1962. P. 433.

^{*} В ряде случаев Кант, отступая от нового, введенного им гносеологического понятия трансцендентального, применяет это понятие в традиционном, онтологическом смысле. Это обстоятельство, затрудняющее понимание отдельных положений "трансцендентальной философии" Канта, отмечают многие зарубежные и советские исследователи (см., напр.: *Martin G.* Immanuel Kant. В., 1969. S. 43). Укажем также на монографии Абрамяна и Тевзадзе, цитируемые в данной главе.

обстоятельство, что в историко-философских исследованиях *априоризм* обычно излагается как учение Канта. Априоризм, несомненно, является одной из основных черт "критической философии". Однако не следует упускать из виду его связи с рационалистической традицией. Поэтому, несмотря на бескомпромиссную критику рационалистических иллюзий относительно возможности (и необходимости) сверхопытного (трансфизического) применения категорий, Кант разделяет одно из основных заблуждений рационализма: убеждение в априорности присущих познанию категорий, их принципиальной независимости от опыта. Кант так же, как и рационалисты, был убежден в априорности чистой математики. Впрочем, эту иллюзию разделяли и эмпиристы, например, Юм.

Ограниченное понимание опыта, игнорирование его исторического развития, так же как и отсутствие представления о роли практики в познании, – все это делало невозможным научно-философское понимание присущих познанию форм всеобщности. Но отрицание таких означало отрицание возможности теоретического знания, а значит, и науки в строгом смысле этого слова. Этим объясняется общее как для рационалистов, так и для ряда сторонников эмпиризма признание априорности математической дедукции. Те же сторонники эмпиризма, которые отвергали такую интерпретацию математики, становились на позиции номинализма, который рассматривает общие понятия просто как собирательные имена, названия для совокупности предметов, обладающих общими признаками. Субъективистское истолкование общего, обосновываемое номинализмом, несомненно включает в себе скептицистские тенденции, наглядно проявившиеся в юмовском понимании причинности. Априоризм, который Кант противопоставляет эмпиризму (и, в частности, номинализму), есть учение о гносеологической объективности категорий. Однако априоризм, как станет очевидным из дальнейшего изложения, остается все же на почве субъективизма и агностицизма, несмотря на свое учение об интересубъективности форм всеобщно-

сти в мышлении и природе. Суть дела заключается в том, что априоризм – рационалистическая форма гносеологического субъективизма.

В противоположность рационализму Кант отвергает тезис о врожденности априорных идей, принципов, понятий. Утверждение, согласно которому категории, как пишет Кант, представляют собой "субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления...", несостоятельно, ибо "в таком случае категории были бы лишены *необходимости*, присущей их понятию. В самом деле, понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, врожденной нам субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения"¹¹. Следует, однако, отметить, что кантовскому отрицанию концепции врожденных идей не хватает обоснованности, поскольку кантовский априоризм, отрицая опытное происхождение идей, принципов, понятий, которые рационалисты считали врожденными, не указывает на происхождение априорных форм, ограничиваясь признанием их необходимыми структурными формами познавательной способности людей. Тем не менее выступление против теории врожденных идей имеет выдающееся философское значение: оно непосредственно направлено (и это подчеркивает сам Кант) против теологических интенций этой идеалистической теории. Кроме того, противопоставление априоризма концепции врожденных идей позволяло конкретно поставить вопрос об отношении между формой и содержанием научных положений, обладающих аподиктической всеобщностью. Отсюда, в частности, следовал вывод Канта о том, что априорные формы мышления являются только формами, но отнюдь не содержанием мышления. А этот вывод, если не прямо, то косвенно, вел к постановке вопроса о воз-

¹¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 215.

возможности априорных форм чувственности. Без положительного ответа на этот вопрос было бы невозможно признание существования априорного знания, во всяком случае в математике и математическом естествознании. То обстоятельство, что ни в математике, ни в математическом естествознании не существует априорного, в данном случае несущественно, так как проблема прежде всего состояла в том, чтобы выделить, осмыслить *специфику* теоретического в этих науках.

Рационализм XVII-XVIII вв. характеризовал допускаемые им врожденные идеи как определенное *содержание* знания, которое подлежит осознанию и логическому развитию. Кант, выступая против этого тезиса, настаивает на том, что знание (если речь не идет о математике и ее применении в естествознании) черпает свое содержание лишь из чувственных восприятий. Следовательно, категории, сколь бы ни было велико их познавательное значение, представляют собой лишь форму знания. Касаясь отличия эмпирического знания от априорного, Кант разъясняет, что в явлениях "есть нечто такое, что никогда не познается а priori и поэтому составляет истинное отличие эмпирического знания от априорного, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать"¹². Это положение является ограниченным признанием правоты сенсуализма, ограниченным, поскольку речь идет об эмпирическом знании, в том числе и о той его форме, которую мы называли априорно-эмпирической. Однако как ни ограничено это признание правоты сенсуализма, оно вполне достаточно для выявления несостоятельности не только физико-телеологического, но и любого иного метафизического "доказательства" бы-

¹² Там же. С. 242. Подчеркивая чувственное содержание знания, Кант заявляет в другом месте: "Нам действительно ничего не дано, кроме восприятия и эмпирического продвижения от данного восприятия к другим возможным восприятиям" (Там же. С. 452). Такое понимание сенсуализма несомненно тяготеет к его идеалистической интерпретации.

тия божьего, как это и показал Кант в "Критике чистого разума" и других своих произведениях.

Но кроме антитеологической тенденции, характерной для всей кантовской полемики с рационализмом, это положение существенно также и как разграничение формы и содержания знания, которому Кант правомерно придает основополагающее гносеологическое значение. Такое разграничение открывает возможность исследования исторически совершающегося изменения формы знания, развития его категориальной структуры. Сам Кант был далек от такого исследования: формы знания, поскольку они мыслились как априорные, представлялись ему по природе своей неизменными. Однако уже продолжатели Канта — Фихте, Шеллинг, Гегель — занялись исследованием диалектического отношения между формой и содержанием знания. Они показали, что формы знания носят содержательный характер и, следовательно, относятся не только к знанию, но и к самой познавательной деятельности. Абстрактному противопоставлению формы и содержания знания, неизбежному для кантовской философии, был положен конец. Гносеологическое исследование категорий, которому в значительной мере посвящена "Наука логики" Гегеля, позволяет понять органическую связь между развитием познания и развитием его категориальных форм, т.е. по существу подрывает идеалистическое представление об априорности этих форм.

Кантовское сведение категорий мышления к чистой, априорной форме знания, поскольку его содержание трактуется как имеющее опытное происхождение, заслуживает более подробного рассмотрения хотя бы уже потому, что содержание и форма образуют отношение противоположностей, которые превращаются друг в друга. Кроме этого общего соображения, которое сплошь и рядом совершенно выпускается из виду некоторыми исследователями философии Канта, следует иметь в виду, что Кант признает существование априорного познания. Более того, именно априорное знание он считает важнейшим содержанием науки. Именно поэтому Кант и ут-

верждал, что во всякой науке столько действительного знания, сколько в ней математики. Не обязательно, конечно, соглашаться с этим чрезмерно категоричным утверждением, несомненно недоучитывающим значение неаксиоматического знания, но важно уяснить его внутреннюю связь с кантовским априоризмом, который прежде всего основывается на гносеологической интерпретации математики. И философия Канта – это обстоятельство необходимо постоянно подчеркивать во избежание ее неправильного понимания – и есть, собственно, учение об априорном познании, его *границах*. Последнее обстоятельство особенно важно подчеркнуть как принципиальное отличие кантовской философии от рационалистической. Последняя отрывала положения, считавшиеся ею априорными, от опыта, т.е. считала их сверхопытными, не ограниченными содержанием наличного или возможного опыта и, значит, беспредельными по своему познавательному значению. Отсюда и происходили теологические интенции и иллюзии рационалистов XVII-XVIII вв. В отличие от них Кант указывает, что априорное знание принципиально невозможно без чувственного созерцания и задача исследования, следовательно, состоит в том, чтобы в границах самой чувственности найти источник такого знания. О возможности этой новой постановки проблемы априорного предшественники Канта не задумывались.

Необходимо правильно понять основополагающий тезис Канта о том, что границы возможного опыта определяют границы возможного применения априорных форм. Именно в связи с этим тезисом постоянно возникает вопрос: не является ли в таком случае априорное знание, которому Кант придает основополагающее значение, лишь познанием лишенных всякого содержания форм мышления? Положительный ответ на этот вопрос был бы неизбежен, если бы Кант считал априорными одни лишь категориальные формы мышления. Но отличительной, пожалуй даже важнейшей, особенностью кантовского априоризма (и это-то Кант считал своим выдающимся от-

крытием) является признание априорных чувственных созерцаний, принципиально отличных от обычных созерцаний (восприятий) свойственной им всеобщностью и необходимостью. Следовательно, когда Кант характеризует априорное как сами по себе бессодержательные формы знания, речь идет о категориях, которыми оперирует мышление. Априорные формы чувственности, напротив, содержательны, так как они – априорные чувственные созерцания, из которых возникает вполне определенное (прежде всего математическое) априорное знание. Однако и это чисто априорное, по определению Канта, знание не выходит за границы возможного опыта.

Априористическое учение о пространстве и времени. Проблема априорного по своему содержанию знания

Допущение априорных созерцаний не лишено определенных гносеологических оснований. Чувственные восприятия различных индивидов (во всяком случае восприятия одних и тех же предметов в одних и тех же условиях) не являются только личными, субъективными восприятиями. Они сопоставимы друг с другом, допускают сравнительную оценку, проверку, корректировку. Это значит, что чувственные восприятия и субъективны и интерсубъективны, являются единством личного и общественного. Эта существенная определенность чувственных восприятий может быть правильно понята и объяснена лишь с точки зрения развития познания на основе развивающейся практики. Поскольку Кант чужд гносеологическому историзму, ему остается лишь априористически интерпретировать интерсубъективное, социальное в чувственных восприятиях индивидов.

Кант утверждает, что в основе чувственных (эмпирических) восприятий лежат чистые априорные созерцания. Таковы, по учению Канта, пространство и время, поскольку они наличествуют в каждом чувственном воспри-

ятии и, следовательно, обладают всеобщностью и необходимостью, которая не может быть присуща эмпирическим восприятиям. "Пространство и время мы можем познавать только *a priori*, т.е. до всякого действительного восприятия, и поэтому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т.е. эмпирическим созерцанием"¹³.

Учение об априорности пространства и времени – важнейшее основоположение "критической философии". Необходим поэтому его обстоятельный анализ, так как именно это учение и исторически (начиная с докторской диссертации 1770 г.) и логически составляет отправной пункт всей системы Канта.

Итак, эмпирическое созерцание, полагает Кант, не может дать представления о необходимой, безусловной всеобщности пространства и времени, несмотря на то что все без исключения явления воспринимаются нами как пребывающие в пространстве и времени. Невозможно даже мысленно изъять явления из пространства и времени; последние же вполне мыслимы безотносительно к явлениям, т.е. как чистые аподиктические всеобщности. Эта имманентность пространства и времени чувственному созерцанию безотносительно к восприятию отдельных явлений свидетельствует, по убеждению Канта, что они чистые априорные созерцания. Именно созерцания, а не понятия, настаивает Кант, ибо понятия заключают в себе множество различных представлений, между тем как пространство и время совершенно однородны: мы воспринимаем одно-единственное пространство, так же как и одно-единственное время. Именно поэтому пространство и время не являются, по Канту, категориями, понятиями, формами мышления, а значит, формами, получающими свое содержание извне.

Пространство и время действительно абсолютно необходимые и безусловно всеобщие формы (и вместе с тем

¹³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 144.

условия) существования явлений. Признавая этот постоянно подтверждаемый не только повседневным опытом, но и всей историей человечества факт, Кант тем не менее истолковывает его в духе субъективизма и агностицизма. Логика его рассуждения такова: абсолютная всеобщность пространства и времени несомненна в границах чувственно воспринимаемого мира явлений, но она принципиально недоказуема опытом. Последнее обстоятельство привело Юма к выводу, с которым нельзя согласиться: всеобщность пространства и времени проблематична. Чтобы исключить этот вывод, существует лишь один путь – признание априорности (а тем самым и необходимой всеобщности) пространства и времени.

Субъективистское истолкование факта всеобщности пространства и времени, которое Кант называет "метафизическим", он дополняет "трансцендентальным истолкованием". Суть последнего – обоснование тезиса: только признание априорности пространства и времени делает возможным математику и механику. "Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически, и тем не менее а priori"¹⁴. Касаясь понятий "чистого естествознания", т.е. теоретической, ньютоновской механики, Кант замечает, что они предполагают эмпирические восприятия, которые возможны лишь во времени. Следовательно, эти понятия механики в отличие от чисто априорных понятий математики представляют собой синтез априорного и эмпирического знания.

Пространство характеризуется Кантом как *внешнее*, время – как *внутреннее* априорное созерцание. Это разграничение, вызываемое необходимостью теоретического обоснования признания внешнего мира чувственно воспринимаемых явлений, никоим образом не вытекает из понятия чистого созерцания. Тем не менее Кант считает пространство "формой всех явлений внешних чувств", а время – лишь внутренним созерцанием. "Только благодаря пространству, – говорит Кант, – воз-

¹⁴ Там же. С. 132.

можно, чтобы вещи были для нас внешними предметами". Время же "не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т.п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии"¹⁵. Конечно, пространственная определенность явлений в отличие от их существования во времени фиксируется зрением, осязанием, свидетельствующими о существовании внешнего, независимого от чувственных восприятий мира. Но, по Канту, чувственно воспринимаемые вещи не существуют независимо от чувственных восприятий. Следовательно, и допущение внешнего априорного созерцания находится в противоречии с основным определением априорных форм чувственности как доопытных и тем самым внутренних, говоря языком психологии, интроспективных. Кроме того, утверждение, что благодаря априорному пространственному созерцанию существуют внешние предметы, двусмысленно, ибо таким образом понятие внешнего мира относится не только к "вещам в себе", но и к явлениям, хотя последние истолковываются лишь как известным образом организованные, упорядоченные чувственные данные.

Кант характеризует пространство и время как *эмпирически* реальные и *трансцендентально* идеальные. Этот тезис призван утвердить убеждение, что пространство и время не привносятся в явления извне, несмотря на то что они чистые формы чувственного созерцания. Однако явления, как будет показано в следующих главах, представляют собой, по учению Канта, продукт познания, в образовании которого, кроме внешнего источника ощущений ("вещи в себе"), а значит, и эмпирических созерцаний, участвуют априорное созерцание и рассудок, осуществляющий категориальный синтез чувственных данных.

Нетрудно понять, что априористическая интерпретация пространства и времени, которая составляет исходный

¹⁵ Там же. С. 138.

пункт "критической философии", влечет за собой дуалистическое разграничение явлений и "вещей в себе". Первые трактуются субъективистски как обусловленные априорными формами чувственности, вторые – как находящиеся по ту сторону пространства и времени, сверхчувственные и, следовательно, непознаваемые. Это фундаментальное для всей философии Канта противопоставление явлений и "вещей в себе", противопоставление, которое будет специально рассмотрено в следующей главе, представляет собой субъективистское истолкование познаваемой реальности и агностическое истолкование объективной, существующей безотносительно к познанию действительности.

Характеристику пространства и времени как *чистых созерцаний* не следует понимать в том смысле, что наряду с эмпирическим созерцанием реальности имеется также доопытное, априорное ее созерцание. Если бы дело обстояло так, можно было бы сделать вывод, что Кант считает априорным не пространство, не время как таковые, а лишь необходимое, неустранимое сознание их абсолютной всеобщности. Однако кантовское понятие априорного созерцания вопреки буквальному смыслу слова исключает созерцание какой-либо реальности. Традиционная метафизика утверждала, говорит Кант, что наши знания (в том числе и созерцания) должны соотнобразовываться с предметами. Это убеждение делало невозможным, по мнению Канта, априорное знание о предметах и, следовательно, расширение того представления о них, которое приобретает эмпирическим познанием. Исходя из признания соответствия знаний независимым от них предметам, нельзя прийти к выводам, обладающим аподиктической всеобщностью. Это относится не только к понятиям, которым присуща всеобщность, но и к чувственным созерцаниям. "Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, – пишет Кант, – каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способ-

ностью созерцания, то я вполне представляю себе возможность априорного знания”¹⁶. Таким образом, априоризм Канта означает радикальное отрицание материалистического понимания отражения, и притом не только в сфере мышления, но и в сфере чувственного восприятия. Правда, эмпирические представления в отличие от априорных созерцаний согласуются, по Канту, с предметами, которые мы воспринимаем нашими органами чувств, но эти предметы-феномены образованы процессом познания в ходе категориального синтеза чувственных данных, в силу чего они согласуются с априорными формами познания.

Принцип согласования всего содержания знания с формальными условиями всякого возможного опыта, т.е. априорными формами чувственности и мышления, является основоположением, с которым Кант связывает свой, по его собственному выражению, коперниковский переворот в философии. Суть этого переворота состояла в том, что науку и ее всеобщий предмет – природу Кант объяснял исходя из человеческого познания, из якобы присущих ему априорных трансцендентальных форм, заключающих в себе не только возможность опыта, науки, но также и возможность самой природы, поскольку последняя понимается не как ”вещи в себе”, а как систематическая связь, единство явлений. Предметом философии отныне, согласно Канту, становится не природа как некая безотносительно к познанию существующая реальность, а тот познавательный процесс, который образует картину мира, называемую нами природой. Благодаря этому новому пониманию познания, полагает Кант, старая метафизика, претендовавшая на постижение трансцендентного (в понятие которого Кант включает не только то, что греется создателям метафизических систем, но и объективную реальность, из которой исходит материалист), рушится окончательно. На смену ей приходит метафизика чистого разума (разделяющаяся на ”метафизику приро-

¹⁶ Там же. С. 87-88.

ды" и "метафизику нравов"), которая относится к школьной метафизике как химия к алхимии или астрономия к астрологии. Обоснованием возможности и необходимости новой метафизической системы и должна служить "Критика чистого разума" Канта, имеющая своей задачей "критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов"¹⁷.

Неокантианцы обычно утверждали, что задачей "Критики чистого разума" и всей кантовской философии вообще было ниспровержение метафизики, замена учения о бытии учением о познании. Что же касается претензий Канта на создание новой метафизической системы, то они должны рассматриваться лишь как свидетельство того, что Кант сам не вполне осознавал всю суть совершенного им переворота и, покончив со всякой метафизикой, полагал, что он лишь радикально обновил ее, вдохнул в нее новые силы, поставил ее на правильный путь. Однако неокантианцы не учитывали того, что учение Канта о познании есть вместе с тем и определенная онтологическая концепция природы как совокупности предметов опыта, что с этой кантовской – трансцендентальной – концепцией познания органически связано истолкование "вещей в себе" как трансцендентной реальности.

Ни одно философское учение (это подтверждается и развитием современной западной философии) не может исключить онтологическую проблематику, т.е. вопрос об объективном, самом по себе существующем мире, частью которого мы, люди, являемся, об отношении человека к этой отличающейся от него абсолютной реальности. И хотя философия Канта и в самом деле претендует на то, чтобы быть лишь учением о познании и нравственности, она представляет собой также определенное, а именно

¹⁷ Там же. С. 76.

идеалистическое, понимание природы и агностическое истолкование реальности, существующей безотносительно к познанию.

Субъективистски-агностический характер кантовской концепции пространства и времени не подлежит сомнению. Но также несомненно и то, что она связана с основными абстракциями классической механики*. Ньютон утверждал, что "истинное, или математическое время, иначе называемое длительностью", следует отличать от обыденного времени (год, месяц, час и т.д.), которое не есть истинное время¹⁸. Он противопоставлял математическое время эмпирическому и, конечно, не признавал, что первое основывается на втором. Исходя из этого противопоставления, Кант истолковывает математическое время (и пространство) как априорные, независимые от эмпирического наблюдения. Но у Ньютона нет сомнений в объективности пространства и времени. Он считает их "вместилищами" материи, природы, полагая, что они независимы от вещей и предшествуют всей созданной богом Вселенной. Кант отказывается от этих теологических посылок, сохраняя, однако, убеждение относительно независимости пространства и времени от вещей, природы. Это убеждение он истолковывает априористически, опираясь при этом на тезис Ньютона о первичности математических пространства и времени.

Положение Канта об аподиктической всеобщности пространства и времени, неотделимое от его априоризма, есть вместе с тем признание их интерсубъективности, т.е. отрицание субъективизма психологического толка. Это не просто замена одного вида субъективизма другим. Ведь именно против юмовского скептицизма и идеали-

* Это обстоятельство, значение которого трудно переоценить, впервые стало предметом обстоятельного анализа в монографии известного французского философа Ж. Вюйемана. См.: *Vuillemin J. Physique et methaphysique kantienne*. P., 1955.

¹⁸ Ньютон И. Математические начала натуральной философии // Крылов А.Н. Соч. М.;Л., 1936. Т. VII. С. 30.

стического эмпиризма вообще Кант отстаивает *безусловную* всеобщность пространства и времени, которая при этом характеризуется как присущая им *объективность*. Но о какой объективности может идти речь, если пространство и время трактуются как формы человеческой чувственности, чистые априорные созерцания? Чтобы понять противоречивость кантовской концепции объективности, гносеологические корни этого противоречия, следует в полной мере учесть тот факт, что формы существования объективного мира являются также категориальными формами его познания. Такова причинность, таковы пространство и время, законы природы и т.д. Следовательно, необходимо разграничивать пространство и время как независимые от познания объективные формы существования материи, с одной стороны, и человеческие представления о пространстве и времени, которые изменяются благодаря развитию познания – с другой. Эти представления субъективны, как и все образы объективной реальности, но по своему содержанию они объективны, отражая пространственно-временной континуум мира.

В докантовской философии категориальные формы знания рассматривались как совершенно тождественные по своему содержанию тем формам всеобщности, к которым их относят. Философы не ставили вопроса о том, в какой мере наше понятие причинности, сущности, закона и т.д. адекватно выражает объективно существующие причинность, сущность, закон. У Канта, правда, также нет такого разграничения субъективного и объективного: он ведь не признает независимого от сознания существования пространства, времени, причинности и т.д. Но, выделяя пространство и время как субъективные формы познавательного процесса, он тем самым фактически ставит вопрос об отношении субъективного и объективного, хотя и решает его в духе идеалистического отождествления объективного и субъективного. При этом, однако, Кант не ограничивается утверждением, что пространство и время субъективны, априорны. Он обосновы-

вает интерсубъективность пространства и времени, без которой они, конечно, не могут обладать аподиктической всеобщностью. Тем самым ставится новая для философии проблема гносеологической объективности субъективных форм познания. Исследование теоретических корней этой проблемы – благодарная исследовательская задача.

Кант не случайно называет субъективистски, априористически интерпретируемые пространство и время объективными. Они ведь всеобщы, необходимы, независимы от произвола познающего субъекта. Соответственно этому Кант различает онтологическую объективность (существование вне и независимо от познания) и объективность гносеологическую, которая присуща не предмету познания, а знанию о нем.

Кант вводит в философию понятие гносеологической объективности. Это несомненное философское достижение, благодаря которому становится возможным отличать наши знания о пространстве и времени от объективно существующей пространственно-временной определенности материи, которая лишь приблизительно отражается в познании. Знания обладают гносеологической, а не онтологической объективностью. Такова, например, объективность истины. Лишь идеализм платоновского или гегелевского типа допускает онтологическую реальность истины.

Значит ли это, что гносеологическая объективность не связана с онтологической объективностью, наличествующей безотносительно к процессу познания? Так полагал Кант, и в этом отношении он фатально заблуждался. В действительности гносеологическая объективность есть субъект-объектное отношение, которое предполагает определенное соответствие между знанием и его предметом. Разумеется, знание о предмете не обладает какими бы то ни было свойствами предмета, а последнему, в свою очередь, не присущи свойства знания. Это противоположность между знанием и предметом, независимым от познания, представлялась Канту абсолютной. Но она

относительна хотя бы уже потому, что субъект познания не находится вне объективной действительности. Он часть этой действительности, которая многообразно проявляется в его существовании и сознательной деятельности.

Априористическая интерпретация пространственно-временных представлений была продиктована Канту потребностью опровергнуть юмовский скептицизм и гносеологически обосновать единственно возможный путь признания специфической объективности пространства и времени. И хотя субъективистски-априористическая интерпретация этих форм реальности не согласовывалась с убеждениями естествоиспытателей, его выводы, согласно которым все, что полагается существующим вне пространства и времени, не может быть предметом научного знания, вполне соответствовали их убеждениям.

Естествознание той исторической эпохи восприняло пространственно-временные представления из обыденного опыта, которому чуждо представление об их изменчивости. Классическую механику вполне удовлетворяли такого рода представления. И кантовский априоризм также предполагает убеждение в неизменности пространства и времени, поскольку они истолковываются как предваряющие любое чувственное восприятие (и вместе с тем и постоянно наличествующие в нем) доопытные созерцания. Однако убеждение, что пространство и время носят доопытный характер, может быть почерпнуто только из опыта: оно не дано сознанию интуитивным образом. Существен в этой связи следующий аргумент Канта: "...нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные вещи"¹⁹. Это положение, которое могло бы стать основанием сенсуалистической интерпретации пространства и времени, служит для вывода, что априорные созерцания обнаруживаются в эмпирических восприятиях. А так как они не могут быть почерпнуты из

¹⁹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 335.

них, значит, они составляют их предварительное условие. Соответственно этому Кант утверждает, что можно отвлечься от вещей, находящихся во времени и пространстве, но отвлечься от последних невозможно. И. Кант делает вывод: эмпирическое восприятие пространственно-временных отношений предполагает пространство и время как априорно-чувственные созерцания.

Кант, как и любой ученый его времени, мог констатировать изменение, развитие, обогащение многих эмпирических понятий естествознания. И тот факт, что это изменение не коснулось пространства и времени, был для Канта основанием для их априористического истолкования. Последующая история математики и естествознания выявила недостаточность евклидовой геометрии, так же как и недостаточность пространственно-временных представлений классической механики. Необходимость их изменения, обогащения новым содержанием была осознана благодаря неевклидовой геометрии и теории относительности*. Таким образом, только развитие научных знаний о пространстве и времени полностью

* Априористическое истолкование пространства является, следовательно, гносеологическим выводом, основанным на убеждении, что геометрия Евклида – единственно возможная геометрия. Правда, в своем первом произведении "Мысли об истинной оценке живых сил" (1746) Кант, допуская существование во вселенной множества миров, говорит в этой связи о различного вида пространствах (М., 1963. Соч. Т. 1. С. 71-72). Однако эта мысль "докритического" Канта не только не получила развития в системе "критической философии", но фактически была отброшена в результате априористической интерпретации ньютоновской концепции пространства и времени. Между тем неокантианцы, отказавшись от кантовского учения о чувственности, сохраняют априористическую интерпретацию пространства и времени. При этом они утверждают, что эта интерпретация предвосхитила те самые открытия, которые ее опровергают. Так, Б. Баух писал, что "современная теория относительности в известном смысле, как это весьма правильно заметил Наторп, есть физическая модификация того философского основоположения, которое Кант назвал трансцендентальным идеализмом" (Баух Б. Иммануил Кант и его отношение к есте-

выявило несостоятельность их априористической интерпретации. Что же сохраняет в таком случае определенное гносеологическое значение в кантовской концепции пространства и времени? Гносеологический вывод, который хотя и косвенным образом вытекает из учения Канта: объективные формы всеобщности, каковыми являются пространство и время, должны быть исследованы и как субъективные формы познавательной деятельности. Непосредственно этот вывод, конечно, противоречит, кантовскому пониманию пространственно-временной всеобщности, однако то, что Кант рассматривал эту всеобщность как гносеологически объективную, ведет к постановке данной проблемы, значение которой трудно переоценить.

Философы и естествоиспытатели докантовского периода рассматривали пространство и время как формы всеобщности, существующие в самом объективном мире, т.е. безотносительно к сознанию человека. Это правильная постановка вопроса, которой, однако, нельзя ограничиваться. Ведь сознание, познание также существуют в пространстве и времени. Последние представляют собой формы, посредством которых осуществляется познание мира, и в этом случае они должны быть поняты как формы субъективной деятельности. Докантовские мыслители не разграничивали, следовательно, субъективное и объ-

ствознанию. М., 1912. С. 21). Это утверждение Баух, так же как Наторп и Кассирер, "обосновывает" путём субъективистского истолкования учения Эйнштейна о пространстве и времени. Не ограничиваясь этим, Баух превратил Канта, абсолютизовавшего геометрию Евклида, чуть ли не в основоположника неевклидовых геометрий. Подчеркивая, что априористическая концепция пространства и времени свободна от узкого эмпиризма, Баух заявляет, что Кант «первый оказался в состоянии создать идею "высшей геометрии" и не отождествляет геометрию вообще с геометрией евклидовой» (Там же. С. 22). И это утверждение основано на субъективистской интерпретации неевклидовой геометрии. Неокантианцы, следовательно, оправдывают, даже возвеличивают априоризм Канта с помощью аргументов априоризма.

ективное (гносеологическое и онтологическое) применительно к пространству и времени, так же как и к другим категориальным определениям объективной действительности и познания. Это объясняется, по-видимому, тем, что пространство и время представлялись им чем-то непосредственным, простым, единообразным, не заключающим в себе чего-то еще непознанного. Кант разделял это воззрение, поскольку он считал пространство и время созерцаниями. Но поскольку Кант отделял пространство и время от объективной реальности, он тем самым, правда непреднамеренно, выявил необходимость исследования отношения между категориальными формами познания и формами всеобщности, присущими самой объективной действительности. Их отождествление, которое имело место до Канта, становится теперь уже совершенно неоправданным.

Кант считал пространство и время (как и категории рассудка) неизменными формами познания. Однако объективно кантовская постановка проблемы способствовала осознанию необходимости исследования изменения наших представлений о пространстве, времени, причинности и т.д. Выявление противоречий кантовской философии привело его продолжателей к постановке вопроса о развитии категорий, к гносеологической интерпретации категорий, характеризующих объективную реальность. Таким образом, в связи с философией Канта, в процессе ее критического освоения были поставлены проблемы, о которых, пожалуй, не подозревал родоначальник немецкой классической философии.

В конце XIX – начале XX в., когда факт изменчивости научных представлений о категориальных определениях действительности стал общепризнанным, философы-идеалисты пришли к заключению, что именно это изменение содержания категорий доказывает, что они не имеют прочной основы во внешней действительности и представляют собой субъективные формы, присущие лишь познанию. Опровергая это идеалистическое убеждение, которое, кстати сказать, противопоставлялось

кантовскому априоризму, обосновывавшему гносеологическую объективность категорий, В.И. Ленин показал, что развитие человеческих представлений о пространстве и времени отражает действительный прогресс в развитии человеческих знаний об этих формах всеобщности, присущих объективной реальности. "Изменчивость человеческих представлений о пространстве и времени так же мало опровергает объективную реальность того и другого, как изменчивость научных знаний о строении и формах движения материи не опровергает объективной реальности внешнего мира"²⁰.

Теория познания, понятая как теория *развития* знания, вскрывая гносеологические корни априоризма, полностью опровергает априористическую интерпретацию форм всеобщности, присущих как объективной реальности, так и познанию, которое ее отражает. С позиций диалектического материализма становится понятным, что "наши развивающиеся понятия времени и пространства *отражают* объективно-реальное время и пространство; приближаются и здесь, как и вообще, к объективной истине"²¹.

Кант, как уже подчеркивалось выше, трактовал пространство и время не как понятия, категории, а как созерцания, априорную форму чувственности. Эта концепция составляет теоретическую основу кантовского учения о возможности априорного знания, априорного не только по форме, но и по содержанию. Рационалисты, прин-

²⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 181-182.

²¹ Там же. С. 183. М. Борн разъясняет, что перевороты в естествознании, замена одних теорий другими были бы совершенно непонятны, если бы они не стимулировались приближением к более адекватному отражению объективной реальности. В этом процессе изменения естественнонаучных представлений, "конечно, решающим фактором является необходимость признания человеком внешнего реального мира, устойчивого и существующего независимо от человека, и его способность идти вперед со своим ощущением там, где это нужно для сохранения данного убеждения" (Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963. С. 33-34).

ципиально исключая возможность априорно-чувственно-го, допускали лишь априорные понятия и суждения. Последние характеризовались ими как аналитические суждения, которые не дают нового знания, но лишь эксплицируют содержание априорных понятий. Синтетические суждения с рационалистической точки зрения могут носить лишь опытный (апостериорный) характер; им, следовательно, не присуща аподиктическая всеобщность. Поскольку же положения математики обладают такого рода всеобщностью, они носят аналитический характер.

Кант не отрицает аналитических априорных суждений. Он указывает, что суждения типа "тела протяженны" являются аналитическими, так как в них предикат фактически содержится в субъекте суждения (в данном случае в понятии тела). Не отрицает Кант и апостериорных синтетических суждений, но последние, подчеркивает философ, не объясняют, почему в математике и механике наличествуют положения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью. Считать все математические выводы аналитическими положениями – значит отрицать, что математика и механика расширяют наши знания о природе, а не просто разъясняют содержание своих исходных понятий. Констатируя этот факт и тем самым отвергая инструменталистскую трактовку математического знания лишь как средства исследования (это воззрение и по сей день отстаивают неопозитивисты и сторонники "критического рационализма"), Кант утверждает, что чистая математика и чистое естествознание (теоретическая, в особенности небесная, механика) самым фактом своего существования указывает на то, что мы имеем "некоторое, по крайней мере неоспоримое, априорное синтетическое познание и должны поставить вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, *как оно возможно*, чтобы быть в состоянии из принципа возможности данного познания вывести также возможность всякого другого познания"²².

²² Кант И. Прелегомены... // Соч. Т.4, ч. 1. С. 90.

По учению Канта, только наличие априорных форм чувственности (т.е. признание пространства и времени априорными чувственными созерцаниями) делает возможным синтетическое априорное знание в чистой математике и чистом естествознании. Как правильно замечает Л.А. Абрамян, "у предшественников Канта деление знаний на аналитические и синтетические неизменно оказывалось коррелятивным делению на априорные и апостериорные: все аналитические знания априорны и априорны только аналитические знания, синтетические же всегда апостериорны"²³. Кант, следовательно, совершенно по-новому поставил вопрос о различии между аналитическими и синтетическими суждениями. Эта новая формулировка проблемы предвосхищает необходимость развития теоретического естествознания. Кант утверждал, что "учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика"²⁴. Своей главной заслугой он считал открытие синтетических суждений а priori. Это убеждение философа, несмотря на его непосредственную связь с несостоятельной теорией априорного знания, не лишено определенной истины: Кант обосновывал возможность научного *теоретического знания*, которое, несомненно, предполагает обобщения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью.

Теперь понятно, почему Кант начинает изложение своей системы с учения о различии между аналитическими и синтетическими суждениями, почему он пересматривает рационалистическую интерпретацию этого различия, доказывая, что существуют синтетические суж-

²³ Абрамян Л.А. Кант и проблема знания. Ереван, 1979. С. 114.

²⁴ Кант И. Соч. Т.6. С. 59. М. Бур и Г. Иррилиц справедливо указывают: "Позиция Канта по отношению к математическому естествознанию является основным фактором его философского и методологического мышления" (Бур. М., Иррилиц Г. Притязания разума. М., 1978. С. 37).

дения а priori*. Это доказательство непосредственно исходит из рассмотрения математики и механики, но его первоначальным, скрытым допущением является, конечно, основополагающий тезис о существовании априорных чувственных созерцаний, т.е. априорности пространства и времени.

Кант нисколько не сомневается относительно того, что математика и механика дают априорное знание, в первом случае чистое априорное знание, к которому (по определению Канта) не примешивается ничего эмпирического, во втором – априорно-эмпирическое, т.е. основывающееся также на опытных данных. Исходя из догматической посылки об априорности математики и механики (в ином случае их положения не обладали бы аподиктической всеобщностью), Кант считает своей задачей объяснение возможности этого факта и разработку на этой основе принципиально новой теории познания, которая призвана свести проблематику онтологии к гносеологической проблематике. Отвергая рационалистическое убеждение об аналитическом характере априорного знания, доказывая существование чувственно-априорного, Кант полагает, что тем самым он доказывает не только возможность

* Известный исследователь философии Канта И. Коппер отмечает, что Кант не сразу решился категорически сформулировать это свое сложившееся ко времени написания "Критики чистого разума" основополагающее убеждение. «В первом издании "Критики чистого разума", в трансцендентальной эстетике, где обсуждается вопрос о математических суждениях, еще нет речи о синтетических суждениях а priori. Лишь во втором издании "Критики чистого разума", в котором истолкование пространства и времени расчленяется на метафизическое и трансцендентальное, Кант вводит в трансцендентальное истолкование синтетические математические суждения а priori» (*Kopper J. Anmerkung zu Kants Bestimmung der Mathematik als synthetischer Erkenntnis a priori // Bewusst sein: Gerhard Funke zu eigen. Bonn, 1979. S. 17*).

В порядке уточнения отметим, что понятие математических синтетических суждений а priori появляется у Канта до выхода второго издания указанного труда, в "Прологоменах..." (См.: Соч. Т. 4, ч. 1. С. 90).

априорного научного знания, но и возможность научных синтетических суждений.

Нетрудно понять, что это положение Канта включает в себе реальную проблему: диалектическое отношение теоретического и эмпирического знания.

Основной, подлежащий исследованию вопрос, который ставится "Критикой чистого разума", гласит: как возможны априорные синтетические суждения? Этот вопрос сразу же распадается на два подвопроса: а) как возможна чистая математика? б) как возможно чистое естествознание? Таким образом, свою важнейшую задачу Кант видит отнюдь не в доказательстве того, что априорные суждения (знания) существуют. Существование математики, естествознания и даже некоторых истин, наличествующих в обыденном сознании, неоспоримо доказывает, по убеждению Канта, существование априорного знания*. Следовательно, задача философии состоит в

* Румынский исследователь "Критики чистого разума" М. Флонта отмечает, что понятие чистой математики было во времена Канта общепринятым, чего нельзя сказать о понятии чистого естествознания, которое было введено Кантом с целью "объяснения и систематической разработки философских или метафизических предпосылок ньютоновской физики" (Flonta. *M. Newtonische Physik und reine Naturwissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft* // 5. Internationaler Kant-Kongress, Mainz, 1981. Akten 1.1. Bonn, 1981, S. 23).

В этой связи целесообразно сослаться на самого Канта, который специально обосновывает неизбежность понятия чистого естествознания: "Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например: о постоянстве количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т.п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют *physica pura* (или *rationalis*), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме" (Соч. Т. 3. С. 118). Мы видим, что Кант называет чистым (априорным) теоретическое содержание естествознания, в особенности его наиболее общие положения, выводы, законы.

том, чтобы, исходя из этого факта, исследовать процесс образования априорного знания в этих науках. По-иному, однако, следует ставить вопрос об априорном знании в философии (метафизике). Несостоятельность всех метафизических систем ставит под вопрос саму возможность метафизики. Утверждение, будто бы в метафизике имеются истинные априорные суждения, а тем более синтетические суждения а priori в высшей степени проблематично. Но одно очевидно: интеллектуальная потребность в метафизическом философствовании неустранима. Человек, так сказать, по определению, есть существо метафизическое. Поэтому вопрос, как возможна метафизика в качестве природной склонности, абсолютно неизбежен. И если ответ на этот вопрос позволит установить предмет метафизики, а также возможность достоверного знания о нем, то тем самым будет поставлен и более общий, решающий для судьбы философии вопрос: как возможна метафизика как наука?

Итак, Кант в отличие от своих предшественников рационалистов связывает проблему априорного не с вопросом о сверхчувственном знании, познании трансцендентального, доказательстве бытия бога и т.д., а с реальной, жизненно важной задачей исследования гносеологической основы научного знания, основы его достоверности, которая в принципе не вызывает у Канта ни малейшего сомнения. Последнее обстоятельство* сразу же отличает его учение

* Кант не признавал того неоспоримого факта, что отрицание познаваемости независимой от познания реальности составляет одно из исходных положений всякого (и прежде всего юмовского) скептицизма. Скептицизмом, с точки зрения Канта, следует считать отрицание возможности необходимых и всеобщих суждений (например, принципа причинности) или же сомнение в существовании независимой от познания реальности (в обоих случаях он имеет в виду философию Юма). Свое же учение Кант в отличие как от скептицизма, так и от "догматизма" (признающего познаваемость объективной реальности) называет "критицизмом", "критической философией". Последняя, трактуемая Кантом как преодоление вышеуказанных крайностей, в действительности представляет

не только от скептицизма XVII в., но и от скептицизма Д. Юма, оказавшего значительное влияние на Канта. Даже вопрос о возможности метафизики совершенно изменяет свое содержание в его кантовской постановке. Речь, повторяем, не идет о возможности сверхчувственного знания. Задачей, которую ставит перед собой Кант, является превращение философии в науку.

Предмет метафизики, говорил Кант, составляют такие умозрительные вещи, как бог, субстанциальная душа, абсолютная свобода. История метафизики, а также анализ познавательных способностей человека убедительно говорят о том, что эти вопросы принципиально неразрешимы, так как не существует чувственных данных, категориальный синтез которых мог бы послужить основой для ответа на вопрос, существуют ли вообще эти умозрительные сущности. Задача философии заключается, по Канту, в том, чтобы исследовать идеи бога, души, свободы лишь как идеи. Иными словами, необходимо выяснить происхождение этих идей, их место в системе познавательных способностей, т.е. интерпретировать их не как онтологические, относящиеся к некоей абсолютной реальности, а как гносеологические, априорные принципы, выполняющие определенную регулятивную функцию в процессе познания, а также в сфере нравственности.

Научная философия, утверждает Кант, предполагает "ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами опыта"²⁵. Следовательно, научность в философии невозможна без исключения из ее области трансцендентного, которое, по определению, может быть лишь предметом веры, а не знания. "Мы, – говорит Кант, – ог-

собой новую историческую форму философского скептицизма, признающего познаваемость явлений природы и общества, но отрицающего независимое от познания существование этих явлений, систематическое описание которых составляет научную картину мира, изменяющуюся по мере развития научных знаний.

²⁵ Кант И. Соч. Т. 3. С. 93.

раничили разум, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область *трансцендентных* оснований...”²⁶. Это утверждение Канта представляет собой, с одной стороны, непосредственное продолжение магистрального направления развития прогрессивной буржуазной философии XVII-XVIII вв.: отмежевание философии от теологии. Однако Кант не только продолжатель, но и критик буржуазного просвещения, которое, по его убеждению, догматически признавало познаваемость независимого от познания внешнего мира, т.е. отождествляло, как полагает Кант, явления и ”вещи в себе”. С этой критикой просвещения связана вторая, негативная сторона гносеологической концепции трансцендентного у Канта.

Кантовский агностицизм неправомерно расширяет понятие трансцендентного, включая в него не только традиционный предмет метафизики, но и объективную реальность, которая, разумеется, существует безотносительно к познанию. Поэтому, когда Кант заявляет: ”... мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере*...”²⁷, он тем самым не только отмежевывает философию от метафизики, но и декларирует агностицизм как учение о принципиальной непознаваемости объективного, до и независимо от познания существующего мира.

Таким образом, кантовская программа создания научной философии и гносеологического обоснования научности теоретического знания вообще страдает неустранимым дуализмом. Перед философией и всем научным знанием поставлена, по убеждению Канта, трагическая альтернатива: или признать непознаваемость объективной реальности, или отвергнуть необходимость и всеобщность (и тем самым безусловную истинность) содержащихся в научном знании суждений и предаться безысходному скептицизму. Такая альтернатива выражает объективную логику идеалистического и метафизическо-

26 Там же. С. 497.

27 Там же. С. 95.

го философствования, поскольку оно ставит диалектические по своему содержанию проблемы, однако оказывается неспособным к диалектическому их решению. Поэтому кантовская концепция науки (и научной философии), несмотря на заключавшиеся в ней прогрессивные идеи, вполне сочетается с чуждым действительной научности выводами выводами.

Кант, как и все домарксовские философы, не понимал диалектического по своему характеру перехода от чувственных восприятий к абстрактному мышлению, от эмпирического знания к теоретическому. Всеобщее и необходимое представлялось ему совершенно невыводимым из отдельного, единичного; переход от индукции к дедукции казался ему принципиально невозможным. Отсюда и вывод, что всеобщее и необходимое, наличествующее в суждениях, не может быть почерпнуто из опыта. При всей своей несостоятельности это заключение Канта связано с весьма плодотворной по существу постановкой вопроса о качественном различии между теоретическим и эмпирическим знанием, о диалектическом противоречии между ними, скачкообразном переходе от чувственного к рациональному, от эмпирического к теоретическому.

Диалектика перехода от эмпирического знания к знанию теоретическому представляет собой ключевой вопрос как для понимания истории науки, так и для уяснения ее логической структуры. Кант в сущности выдвигает именно эту, диалектическую проблему, хотя остается сторонником метафизического способа мышления. Теоретическое знание коренится, по Канту, в особой, совершенно независимой от чувственного опыта способности познания. Кант не сознавал, что аподиктическая всеобщность, присущая теоретическому знанию, особенно в его формализованном виде, носит относительный характер. Абсолютное и относительное представляются ему несовместимыми противоположностями. И тем не менее Кант пытается соединить эти взаимоисключающие противоположности: априорное и эмпирическое. Он приходит к выводу, что одно без другого невозможно. Его

представление о "чистом естествознании" во многом предвосхищает методологические посылки *теоретического* естествознания нашего времени. И тем не менее одну из основных характеристик кантовского априоризма и всей его "критической философии" вообще образует противоречие между постановкой проблем диалектики и метафизическим подходом к ее решению.

Было бы упрощением полагать, что Кант создавал свою философию для того, чтобы обосновать агностицизм и связанные с ним неизбежные уступки религиозному мировоззрению. В таком случае он не был бы великим философом, идеологом буржуазной революции. Одной из главных задач своей философии Кант, повторяем, считал обоснование возможности теоретического знания в науке, преодоление ограниченности естественнонаучного эмпиризма, отвергающего теоретические обобщения, доказательство возможности и необходимости научной философии. Но, не найдя правильного пути к решению этой задачи, Кант пришел к агностическому выводу, что необходимое условие создания системы научных знаний и научной философской системы составляет принцип непознаваемости объективной безотносительно к познанию существующей реальности. Идеино-теоретическим источником кантовского априоризма и связанного с ним агностицизма, как правильно отметил В.Ф. Асмус, была метафизическая концепция идеала знания, господствовавшая в ту эпоху. "Вместе со всей своей эпохой Кант требует от знания *абсолютных* совершенств: абсолютной необходимости и *абсолютной* всеобщности. На меньшее он не согласен. И точно так же – в согласии с логической наукой своего времени – Кант не знает никаких других логических методов опытного знания, кроме метода *простой индукции*"²⁸. Такова объективная логика априористического учения Канта, которая получает свое систематическое, законченное выражение в его основном труде "Критике чистого разума".

²⁸ Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М., 1929. С. 49.

Разумеется, мы не исчерпали проблематики учения Канта об априорном знании. Мы ограничились критическим изложением его исходных положений, основных идей, которые получают свое применение и развитие в трансцендентальной логике Канта, в трансцендентальной диалектике, "Критике практического разума" и других трудах родоначальника немецкой классической философии. Изучение всей системы "критической философии", естественно, сделает возможным систематическое, всестороннее понимание сущности, исторического значения и ограниченности кантовского априоризма.

Явления, вещи в себе и ноумены

Кант и идеалистическая традиция

Кант называет свое учение трансцендентальным идеализмом, подчеркивая тем самым новую, отличную от рационалистической концепцию априорного, как имеющего значение (и применение) исключительно в сфере опыта. Он пишет: "...все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю *трансцендентальным идеализмом*"¹. В сноске к приведенному высказыванию Кант называет свое учение также "формальным идеализмом", отличая его от "материального, т.е. обыкновенного идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или отрицает его"². Разновидностями "материального идеализма" Кант считает, во-первых, "проблематический идеализм" Декарта и, во-вторых, "догматический идеализм" Беркли, который он называет также мистическим, очевидно имея в виду учение этого философа о вещах как знаках божественного языка, посредством которых всемогущий дух являет себя конечным, человеческим душам.

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 450.

² Там же. В другом месте Кант заявляет: "Идеализм (я имею в виду *материальный идеализм*) есть теория, провозглашающая существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и *недоказуемым*, или ложным и *невозможным*" (Там же. С. 286).

Несостоятельность идеализма Декарта, как пронизательно замечает Кант, заключается в его исходном положении, согласно которому самосознание, сознание человеком своего собственного Я, принципиально независимо от признания (и восприятия) внешнего мира. Критикуя это иллюзорное убеждение, Кант правильно показывает, что самосознание предполагает чувственное восприятие внешних предметов, вследствие чего внутренний опыт невозможен без внешнего опыта. Идеалистическое представление о первичности, непосредственности, беспредпосылочности внутреннего опыта не выдерживает критики, так как “сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня”³. Правда, понятие внешнего мира носит у Канта амбивалентный характер: оно в равной мере относится к “вещам в себе”, существующим безотносительно к познанию, и к явлениям, которые Кант трактует как образующиеся в процессе познания в результате воздействия “вещей в себе” на нашу чувственность. И тем не менее аргумент, который Кант выдвигает против Декарта, имеет принципиальное значение для критики идеализма вообще.

В.И. Ленин указывал, что критика Аристотелем теории идей Платона есть критика идеализма вообще. То же, по нашему мнению, можно сказать о кантовской критике идеалистического убеждения о возможности самосознания безотносительно к внешнему миру, независимо от него. Следует подчеркнуть, что эти аргументы Кант систематически развивает в разделе “Опровержение идеализма”, который был им написан для второго издания “Критики чистого разума”. В рецензиях на первое издание этого труда подчеркивалась близость кантовских идей к берклианскому идеализму. Опровергнуть эти обвинения — таков, по-видимому, был главный мотив, побудивший Канта написать указанное добавление.

³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 287.

Относительно идеализма Беркли Кант замечает, что “он низвел тела на степень простой видимости”⁴, вследствие чего и само человеческое существование оказывается не более чем видимостью. Подробнее Кант касается идеализма Беркли в “Пролегоменах...”, которые были опубликованы до второго издания “Критики чистого разума” как более популярное изложение этого труда, отметающее все и всяческие упреки в идеализме, которые высказывались в его адрес. Идеалисты, разъясняет Кант, полагают, что знание, почерпнутое из опыта, не является истинным, лишь чистый рассудок и чистый разум дают истинное знание. Кант противопоставляет идеализму, который он, правда, характеризует односторонним образом, следующее основоположение своей философии: “Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте”⁵. Далее Кант обвиняет Беркли в ограниченном понимании опыта, т.е. непонимании его категориальной (априорной, по убеждению Канта) структуры, без которой, как он полагает, вообще невозможен опыт, который не есть сумма чувственных восприятий, а категориальный, упорядоченный синтез чувственных данных.

Таким образом, Кант, не отказываясь от характеристики своего учения как идеалистического, настаивает на том, что это критический идеализм, радикально отличающийся от всех идеалистических учений. И именно как идеализм особого рода, опровергающий все иные формы идеализма, он уже не может считаться идеализмом в общепринятом смысле слова. Этот идеализм, заявляет Кант, является вместе с тем *эмпирическим реализмом*, так как он признает “за материей как явлением действительность непосредственно воспринимаемую, а не выводимую путем умозаключения”⁶.

В противоположность идеалистическому эмпиризму Кант обосновывает категориальную априорную, по его

⁴ Там же. С. 152.

⁵ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 200.

⁶ Там же. Т. 3. С. 736.

учению, структуру опыта. В противовес рационалистическому идеализму Кант доказывает, что априорное применимо лишь к чувственным данным. Общему для всех идеалистов отрицанию независимого от духовной сущности внешнего мира Кант противопоставляет положение, согласно которому существует безотносительно к познанию реальность ("вещи в себе"), которая принципиально несводима к образам сознания.

В современной идеалистической философии понятие "вещи в себе" однозначно связывается с философией Канта как ее специфическая характеристика. Между тем Канту принадлежит лишь радикализация этой проблемы, и притом в определенном, агностическом направлении. Понятие "вещи в себе" сложилось задолго до кантовской философии. Р. Декарт в "Началах философии", подвергая критике чувственное познание, утверждает, что "только изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе"⁷. Д. Локк, характеризуя предметную область познавательной деятельности людей, говорит прежде всего о вещах в себе: "...природа вещей, как они существуют, сами по себе (things in themselves — так в подлиннике. — Т.О.), их отношения и способ их действия..."⁸. Следует, впрочем, отметить, что в XVII в. намечается агностическая, в известной мере предвосхищающая учение Канта, трактовка вещей в себе. Мы имеем в виду Н. Мальбранша, который заявлял, что лишь бог постигает вещи в себе. Он писал в этой связи: "Думать, что мы видим тела такими, каковы они сами в себе, предрассудок, ни на чем не основанный"⁹. М. Шелер с полным основанием констатировал, что со времени Декарта проблема познания вещей в себе приобретает "первостепенное значение"¹⁰. Однако Шелер умалчивает о том, что признание существования вещей в

⁷ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 465.

⁸ Локк Д. Избр. филос. произведения. М., 1960. Т. 1. С. 694.

⁹ Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб. 1903. Т. 1. С. 56.

¹⁰ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. Bd. 1. S. 111.

себе — исходное положение материалистической философии Нового времени.

Материализм есть признание существования и познаваемости вещей в себе. Идеализм же есть отрицание существования вещей в себе. Отрицание познаваемости вещей в себе характеризует агностицизм. И. Фихте и другие послекантовские философы-идеалисты критиковали Канта за признание мира вещей в себе, обвиняя его в уступках материализму. Материализм же, поскольку он предполагает признание вещей в себе в качестве основоположения, третировался Фихте как философия трансцендентности. Понятие вещи в себе настолько тесно связывалось с материализмом, что Ф. Меринг даже писал, что основная идея учения Канта “задолго до Канта была высказана Гельвецием, Гольбахом и другими французскими материалистами и вообще по существу своему принадлежит материалистической философии”¹¹. Приведенная цитата свидетельствует о том, что Меринг рассматривал понятие вещи в себе безотносительно к агностицизму. Это в принципе правильный подход; неверным здесь оказывается лишь сближение позиции Канта с воззрениями французских материалистов.

Философский ревизионизм начала XX в., особенно в той его разновидности, которая следовала за Э. Махом, смешивая материализм с кантианством, утверждал, что материалисты признают нечто сверхчувственное, допуская тем самым реальность потустороннего, которое они именуют “вещью в себе”. Разоблачая эту искаженную постановку проблемы, В.И. Ленин указывал, что признание вещей в себе — отправное положение всякого, в том числе и марксистского материализма, в то время как отрицание в особенности характерно для субъективного идеализма. Махисты и философские ревизионисты фактически возрождали концепцию Беркли, который объявлял бессмысленным допущение существования вещей безотносительно к воспринимающему субъекту. «Отри-

¹¹ Меринг Ф. На страже марксизма. М.; Пг., 1927. С. 172.

чая "абсолютное" существование объектов, т.е. существование вещей вне человеческого познания, Беркли прямо излагает воззрения своих врагов таким образом, что они-де признают "вещь в себе"¹². Следовательно; отрицание вещи в себе есть отрицание не кантианства, а материализма.

Кантианство, разъяснял В.И. Ленин, заключается не в признании вещей в себе, а в учении об их принципиальной непознаваемости. Материалисты же в противоположность Канту настаивают на том, что вещи в себе не только воздействуют на нашу чувственность, но и представляют собой реальные объекты познавательной деятельности. В.И. Ленин писал: «Развитие сознания у каждого отдельного человеческого индивида и развитие коллективных знаний всего человечества на каждом шагу показывает нам превращение непознанной "вещи в себе" в познанную "вещь для нас", превращение слепой, непознанной необходимости, "необходимости в себе", в познанную "необходимость для нас". Гносеологически нет решительно никакой разницы между тем и другим превращением...»¹³.

Итак, Кант, отвергая идеалистическое отрицание объективно существующего внешнего мира, признавая "вещи в себе", вызывающие наши ощущения, воспринимает материалистическую традицию, которую он, однако, интерпретирует агностически, полагая, что "вещи в себе" именно потому, что они существуют безотносительно к процессу познания, не могут быть познаваемыми. Кант отвергает идеалистическую редукцию внешнего мира к феноменам сознания, так же как и характерные для идеалистической философии стремления дедуцировать явления внешнего мира из сознания, умозрительных постулатов. Но столь же решительно он отвергает и материалистический взгляд на сознание как на свойство особым образом организованной материи, так же как и

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 17.

¹³ Там же. С. 197.

материалистическое понимание процесса познания — отражения предметов внешнего мира. Познание, с одной стороны, “вещи в себе” — с другой, представляют собой, по Канту, такого рода реальности, которые никоим образом не могут быть объяснены одна из другой. Познание имеет дело лишь с миром явлений, которые хотя и обусловлены в известной мере “вещами в себе”, не заключают в себе никаких признаков последних и поэтому должны быть рассматриваемы лишь как феномены сознания.

Учение Канта о явлениях, познании, с одной стороны, и “вещах в себе” — с другой, носит явно выраженный дуалистический характер. Однако кантовский дуализм радикально отличается от картезианского. Декарт признавал наличие двух субстанций: мышления и протяженности. Он также, в известной мере, допускал и третью, божественную субстанцию. Кант же лишает понятие субстанции онтологического характера, т.е. придает этому понятию лишь гносеологический смысл, интерпретируя его как одну из основных категорий, посредством которых формируется мир явлений, сфера познаваемого, а тем самым и само знание. Тем не менее кантовский дуализм сохраняет и определенные онтологические черты: признание абсолютной реальности “вещей в себе”. Именно с убеждением в абсолютной реальности “вещей в себе” Кант связывает, как бы это ни казалось парадоксальным, тезис об их принципиальной непознаваемости.

«Основная черта философии Канта, — писал В.И. Ленин, — есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, — Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощу-

щения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т.д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма. За эту половинчатость Канта с ним беспощадно вели борьбу и последовательные материалисты и последовательные идеалисты (а также “чистые” агностики, юмисты)»¹⁴. Эта характеристика философии Канта, раскрывая внутренне присущие ей противоречия, указывает тем самым и на реальные проблемы, которые ставит и пытается решить родоначальник немецкой классической философии.

В противоположность идеалистам Кант осознает безусловную необходимость признания независимой от сознания (и познания) объективной реальности. Но в отличие от материалистов Кант предельно ограничивает содержание и значение этой материалистической посылки. Объективная реальность, абсолютно противопоставленная миру познаваемых вещей (явлений), отрывается от реальной, материальной природы и тем самым превращается в нечто трансцендентное. Не отвергая исходной, по существу материалистической, посылки, Кант вместе с тем субъективистски, идеалистически интерпретирует познавательную реальность, мир явлений, или природу.

Амбивалентность, внутренне присущая всей философии Канта, обнаруживается и в его понимании “вещей в себе”. С одной стороны (и здесь Кант согласен с материалистами), они единственный, существующий вне и независимо от сознания источник ощущений, без которых невозможно познание. Но, с другой стороны, “вещи в себе” — нечто запредельное, потустороннее, хотя и не в традиционном, религиозном смысле этого слова.

Отход от материалистического понимания “вещей в себе” открывает путь к идеалистической интерпретации этой, по учению Канта, основы мира явлений, для сближения это-

¹⁴ Там же. С. 206.

го, по существу, материалистического понятия с традиционными категориями метафизических систем XVII в., несостоятельность которых столь убедительно доказывает Кант.

Явления и вещи в себе

Мир явлений и мир “вещей в себе” — таковы, по учению Канта, реальности, к которым сводится все существующее. Исходя из основной сенсуалистической посылки, Кант утверждает, что “наше знание о существовании вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат (Anhang) согласно эмпирическим законам”¹⁵. Таким образом, Кант отрицает возможность независимого от чувственности знания, решительно порывая тем самым с одной из главных догм метафизической (и теологической) спекуляции. Однако, как было показано в предыдущей главе, Кант допускает существование априорных чувственных созерцаний, являющихся, согласно его учению, источником априорного знания в математике и естествознании. Это допущение позволяет Канту внести определенный корректив в традиционную формулу сенсуализма: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* (нет ничего в интеллекте, чего бы не было раньше в чувстве). Тем не менее там, где речь идет об опытном знании, Кант разделяет ограниченность метафизически мысливших сенсуалистов, непосредственно связывавших возможности познания с наличным объемом чувственных данных.

Вольтер утверждал, что люди, если бы они имели больше органов чувств, обладали бы соответственно большим знанием вещей. По учению Гельвеция, объем наших знаний находится в прямой зависимости от остроты чувственного восприятия. Дидро правильно критиковал это упрощенное сенсуалистическое воззрение, доказывая,

¹⁵ Кант И. Соч. Т. 3. С. 285.

что люди знают больше предметов зрения, обоняния и т.п., чем те животные, у которых зрение и обоняние острее, чем у человека.

Несомненно, это ограниченное понимание познания как непосредственно обусловленного чувственным восприятием заключает в себе возможность агностической интерпретации познавательных способностей человека. К агностицизму ведет и идеалистическая интерпретация сенсуализма, в особенности в ее кантовском варианте, исключаящем “вещи в себе” (внешний источник ощущений) из сферы познания. Таким образом, Кант утверждает, что явления имеют основание в чем-то другом, что должно быть принципиально отличаемо от явлений. “Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является”¹⁶. Явления и “вещи в себе” предполагают друг друга, поскольку наличие следствия доказывает существование причины, а наличие последней — существование следствия. Но из этого необходимого отношения отнюдь не следует, полагает Кант, что в явлениях содержится нечто присущее “вещам в себе”, что познание явлений дает хотя бы частичное представление о “вещах в себе”, так как последние существуют вне времени и пространства, в то время как познание совершается в пространстве и времени.

Абсолютное противопоставление явлений и “вещей в себе” — основная онтологическая посылка агностической гносеологии Канта. Если познание явлений никоим образом не есть познание их существующей безотносительно к познанию основы, значит, явления не более чем результат самого познавательного процесса, синтезирующего, согласно определенным правилам, поток ощущений, вызываемый “вещами в себе”. Отсюда вывод, который со всей категоричностью формулируется философом: “понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому

¹⁶ Там же. С. 93.

себе”¹⁷. Этот тезис не столь уж далек от основоположения Дж. Беркли: быть — значит быть воспринимаемым. Однако в противоположность Беркли Кант не только признает независимые от ощущений “вещи в себе”, но и то, что их воздействие на человеческую чувственность образует “материю” ощущений, благодаря чему имеется многообразие ощущений, что, по-видимому, предполагает и многообразие “вещей в себе”. Такое допущение, которое вполне определенно высказывается в “Пролегоменах....”, казалось бы, обязывает сделать вывод, что в ощущениях так или иначе отражаются “вещи в себе”. Однако этот вывод принципиально исключается кантовским априоризмом: условия познания, априорные, по Канту, условия, применимы лишь к опыту, к сфере явлений.

Познание мира явлений, или природы, беспредельно, утверждает Кант. Этот тезис возвышает его над естествоиспытателями XVIII в., которые полагали, что науки о природе все более приближаются к исчерпанию своего предмета, к законченному познанию законов природы. Отмежевываясь от этой иллюзии, ставшей препятствием на пути развития *теоретического* естествознания, Кант вместе с тем отрывает познание от независимой от него реальности, которая объявляется трансцендентной, по меньшей мере в гносеологическом отношении, т.е. находящейся за пределами всякого возможного знания. Поэтому Кант утверждает: наши знания, как бы глубоко они ни проникали в сущность явлений, ни на йоту не приближают нас к “вещам в себе”. Познание и объективная реальность (“вещи в себе”) нигде не соприкасаются друг с другом: это взаимоисключающие противоположности. Кант пишет: “утверждать, что явление существует само по себе, безотносительно к нашим чувствам и возможному опыту, можно было бы, конечно, лишь в том случае, если бы речь шла о вещи в себе”¹⁸. Но поскольку

¹⁷ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 164.

¹⁸ Там же. Т. 3. С. 452.

ку нет перехода от явлений к “вещам в себе”, так же как и от последних к явлениям, познаваемые вещи неотделимы от познавательной деятельности, которая, следовательно, должна быть постигнута так же, как творчество. Такая постановка вопроса, правильно указывая на деятельную, субъективную сторону познавательного процесса, значение которой явно недооценивалось (а порой и просто игнорировалось) предшествующей философией, вместе с тем абсолютизирует эту его определенность. Отсюда субъективистское понимание познания, усугубляемое тем обстоятельством, что творческая сторона этого процесса не связывается с практикой, которая не только изменяет внешний мир, но и создает не существовавшие в природе предметы, а тем самым и новые, специфические объекты познания.

Субъективистское истолкование явлений получает свое законченное выражение в кантовском отождествлении явлений с представлениями. «Явления, — писал Кант в первом издании “Критики чистого разума”, — суть не вещи в себе, а лишь игра наших представлений, которые в конце концов сводятся к определениям внутреннего чувства»¹⁹. Во втором издании “Критики...” эта точка зрения слегка смягчена, т.е. более подчеркнута интерсубъективность явлений, их независимость от произвола познающего субъекта, который и сам, т.е. как эмпирический субъект, представляет собой явление, полностью обусловленное цепью других явлений. Правда, стремясь избежать противоречий, вытекающих из такого понимания субъекта познания, Кант далее вынужден сделать новое допущение: субъект познания не есть только явление, т.е. нечто эмпирическое, он, будучи интеллектом, есть вместе с тем и вещь в себе. Тем не менее определение явлений как представлений остается их основным определением. Иное дело, что самому понятию представления Кант стремится придать новый смысл и содержание, т.е. истолковать его не только как психический акт, но вместе

¹⁹ Там же. С. 702.

с тем и как независимый от сознания объект, образование которого предполагает “вещь в себе”, воздействующую не человеческую чувственность. Поэтому явления, характеризующиеся как представления, принципиально независимы от произвола познающего индивида. В этой связи Кант и формулирует понятие гносеологической объективности, или “объективной реальности”, которая, как он полагает, безусловно присуща явлениям и их отношениям друг к другу*

Таким образом, в своем учении о мире явлений, который Кант называет “природой”, он стремится доказать, что явления и субъективны и объективны, т.е. неотделимы от субъекта познания, но вместе с тем независимы от его сознания и воли как закономерно совершающиеся процессы, обладающие принудительной силой. Хотя явления “суть только представления”, последние “всегда чувственно обусловлены”²⁰, причем эта обусловленность представлений, в свою очередь, обусловлена отношением “вещей в себе”, к человеческому индивиду, а это отношение независимо от человеческого сознания.

* Явления, утверждает Кант, суть “единственные объекты, в отношении которых наше знание может иметь объективную реальность, т.е. быть таким знанием, в котором понятиям соответствует созерцание” (Там же. С. 326). Понятие объективной реальности, поскольку оно относится к явлениям, а не к “вещам в себе”, означает в философии Канта лишь признание наличия объективной необходимости данных представлений. Они обусловлены не только “аффицирующим” нашу чувственность воздействием “вещей в себе”, но и всем механизмом категориального синтеза чувственных данных. Разумеется, и в сфере психических, субъективных процессов имеют место определенные закономерности, а значит и необходимая связь, последовательность, причинно-следственные отношения. Однако в кантовской философии понятия закономерности, необходимости, причинности трактуются как априорные категории. Их гносеологическая объективность отождествляется с априорностью, так как категориям в отличие от явлений не соответствуют какие-либо чувственные созерцания.

²⁰ Там же. С. 498.

В мире явлений господствует неумолимая необходимость, исключая произвольные человеческие действия. “Сам человек есть явление. Его воля имеет эмпирический характер, составляющий (эмпирическую) причину всех его поступков... Поэтому ни один данный поступок (так как он может быть воспринят только как явление) не может начаться безусловно самопроизвольно”²¹. Возможность свободы, следовательно, предполагает наличие иной, чем сфера явлений, области человеческого существования, т.е. существование человека не только как явления (среди других явлений), но и как “вещи в себе”. Лишь разграничение, противопоставление явлений и “вещей в себе”, отрицание “абсолютной реальности” мира явлений делает возможной свободу. Следовательно, кроме гносеологического обоснования субъективистской интерпретации явлений Кант прибегает и к аргументам, почерпнутым из этики. “В самом деле, — пишет он, — если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти”²². Но существует, не устанно подчеркивает Кант, постоянно возвращаясь к повторению уже сказанного, отличный от мира явлений, мир “вещей в себе”, в котором нет причинной связи, наличествующей между явлениями, и где, следовательно, возможна свобода.

Таким образом, мир явлений характеризуется Кантом как обладающий рядом существенно различных измерений. Это, во-первых, пространство и время, которые определяются как чувственные, но также чистые априорные созерцания, не имеющие отношения к “вещам в себе”. Во-вторых, явления — предметы человеческой чувственности, неразрывно связанные с ней. Это, следовательно, специфически человеческая реальность. В-третьих, явления заключают в себе содержание, производимое воздействием “вещей в себе” на нашу чувственность. Кант говорит, что “вещи в себе” порождают “материю” (со-

²¹ Там же. С. 491.

²² Там же. С. 480.

держание) созерцаний. “Вещи в себе” дают нам “весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства”²³. Но из этого положения не следует, что содержание созерцаний объективно: ведь оно не имеет ничего общего с “вещами в себе”. Поэтому характеристика явлений как обнаружения “вещей в себе” отнюдь не предполагает, по Канту, какого-либо сходства между первыми и вторыми. В-четвертых, явления представляют собой продукт категориального синтеза, осуществляемого рассудком. Эта сторона кантовского учения будет рассмотрена в связи с анализом его трансцендентальной аналитики. Пока же достаточно указать, что именно синтезирующая, конструирующая деятельность рассудка и создает, согласно Канту, особого рода реальность, познание которой не дает какого-либо знания о мире “вещей в себе”. Воспринимаемая дерево, камень, облако, мы отнюдь не воспринимаем “вещи в себе”. Все эти вещи не “вещи в себе”, а явления. Они представляют собой, согласно Канту, феномены сознания, которые, однако, существуют независимо от нашей воли, т.е. возникают в сознании познающего субъекта спонтанным образом*

²³ Там же. С. 101.

* Современный немецкий исследователь философии Канта Г. Праус полагает, что у Канта наряду с допущением “вещи в себе” как трансцендентной реальности имеется также допущение эмпирических вещей в себе. «С помощью выражений “явления” и “вещи в себе” Кант, — утверждает Праус, — лишь разграничивает друг от друга два основных вида эмпирически сущего» (*G. Praus. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974. S. 45*). И далее: “Эмпирическая вещь в себе, например, роза, никоим образом не есть психическое, присущее отдельному субъекту... в этом смысле эмпирические вещи в себе не есть нечто субъективное” (*Ibid. S. 46*). С такой интерпретацией кантовских “вещей в себе”, конечно, нельзя согласиться, так как она, вопреки учению Канта, допускает познаваемые, существующие во времени и пространстве, вещи в себе. Однако интерпретация Прауса основывается на действительных противоречиях учения Канта, который, в частности, утверждал, что все природные вещи следует рассматривать, с одной стороны, как явления, а с другой — как “вещи в себе”, непознаваемые по определению.

Кант следующим образом характеризует процесс образования явлений: “действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*), есть ощущение. То созерцание, которое относится к предмету посредством ощущения, называется эмпирическим. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением”. В этом высказывании Канта “вещи в себе” характеризуются как *предметы*, воздействующие на способность представления. Это воздействие и вызывает ощущения. Совокупность ощущений, относящихся к определенным предметам, образуют эмпирические созерцания, от которых Кант отличает чистые, априорные созерцания, т.е. пространство и время. Определение явления как неопределенного предмета эмпирического созерцания становится понятным, если учесть, что в наших чувственных восприятиях явления выступают как предшествующие восприятиям, между тем как, согласно учению Канта, они продукт категориального синтеза ощущений, осуществляемого рассудком. Но ни один человек не сознает себя существом, творящим явления. Для объяснения этой ситуации Кант вводит допущение: явления — продукт бессознательно совершающегося (посредством продуктивной силы воображения) категориального синтеза чувственных данных. Это значит, что познанию, которое представляет собой сознательную деятельность, постоянно предшествует бессознательный творческий процесс формирования, структурирования предмета познания, явлений. Эта субъективно-идеалистическая постановка вопроса о предмете познания включает в себе, однако, и глубокую догадку: первое условие познания и его постоянную основу составляет активная творческая деятельность субъекта. Познание не пассивный процесс воспроизведения существующего во внешнем мире. Человек, сказали бы мы, познает мир потому, что он его изменяет.

Кантовское понимание явлений есть также субъективистское истолкование того факта, что чувственные восп-

приятия — субъективный образ предметов внешнего мира. Субъективна, прежде всего, сама форма восприятий, так как они принадлежат субъекту, человеку, а не воспринимаемому предмету. Что касается содержания восприятий, то оно объективно, однако лишь в гносеологическом смысле, т.е. оно есть не сам объект, а его отражение, воспроизведение. Кант отвергает гносеологический принцип материализма — принцип отражения. Субъективность, присущая форме восприятий, распространяется фактически и на их содержание. Диалектика субъективного и объективного в чувственном отражении мира, благодаря которой в субъективном есть момент объективного, а в объективном — момент субъективного, не привлекла внимания Канта. Отсюда и крайне односторонняя, субъективистская концепция “объективной реальности” явлений: их соответствие эмпирическим созерцаниям. Поэтому чувственно воспринимаемый и познаваемый естествознанием мир истолковывается Кантом в том смысле, что представления, образы, понятия образуют специфический мир явлений, якобы не существующий независимо от познания, т.е. складывающийся, изменяющийся лишь в ходе этого процесса.

Абсолютное противопоставление явлений и “вещей в себе” как познаваемого и принципиально непознаваемого ставит под вопрос существование последних. И в самом деле, что дает основание допускать существование чего-то такого, относительно свойств которого нам ничего не может быть известно? Кант хорошо сознавал эту трудность. В первом издании “Критики чистого разума” он в некоторых местах склоняется даже к чисто гносеологическому толкованию “вещей в себе”, называя их “предельными понятиями”, указывающими на принципиальную ограниченность всех наших знаний сферой возможного опыта. Однако эти оговорки по существу не затрагивали основного для всей системы Канта противопоставления мира явлений и независимой от него, независимой от познания объективной реальности, образующей основу этого мира. Совершенно очевидно, что без

такого противопоставления (и притом абсолютного) не может быть мира явлений в кантовском его понимании.

Колебания Канта в сторону субъективного идеализма были отмечены, как уже указывалось выше, первым рецензентом “Критики чистого разума”. Во втором издании этого труда Кант безоговорочно отвергает упрек в субъективном идеализме, называя абсурдом отрицание независимой от познания реальности и подчеркивая, что “вещи в себе” не есть предмет веры или гипотетическое допущение. Еще более недвусмысленно высказывается Кант в “Пролегоменах...”. Он пишет: “Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а все остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, относительно которых нам совершенно не известно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность”²⁴.

Мы вынуждены полностью привести эту пространную выдержку, так как она убедительно выявляет стремление Канта доказать объективную реальность “вещей в себе”, так же как и их абсолютную непознаваемость, — тезис, который подрывает аргументацию Канта. В приведенном отрывке говорится о “вещах в себе” буквально как о ве-

²⁴ Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 105.

щах, предметах, “соответствующих” чувственным восприятиям, несмотря на их принципиальную непознаваемость. Это, по-видимому, следует понимать в том смысле, что различиям между чувственными восприятиями соответствуют разнообразные “предметы наших чувств”, т.е. качественно различные “вещи в себе”, хотя категория качества, впрочем, как и все другие категории, априорные по учению Канта, неприменимы к “вещам в себе”.

Кант утверждает, что “вещи в себе” обнаруживают себя в явлениях. “Мы знаем только их явления”. Значит, мы знаем о существовании “вещей в себе” по представлениям, которые доставляются “нам их влиянием на нашу чувственность”. Но если “вещи в себе” непознаваемы, то нельзя, по-видимому, знать и об их существовании? Кант осознает и это противоречие, пытаясь его разрешить путем разграничения познаваемого и мыслимого. Познание невозможно без созерцания (эмпирического или априорного), посредством которого предмет, выражаясь словами Канта, дается, наличествует в качестве объекта познания. “Вещи в себе” не даны в созерцании, но “у нас всегда остается возможность если не *познавать*, то по крайней мере *мыслить* эти предметы также как вещи в себе”²⁵.

Признавая явления, говорит Кант, мы не можем не признавать существования “вещей в себе”, посредством которых образуются чувственные данные, из которых формируются явления. Познаваемость явлений, т.е. всех чувственно воспринимаемых вещей, служит, по Канту, доказательством наличия их чувственно невоспринимаемой и поэтому непознаваемой основы. Само слово “явление”, полагает Кант, включает в себе указание на нечто иное, не явление, которое необходимо мыслится как причина явления. Правда, категория причинности, как и другие категории, применимы, по Канту, лишь к явлениям, но не к “вещам в себе”. Это противоречие Кант “разрешает”, допуская особого

²⁵ Там же. Т. 3. С. 93.

рода причинность, соединяющую явления (следствия) и “вещи в себе”. Он пишет: “...так как явления не вещи в себе, то в основе их должен лежать трансцендентальный предмет, определяющий их как одни лишь представления, и потому ничто не мешает нам приписывать этому трансцендентальному предмету, кроме свойства, благодаря которому он является, также *причинность*, которая не есть явление, хотя *результат* ее находится тем не менее в явлении”²⁶. Поскольку следствие невозможно без причины, а причина явлений находится вне мира явлений, необходимо признать радикально отличный от всего познаваемого мир “вещей в себе”. То, что является, и есть “вещи в себе”; не будь их, не было бы и явлений. Но в таком случае остается совершенно непостижимым, почему “вещи в себе”, если они в самом деле являются, не могут быть познаны хотя бы частично? Принцип абсолютной непознаваемости “вещей в себе” лишает это понятие всякой определенности содержания, вследствие чего, как мы увидим дальше, это понятие в ряде случаев приобретает совершенно иное, чуждое материализму содержание. Но Кант не может допустить частичной, даже минимальной познаваемости “вещей в себе”, поскольку они характеризуются как существующие вне времени и пространства. Предметом же познания может быть существующее во времени и пространстве, которое не существует вне познающего субъекта, вне сферы познания.

²⁶ Там же. С. 482. Характерно, что в цитируемом высказывании термин “трансцендентальный” применяется в том смысле, в каком он применялся в докантовской философии, где этим термином обозначалось сверхопытное. В философии же Канта трансцендентальными называются не сверхопытные, а доопытные логические формы, поскольку они применяются к чувственным данным. Так как “вещи в себе” в данном случае трактуются как имеющие свои следствия в опыте, т.е. характеризуются как причины содержащегося в опыте, они именуются трансцендентальными предметами. Терминологическая непоследовательность Канта несомненно отражает внутреннюю противоречивость понятия “вещи в себе”.

Гегель, отвергая кантовское понятие “вещи в себе”, поскольку оно включает в себе материалистическую тенденцию, вместе с тем правильно отмечает, что Кант абсолютно противопоставил эту “вещь” явлениям, лишил ее тем самым сколько-нибудь определенного содержания. Понятие “вещи в себе” у Канта, пишет Гегель, “обозначает предмет, абстрагированный от всего, что он составляет для сознания, от всех определений чувств, равно как и от всех определенных мыслей о нем. Очевидно, что то, что остается после этого, есть голая абстракция... Можно только удивляться, когда приходится читать, что мы не знаем, что такое вещь в себе, так как на самом деле нет ничего легче, чем знать ее”²⁷. Кант действительно выхолащивает реальное содержание предметов, существующих вне и независимо от сознания, и, приписывая все присущие им свойства явлением, превращает понятие “вещи в себе” в голую абстракцию. Тем не менее “вещи в себе” безотносительно к их кантовской интерпретации отнюдь не голые абстракции, не абстракции вообще, а объективно реальный, чувственно воспринимаемый мир. Гегель же вместе с кантовской метафизической абстракцией отбрасывает и реальную проблему: действительное существование, вне и независимо от познания, от всякой духовности вообще, вещей, объективной реальности.

Л. Фейербах, как и Гегель, критиковал кантовскую “вещь в себе” как безжизненную абстракцию. Но в отличие от Гегеля Фейербах противопоставлял Канту реальные содержательные вещи в себе, т.е. независимую от человека, от его познавательной деятельности действительность природы, с которой неразрывно связан человек. Фейербах, указывая Ленин, критиковал Канта за то, что у него вещь в себе есть абстракция без реальности. «Для Фейербаха, — подчеркивал Ленин, — “вещь в себе” есть “абстракция с реальностью”, т.е. существующий вне

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия филос. наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 161.

нас мир, вполне познаваемый, ничем принципиально не отличающийся от “явления”»²⁸.

Противоречивость кантовского учения о принципиально познаваемом мире явлений (именуемом также природой) и принципиально непознаваемой объективной реальности, т.е. “вещи в себе”, имеет глубокие теоретические, гносеологические, исторические, социально-исторические корни. Идеализм, фиксируя субъективность чувственных образов, считает познаваемым лишь то, что может быть редуцировано к субъективному, духовному. Для Фихте, отбросившего кантовскую “вещь в себе”, условием познаваемости мира было сущностное тождество Я и не-Я. У Гегеля мир беспредельно познаваем, поскольку бытие и мышление в конечном счете тождественны и человек как познающий субъект сознает свое сущностное единство с познаваемым объектом.

Кант в отличие от этих своих продолжателей, возрождавших отвергнутое им рационалистическое учение о тождестве реальных и логических оснований, выступает против идеалистического отождествления физического мира с духовной реальностью, познаваемой именно вследствие ее духовности, т.е. ее сущностного тождества с самой познавательной деятельностью человека. Но отвергая и материалистический принцип отражения, Кант неизбежно должен был встать на путь абсолютного противопоставления субъективного и объективного, а тем самым и агностической интерпретации “вещей в себе”. В рамках такой интерпретации ощущения выступают не как непосредственная связь познающего субъекта с познаваемым объектом, а как субъективное состояние субъекта, которое не дает оснований для характеристики вызвавшего это состояние объекта. Отрицание сверхопытного знания, т.е. критика мистицизма и метафизических спекуляций идеалистов, превращается в отрицание познаваемости объективного мира. С этой точки зрения нечто познаваемо лишь потому, что оно есть результат духов-

²⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 119.

ной человеческой деятельности, подвергающейся воздействию объективного, но непознаваемого мира "вещей в себе".

Конечно, познаваемость объективной реальности предполагает познание, человеческую деятельность. Иными словами, познаваемость мира не есть присущее ему самому природное свойство; это определенное отношение субъекта к объекту познания, в котором нет ничего, исключающего возможность его познания. Но эта возможность осуществляется субъектом, человеком. Первым основным условием познаваемости предметов внешнего мира является прежде всего практическая деятельность людей, их постоянное "общение" с этими предметами, изменение их в процессе труда, их применение в различных целях. Практическая деятельность осуществляет единство субъективного и объективного, опредмечивает субъективное, преобразует, "очеловечивает" объективное и посредством этого единства интериоризации объекта и экстериоризации субъекта превращает любой фрагмент объективной реальности в предмет познания. Разумеется, этот процесс совершается исторически, так как все, что люди познают, они познают лишь при определенных условиях, которые не всегда имеются налицо. Неизбежная ограниченность исторических условий эмпирически ограничивает и возможности познания. Эта преходящая ограниченность познания нередко истолковывается идеалистами и агностиками как его принципиальная неспособность преодолеть реальную разграниченность субъективного и объективного.

Кант в известной мере предвосхищает диалектико-материалистическую идею об активном характере познания. Однако активность познания понимается им субъективистски, идеалистически. Познание, по Канту, само создает мир познаваемых предметов, сферу познания вообще. Поэтому кантовское приближение к пониманию активности, творческого характера познания оказывается вместе с тем удалением от понимания его реального содержания.

Субъективизм и агностицизм Канта неразрывно связаны друг с другом.

Кант был по существу первым философом, который выступил против созерцательного истолкования процесса познания, истолкования, согласно которому основу познания образует воздействие предметов внешнего мира на человеческую чувственность, а не воздействие людей на окружающий мир, практика. Воздействие внешнего мира, полагает Кант, необходимая, но недостаточная посылка познавательного процесса, сущность которого составляет творческая деятельность человека – субъекта познания. Однако субъективистская интерпретация деятельной стороны познания лишает последнее объективного содержания. Тем не менее Кант выступает против субъективного идеализма, отражающего объективную реальность как источник наших знаний о познаваемых явлениях, настаивая на существовании вещей, не обусловленных процессом познания, не созданных им. Это и есть "вещи в себе", которые трактуются как принципиально непознаваемые, поскольку последняя, субстанциальная основа явлений не может быть вовлечена в сферу человеческой деятельности, не преобразуется ею. Такое представление о соотношении знания и незнания, предмета познания и того, что не является таковым, несет на себе печать метафизического способа мышления.

В XVI-XVIII вв. борьба против теологии как абсолютной науки, абсолютном знании о высшей действительности закономерно принимала форму гносеологического скептицизма. Исходным пунктом философии Нового времени было методологическое сомнение Декарта, т.е. требование найти посредством скептического сомнения, распространяемого на все без исключения предметы, истинное исходное положение научного знания. М. Монтень, П. Бейль боролись оружием скептицизма против средневековой идеологии и метафизического системотворчества первых буржуазных философов. Принцип безграничной познаваемости всего существующего представлялся Монтеню явной уступкой теологическим и метафизическим спекуляциям,

которым он противопоставлял принцип ограничения возможностей познания, исключающий чрезмерные, прежде всего теологические притязания. Бейль писал, что "...абсолютная внутренняя сущность объектов скрыта от нас и что можно быть уверенным лишь в том, что эти объекты нам определенным образом являются"²⁹. Не следует преувеличивать отличия кантовской позиции от приведенного здесь положения Бейля. Антитеологические интенции французского скептицизма также не были чужды родоначальнику немецкой классической философии. Было бы поэтому неисторично игнорировать связь кантовского агностицизма (и, в частности, его тезисы о принципиальной научной несостоятельности всех существующих и возможных "доказательств" бытия бога) с определенной, правда, непоследовательной и смягчаемой многими оговорками антитеологической позицией. Не случайно, конечно, произведения Канта были занесены Ватиканом в список запрещенных книг. Напомним, что одним из устоев теологии католицизма является догмат о логической доказуемости бытия бога.

Естествознание XVII-XVIII вв. несомненно прислушивалось к антитеологическим аргументам скептиков Нового времени. Его эмпирическая ограниченность, которая еще не осознавалась как исторически преходящая, также вызывала к жизни агностические тенденции. Противоречия процесса познания, поскольку они истолковывались антидиалектически, нередко приводили к выводам в духе гносеологического скептицизма. Энгельс отмечает, что во времена Канта «наше знание природных вещей было еще настолько отрывочным, что за тем немногим, что мы знали о каждой из них, можно было еще допускать существование особой таинственной "вещи в себе"»³⁰. Даже в первой половине XIX в., говорит Энгельс в другом месте, органические вещества представлялись химикам таинст-

²⁹ Бейль П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 1. С. 340.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 304.

венными "вещами в себе". Кант, следовательно, философски выразил противоречивость убеждений достаточно широкого круга естествоиспытателей*

Диалектический материализм в отличие от метафизического метода обосновывает необходимость позитивной оценки противоречий, присущих выдающимся философским учениям. Содержательные противоречия, заключающие в себе попытки преодоления ограниченной, односторонней постановки тех или иных проблем, являются не пороком, а в известном смысле достоинством этих учений. Вспомним, что Маркс видел в противоречиях теории стоимости Д. Рикардо исходные посылки правильной постановки сложнейшей экономической проблемы. И известная аналогия (разумеется, лишь в гносеологическом и методологическом разрезе) между кантовским учением о "вещах в себе" и теорией стоимости Рикардо представляется нам не только оправданной, но и плодотворной, поскольку и тут и там речь идет не только о заблуждениях, великих заблуждениях гениального мыслителя, но также о противоречиях реального исторически развивающегося познания и в известной мере о противоречиях, присущих самой действительности.

Мы, следовательно, весьма далеки от того, чтобы винить Канта в непоследовательности, в том, что он чего-то не понял, чего-то не заметил, впал в столь очевидные даже для обыденного здравомыслия противоречия. Такой способ анализа выдающегося философского учения сплошь и рядом оказывается его вульгаризацией. Если бы Кант истолковывал "вещи в себе" лишь как абсолютно

* Одним из таких естествоиспытателей XIX в. был известный дарвинист Т. Гексли, который ввел в научный оборот термин "агностицизм", отсутствовавший у Канта. Гексли противопоставлял агностицизм не только забытому христианскому гностицизму, но и теологии вообще, а также тем догматическим, по его убеждению, научным теориям, которые исходят из якобы ненаучного убеждения, что все в принципе может быть познано. Энгельс называл такого рода естествоиспытателей-агностиков стыдливými материалистами.

трансцендентное или же видел в них, скажем, лишь субъективную границу нашего знания (так истолковывали "вещи в себе" его последователи – неокантианцы), то он был бы, несмотря на всю определенность и "последовательность" этого воззрения, отнюдь не великим мыслителем.

Кант, несмотря на идеалистический и агностический характер своего учения, настойчиво обосновывал существование "вещей в себе", отвергая идеалистические попытки вывести внешний мир из сознания, постулатов мышления. Главное в кантовском понимании "вещей в себе", вопреки идеалистическим интерпретациям кантианства, это несомненно признание существования внешнего мира, независимого от познания, невыводимого из него и тем не менее образующего внешний источник нашего знания о мире явлений. Именно этот аспект кантовского учения о "вещах в себе" В.И. Ленин рассматривал как наиболее важный, существенный, так как объективная реальность, реальность, существующая вне нас, – это и есть мир в себе*. Кант глубоко заблуждался, считая отличие явлений (вещей для нас) от "вещей в себе" онтологическим; он метафизически противопоставлял друг другу эти две стороны единого процесса, в котором непознанная (но отнюдь не непознаваемая) реальность становится познанной реальностью и тем самым "вещи в себе" превращаются в "вещи для нас". Это значит, что всегда наличествует непознанное, но последнее не есть особая, отличная от познанного, реальность. Кант заблуждался, относя непознанное к сфере явлений, а "ве-

* Укажем в этой связи на то, что Г.В. Плеханов, выступая против идеалистической интерпретации кантовского учения о "вещах в себе", писал: «В противоположность "духу", "материей" называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или иные ощущения. На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: вещи в себе. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений» (Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения. М., 1956. Т. II. С. 446).

щам в себе” приписывая непознаваемость. Между тем непознаваемость не может быть свойством внешнего мира, т.е. также относится к процессу познания как его вечная незавершенность. В этом смысле Ленин указывал, что ”вещь в себе” действительно отличается от познанной вещи, ибо ”последняя – только часть или одна сторона первой, как сам человек – лишь одна частичка отражаемой в его представлениях природы”³¹. Сфера непознанного, несомненно, обширнее познанной области явлений. Этот факт был односторонне, метафизически интерпретирован ”критической философией” Канта, полагавшего, что его заслугой является установление абсолютных границ познания и притом такого рода границ, которые нисколько не исключают беспредельной познаваемости мира явлений.

Абсолютные границы, которые пытался установить Кант, должны были поставить пределы метафизическим (в первую очередь теологическим) притязаниям предшествующей идеалистической философии. В этом смысле существует определенная аналогия между кантовской критикой чистого разума, претендующего на независимое от опыта знание, и бэконовской программой обуздания спекулятивного, схоластического разума посредством методически организованного, руководствующегося усовершенствованной индукцией, эмпирического познания. Однако противоречивость кантовского понятия ”вещи в себе”, которое из синонима внешнего мира превращается в синоним трансцендентной реальности, неизбежно вела к идеалистическому искажению этого понятия. На эту двойственность кантовского понимания ”вещи в себе” указывал В.И. Ленин в приведенной выше характеристике основной черты учения Канта.

Поскольку явления трактуются как представления (правда, intersубъективные, получающие свое сенсорное содержание извне), постольку понятие явления не-

³¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 119.

применимо к человеческому разуму, хотя человек трактуется Кантом как предмет познания и, следовательно, в известном смысле относящийся к миру явлений. Человек, человеческая психика, разум не сводимы к совокупности представлений, так как последние присущи человеческому существу, которое образует эти представления, отличается себя от них и, действительно, отличается от всего того, что оно видит, слышит, осязает, познает. Вот почему понятие "вещи в себе" применяется Кантом не только к некоему неизвестному нечему, о котором, по его словам, не может быть сказано ничего, кроме того, что оно безусловно существует, но и к такой зримой реальности, как сам человек, его познающий и тем самым творящий мир явлений интеллект. Следовательно, понятие "вещи в себе" претерпевает в рамках кантовской системы неожиданные парадоксальные изменения, превращаясь из внечеловеческой реальности в специфически человеческую, внутренне присущую познающему субъекту. Эту метаморфозу "вещи в себе" Энгельс характеризует как крушение кантовского агностицизма, поскольку и в познающем человеческом Я Кант "тоже обнаруживает некоторую непознаваемую вещь в себе"³². Необходимость этой метаморфозы кантовского агностицизма очевидна: если познающий субъект создает (правда, при посредстве независимых от него "вещей в себе") мир явлений, то сам он не может быть также явлением. Но эта особенная, человеческая "вещь в себе" оказывается в известной мере познаваемой. И хотя агностицизм Канта понуждает его объявить непознаваемым происхождение человеческих способностей, Кант все же полагает, что своим учением он вполне постиг их функционирование, назначение, границы. В своей "Логике" Кант утверждал, что важнейшим вопросом всей философии является вопрос: что такое человек? И Кант полагает, что своим учением он дает ответ на этот вопрос.

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 557.

Следует отметить, что возможность двойственного (в данном случае аналогичного эмпирическому) применения понятия "вещи в себе" заложена в той материалистической тенденции, которая наличествует в кантовской трактовке этого понятия. В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" Кант, разъясняя свои исходные позиции, подчеркивает, что он рассматривает "объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь в себе"³³. Возвращаясь к этому вопросу в другом месте той же работы, Кант подчеркивает: "В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*"³⁴. Таким образом, наряду с тенденцией к абсолютному противопоставлению явлений и "вещей в себе", поскольку последние трактуются как трансцендентные, для учения Канта характерно также стремление постигнуть то и другое как различные стороны одной и той же реальности. Если явления представляют собой отношения "вещей в себе" к нашим познавательным способностям, то речь идет об одной и той же вещи, которая в одном случае рассматривается как пребывающая в себе, а в другом – как воздействующая на нашу чувственность. Трансцендентность "вещей в себе", о которой нередко говорит Кант, отличается от обычного идеалистического (а тем более мистического) понимания трансцендентного, поскольку кантовское понимание последнего носит в значительной мере гносеологический характер. Различие между явлениями и "вещами в себе" обусловлено, по Канту, тем обстоятельством, что одни и те же предметы существуют не только в сфере опыта, но и безотносительно ко всякому возможному опыту.

³³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 94.

³⁴ Там же. С. 150-151.

В "Критике чистого разума" Кант неоднократно возвращается к мысли о том, что явление представляет собой способ воздействия "вещи в себе" на нашу чувственность. Непознаваемость "вещей в себе" объясняется не их особой природой, а лишь тем обстоятельством, что познание не имеет дела с "вещами в себе", ему доступны лишь их воздействия на нашу чувственность. Это воздействие, обуславливающее образование явлений, преобразуется нашими познавательными способностями, вследствие чего явления – конечный результат этого сложного процесса – не дают никакого представления об их скрытой от познания основе. Поэтому, полагает Кант, "мы можем познавать предмет не как вещь в себе, а лишь постольку, поскольку он объект чувственного созерцания, т.е. как явление"³⁵.

Итак, разграничение явлений и "вещей в себе" безусловно необходимо, неустранимо, не потому, что они принадлежат к реальностям абсолютно разного порядка, но прежде всего потому, что в самих чувственно воспринимаемых вещах наличествует нечто умопостигаемое, которое Кант в отличие от метафизиков XVII в. и их продолжателей считает лишь мыслимым, но не познаваемым, так как оно не входит в содержание опыта. "То в предмете чувств, что само не есть явление, я называю *умопостигаемым*", – утверждает Кант, характеризуя "вещь в себе"³⁶.

Переходя от теории познания к этике, от теоретического разума к практическому, Кант применяет принцип двоякого рассмотрения предмета непосредственно к человеку, к его основным способностям, благодаря которым возможны познание и нравственность. Человек как живое, телесное существо, определенный индивид, представляет собой явление, т.е. нечто отличное от "вещи в себе". Однако ближайший анализ показывает: с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но, с дру-

³⁵ Там же. С. 93.

³⁶ Там же. С. 481.

гой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет..."³⁷. Переходя к характеристике основных человеческих способностей, Кант и здесь применяет принцип двоякого рассмотрения, позволяющий трактовать явление и "вещь в себе" как две стороны одного и того же объекта. Так, человеческую волю, утверждает Кант, "можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*"³⁸. Если в отношении воли высказывание Канта носит характер необходимого, по его учению, убеждения, которое, не будучи теоретически доказуемым, все же должно быть принято как условие нравственной свободы, то в отношении разума кантовское утверждение о его принципиальной независимости от явлений носит совершенно категорический характер. Разум, утверждает Кант, "не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности"³⁹, т.е. независим от нее. Допуская, таким образом, существование чистого разума, независимого не только от чувственности, но и от рассудка, неразрывно связанного с последней, Кант определяет это по существу безличное сознание как "вещь в себе". Чистый разум наличествует в каждом человеке и представляет собой вместе с тем нечто сверхиндивидуальное, общечеловеческое, мы бы сказали, общественное сознание. Этот разум, по словам Канта, "присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но *не определяется* им. Поэтому нельзя спрашивать, почему разум не определил *себя* иначе, можно

³⁷ Там же. С. 487.

³⁸ Там же. С. 494.

³⁹ Там же. С. 491.

только спрашивать, почему разум своей причинностью не определил явления иначе”⁴⁰.

Мы видим, таким образом, что понятие ”вещи в себе”, первоначальное содержание которого непосредственно связано с внешним источником ощущений, независимым от сознания миром, воздействующим на нашу чувственность, постепенно становится многозначным и все более неясным. Наряду с первым, основным его значением, которое прежде всего подчеркивается не только в теории познания, но и в этике, появляется совершенно новое содержание понятия, относимое к духовным человеческим определенностям: разуму, воле, характеру. ”Человек, – заявляет Кант, – состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь в себе”⁴¹. Неизбежность распространения понятия ”вещи в себе” на основные духовные способности человека вполне очевидна: эти способности составляют основу познания и нравственного поведения. Это не производная, а изначальная реальность человеческого существования. Способность иметь ощущения, вызываемые воздействием внешнего мира, предполагает не только существование последнего, но и человеческую психику со всеми ее характеристиками, относящимися к познанию. Поэтому признание внутренне присущих человеческому существованию ”вещей в себе” так же необходимо, как и признание ”вещей в себе” вне и независимо от человеческого существования.

Есть ли что-либо общее между признанием безусловного существования; с одной стороны, внешних, а с другой – внутренних ”вещей в себе”? Несомненно, есть. Существование разума, воли и других человеческих способностей, не сводимых к явлениям (в кантовском смысле термина), есть неоспоримый факт. Здесь уместно напомнить основную особенность кантовского способа рассуждения. Кант не ставит вопрос, существует ли апри-

⁴⁰ Там же. С. 493.

⁴¹ Там же. Т. 6. С. 236.

орное знание? Он анализирует положения математики и естествознания, приводит примеры положений, обладающих, как это представляется, очевидной аподиктической всеобщностью, и делает вывод: априорное есть факт, необходимо лишь исследовать условия его возможности. Такой же способ рассуждения применяет Кант, ставя вопрос о синтетических суждениях а priori. Поскольку существования такого рода суждений не признавал никто из предшественников Канта, отстаивавших априоризм, представлялось по крайней мере в данном случае действительно необходимым доказать, что имеются не только аналитические, но и синтетические суждения а priori. Однако и здесь Кант ограничивается лишь примерами из математики и механики, примерами, которые однозначно, по его убеждению, свидетельствуют о никем не замеченном до него факте: синтетических суждениях а priori. Проблемой является лишь исследование возможности таких суждений. "Мы имеем, таким образом, – пишет Кант, – некоторое, по крайней мере неоспоримое, априорное синтетическое познание и должны поставить вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, *как оно возможно*, чтобы быть в состоянии из принципа возможности данного познания вывести также возможность всякого другого познания"⁴².

Совершенно аналогичный метод рассуждения применяет Кант, как уже было показано выше, для разъяснения (отнюдь не для доказательства) того, что существуют "вещи в себе". Отрицание их существования, поскольку оно относится к внешнему миру, ведет к абсурдным выводам солипсизма. Столь же бессмысленно отрицание понятия "вещи в себе" применительно к человеческому разуму и воле: следствием этого было бы превращение человеческих способностей познания, т.е. предпосылок познавательной деятельности человека, в результат этой деятельности, что, конечно, также абсурдно. Но не менее абсурдным, неоднократно подчеркивает Кант, было бы

⁴² Там же. Т. 4, ч. 1. С. 90.

отрицание различия между явлениями и "вещами в себе": такое отрицание сделало бы невозможным всякое знание, так же как и свободу выбора, без которой невозможна нравственность.

Вещи в себе и ноумены

Общий вывод, который вытекает из кантовского учения о "вещах в себе" и явлениях, заключается, таким образом, в следующем: существование первых так же достоверно, как и существование вторых. Отрицание одной стороны этого отношения означает также отрицание другой. Явления не были бы явлениями (разумеется, в кантовском смысле слова) не будь "вещей в себе". Однако и "вещи в себе" предполагают явления как результат своего воздействия на человеческую чувственность и единственное эмпирическое свидетельство своего существования. Граница между явлениями и "вещами в себе" существует объективно, независимо от сознания, хотя явления образуются в процессе познания. Короче говоря, пока мы имеем дело с явлениями и их непознаваемыми субстратами, мы не выходим за границы реально существующего. По-иному встает вопрос, коль скоро мы переходим к традиционным (но сохраняющим, по убеждению Канта, непреходящее значение) предметам метафизики: бог, субстанциальная душа, абсолютная свобода. "Настоящая цель исследований метафизики, — пишет Кант, — это только три идеи: бог, свобода и бессмертие..."⁴³

"Предметы" метафизики Кант называет ноуменами, используя термин, введенный Платоном для обозначения трансцендентных идей, трактовавшихся Платоном как

⁴³ Там же. Т. 3. С. 365. Подчеркнем, что Гегель, решительно отвергающий кантовское понимание сущности метафизики, вполне согласен с ним относительно определения ее предмета: "метафизика — это не что иное, как разбор конкретного содержания — бога, мира, души, но только разбор всех этих предметов как ноуменов..." (Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. М., 1977. Т. 2. С. 425).

первосущности, архетипы, абсолютные прообразы вещей чувственно воспринимаемого мира. Но в противоположность Платону, который рассматривал мир идей как абсолютную, исключаящую всякое сомнение реальность, а чувственно воспринимаемый мир третировал как "несуществующее, которое существует", т.е. как мир видимости, Кант обсуждает вопрос: действительно ли существуют ноумены? Не являются ли они лишь постулатами практического разума, т.е. необходимыми идеями, порождаемыми нравственным сознанием, которое не может не верить в то, что существуют внеэмпирические условия, гарантирующие справедливость, хотя бы и за пределами нашей земной жизни. Сравнивая кантовское понимание ноуменов с платоновским, известный французский историк философии Ж. Вааль пишет: "У Платона ноумены образуют интеллигибельный мир, а феномены — чувственный мир. То же мы находим и у Канта, однако в виде парадокса: то, что мы, согласно Канту, можем понять, есть чувственный мир, поскольку мы применяем к нему формы нашего мышления. Можно было бы сказать, что, по Канту, наш духовный взор закрыт по отношению к тому, что открыто у Платона"⁴⁴.

Правильно констатируя противоположность между Кантом и Платоном, Ж. Вааль односторонне истолковывает это отношение, поскольку он не говорит о том, что для Канта ноумены представляют собой прежде всего предмет веры, правда, безусловно необходимый, но никоим образом не свидетельствующий о том, что бог, субстанциальная душа, абсолютная свобода действительно существуют.

В противоположность классической метафизике, которую Кант называет догматической, основоположник "критической философии" считает своей задачей (задачей "трансцендентальной метафизики") не доказательство объективного существования ноуменов, а разъяснение того, что их существование принципиально недоказуемо и должно быть признано как безусловно необходимый

⁴⁴ Wahl J. Traite de metaphysique. P., 1946. P. 421.

предмет веры. Кант отнюдь не встает на позиции атеизма (хотя бы и эзотерического), так как он считает недоказуемым и тезис атеизма, согласно которому ноумены объективно не существуют. Однако нельзя не отметить, что именно в этом вопросе агностицизм Канта выступает как отрицание предшествующих метафизических систем, задача которых сводилась к теоретическому "доказательству", логическому выводу существования ноуменов. Противопоставляя свою метафизику традиционной, "некритической", Кант называет ее "трансцендентальной метафизикой", указывая тем самым на то, что она применяет априорные категории лишь к чувственным данным и отказывается от всяких попыток познания сверхчувственной (сверхприродной) реальности. Трансцендентальная метафизика, заявляет Кант, осуждает философов, которые пытаются построить "мнимую систему интеллектуального познания, стремящуюся определить свои предметы без помощи чувств"⁴⁵. Мышление без чувственности, чистое мышление, лишено объекта. Предмет понятия, которому не соответствует никакое, могущее быть указанным чувственное созерцание, есть ничто. Это не значит, что чистое мышление невозможно; оно невозможно лишь как познание. Ноумены и есть, следовательно, мыслимые объекты, идеи чистого разума. Трансцендентальная метафизика исследует происхождение, необходимость ноуменов как идей чистого разума. Именно поэтому она "запрещает уноситься в умопостигаемые миры, хотя бы даже только в понятие о них"⁴⁶. Природа человеческого мышления такова, что мы не вправе "расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления, т.е. ноумены, так как эти предметы не имеют никакого положительного значения, на которое можно было бы ука-

⁴⁵ Кант И. Соч. Т. 3. С. 327.

⁴⁶ Там же. С. 333.

зять"⁴⁷. Но поскольку чистое мышление не есть продукт чувственности, оно не может быть и ограничено ею. Выходя за пределы всякого возможного опыта, чистое мышление, хотя оно и не открывает тем самым реально существующего, выполняет регулятивную функцию, устанавливая высшее, хотя и недостижимое назначение познания и "практической" (нравственной) деятельности людей.

Таким образом, характеристика ноуменов как идей чистого разума, которым не может быть приписана объективная реальность, не означает, по учению Канта, умаления этих идей. Идеи разума представляют собой синтез понятий рассудка, который хотя и не обогащает эти понятия новым содержанием, определяет их направленность к высшему, окончательному, хотя и не достижимому синтезу. В этом случае идеи разума выражают присущее ему стремление "довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного"⁴⁸. Так, идея субстанциальной души содержит в себе абсолютное единство мыслящего субъекта, идея бога — абсолютное единство всех предметов мышления вообще и т.д.

Метафизические идеи суть идеи высшего порядка, выполняющие верховную регулятивную функцию в познании, и, что особенно важно, в сфере нравственности. В познании функция ноумена чисто отрицательная: он указывает на ограниченность познания исключительно сферой возможного опыта. В этом смысле ноумен "означает лишь, что наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств..."⁴⁹.

⁴⁷ Там же. С. 332.

⁴⁸ Там же. С. 358.

⁴⁹ Там же. С. 331. Эта гносеологическая функция ноумена неразрывно связана с отсутствием в нем объектного содержания. Понятие ноумена, указывает в другом месте Кант, "служит подобно пустому пространству лишь для ограничения эмпирических основоположений, но не содержит в себе и не указывает никакого иного объекта знания вне сферы эмпирических основоположений" (Там же. С. 313).

Идея бога, идея субстанциальной души (бессмертия, загробной жизни), так же как и идея абсолютной свободы (т.е. способности воли быть *causa sui* своих актов), представляют собой как ноумены постулаты нравственного сознания. Это, разъясняет Кант, не следует понимать в том смысле, что мораль основывается на религии. Напротив, последняя имеет своим основанием нравственное сознание, которое а priori убеждено в конечной победе справедливости над любым злом. А поскольку достижение такой победы не может быть ограничено эмпирическими условиями жизни человеческого индивида, как и ее продолжительностью, нравственность предполагает убеждение в торжестве доброй воли даже за пределами этих ограниченных условий, в рамках которых она, увы, сплошь и рядом оказывается потерпевшей поражение. Эту позицию чистой нравственности Кант называет моральной верой. Разъясняя это понятие, он пишет: "в действительности это убеждение есть не логическая, а *моральная* достоверность, и так как она опирается на субъективные основания (моральных убеждений), то я не могу даже сказать: *морально достоверно*, что бог существует и т.д., я могу лишь говорить: *я морально уверен* и т.д."⁵⁰.

В нашу задачу не входит специальное рассмотрение ноуменов (идей чистого разума), поскольку этот вопрос непосредственно относится к анализу трансцендентальной диалектики Канта, с одной стороны, и его учения о нравственности — с другой. В данном разделе этот вопрос поставлен с целью рассмотреть отношение между понятиями ноуменов и "вещей в себе". Уяснение, осмысление этого отношения имеет громадное значение для понимания всей философии Канта, в особенности для оценки той материалистической тенденции, которая присуща его учению о "вещах в себе". То обстоятельство, что этот вопрос до недавнего времени совсем не рассматривался в марксистской литературе или же (что еще хуже) толковался упрощенно, неправильно, является

⁵⁰ Там же. С. 678.

серьезным пробелом, который по существу закрывает путь к пониманию основной черты (основного противоречия) философии Канта, о котором писал В. И. Ленин в "Материализме и эмпириокритицизме". Это высказывание Ленина мы привели уже выше. Итак, каково отношение между понятиями ноуменов и "вещей в себе"? Оба эти понятия имеют нечто общее, поскольку они лишены эмпирического содержания, носят умопостигаемый, интеллигибельный характер и нередко обозначаются Кантом одними и теми же общими терминами (*Verstandeswesen, ens rationis*). В отдельных, правда весьма немногочисленных, случаях Кант даже называет "вещи в себе" ноуменами, а ноумены вещами в себе. Так, он замечает, что рассудок "называя вещи в себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами... оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее"⁵¹. В другом месте, характеризуя трансцендентальную апперцепцию, Кант подчеркивает, что это сознание тождества личности "означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь в себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*"⁵². Тем не менее (мы хотим вновь это подчеркнуть) понятие "вещи в себе" является для Канта основным понятием для обозначе-

⁵¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 311. Если в "Критике чистого разума" понятие ноумена впервые появляется лишь в конце трансцендентальной аналитики, а до этого речь идет лишь о "вещах в себе", то в исследованиях, посвященных философии морали, Кант чаще прибегает к замене одного термина другим: "вещи в себе" ноуменом, и наоборот. И хотя такое отождествление понятий встречается нечасто, оно все же должно быть отмечено как выражение противоречивости, непоследовательности учения Канта. Вот еще один пример отождествления этих понятий: "Чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи в себе; а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить именно потому, что он признает предметы опыта лишь явлениями" (Там же. Т. 4, ч. 1. С. 185).

⁵² Там же. С. 383.

ния независимой от познания реальности. Этим термином Кант пользуется, буквально в сотни раз чаще, чем термином "ноумен", который встречается в сочинениях Канта, так сказать, считанные разы. Укажем и на то, что в одном месте "Критики чистого разума" Кант категорически отвергает терминологическое отождествление "вещей в себе" и ноуменов. В первом издании "Критики чистого разума" мы читаем: "Объект, с которым я вообще связываю явление, есть трансцендентальный предмет, т.е. совершенно неопределенная мысль о чем-то вообще. Этот предмет не может называться ноуменом..."⁵³. Правда, во втором издании этого труда мы не находим цитируемого положения, и это вероятнее всего объясняется тем, что Кант вообще исключает понятие ноумена из трансцендентальной эстетики и большей части трансцендентальной аналитики. Вводя это понятие в параграфе об основаниях для различения ноуменов и феноменов, Кант обстоятельнейшим образом обосновывает тезис: нет никаких оснований утверждать, что ноумены не идеи чистого разума, которым не соответствует что-либо во внешнем мире, а действительно существующие трансцендентные сущности. Понятие ноумена, говорит в этой связи Кант, в принципе проблематично, т.е. "оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна"⁵⁴. Достаточно в этой связи вспомнить все то, что Кант говорит о "вещах в себе", о несомненности их существования, чтобы стало ясно, что независимо от применяемой им терминологии, которая нередко оказывается двусмысленной (мы вновь коснемся этого вопроса ниже), Кант в сущности принципиально разграничивает "вещи в себе" и ноумены. Вещь в себе, говорит, например, он, "никогда не может предстать мне иначе как в явлении"⁵⁵. Однако явления, которые, по Канту, неоспоримо свидетельствуют

⁵³ Там же. С. 722.

⁵⁴ Там же. Т. 3. С. 332.

⁵⁵ Там же. С. 325.

о существовании "вещей в себе", никоим образом не удостоверяют существование бога, субстанциальной души и т.п. "Вещи в себе" аффицируют чувственность, т.е. вызывают ощущения, образуют его "материю", содержание. Многообразие явлений в известной мере определяется многообразием "вещей в себе", так как все реальное существует, по Канту, двояким образом, с одной стороны, как явление, с другой — как "вещь в себе". Ничего подобного нельзя, с точки зрения Канта, сказать о ноуменах; нелепо, например, утверждать, что ноумены "аффицируют" нашу чувственность, что они в какой бы то ни было степени определяют содержание наших ощущений и опыта вообще. Еще более нелепо применять понятие ноумена там, где Кант говорит, что все объекты познания представляют собой и явления, т.е. нечто познаваемое, и "вещи в себе", непознаваемое.

Вся гносеология Канта, так же как и его понимание природы (то и другое неразрывно связаны друг с другом), предполагает "вещи в себе", их несомненное существование. Что же касается понятия ноумена как предмета метафизики, то оно в принципе не имеет отношения ни к теории познания Канта, ни к его учению о мире явлений. Кантовская критика традиционной метафизики, как уже отмечалось выше, есть прежде всего критика ее необоснованного убеждения в существовании ноуменов. Этому необоснованному убеждению Кант противопоставляет учение о ноуменах как идеях чистого разума. При этом Кант не останавливается даже перед выводом, что признание фактического бытия бога есть такое применение трансцендентальной идеи, которое выходит "за пределы ее назначения и допустимости", так как трансцендентальная теология кладет эту идею "в основу полного определения вещей вообще только как *понятие* всей реальности, вовсе не требуя, чтобы вся эта реальность была дана объективно и сама составляла вещь. Последнее предположение есть чистый вымысел, посредством которого мы охватываем и реализуем многообразное [содержание] нашей идеи в виде идеала как особой сущности,

между тем как мы не имеем никакого права на это и не имеем оснований допускать даже возможность такой гипотезы...”⁵⁶. Следует, правда, отметить, что в других местах Кант нередко делает попытки смягчить этот по существу атеистический вывод, указывая на невозможность доказательства основного убеждения атеизма, т.е. обосновывая свой основной тезис: ни возможность, ни невозможность существования ноуменов не могут быть доказаны. Все эти оговорки вновь и вновь подчеркивают исходное положение Канта: “вещи в себе” столь же достоверно существуют, как и явления. О ноуменах этого, конечно, не скажешь.

То обстоятельство, что Кант не только разграничивает, но и противопоставляет друг другу “вещи в себе” и ноумены, не осталось незамеченным его продолжателями — выдающимися представителями немецкой классической философии. Фихте, как уже подчеркивалось выше, объявил бессмысленным признание объективной реальности “вещей в себе”. При этом он, конечно, имел в виду не ноумены, а действительные, существующие безотносительно к сознанию вещи, вызывающие человеческие ощущения. То, что Кант иной раз называл “вещи в себе” ноуменами, а ноумены — “вещами в себе”, не ввело в заблуждение Фихте, который отчетливо осознавал основной смысл кантовского понятия “вещи в себе”, присущую ему материалистическую тенденцию*.

Столь же ясной и однозначной была позиция Шеллинга, который называл кантовскую “вещь в себе” бессодержательным верованием. Это основное, по его мнению,

⁵⁶ Там же. Т. 3. С. 509.

* Гениальный современник классиков немецкого идеализма И.В. Гёте хорошо понимал материалистические интенции кантовского учения о “вещах в себе”. Ему был ясен также идеалистический характер критики этого учения Фихте и другими тогдашними немецкими философами. И Гёте говорил: “Пусть идеалист как угодно борется против *вещей в себе* — он не успеет оглянуться, как наталкивается на *вещи вне себя*” (Гёте И.В. Избр. сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 406).

предубеждение Канта "заключается не в чем ином, как в том, *будто вне нас существуют какие-то вещи*; принятие такого взгляда за правильный не опирается ни на какие основания, не подкрепляется никакими выводами"⁵⁷.

Гегель, как отмечалось уже выше, отвергал кантовскую "вещь в себе" как бессодержательную абстракцию. Отметая, таким образом, материалистическую тенденцию, заключающуюся в этом понятии, Гегель подчеркивал тот факт, что Кант иной раз придает ему иное, чуждое материализму значение: "под *вещью* Кант понимает также и дух, бога"⁵⁸. При этом, однако, Гегель критикует Канта за основное его убеждение, согласно которому мышление постигает лишь то, что дано в эмпирических данных, а само по себе в качестве чистого мышления не способно постигнуть сверхчувственное, трансцендентное.

В.И. Ленин разъяснял, что идеалисты критиковали Канта за признание "вещи в себе", в котором они видели отступление от последовательного идеализма, уступку материализму. Фихте, Шеллинг и Гегель наглядно иллюстрируют эту мысль Ленина, показывая, что несмотря на имеющуюся у Канта терминологическую неясность, они безошибочно улавливают то реальное разграничение, которое проводил Кант между "вещами в себе", существование которых он считал абсолютно несомненным, и ноуменами как предметами веры. Говоря о необходимости ограничить знание верой, Кант, конечно, имел в виду ноумены как "объекты" метафизики и теологии, а не "вещи в себе", которыми не занимаются ни теология, ни идеалистическая философия.

Неокантианцы, которые отбросили учение Канта о "вещах в себе" и эмпирической основе познания, не только сохранили кантовскую концепцию ноуменов, но и попытались представить эту концепцию как фундаментальное достижение Канта. Это значит, что неокантианцы

⁵⁷ Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 16.

⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия филос. наук // Соч. М., 1974. Т. 1. С. 161.

признали тем самым (хотя и косвенным образом), что Кант не только разграничивал, но и противопоставлял друг другу эти понятия. Понятно поэтому, почему неокантианцы, как правило, умалчивали о материалистической тенденции, которая проявлялась в этом проводимом Кантом разграничении. Именно эта тенденция вызвала возмущение воинствующего религиозного иррационалиста Л. Шестова, который обвинил Канта в явном посягательстве на религию. «И вот, — писал он, — поразительный факт, над которым мы все недостаточно задумывались. Кант совершенно спокойно, я бы сказал даже радостно, с чувством облегчения прозрел своим умом "недоказуемость" бытия божия, бессмертия души и свободы воли (того, что он считает содержанием метафизики), находя, что с них будет достаточно веры, опирающейся на мораль, и они отлично исполняют свое назначение в качестве скромных постулатов, но мысль о том, что реальность внешних вещей может держаться верой, приводила его в неподдельный ужас...»⁵⁹ Шестов полностью отдавал себе отчет в том, что Кант противопоставляет "вещи в себе" как единственно возможный источник чувственных восприятий метафизическим (и теологическим) сущностям, наличие которых не подтверждается эмпирическими свидетельствами. Он гневно вопрошает: "Почему бог, бессмертие души и свобода должны пробавляться постулатами, а Dinge an sich жалуются научные доказательства?"⁶⁰ Этот риторический вопрос наглядно показывает, что полемизирующий с Кантом представитель религиозно-идеалистической философии хорошо осознает, что "вещи в себе" не ноумены, а ноумены — не "вещи в себе", несмотря на то что терминология Канта иной раз способствует спутыванию этих понятий.

К сожалению, в современной марксистской литературе, посвященной философии Канта, вопрос о фактической противоположности этих понятий в рамках "критической

⁵⁹ Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 221.

⁶⁰ Там же. С. 222.

философии” не получил содержательного анализа. В нашей “Философской энциклопедии” термин “вещь в себе” определяется как синоним понятия “ноумен”. В специальных, посвященных Канту, исследованиях обычно подчеркивается многозначность понятия “вещи в себе” у Канта, однако в этом формально правильном подчеркивании собственного Канту словоупотребления по существу исчезает наличествующее у Канта противопоставление “вещи в себе” и ноумена. Так, В.Ф. Асмус утверждает, что в своей этике “вещами в себе” Кант называет “уже не субстанции отдельных вещей, рассматриваемые независимо от форм нашего сознания, а особые объекты умопостигаемого мира: бессмертие, свободу определения человеческих действий и бога как сверхприродную причину мира”⁶¹. Между тем, в ряде своих работ В.Ф. Асмус убедительно показывает, что эти “особые объекты умопостигаемого мира” трактуются Кантом не как объективно-реальные, а как априорные идеи чистого разума, что самым убедительным образом отличает их от того, что Кант обычно называет “вещами в себе”. Этот основной факт должен быть исходным пунктом для анализа той терминологической неясности, которая действительно имеет место у Канта. Этого анализа мы, к сожалению, не находим в работах В.Ф. Асмуса, несмотря на то что он больше, чем кто-либо другой из философов-марксистов занимался исследованием Канта. Нет такого анализа и в упоминавшихся выше исследованиях Л.А. Абрамяна, Г.В. Тевзадзе и других авторов. Между тем современные идеалисты сплошь и рядом подменяют понятие “вещи в себе” понятием ноумена, выхолащивая тем самым материалистические тенденции философии Канта. Так, неотомист В. Соффер утверждает: “Чистый разум как практический разум дает *содержание* ноуменальному миру (realem) как морально необходимому, хотя и непостижимому теоретически”⁶². Разумеется,

⁶¹ Асмус В.Ф. Иммануил Кант // *Вопр. философии*. 1954. № 5. С. 102.

⁶² Soffer W. Kant on the tutelage of God and nature // *The Thomist*. 1981. № 1. P. 33.

Кант не признает существования какого бы то ни было ноуменального мира, хотя и постоянно говорит о мире "вещей в себе". Еще более далек Кант от содержательной характеристики ноуменов, поскольку, с его точки зрения, любая содержательная характеристика предполагает обращение к эмпирическим данным.

Необходимость объяснить, почему Кант иной раз называет "вещи в себе" ноуменами, а ноумены "вещами в себе", несмотря на то что его философия фактически противопоставляет эти понятия, является, на наш взгляд, очевидной и настоящей, если мы хотим постигнуть дуалистический характер "критической философии" и материалистическую тенденцию, связанную с кантовским пониманием "вещей в себе". Если для Фихте и Шеллинга эта тенденция у Канта была не подлежащей сомнению как было показано выше, то для современных философов-идеалистов, напротив, характерно стремление свести "вещи в себе" к ноуменам и тем самым перечеркнуть тезис о материалистической тенденции, заключающейся в кантовском учении об источнике чувственных восприятий. Особенно активны в этом отношении философы религиозной ориентации, в частности, неотомисты. Так Ф. Пичль, посвятив свою докторскую диссертацию критике проводимого мною различия между кантовским понятием "вещи в себе" и понятием ноумена, не останавливается даже перед явно противоречащим философии Канта утверждением, что безусловная необходимость существования ноуменов обосновывается кантовской трансцендентальной логикой. Пичль пишет: "Рассудок преступил бы свои границы, если бы он решился отрицать существование ноумена, который мыслится рассудком как абсолютно необходимая сущность"⁶³. Здесь перед нами наглядный пример теологической, порывающей с серьезным научным анализом, обработки одного из важнейших положений философии Канта.

⁶³ *Pitschl F.* Das Verhaltnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie: Eine Auseinandersetzung mit T.I. Oiserman. Munchen, 1979. S. 139.

В изданном под редакцией А. Димера и И.Францеля словаре "Философия" различие между явлениями и "вещами в себе" трактуется как тождественное различию между феноменами и ноуменами (этому различию Кант, как мы уже сказали выше, посвятил лишь небольшой раздел в "Критике чистого разума")⁶⁴. В неотомистском философском словаре безоговорочно утверждается: "Кант называет вещь в себе ноуменом в противоположность феномену, т.е. называет ее умопостигаемым предметом (*Verstandes-gegenstand*) в противоположность чувственному предмету..."⁶⁵. Эта общепринятая и в современной буржуазной философии точка зрения, догматически излагаемая в учебных пособиях, систематически обосновывается в специальных исследованиях. Остановимся на одном из них, принадлежащем известному французскому философу Э.Вейлю. Вейль истолковывает кантовское положение о примате практического разума над теоретическим как вывод о первенстве веры по отношению к знанию. Правда, это вера разума, но и в этом качестве она носит религиозный характер. Соответственно этому теологические постулаты нравственного сознания интерпретируются как экзистенциальные истины и моральное доказательство бытия бога. Кантовское положение о том, что идеям чистого разума не соответствует какая бы то ни было реальность, попросту игнорируется. Результатом такой предвзятой интерпретации учения Канта становится вывод: "Вещи в себе — это бог и душа, но так, как они суть для самих себя, а не так, как они обнаруживаются в феноменальном..."⁶⁶ Несколько ниже Э. Вейль присовокупляет: "вещи в себе — это души, поскольку они свободные субстанции, которые сами себя определяют"⁶⁷. В свете предшествующего изло-

⁶⁴ См.: Philosophie: Fischer-Lexikon. Frankfurt/a. M., 1958. S. 77.

⁶⁵ Philosophisches Worterbuch/Hrsg. W.Brugger. Basel; Wien, 1978. S. 70.

⁶⁶ Weil E. Problemes kantien. P., 1970. P. 42.

⁶⁷ Ibid. P. 50.

жения философии Канта совершенно ясно, что Э. Вейль исключил из нее именно то, что сделало это учение великим событием в истории философии*

Антитеза "вещей в себе" и ноуменов, которую игнорируют буржуазные исследователи, вставшие на путь идеалистической интерпретации кантовского учения о "вещах в себе", — замечательная черта философии Канта. Это убедительное свидетельство того, что Кант считал невозможным существование сознания, самосознания, познания без чувственного восприятия внешнего мира, так же как и свидетельство его решительного отрицания традиционных метафизических систем, одной из главных задач которых было доказать существование бога, субстанциальной души, независимости воли от мотивов. Чем же все же объясняется неясность, порой даже запутанность терминологии Канта? Не следует, конечно, считать чем-то случайным тот факт, что Кант иногда называл "вещи в себе" ноуменами, а ноумены — "вещами в себе". Эта непоследовательность Канта, которую многие буржуазные философы интерпретируют как основную черту его философии, ее выдающееся достижение, в действительности объясняется двойственностью, противоречивостью кантовского агностицизма. Это учение фактически ставит под вопрос любые религиозные догматы, христианские догматы прежде всего, поскольку они, как утверждает Кант, в принципе не могут быть оп-

* Отметим все же, что иногда и некоторые философы-немарксисты правильно отличают фактическую противоположность между кантовскими понятиями "вещи в себе" и ноуменом. Э. К. Сандберг в докладе на 5-м Международном кантовском конгрессе подчеркивает: "Вещь в себе в истинном, трансцендентальном смысле слова не может быть отождествлена с ноуменом..." (*Sandberg E.C. The Ground of the Distinction of All Objects in general into Phenomena and Noumena//Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Sektionen I-VII. Bonn, 1981, S. 450*). В другом месте своего доклада Сандберг правильно указывает на чисто негативный (в теоретическом отношении) характер понятия ноумена, "роль и функция которого должны быть строго разграничены от роли и функции вещи в себе" (*Ibid. S. 455*).

равданы теоретическим разумом, познанием вообще. И вместе с тем Кант оправдывает христианские догматы аргументами чистого практического разума, т.е. нравственностью, которая-де не может не верить в то, что утверждает религия. Известно, что позиция Канта в отношении религии была осуждена прусским правительством. Кант даже дал обязательство прусскому королю ничего не печатать по вопросам религии. Правда (и это весьма примечательно) философ счел себя свободным от этого обязательства после смерти короля.

Агностицизм Канта, несомненно, допускает возможность смешения "вещей в себе" и ноуменов, несмотря на те четкие и жесткие разграничения, которые философ установил между ними. Поскольку Кант заявляет, что "вещи в себе" *абсолютно* непознаваемы, он ставит под вопрос их реальность тем самым рассматривает их в той же плоскости, что и ноумены, которые, однако, характеризуются им как априорные идеи чистого разума. Существование "вещей в себе" эмпирически подтверждается существованием явлений, настаивает Кант. Что же касается ноуменов, то никакие эмпирические данные не указывают на их существование. И тем не менее мы не в праве, согласно учению Канта, отрицать возможность их существования, т.е. высказывать суждения относительно существования (или несуществования) вещей, которые могут быть лишь предметами веры. Называя ноумены постулатами нравственного сознания, Кант тем самым утверждает, что нравственность, поскольку она существует, свидетельствует о возможности объективного существования ноуменов. Впрочем, для нравственного сознания, разъясняет Кант, достаточно и того, чтобы ноумены существовали как идеи, которыми руководствуется это сознание. Таким образом, вопрос остается открытым, т.е. Кант не принимает атеизма, как не принимает он и теистического убеждения в несомненном существовании бога, личного бессмертия и т.д. Это и есть позиция агностицизма. Поскольку эта точка зрения применяется к теологическим догматам, она ставит под вопрос эти принципы

вероучения. Когда же агностическое воззрение применяется к интерпретации явлений и "вещей в себе", оно неизбежно оказывается субъективистской интерпретацией знания и в высшей степени противоречивым, частью даже двусмысленным пониманием объективной реальности, внешнего мира. Однако, несмотря на эту непоследовательность и связанные с ней глубокие заблуждения, учение Канта о явлениях, "вещах в себе" и ноуменах поставило на обсуждение новые проблемы, исследование которых вело к развитию диалектического способа мышления и благодаря этому составило выдающуюся веху в поступательном развитии философии.

III

Аналитический рассудок и диалектический разум

Тема этой главы охватывает проблематику второй части "Критики чистого разума". Эта часть посвящена трансцендентальной логике. Вопросы, в ней рассматриваемые, многообразны, но их организующей осью служат проблемы перехода от чувственного к рациональному в познании и взаимоотношения рассудка и разума внутри самого рационального. И все это подчинено Кантом решению двух общих задач: как обосновать теоретическое естествознание и как обосновать философию?

В методологии познания к концу XVIII в. проблема характера перехода от чувственного знания к рациональному все более становилась одной из главных. По сути дела, это была глубокая диалектическая проблема, и именно Кант поставил ее очень остро, раскрыв ее внутреннюю противоречивость, но не решив ее: предложенное им решение лишь придало этой проблеме новый вид, сохранив по существу именно как проблему, еще ожидающую своего действительного решения.

Для выяснения гносеологического отношения между чувственным и рациональным Кант соединил друг с другом (но отнюдь не слил воедино) чувственность и рассудочную рациональность на общей базе априоризма. Однако внутренняя дискуссия между чувственным и рациональным продолжалась у самого Канта, и мы найдем ее отзвук затем в споре между рассудком и разумом.

В первом отделе трансцендентальной логики в центре внимания — начало этой полемики, и решение ее Кантом подчинено суммирующей задаче обоснования ответа на поставленный им вопрос о том, как возможно теоретическое естествознание? Кант хочет *обосновать* именно са-

му науку, а уж никак не разрушить ее, к чему стремился Беркли и что, вопреки желанию, получалось у Юма. Юм надеялся обосновать и утвердить научное знание, но предложенные им для этого средства оказались совершенно деструктивными. И неудивительно: на зыбкой почве свойственного Юму психологического субъективизма науку построить никак невозможно. Но обнаружил свою несостоятельность также и мнимый объективизм теории врожденных идей классического рационализма XVII в. Кант уповает на успех движения по новому пути: он надеется примирить субъективность ощущения и объективность мышления посредством гносеологического априоризма. Но надо было показать, в чем может содержаться при условии априоризма объективность мышления и как ее обеспечить.

Априоризм рассудка и разум. Познание и мышление

Заметим, что само понятие "априоризм", рассмотренное в его кантовском смысле в предыдущей главе настоящей книги, уходит своими корнями в докантовскую философию, и его генезис не остался без последствий для позиции Канта. Истоки термина "априори" могут быть обнаружены уже у Платона и Аристотеля, но значение его было еще не очень определено. Так, в 11 главе 5 книги "Метафизики" Стагирит обсуждал вопрос, что следует считать существующим "первее" для бытия и что для познания¹. Декарт обсуждал априорность, т.е. первичность, первоматерии, доопытных принципов, "естественного света разума", врожденных идей. Первичность присуща всеобщему в отличие от частного, причинам в отличие от следствий, но также и элементам в отличие от целого. У Декарта априорность приобрела важное значение с точки зрения общего строя его рационалистической системы. Тем более у Лейбница, который понимает априорное как

¹ См.: *Аристотель. Метафизика*, 1018в 9 — 1019а 14.

содержащееся во врожденных доопытных "вечных законах разума"² и интуитивно постигаемое "чистым разумом"³. Разумное основание позволяет "познать реальность а priori, выяснив возможную причину или происхождение определяемой вещи"⁴. Но Кант отклонил как возможность интеллектуальной интуиции, так и связанное с ней, хотя и не тождественное ее признанию положение о существовании врожденных идей. Вольфианцы защищали априоризм в особенности в формальной логике и в онтологическом доказательстве бытия бога, однако Кант, приняв первое, решительно отверг последнее (впрочем, сам Х. Вольф сомневался в безупречности априористской трактовки онтологического аргумента "рациональной теологии").

В предыдущей главе показано, как Кант отмежевал свой априоризм от рационализма XVII в. с его интеллектуальной интуицией и учением о врожденных идеях. Не приемлет он и исходной сенсуалистской посылки об изначальности и познавательном доминировании ощущений. Но априоризм у него проникает и в сенсуалистическую сферу, однако своеобразно: ведя речь о чувственности и ее отношении к, казалось бы, совершенно "нечувственным" математическим наукам, Кант вводит априорные формы созерцания так, что исподволь подготавливает подход к априоризму в сфере понятийного построения науки. Главная реализация возможностей априористского ее построения отнесена Кантом к процессу образования теоретического, прежде всего естественнонаучного, знания, для которого строительным материалом служат уже не "чистые" формы чувственного созерцания, как это было в случае математики, а предварительно упорядоченная этими формами чувственность как таковая.

Итак, то, что содержится в "сырой", беспорядочной чувственности, не может, согласно Канту, послужить не-

² Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 50.

³ Там же. С. 124.

⁴ Там же. С. 295.

посредственным материалом для создания научного знания. Мечта рационалиста Лейбница, что когда-либо удастся сами данные чувственности вывести из изначальных мыслительных структур и выразить их в априористских схемах, несостоятельна. Придав понятию опыта содержание, отличное от того, которым пользовались английские эмпирики XVII-XVIII вв. (а именно истолковав его как обработанный априорными средствами чувственный материал), Кант за два столетия до логиков науки XX в. отличил эмпирическое знание от чувственности: чувственное — это еще не собственно эмпирическое, т.е. еще не превращенное в опыт. А рациональное возникает как зародыш уже в сфере "чистой", т.е. (здесь) еще не содержательной, априорности форм созерцания (недаром они, по Канту, служат истоком математики и отчасти опирающейся на математику, не только в виде геометрии, механики). Как источник теоретического априоризма, таким образом, имеет не только развитую понятийно-дискурсивную форму, но действует уже в области наглядных созерцаний, чем расширяет возможности априорного, ранее приписывавшиеся, при отождествлении априоризма с учением о врожденных идеях, только рациональному. Таким образом Кант отличил теоретическое знание от рациональности: это знание может быть только синтезом рационального и чувственного.

С другой стороны, Кантов априоризм в области понятийного, мыслительного, наоборот, сузил возможности рационализма, поскольку, по Канту, априорное знание, основанное на априорных чувственных созерцаниях, не выходит за границы опыта. И далеко не всякие априорные формы позволяют получить новое знание: априорные формы мышления являются лишь способами организации, систематизации чувственных данных. То же следует сказать об аналитических суждениях, которые лишь разъясняют, раскрывают содержание субъекта суждения.

Таким образом, Кант избежал отождествления не только априорного и рационального, но и познания с мышле-

нием, поскольку познание в точном смысле слова обеспечивается, по Канту, единством чувственного и априорно-теоретического и базируется на синтетически-априорных суждениях, а не вытекает вообще из мышления как такового. Сам по себе рассудок не познает, он достигает познания через связывание и упорядочивание подлежащего ему материала.

Разумеется, Кант не отрицал того, что кто познает, тот мыслит. Но он начал рассматривать и познание, и мышление с гораздо большей глубиной анализа, чем это сумели сделать предшествовавшие ему и эмпирики-материалисты и рационалисты-идеалисты. Согласно Канту, в сфере эмпирии налицо различные виды содержания: и фактуальное и априорно-синтетическое, а в сфере рассудочного мышления есть различные виды связей: и синтетические, которые ведут к росту познания, и аналитические, которые лишь преобразуют прежнее знание, но его приращения не дают. Только первые из них поднимают опыт, эмпирическое знание до уровня теоретического познания, которое, однако, никогда не достигает сверхопытной реальности, постижение которой являлось важной задачей рационалистов. И хотя принцип априоризма был ложен, догадка Канта о большой сложности структуры эмпирического знания и о нетривиальности путей взаимодействия его с теоретическим была в принципе верна и — как показала дальнейшая история познания — плодотворна. Но, с другой стороны, те, кто пытались следовать кантовскому априоризму и агностицизму, неизбежно впадали в ошибки и заблуждения.

Осмысляя проведенное Кантом различие между познанием и мышлением, мы вновь возвращаемся к тому исходному факту, что Кант поставил перед собой задачу преодолеть противоположность между рационализмом XVII в., отождествлявшим познание с мышлением, с одной стороны, и эмпиризмом XVIII в., преуменьшавшим роль мышления в познании — с другой, хотя о самом основателе эмпиризма Дж. Локке сказать, что он недооценил роль мышления, нельзя. Обе эти гносеологические

позиции — и рационализм и эмпиризм — в своем противостоянии друг другу закреплялись не только в виде антитезы чувственности и мышления, но и в виде растворения одного в другом: крайний рационализм и крайний сенсуализм, скажем у Гельвеция, выступали именно так. Но отрицать качественное различие между чувственностью и мышлением — значило закрывать глаза на бесспорные факты. Поэтому преодолеть это различие ради достижения гносеологического единства Кант предполагал иначе — через *синтез* того, что им же, Кантом, должно быть предварительно резко разделено.

Этим замыслом Кант по сути дела *подготавливал* диалектический синтез как подлинный способ решения проблемы чувственного и рационального знания, а также и других, примыкающих проблем в ходе будущего развития философии. Но Гегель, например, именно в этой проблеме *не достиг* диалектического синтеза, помешал его идеализм. Вообще синтез синтезу рознь, и далеко не всякое совмещение противоположностей есть подлинно диалектический синтез. Пример тому Кант. Истолкование Кантом обыденного мышления как соединения вместе разных понятий, а познания — как объединения данных чувственности и категориального мышления посредством априорных средств было и по замыслу диалектическим лишь постольку, поскольку здесь налицо сама мысль об интеграции противоположностей. А по исполнению — метафизическим, ибо подлинно содержательно-го *синтеза* у Канта не получилось. И все-таки диалектические ситуации возникают в гносеологии Канта чуть ли не на каждом шагу!

Если на стадии чувственности предварительный синтез достигался у Канта посредством таких форм, которые сами по себе, как он заявляет, никак не являются знанием, но *сами* оказываются своеобразным синтезом, поскольку эти формы представляют собой, так сказать, несозерцательную созерцательность, "чистую", т.е. нечувственную, чувственность, то теперь, в априоризме форм рассудочного познания, это своеобразное соединение противопо-

ложностей находит дальнейшее развитие. На самом деле, категории, по замыслу Канта, — это понятия, лишенные понятийного содержания, ибо они у Канта *ex definitione* тоже суть не само знание, но лишь его "чистые" формы. И перед нами возникает новая диалектическая проблема: необходимо все-таки понимание категорий, а значит некоторое знание о них; его, собственно, и призвана дать трансцендентальная аналитика как теория. У *самых* этих *форм* рассудочного познания есть некоторое собственное, разделяющее их друг от друга, *содержание*: иначе категории было бы просто невозможно отличать друг от друга. Итак, необходимо знание о том, что есть лишь форма знания, и эта форма сама есть также и некоторое содержание. Кроме того, априорные формы рассудочной деятельности не зависят от опыта *по своему* содержанию, но они же зависят от него, потому что актуально существуют только тогда, когда появляется *влагаемое* в эти формы чувственное содержание опыта, они просто-напросто сами нуждаются в этом содержании. На деле у Канта получается и так, что априорный параметр теоретического познания фактически выявляется теорией познания только через соответствующее апостериорное эмпирическое исследование, но ничто апостериорное, в свою очередь, не может быть осмыслено в науке, согласно кантовскому постулату, без предшествующего ему априорного. Гносеолог, который не видит критериальной функции общественной практики, из этого круга выйти не сможет, диалектическая проблема остается без диалектического разрешения.

Знаменитый Кантов тезис о том, что несозерцающее мышление и немыслящее созерцание должны быть синтезированы воедино, ибо "мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы"⁵, по своей тенденции указывает на единство противоположностей. Этот тезис отчасти аналогичен положению о том, что априорное нуждается в апостериорном, как и апостериорное в априорном. В этом тезисе выражено и глубокое различие

⁵ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 155.

между чувственными восприятиями и рассудком, как его понимал Кант, — это различие между пассивностью и активностью, между "объективностью" в смысле аффицирования непознаваемыми объектами ("вещами в себе") и "субъективностью" в смысле порождения форм мысли трансцендентальной деятельностью субъекта. Это также и различие между "объективностью" и "субъективностью" в иных значениях этих терминов: речь здесь идет у Канта уже о "субъективности" модальностей чувственности и "объективности" в смысле всеобщности, общеобязательности и неизменности форм рассудочного познающего мышления.

Особое *разграничение* Кант проводит внутри теоретического мышления между *рассудком и разумом*. Вообще говоря, это разграничение появилось у Канта не впервые, оно имеет давнюю историю. Как более глубокий уровень проникновения в истину и как более высокий уровень деятельности мышления выделяли "разум" в отличие от "рассудка" Николай из Кузы и Джордано Бруно⁶. У "критического" Канта "рассудок" означает способность человеческого ума к категориальному, а значит не только к повседневному, но и к научному познанию, — познанию, постепенно возрастающему и все более охватывающему область явлений, тогда как "разум" — это тяготение мыслящего ума к абсолютной (однако же недостижимой) полноте теоретического синтеза, которая означала бы достижение идеала познания, не оставляющего уже ничего не познанным ни в явлениях, ни в сущности вещей⁷.

Теория познания диалектического материализма также различает стремление к систематическому росту научного познания, исследуя процесс перехода от относительных истин к абсолютным истинам. Однако абсолютные истины не являются абсолютным знанием; они относительны в своих границах, обусловленных уровнем разви-

⁶ У Дж. Бруно это различие не столько между "рассудком (ratio)" и "интеллектом", сколько между "интеллектом" и "умом" (mens).

⁷ Кант И. Соч. Т. 3. С. 195, 356.

тия познания. Кант не проводит разграничения между относительными и абсолютными истинами, но он утверждает, что рассудочное познание, т.е. познание явлений, беспредельно. Что же касается "вещей в себе", то теоретический разум, стремящийся их постигнуть, никогда не достигает этой цели.

Таким образом, хотя, по Канту, действительный опыт, поднятый до уровня теории, может расширяться в направлении возможного опыта без конца, это расширение далеко не похоже на движение от относительных истин к абсолютной. В этом смысле Кантов рассудок направлен на конечное и удовлетворяется им, тогда как разум пытается охватить бесконечное. Но это не две совершенно различные способности, а раздвоение единой способности на две противоположные друг другу деятельности: рассудок стремится внести в разум критическое самоограничение, а разум, говоря словами Г.В.Тевзадзе, есть "вечный двигатель рассудка"⁸.

Поскольку перед нами единая, хотя внутри себя и диссонирующая способность, Кант иногда называет "чистым разумом" и собственно разум и рассудок. Это видно уже из названия его гносеологического труда. В своей собственно разумной функции рассудок обращает свое действие сам на себя, он "*освобождает рассудочное понятие от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи с ним*"⁹. Сбрасывая с себя самим же собой поставленные ограничения и став разумом, рассудок вырывается за пределы наук и бросается в океан философско-онтологических проблем. Разум как рассудок трезв и осторожен, а как собственно разум отважен и не осмотрителен.

Это относительное разграничение между рассудком и разумом Кант приводит в движение, и тем самым оно

⁸ Тевзадзе Г.В. Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 285.

⁹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 392.

приобретает все более диалектический характер — различие рассудка и разума переходит в свою противоположность, т.е. в их единство¹⁰. Когда в трансцендентальной диалектике, т.е. во второй части своей трансцендентальной логики, Кант средствами рассудка охлаждает горячий пыл философствующего разума, то тем самым в противоположность переходит сама трансцендентальная диалектика: из "логики видимости" она становится критикой этой диалектической видимости"¹¹. Здесь, следовательно, имеет место самокритика разума, который, вскрывая собственные заблуждения, выбирается из той пропасти, в которую до этого столь опрометчиво устремился. Можно сказать, что эта реабилитация разума происходит потому, что внутри самого разума уже в узком понимании последнего выявляются две различные функции: критическая и созидательная, первая из которых подготавливает действие второй, а вторая с помощью рассудочных средств преодолевает критический пессимизм и уповает на то, что все-таки некоторым иным путем удастся проникнуть в мир "вещей в себе", хотя этого и не удалось гносеологически мыслящему разуму. Надежда, что все-таки некоторым иным путем созидательный синтез возможен, сохраняется. Это соответствует расчетам Канта на то, что развитая им критика в адрес далеко идущих претензий "чистого разума" послужит предпосылкой для построения подлинно разумной "будущей метафизики", так что критика завершится своей противоположностью, она перейдет в конструктивную философскую деятельность.

Этому распределению и порядку постановки задач соответствует структура здания трансцендентальной логики Канта. В ней учению о диалектике разума предшествует аналитика рассудка, которая, во-первых, через основания "чистого" естествознания должна послужить базой для совокупности частных наук о природе, а во-вторых, явля-

¹⁰ Взаимоотношения разума и рассудка подробно рассмотрены в книге: *Шинкарук В.И.* Теория познания, логика и диалектика Канта. Киев, 1974.

¹¹ *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 163, 339.

ется преддверием собственно диалектической части логики. Трансцендентальная же диалектика оказывается предпосылкой философско-этической попытки проникновения в мир "вещей в себе".

Замысел трансцендентальной логики и проблематика аналитики

В замысле трансцендентальной логики Канта содержалась заявка на достижение качественно более высокого, чем в традиционной формальной логике, уровня логического мышления, обладающего как методологическим, так и гносеологическим значением. По контрасту с этим новым, более высоким, уровнем формальная логика в ее кантовском представлении выглядит как чисто формальная наука, свод правил правильного, упорядоченного мышления, лишенный всякого гносеологического, методологического и онтологического значения. Но мы не думаем, что, полностью деонтологизируя традиционную формальную логику и резко ограничив гносеологические претензии ее представителей, Кант "этим самым страшно подрвал ее значение и авторитет — даже в своих собственных глазах!"¹². Такой взгляд является преувеличением. Но верно то, что Кант считал формальную логику недостаточной для философии. Он стремился построить логику *теоретико-познавательную*, которая, как и формальная логика, находилась бы на дистанции, характерной для абстракций мышления в отношении их к эмпирическим созерцаниям, но в отличие от нее была бы в состоянии оперировать априорными структурами, а с их помощью так обрабатывать чувственный материал, чтобы создать реальные основания для наук. Однако трансцендентальная логика *включает* в себя логику формальную, и притом в двух смыслах. Во-первых, в том, что именно как *логика* она, что бы ни говорил сам Кант, не располагала иным, кроме традиционного, логическим аппаратом. Кант лишь дополняет этот логический аппарат учением о

¹² Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М., 1929. С. 97-98.

синтетических априорных суждениях, основанных на априорных чувственных созерцаниях. Во-вторых, Кант исходит в своей трансцендентальной логике из таблицы категорий, которая, как он и сам признает, заимствована им из формальной логики, в частности, из содержащейся в последней классификации суждений.

Излагая свою логическую аналитику, Кант тем самым не только возвратил формальной логике ее аристотелевское наименование: он дал ей новое применение, сделав материалом для гносеологических выводов. Исследуя и обосновывая трансцендентальный характер априорных приемов (правил) соединения чувственного материала познания, отчасти уже упорядоченного формами созерцания и нуждающегося теперь в дальнейшей организации посредством категориальных форм, трансцендентальная логика в аналитической своей части изучает процесс образования форм рассудочного познания, по своей структуре описываемого с помощью средств формальной логики. Трансцендентальная аналитика исследует условия частнонаучного знания в общем виде, проясняет логическую связь между категориями и другими формами познания.

Уже в этом понимании задач трансцендентальной аналитики можно видеть зачаток подлинной диалектической логики, и не только в гегелевском, но и в марксистском ее понимании. Диалектическая логика марксизма среди других своих задач имеет и задачу выяснения категориального генезиса теоретического знания. Гносеологическая проблематика логики исследуется именно логикой диалектической.

По замечанию Канта (в разделе об амфиболиях), отличающемся от того, что он пишет о трансцендентальных формах в других местах, в трансцендентальной логике "речь идет не о логической форме, а о содержании понятий"¹³. Это касается неизбежно всех категорий и всех тех понятий, которые по своим функциям примыкают к категориям. Возникает вопрос, насколько прав был Кант,

¹³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 315.

используя в гносеологии *содержание* логических форм, но отрицая в то же время содержательность формальной логики и характеризуя категориальные формы как именно только формы. И если "общая логика" сама по себе все-таки содержательна, то в каком смысле? Это очень обширная и глубокая проблема, и здесь мы коснемся ее только в пределах, необходимых для получения достаточно однозначного ответа. Формальная логика обладает собственным логическим содержанием уже потому, что ее формы обладают *значениями*, а наличие таковых означает некоторую содержательность. Поэтому Кант поступил по-своему логично, отличая свою трансцендентальную логику, которую он считает содержательной, от "общей", т.е. формальной, не по характеру действующего в них собственно логического инструментария, а *только по способу* его использования. Трансцендентальная логика применяет этот инструментарий не "канонически", но гносеологически не потому, что "каноническое" применение этого инструментария будто бы не нужно (каноны правильного мышления нужны во *всякой* упорядоченной и целенаправленной мыслительной деятельности), а потому, что "каноническое" его применение на пути решения задачи об источнике и функциях категорий при построении научного знания и о правилах оперирования последними в науках может сыграть только вспомогательную роль. Эта задача выпадает на долю именно трансцендентальной аналитики, тогда как конкретное построение научного знания есть дело *всей* совокупности частных наук, и это дело Кант возлагать на теорию познания вовсе не собирался.

Трансцендентальная аналитика Канта была направлена как против прежнего идеалистического рационализма, обещавшего прямое проникновение разума в сущность вещей, т.е. интеллектуальное созерцание истины, так и против всего прежнего материализма, рассматривавшего ощущения и разум как две последовательные ступени на пути движения от незнания к знанию. В трансцендентальной аналитике Кантом утверждается и исследуется априо-

ризм категорий, имеющий тот смысл, что они, категории, не зависят ни от чувственности, ни от ее априорных форм. Но как бы ни отмежевывал Кант свой априоризм от учения о врожденных идеях, а он не раз напоминает об этом, в своей аналитике он отчасти последовал Лейбницу: для преодоления противоположности между платоновской теорией врожденных идей и локковской концепцией *tabula rasa* великий рационалист XVII в. использовал понятие врожденных потенций, а Кант соответственно оперирует понятием укорененных в познавательной способности человека категориальных диспозиций. Актуализация этих диспозиций, т.е. действие категорий, приближает к завершению процесс образования вполне структурированного чувственного опыта. Синтез опыта означает возникновение *знания* о природе. Категориальный синтез означает и построение опыта, и создание науки, и формирование природы в опыте: ведь иной природы вне того знания, которое претендует на ее научное познание, по Канту, не существует.

Пока нет восприятий, нет и актуальных категорий, необходимых для синтеза восприятий в опыт. До соединения эмпирических созерцаний с "чистыми", т.е. априорными, категориальными формами налицо имеется, по Канту, лишь *способность* человека располагать категориями и оперировать ими. Процесс этого синтеза проходит, по Канту, следующие ступени: сначала появляются логически нечеткие высказывания наблюдения вроде "что-то зеленое", "нечто твердое" и т.п.; оформление посредством времени и пространства позволяет получить суждения восприятия, а уже только на их основе затем возникают суждения, оформленные категориально, т.е. теоретические¹⁴.

Выделение именно этих ступенек восхождения от ощущений к теории в наше время уже не представляет инте-

¹⁴ "Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение" (*Кант И.* Соч. Т. 4, ч. 1. С. 118), т.е. суждение восприятия, как, например, "солнце круглое", "камень теплый" и т.п.

реса для анализа прежде всего потому, что сам характер именно такого их выделения диктовался кантовским априоризмом и формализмом. Но сам факт наличия промежуточных этапов этого восхождения бесспорен, и исследование этих этапов актуально и ныне.

Учение о категориях

Каким путем выводит Кант свой категориальный органон? По аналогии с проведенным Аристотелем анализом структуры логического единства суждений. Рассмотрение традиционной классификации суждений, принятой в старой формальной логике, служит, по Канту, способом открытия через аналогию системы категорий. Таким образом, гносеологическая структура строится здесь наподобие структуры логической. По сути дела, двенадцать категорий рассудка выводятся Кантом из трех типов классификации суждений по разным основаниям в формальной логике, к которым Кант добавляет четвертый тип — классификацию по отношению. Так возникает следующая система категорий: по количеству (единство, множественность, всеобщность, или цельность), по качеству (реальность, отрицание, ограничение), по отношению (субстанциальность и присущность, причинность, взаимодействие) и по модальности (возможность, существование, случайность и необходимость). Как будто получается, что формальная логика "создает" логику трансцендентальную, но это все же не так.

Но, согласно самому Канту, действительная дедукция происходит противоположным образом: согласно его пониманию, не категории производны в действительности от логических типов суждений, но логические типы суждений производны от категорий, так что, наоборот, трансцендентальная логика оправдывает существование логики формальной¹⁵. Так впоследствии рассуждал и

¹⁵ Поэтому было бы очень неточно сказать, что Кант "дедуцирует" таблицу категорий из классификации суждений. И не случайно, что раздел о "трансцендентальной дедукции" чистых рассудочных понятий, т.е. категорий, помещен автором

Фихте. На самом деле нельзя принять ни того, ни обратного порядка: ни логические типы суждений, ни философские категории нельзя признать первичными, и те и другие возникали постепенно, в ходе сложных взаимодействий и переплетений на основе общественно-исторической практики.

Число категорий ограничено у Канта числом звеньев логической таблицы классификации суждений. Но это ограничение проведено Кантом не так уж жестко. Кант замечает, что "обладая первоначальными и основными (в подлиннике: *primitiven*. — И.Н.) понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить (*ausmalen*) во всей полноте родословное древо чистого разума"¹⁶. Этими производными категориями оказываются в первую очередь "противоречие" и другие так называемые рефлексивные понятия. Образуемое всеми ими "древо" составляет единую *систему*, а системность, согласно Канту, есть признак научности. И только благодаря категориальной системе складывается сам "опыт" в его точном и полном значении, по Канту, именно как "система, а не просто как агрегат"¹⁷.

Именно часть группы рефлексивных понятий из кантовской аналитики положил Гегель в основу категориального каркаса, образующего содержание его учения о сущности.

в "Критике чистого разума" *после того, как категории уже получены*. Под "дедукцией" Кант имеет здесь в виду гносеологическое оправдание уже осуществленного процесса. И он в этом разделе еще раз отстаивает правоту априоризма и тезиса о независимости категорий от эмпирии. Под трансцендентальной дедукцией Кант понимает "объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам..." (Там же. Т. 3. С. 182), "показ этих понятий как принципов возможности опыта..." (Там же. С. 216). Сказанным содержанием этого раздела "Критики чистого разума" не исчерпывается, и мы еще обратимся к нему.

¹⁶ Там же. Т. 3. С. 176. Ср.: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1878. S. 97-98.

¹⁷ Там же. Т. 5. С. 113.

Дальнейшее расширение системы категорий Канта возможно было и путем прямой коррекции его системы, если исходить при этом из принципиальных мотивов ее же самой. В этом смысле даже "время" и "пространство" прямо-таки просятся в таблицу категорий¹⁸. Кроме того, возможны такие дополнительные категории, которые базируются на некоторых из прежних. Но сам Кант не только допускал некоторое расширение состава категорий, но и ставил заслоны на этом пути. Так, в отношении понятий "истинность" и "совершенство" он заявил, что они не дополняют таблицы категорий, но "лишь подводят способ применения категорий под общие логические правила соответствия знания с самим собой..."¹⁹. Метафизическое стремление к вполне завершенной и абсолютной, а значит, самодостаточной и в этом смысле "совершенной" системе все-таки взяло верх. Главное заблуждение здесь состояло в том, что относительный характер категорий и человеческого познания "Кант принял за субъективизм, а не за диалектику идеи (= самой природы), оторвав познание об объекта" ²⁰.

Но наличие диалектических мыслей в учении Канта о категориях несомненно, и роль этих мыслей в последующей истории диалектики велика. Они имеют место уже в способе синтезирования Кантом каждой из категорий в отдельности: здесь налицо интеграция трех моментов — многообразия наглядного представления, т.е. созерцания, многообразия функции воображения и объединяющего их воедино категориального понятия. Таким образом, категории при всей их рассудочности обнаруживают связь с трансцендентальной эстетикой: наглядное многообразие переходит в свою противоположность, т.е. в понятийное единство²¹.

¹⁸ Тевзадзе Г.В. Структура трансцендентальной апперцепции// Вопр. философии. 1971. № 5. С. 137.

¹⁹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 181.

²⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 189.

²¹ См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 174.

Диалектические мысли появились далее в размышлениях философа над характером взаимоотношения категорий внутри системы. Вытекать друг из друга категории не должны, дабы они сохранили самостоятельность, т.е. полноту своей изначальности. Но они же должны быть развиты из общего им всем единого принципа, чтобы не была разрушена системность их существования. Для соблюдения обоих требований упорядоченности категорий принцип координации недостаточен, принцип субординации чрезмерен. Кантов ответ на эту поистине диалектическую проблему не менее диалектичен: "...третья категория (в каждом из четырех классов. — И.Н.) возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса"²². Так, например, в классе количества "единство" и "множественность" соединяются в категории "всеобщность (цельность)". В.Ф.Асмус подчеркивал, что здесь мы имеем зародыш будущего гегелевского триадического построения системы категорий диалектической логики, тем более что первые два звена категориальных триад у Канта зачастую друг другу противоположны, а третье звено в отношении первых двух не есть ни их сумма, ни их простое логическое следствие. В нем, в этом третьем звене, появляется нечто качественно новое, хотя оно, это новое, тем не менее не чуждо содержанию первых двух звеньев (категорий). Соединение первой и второй категории в третью "требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории"²³. Перед нами как бы предвосхищение последующей фихтевской антитетики категорий и будущего гегелевского "снятия" (Aufheben) их друг другом.

Но вопрос о развитии категорий из *единого* принципа есть также вопрос о глубинном источнике самого этого единства, а с другой стороны, о том, как могут быть соединены единство, всеобщность и необходимость категорий с многообразием их предметного приложения в

²² Там же. Т. 3. С. 178.

²³ Там же.

опыте. Первое — это вопрос о трансцендентальной апперцепции и ее структуре, а второе — о "схематизме" чистых понятий рассудка и системе его основоположений, соединяющих рассудок с содержанием опыта.

Относительно завершенный, хотя бы в регулятивном смысле, т.е. в тенденции, никогда до конца не реализуемой, опыт, согласно Канту, есть синтетическое единство уже отмеченных нами "суждений восприятия", превращаемых через подведение их под категории в собственно "суждения опыта". Именно в *этих* последних суждениях конструируются "объекты" эмпирического мира. Приближаясь к субъективно-идеалистической трактовке знания, Кант, как мы уже сказали, *отождествляет* понятия опыта, науки и природы: "...природа и возможный опыт — совершенно одно и то же"²⁴. Но подъем к все более высоким уровням научной абстракции снова и снова ставит вопрос о том, что единство природы и ее законов на самых высоких уровнях обобщения науки может иметь место только тогда, когда у категориальных средств наук также есть свое глубинное единство и его источник. Материалист считает, что оба эти единства — исследуемой природы и категориального каркаса наук — имеют *общий* для них источник в единстве материального мира в целом. Кант также усматривает источник обоих этих единств в общем корне, но видит последний в структуре сознания и самосознания — в трансцендентальной апперцепции.

В учении о трансцендентальной апперцепции Кант попытался охарактеризовать синтез самого синтезирующего сознания. Это логическое "самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании"²⁵. Если эмпирическая апперцепция означает просто зависимость восприя-

²⁴ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 140. Здесь под возможным опытом имеется в виду тот будущий опыт ученого, который, став реальным, расширит содержание уже имеющегося опыта.

²⁵ Там же. Т. 3. С. 191-192.

тий от предшествующего опыта, то апперцепция трансцендентальная выражает объединение самосознанием всех восприятий в понятие об объектах, т.е. в этом смысле зависимость их от самосознания как высшего априорного объединяющего начала. Но на этом же основании Кант говорит и об "объективности" трансцендентальной апперцепции.

Кант признает наличие некоторого объединения восприятий и на психологическом уровне: здесь действует, например, репродуктивная способность воображения, "синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии"²⁶. Заявляя, что ассоциативное мышление не имеет с априоризмом ничего общего, Кант, конечно, прав, но, полагая, что оно ничего общего не имеет вообще с познанием, и тем самым солидаризируясь (в этом пункте) с Локком, он отклонил ряд веских соображений Юма и вообще уроков человеческого познания: ассоциации бывают и поверхностными и случайными, но бывают и такими, которые указывают на глубокие и далеко не случайные связи. Как бы то ни было, Кант заявляет, что гносеологический подход требует не психологического, но трансцендентального анализа, который и сможет обосновать искомое внутреннее единство всего опыта, узкоэмпирически не доказуемое. Но чем отличаются от психологических процессов принимаемые Кантом операции предварительного наблюдения материала чувственности ("синтез схватывания"), воспроизведения его в сознании ("синтез репродукции в воображении"), а отчасти и узнавания заново ("синтез узнавания в понятии")? Последняя из этих операций требует понятийного осознания того, что было, однако, перед этим уже проделано бессознательной психической силой воображения ("этот синтез... мо-

²⁶ Там же. С. 205.

жет быть назван *фигурным* (*synthesis speciosa*) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь категориях..."²⁷. Конечно, отличаются, но тем, что Кант "перевернул" нормальное их соотношение, насильственно подчинив предвзятой априористской конструкции. Это ясно видно из следующих его слов: "Так как от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот эмпирический синтез в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то все возможные восприятия и, значит, все, что только может дойти до эмпирического сознания, т.е. все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности (как *natura formaliter spectata*)"²⁸. И опять прежний мотив: только априоризм может-де обосновать единство мира в его синтезе и необходимый характер этого единства.

Трансцендентальная апперцепция, "схематизм" и основоположения чистого естествознания

Трансцендентальная апперцепция Канта есть источник *активности* формы знания в отношении его содержания, *единства* действия категориального аппарата как средства реализации этой активности и общего единства опыта. Орудие трансцендентальной апперцепции — сила воображения. Вопрос же об источнике самой трансцендентальной апперцепции остается у Канта без ответа, он неизвестен, и здесь приходится просто сослаться на то, что так уж устроено наше сознание. Поэтому Кантова трансцендентальная апперцепция несколько похожа на "вещь в себе" с ее непостижимостью и таинственностью. Но зато вопрос о *применении* уже возникшего единства категорий приобретает теперь у Канта более определенный

²⁷ Там же. С. 204.

²⁸ Там же. С. 213.

вид. Он гласит: как внутренне единое сознание познающего субъекта осуществляет единообразное *действие* категорий в многообразии содержания опыта?

Меньше всего этот вопрос следует понимать как вопрос о том, когда и в каком конкретном случае следует применять одну, а когда и в каком ином случае — другую категорию. В такой постановке этот вопрос для Канта абсолютно неразрешим, и исследователю, по его мнению, остается обратиться совсем к иной проблематике — опять к психологии поведения ученого. Если Локк предельно психологизировал теорию познания, то Кант старается, наоборот, отлучить психологию от гносеологических проблем. Перед нами две метафизические по методу крайности. Обе они неприемлемы и по существу.

Вопрос о применении категорий Кант понимает и принимает как вопрос о характере тех посредствующих "ступеней", по которым происходит "спуск" категорий к чувственному материалу опыта. Это вопрос о конкретной структуре категориального синтеза.

Кант отвечает на этот вопрос, построив так называемый "схематизм" времени и систему основоположений чистого естествознания. Кант уповает здесь на "продуктивную", т.е. творческую, силу воображения (не психологического, но трансцендентального характера), тем самым еще раз подчеркивая активность субъекта в познании, единство познания и деятельности и роль мышления отвлеченными образами в познавательном процессе. Он видит свою задачу в том, чтобы найти такое посредствующее звено между категориями и чувственностью, которое было бы "чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*"²⁹. Таким звеном оказывается время как нечто среднее между понятием и созерцанием, оно и абстрактно и воззрительно. Здесь *продуктивная сила воображения* действует в рамках "схем" как приема образования приемлемых для теории на-

²⁹ Там же. С. 221.

глядных образов на основе категорий, т.е. правила подведения созерцаний под категории.

Что такое "схематизм" времени у Канта? Смысл его неоднозначен и не вполне отчетлив. Кант понимает под "схематизмом" упорядочивающее действие времени. Время выступает в качестве "схемы", как "чистый образ всех предметов чувств вообще"³⁰. Действие времени как "схемы" Кант представляет себе следующим образом. Отвлеченный, абстрактный образ всех предметов чувств вообще — это и есть образ времени, т.е. само время в его чувственно-интеллектуальном единстве. Если применить время к категории множественности, то образуется "число" как последовательное присоединение друг к другу моментов-единиц. Если применить время к категории реальности, возникает представление о бытии предмета в потоке времени. Соответственно категория субстанциальности посредством "схемы" порождает образ постоянного пребывания реального предмета, т.е. "устойчивость" его субстрата в разное время, тогда как категория существования в виде "схемы" преобразуется в наличие этого предмета в данное время. "Схема" категории действительности есть существование предмета в определенное время, а "схема" категории необходимости означает его существование во всякое время, т.е. всегда. "Схема" причинности есть подчиненная правилу, т.е. регулярная последовательность некоторых событий во времени, так что здесь на априористский язык переведена юмистская трактовка причинности.

Соотношение чувственного и рационального в "схеме" колеблется; как видим, оно неодинаково в разных случаях. Иногда кажется, что главный смысл схемы состоит в том, что в ней предвосхищается положение об "узнающей" роли обобщенного опыта прошлого времени в отношении опыта будущего. Иногда возникает впечатление, что перед нами зародыш будущего учения о примате идеализирующих абстракций над их конкретно-эмпири-

³⁰ Там же. С. 224

ческими приложениями. Рациональный смысл "схематизма" состоит во всяком случае в плодотворной идее, что в теорию познания должно быть введено *время* в различных его характеристиках и свойствах. Оно должно фигурировать в законах науки и всегда примысливаться к абстрактным характеристикам вещей (хотя Кант и не подчеркивает здесь, что эти вещи должны рассматриваться во временном, историческом развитии). Кант стремится найти источник теоретических понятий наук в активной, опредмечивающей деятельности сознания и *только в ней*. Но тем самым он сбивается на идеалистический путь: в поисках этого источника он обращается не к реальному, предметному опыту (не в Кантовом смысле термина "опыт"), но к априорным целостным структурам, нисходя от них к частным представлениям-понятиям. По сути дела, Кант смог указать лишь наглядно-абстрактные прообразы категорий, но истолковал их как посредствующие "схемы".

Следующий шаг в своих попытках связать категориальный строй с фактически существующими теоретическими науками о природе Кант делает в учении об основоположениях чистого естествознания. Если анализ категорий Кант связывал по аналогии с делением традиционной формальной логики на учения о понятиях, суждениях и умозаклчениях с собственно рассудочной, т.е. понятийной, способностью, то способность суждения, как она понимается в трансцендентальной аналитике, связывается им со "схематизмом" и с построением системы основоположений науки. Способность суждения понимается здесь не как оценивающая деятельность, что характерно для телеологии Канта и его учения об искусстве, но как "умение *подводить* под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (*casus datae legis*) или нет"³¹. Это умение в определенной степени содержательно, здесь не поможет формальная выучка в отношении шаблонных предписаний, но нужны понимание и

³¹ Там же. С. 217.

надлежащая сила рассудка. В построении аналитики основоположений теоретического рассудка эта сила проявляется в особенности. Речь идет о синтетических, т.е. о синтезирующих, содержательных основоположениях, так как основоположением для аналитических суждений наук, по Канту, достаточен формально-логический закон противоречия (непротиворечия). Те правила для образования наглядных образов, необходимых для наук, которые дает трансцендентальный схематизм, недостаточно конкретны, и Кант делает следующий шаг к конкретизации. "...Основоположения, в отличие от категорий, гораздо более содержательны. Поскольку, согласно Канту, априорными могут быть не знания, но только их формы, то предшествование одной части содержания естественных наук другим означает предшествование формы, берущей на себя *функцию содержания*"³².

Априорно-синтетические основоположения чистого рассудка — это наиболее общие и необходимые закономерные истины наук, всеобщие законы естествознания. Эти законы, по замыслу Канта, уже "стыкуются" с конкретным *содержанием* наук в собственном смысле слова. Кант надеется показать, что законы механики Ньютона и ньютонианская картина мира таят в себе всеобщие априорные основы. И совокупность основоположений чистого естествознания возникает у Канта "на пересечении" физики Ньютона и уже проникнутой "схематизмом" таблицы категорий.

В соответствии со структурой этой таблицы, состоящей из четырех категориальных групп, Кант выделяет четыре группы основоположений: аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. Но в одном и том же основоположении соучаствуют разные категории.

³² Нарский И.С. О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка// Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 18.

Аксиом созерцания Кант не формулирует, а указывает лишь их общий принцип: все созерцания должны рассматриваться как экстенсивные величины, т.е. всем им свойственна некоторая однородная, но большая или меньшая величина, а значит, нет чувственных представлений без количественной определенности (кстати: разве это не вытекало непосредственно из учения об априорных формах чистого созерцания?). Этим Кант обосновывает применение математики к опыту, так сказать во "втором слое" последнего, поскольку уже из трансцендентальной эстетики мы знаем, что само *существование* математики оправдано: теперь оправдывается уже ее *приложение* к опыту. Из аксиом созерцания вытекает, что все делимо без конца, никаких конечных неделимых далее элементов мира не существует и, значит, все физические объекты могут быть расчленены на меньшие. Это положение Канта составляет шаг вперед по сравнению с примитивным атомизмом, но оно слишком абстрактно, как и корпускулярная концепция Ньютона или Декарта, и поэтому в науках оно само по себе не сыграло никакой определенной роли. (Канту пришлось снова возвратиться к этому положению во второй антиномии чистого разума.)

Принцип, по которому строятся антиципации (априорные предварения) восприятия, сообщает нам, что все реальности в ощущениях непременно причастны к степени, т.е. обладают интенсивной величиной. Антиципации восприятия соответствуют категориям качества, и теперь Кант посредством антиципаций выводит из этих трех категорий наличие у тех или иных фрагментов опыта телесной плотности, веса, массы и отсутствие абсолютной пустоты, абсолютно мгновенного дальнего действия, невесомости: для такого вывода Кант полагает достаточным, что принимаемые им свойства качественны и эта их качественность обладает разной интенсивностью, а отвергаемые им свойства качественности (разнокачественности) лишены.

В аналогиях опыта наиболее ярко демонстрируется конкретизация кантовского "схематизма" по трем обще-

известным модусам времени (прошлое, настоящее и будущее): здесь философ постулирует постоянство *субстанций*, последовательность их во времени по закону *причинности* и одновременность существования их по закону *взаимодействия*. Мышление по аналогиям — это, по Канту, как бы использование "смягченного" априоризма; может быть, он почувствовал, что зашел со своими априорными постуляциями слишком далеко. Как бы то ни было, он считает, что из аналогии опыта вытекает отрицание абсолютного возникновения из ничего и уничтожения в ничто, а также вечного и в этом смысле "вневременного" движения, т.е. *perpetuum mobile*, но движения и изменения всеобщи и происходят в любое время. Это прогрессивные и даже диалектические естественнонаучные утверждения, но, к сожалению, опирающиеся на несостоятельное априористское "доказательство".

Что касается постулатов эмпирического мышления вообще, то они априорно устанавливают, что в природе возможно, что действительно и что необходимо. Иначе говоря, эти постулаты размещают в природе модальности существования, смотря по условиям опыта. Но условия эти Кант опять перечисляет формально: здесь снова налицо лишь зависимость от разных общих априорных законоположений. Все же Кант направляет эти соображения против внесения в науку всяких домыслов, бредней о чудесах и ясновидении и т.п.

Если что в естественнонаучных основоположениях чистого рассудка и поучительно, все это было на деле заимствовано Кантом апостериорно из частных наук своего времени. Но материалу номологических суждений он придал абстрактно-априористскую форму и тем самым во многом его выхолостил. От ошибок в конкретных исследованиях эти основоположения не предохраняли, хотя и могли гарантировать от индивидуального произвола. Но те диалектически ценные и в конечном счете реальные моменты, которые были в таблице категорий Канта, не исчезли и в основоположениях. Недаром Гегель в разделе "Действительность" своей "Науки логики" воспроизво-

дит порядок Кантовых аналогий чистого опыта (и соответствующих категорий).

Учение о "схематизме" и системе основоположений чистого рассудка косвенно отражает еще одно реальное и в конечном счете диалектическое обстоятельство, которое в философии науки стали оживленно обсуждать в середине XX в., — так называемую "теоретическую нагруженность" фактов, т.е. непрямую опосредованность их осознания, фиксации и истолкования *предшествующими теориями*. Наивное убеждение во всемогуществе индукции несостоятельно. Правда, "теоретическая нагруженность" эмпирии получила у Канта искаженное отображение в самом принципе категориального априоризма, но проблема этим не снимается. Эту проблему не решил и "постпозитивизм", ибо представители этого течения, как и Кант, не сумели поставить ее действительно *исторически*. На исторический ее характер, т.е. на зависимость от реальной истории наук, указал Энгельс во фрагменте "Электричество" из "Диалектики природы". Вначале обыденный, повседневный опыт, а затем складывающиеся научные теории налагают свою печать на значения терминов и высказываний языка науки, а также и обыденного языка.

В целом у Канта выявление роли категорий в познании ориентировано на их действие в отношении *последующего* опыта, тогда как вопрос об их генезисе остается у него в тени. Правда, Кант охотно использует *примеры* на отношение категорий к предшествовавшему, уже состоявшемуся опыту — дело несложное, но это только примеры. Однако без правильного решения вопроса о происхождении категорий учение о них остается незавершенным, и в нем сразу же возникает "крен" либо к концепциям врожденных идей, либо к учению о необъяснимых по своему глубинному источнику привычках, либо к априоризму или же к конвенционализму, т.е. к одной из четырех основных идеалистических версий трактовки категорий, наиболее, может быть, ярко представленных в учениях Декарта, Юма, Канта и Карнапа.

Сам Кант пришел, как мы знаем, к априоризму. Уже в априоризме чистых созерцаний, посредством которого Кант пытался обосновать возможность математики как теоретической дисциплины, он связывал действие априорного начала непременно также с "конструированием" понятий. В письме М.Герцу от 26 мая 1789 г. Кант обратил внимание на конструирующую функцию математических определений³³, и это находится в известном соотношении с тем, что в письме И.Шульцу от 25 ноября 1788 г. Кант характеризовал синтетические суждения априори в арифметике как "практические". Активная конструирующая роль априорного находит свое прямое продолжение в теоретическом естествознании, но всякий новый вводимый в уже существующую теорию эмпирический материал поступает в науки, по Канту, лишь непременно пройдя до этого предварительную обработку конструирующими чистыми созерцаниями. Это значит, что теоретическое воздействие на эмпирию мыслится Кантом, как подчеркивал Я.Хинтика (1973), уже на первом этапе как воздействие *математическое*. Время и пространство выступают у Канта в его трактовке науки в роли как бы предкатегорий. Таким образом трансцендентальная эстетика и аналитика тесно связаны.

Тесная связь категориального построения науки с чистыми созерцаниями эстетики видна и из того, что Кантова трактовка математики не была основана только на чистых созерцаниях, но открывала дорогу одновременно трем различным подходам к пониманию основ математики: аналитическому, интуиционистскому и конструктивистскому, поскольку в составе математики Кантом признавалось существование аналитических суждений априори, а из принципа априоризма можно было вывести не только интуиционистские, но и конструктивистские посылки. Каждый из этих трех подходов, когда они были впоследствии развиты, имел в себе долю истины, но

³³ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 367.

и был односторонен, он не учитывал диалектики перехода от эмпирико-индуктивного этапа развития знаний к теоретико-дедуктивному в истории тех математических дисциплин, которые складывались в прошлом, и последующего взаимодействия различных подходов. А в мышлении крупных математиков, как замечал Дж. фон Нейман, часто присутствуют совместно и эмпирический, и "классический" (доинтуиционистский), и интуиционистский, и конструктивистский подходы, однако ни одна из попыток соединить их на совершенно равных правах, т.е. в этом смысле их унифицировать, не удалась. Она и не удалась: Гёдель доказал тщетность программы Гильберта³⁴, которая ставит задачу обосновать классическую аксиоматическую математику на базе противоположной ей интуиционистской системы.

Кант находился только в начале всех этих разных путей, но ограничиться тем выводом, что его учение об априорности категорий свидетельствовало лишь о той общей истине, что субъект в своем теоретическом познании активен, недостаточно. Выдвинув учение об априоризме категорий, Кант поставил тем самым вопросы о причинах возникновения категориального "скелета" теоретических конструкторов физики, химии и других естественных наук, о критериях гносеологической оценки прошлого исторического опыта вообще, об источниках структуры мыслительных способностей человека, о закономерностях развития всех теоретических дисциплин. Заслугой Канта была уже сама постановка этих вопросов. Историей естествознания Кант специально не занимался: он ограничился в общем тем, что извлек для себя необходимые уроки из конфронтации между тремя естественнонаучными образами мира в XVII-XVIII вв.: картезианской, лейбницеанской и ньютонианской. Победу последней

³⁴ См.: Нейман Дж. фон. Математик // Природа. 1983. № 2. С. 92; ср.: Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976. С. 52-53.

Кант полностью признал, и из этого факта он стал исходить еще в "докритический" период своей теоретической эволюции. Его убеждение в несомненной истинности основных понятий механики Ньютона способствовало его выводу об априорности ее категориальных структур.

Категориальный априоризм Канта не смог указать пути к подлинно объективному применению категорий. Когда Кант попытался наметить этот путь посредством "схематизма" времени и основоположений "чистого" (априорного) естествознания, имеющих свои истоки в трансцендентальной апперцепции, то свел "объективность" лишь к априорной всеобщности и необходимости законов природы, а та и другая означают у него полную зависимость от деятельности субъекта. В учении о трансцендентальном "схематизме" и основоположениях естественных наук Кант продолжил наступление априоризма на эмпирический материал знания. Так, он попытался "в основоположении антиципаций восприятия еще более сузить сферу эмпирического в пользу априорного"³⁵. В конечном итоге в проблеме "схематизма" у Канта наметился диссонанс между бессознательно действующей силой воображения и сознательно действующей аналитической силой рассудка. Что касается конкретной содержательности и структурности знания, то сам Кант признал, что активность нашего рассудка "безусловно не может а priori выдумать какие-нибудь первоначальные силы (Grundkrafte)..."³⁶, а чувственный материал опыта он счел, как известно, хаотичным. В проблеме "стыковки" категорий и чувственного материала в полной мере сказывается общий методологический просчет Канта. Как писал В.И. Ленин, "у Канта познание разгоражива-

³⁵ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. С. 222.

³⁶ Кант И. Соч. Т. 5. С. 93.

ет (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их...”³⁷.

В конце концов кантовскому рассудку оставалось удовлетвориться тем, что в своей теоретической деятельности он согласуется сам с собой. Именно в этом смысле он будто бы способен “предписывать” законы природе. Это широко известное заявление Канта неверно по существу, ошибочно даже и с точки зрения исходных принципов построения его собственной системы: ведь Кант то и дело подчеркивает, что его априоризм касается только *формы* знания, но законы природы неизбежно говорят о *содержании* тех связей и отношений, о которых в этих законах идет речь. Даже если законы получают в науке математическую “форму”, сама эта “форма” содержательна, и она по существу дела отличается от собственно категориальных *формулировок* этих законов. “Чистые”, т.е. теоретически априорные, основоположения естествознания оказываются странным гибридом форм, получающих от Канта статус содержания, и содержания, выдаваемого им за априорные формы.

Рассудку трудно удовлетвориться таким результатом, и тогда Кант ставит его перед более трудными испытаниями, качественное отличие которых от всех прежних находит у Канта то терминологическое выражение, что рассудок превращается в собственно разум. Кант ставит перед ним три трансцендентальные идеи, которые можно было бы назвать в соответствии с их содержанием также и трансцендентными, поскольку разум, выдвигая их, пытается “заглянуть” в *подлинно* объективный, трансцендентный мир, — в мир, именуемый Кантом областью “вещей в себе”. Это вопросы о существовании или о свойствах космоса, человеческого субъекта и бога.

³⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 83.

Рефлексивные понятия и их амфиболия. Отрицания и противоречия

Мы находимся на "ближних подступах" к трансцендентальной диалектике Канта, второй части его трансцендентальной логики. Здесь мы приближаемся к вступлению в область исследования противоречий познания предметов онтологии. Это, так сказать, "сверхзадача" Канта, сформулированная им как требование постичь высший синтез всего сущего. Непосредственная же задача заключается в том, чтобы проверить, насколько реальны надежды разума на то, чтобы познать мир "вещей в себе", а тем самым *соединить* "объективность" как общезначимость рассудочной науки с "объективностью" как существованием вещей независимо от науки. Это был вопрос о достижении *синтеза* познавательной деятельности аналитического разума с мыслящей деятельностью разума диалектического, направленной за пределы того познания, которое уже определено как возможное и достижимое. Это был бы "синтез" познания того, что дано опыту, и мышления о том, что скрыто в универсуме, иначе говоря, синтез науки и философии. А в самом познании – "синтез" его упорядоченности и противоречивости, который бы преодолел последнюю. Все это интегрировано в краткий вопрос: как возможна подлинная философия?

Все перечисленные виды синтеза, по Канту, недостижимы, путь к ним оказывается логикой видимости, которая превращается затем в логику преодоления этой видимости посредством развенчания условий постановки самой задачи. Здесь "общая", т.е. формальная, логика, *"рассматриваемая как органон..."* имеет диалектический характер³⁸, ибо она оказывается на службе самой диалектики как искусства гносеологического спора. Переходя от аналитики к диалектике, Кант отделяет учение о

³⁸ Кант И. Соч. Т. 3. С. 161.

философских заблуждениях разума от теории приращения гносеологических и методологических познаний, но в то же время углубляет ранее им выдвинутые положения о деятельности рассудка, обнаруживая и в ней ряд возможных заблуждений и глубоких диалектических тонкостей, впоследствии не оставленных без внимания Гегелем. Тем самым между резко разделенным перебраывается еще один соединяющий мостик.

Речь идет о "Приложении" к "Аналитике основоположений", в котором рассматривается амфибóлия, т.е. двусмысленность, в понимании рефлексивных понятий, происходящая от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным. Это понятия тождества, различия, противоречия, внутреннего и внешнего, материи и формы, в которые вклиниваются понятия совместимости и отрицания³⁹.

Характерны споры среди комментаторов Канта о значении данного "Приложения" и о месте, занимаемом рефлексивными понятиями в структуре трансцендентальной логики. Выше уже было отмечено, что эти понятия послужили источником для центральной группы категорий сущности в "Науке логики" Гегеля. Не без влияния на Гегеля остались соображения Канта об относительности различия между "внутренним" и "внешним" в трансцендентальной рефлексии⁴⁰. Уже все это свидетельствует в пользу кантовской характеристики их наряду с "родом", "видом" и "свойством" (необходимым и случайным) как своего рода вспомогательных категорий – разумеется, не в смысле Аристотеля, видевшего в категориях роды бытия, а в смысле Канта, понимающего их как чистые формы рассудочного познания. Ведь рефлексивные понятия, по Канту, должны служить средством сравнения и сопоставления категорий друг с другом. Отсюда распространенное мнение, что рефлексивные по-

³⁹ См.: Там же. С. 317 и 334. "Отрицание" выявляется из обсуждения понятий "нечто" и "ничто", но оно уже фигурировало у Канта как одна из категорий группы качества.

⁴⁰ См.: Там же. С. 317.

нения принадлежат к сфере рассудка. Но есть и точка зрения, по которой они суть порождение разума, а Ф.А.Ланге, возродив давние соображения Г.С.А.Меллина (1797), охарактеризовал их как априорные понятия способности суждения. Одни комментаторы вообще считают, что рефлексивные понятия и амфиболии не заслуживают внимания⁴¹. Другие видят здесь по преимуществу лишь полемику против Лейбница, вызванную желанием Канта вновь от него "отгородиться" после того, как при выведении таблицы категорий из логической классификации суждений граница кантовского трансцендентализма от лейбницеанского рационализма стала делаться не особенно отчетливой⁴².

На наш взгляд, вопрос о смысле и роли рефлексивных понятий разрешается следующим образом. Они представляют собой вариант категорий и потому относятся к юрисдикции рассудка, но проблемы, которые в связи с ними возникают у Канта, подготавливают проблематику диалектического разума: здесь *намечаются* свои антиномии, хотя только потом, в трансцендентальной диалектике, мыслительный диссонанс, свойственный процессам познания, будет доведен до полной резкости. Таков мостик между двумя частями трансцендентальной логики.

На самом деле, в учении об амфиболии рефлексивных понятий Кант усматривает ее в смешении их эмпирического применения, т.е. их приложения к материалу опыта, с трансцендентальным. Здесь термин "трансцендентальный" применяется несколько своеобразно. Кант пишет об этом так: "Действие, которым я связываю сравнение представлений вообще с познавательной способностью, производящей его, и которым я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или к чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной*

41 См.: *Benneth J. Kant's Analytik*. Cambridge, 1966. P. 164.

42 См.: *Broecken (Klass) R. Der Amphibolienkapitel der "Kritik der reinen Vernunft": Der ubergang der Reflexion von der Ontologie zur Transzendentalphilosophie*. Diss. Koln, 1970, S. 13, 255-256.

рефлексией”⁴³. Кант имеет в виду, что рефлексивное понятие ”сравнение” можно прилагать к содержанию и чувственности и категорий рассудка, но нельзя эти два приложения смешивать друг с другом. Такое неверное смешение получилось, по его мнению, у лейбницеанцев вследствие их стремления отождествить феноменально-чувственное с сущностно-рациональным (в форме *тенденции* к растворению чувственности в рациональном). Причины этого отождествления – применение понятий, приложимых лишь к явлениям, к ”вещам в себе”, что, по Канту, никак не допустимо.

Таким образом, в амфиболии чувственное остается чувственным, но одновременно приобретает облик рационального. ”Лейбниц интеллектуализировал явления...”⁴⁴, но это неприемлемый, ошибочный путь, ведущий, по Канту, к *ложному* противоречию, – ложному, потому что Лейбниц считал рациональное сущностным, тогда как, по Канту, оно в виде рассудочного применимо только к явлениям. Следовательно, амфиболия – это ”намек” на антиномии, с которыми мы встретимся в трансцендентальной диалектике. Важно отметить и то, что в учении об амфиболиях Кант приближается к диалектическому сопоставлению понятий, к выявлению их отношений через их взаимоотнопротивоположение.

”Критический” Кант отверг лейбницеанское тождество бытия и мышления, а в антиномиях чистого разума довел различие между мышлением и бытием до предельной противоположности: здесь сталкиваются друг с другом различные точки зрения, выдвигаемые мышлением относительно бытия, и обрисовываются резкие противоположности. В каком же отношении находятся эти противоположности с действительными отношениями в области объективных вещей? И есть ли в этой области свои противоречия вообще?

⁴³ См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 314.

⁴⁴ Там же. С. 321.

Ответ Канта однозначен и четок, но он глубоко ошибочен. Если понимать под областью объектов мир вещей в себе, то к ней "противоречие", как и другие "сравнительные понятия" (*concepta comparationis*), не приложимы, как не приложимы и собственно категории. И вообще "немыслимо противоречие между реальностями, т.е. такое отношение, при котором они, будучи связанными в одном субъекте, уничтожали бы следствия друг друга..."⁴⁵, причем связи причин и следствий, по Канту, в мире "вещей в себе" вообще не бывает. Но понимание "противоречия между реальностями" в том смысле, если бы оно было, то непременно приводило бы к взаимной аннигиляции следствий, вызывает возражения. Вернее сказать, здесь необходимы уточнения.

Кантовское понимание объективных противоречий прямо зависит от того, какой смысл приписывается входящим в их структуру отрицаниям. Выяснение этого вопроса поможет нам яснее понять роль и значение гносеологических и логических проблем трансцендентальной диалектики. Уже в "докритический" период Кант стал проводить различия между разными видами отрицаний, а позднее эти его мысли получили дальнейшее развитие. В "Опыте введения в философию понятия отрицательных величин" (1763) и "Единственно возможном доказательстве бытия бога" (1763) Кант провел четкое различие между формально-логическим и "реальным" отрицаниями: если первое – это обычные отрицания традиционной двузначной логики, которые действуют в процессе образования логических контрадикций (*Widerspruche*), то "реальные" отрицания – это процессы в чувственно наблюдаемом мире явлений, которые осуществляют уничтожение (*privatio*) других процессов, в отношении с которыми они, т.е. первые процессы, и образуют ситуацию "реальных" противоречий (*Widerstreite*). Кант заявляет, что "реальные" отрицания дейст-

⁴⁵ Там же. С. 317.

вуют "без противоречия"⁴⁶, но это надо понимать только так, что они действуют, не привнося логических контр-адикций.

Поскольку в логическом противоречии "одновременно" утверждается некоторое суждение и отрицание этого же суждения, так что оба эти суждения "находятся в отношении противоречащей противоположности"⁴⁷, то "столкновение" двух суждений приводит к возникновению "предмета", существование которого в логике запрещено (утверждение, что он существует, считается ложным). Это будет пример на *nihil negativum* в таблице разных видов "ничто" и "Примечании к амфиболии рефлексивных понятий"⁴⁸. (И вообще одно из значений этой таблицы заключается в том, что она помогает классифицировать виды не только отрицания, но и противоречия.) Что касается "реального" противоречия, то действующие в нем отрицания взаимоупраздняют друг друга так, что возникает некое совсем иное, чем было прежде, состояние. Это бывает, например, тогда, когда на тело действуют две равные, но противоположно направленные силы, и "следствие этого - покой..."⁴⁹, т.е. пустой предмет в отношении понятия актуального движения. В таблице видов "ничто" это можно, по-видимому, соотнести с *nihil privativum*. Такой результат можно считать отдаленным подходом к созидательному синтезу. Хотя "реальные" противоречия у Канта – это еще не диалектические в полном значении термина "диалектика", но момент диалектики имеется и здесь, т.е. также и в случаях столкновения внешних в отношении друг друга сил, тем более что если при дальнейшем рассмотрении может оказаться, что эти противоположно направленные силы все-таки, пусть и очень далеким опосредованным образом, как-то взаимообусловлены. А.М.Деборин считал, что Кант "введением

⁴⁶ Там же. Т. 2. С. 85.

⁴⁷ Там же. Т. 3. С. 459.

⁴⁸ Там же. С. 335.

⁴⁹ Там же. Т. 2. С. 85.

принципа реальной противоположности положил начало диалектике”⁵⁰.

Важно подчеркнуть, что к последней ситуации приближается и сам Кант, когда он рассматривает социальные противоречия и высказывает по этому поводу свое знаменитое положение о недоброжелательной общительности, или о ”несоциальной социальности (*ungesellige Geselligkeit*)” людей, имея в виду ”их склонность вступать в общение, *связанную*, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением”⁵¹. Впрочем, здесь снова возвышают свой голос агностицизм и априоризм Канта, вынуждая понимать ”взаимообусловленность” как привнесенную в сферу эмпирической реальности извне, из трансцендентальной апперцепции. Сам же чувственный материал этой сферы вообще не может быть противоречивым, в нем царят не диссонансы, а просто хаос. Тем самым путь к дальнейшему *подлинно* диалектическому переосмыслению реальных противоречий для Канта был закрыт, несмотря на то что еще в 1763 г. он высказал глубокую мысль о том, что в ”столкновении противоположных реальных оснований как раз и состоит совершенство мира вообще, равно как и закономерный ход материальной части его совершенно очевидно поддерживается только борьбой [этих] сил”⁵². Это было сказано в ”докритический”, т.е. в ”доагностический” период кантовского творчества.

Созидательный, конструктивный характер отрицания был отмечен уже ”докритическим” Кантом в отношении *третьего* из выделенных им видов этого процесса – математического отрицания. Он выделил его из общей группы реальных отрицаний: ”математики же пользуются понятием этой реальной противоположности для своих величин...”⁵³. Математическое отрицание в том виде, в

⁵⁰ Деборин А.М. Диалектика в системе Фихте // Вестник социалистической академии. М., 1923. Кн. III. С. 23.

⁵¹ Кант И. Соч. Т. 6. С. 11 (курсив мой. — И.Н.).

⁵² Там же. Т. 2. С. 116.

⁵³ Там же. С. 87.

каком его понимает Кант, не приводит ни к динамическим равновесиям (покою), ни к физической пустоте или разрушению предмета, а вызывает уменьшение величин, в том числе до нуля. Но оно не совпадает и с логическим отрицанием, так как не ведет к запретным ситуациям. В таблице видов "ничто" в "Критике чистого разума" у математического отрицания есть свой аналог, в виде *ens rationis*, абстрактного порождения мысли. Это абстракция, не имеющая реальной порождающей силы, и от нее до действительной диалектики не близко, но нет между ними и каменной стены.

Однако у "критического" Канта появился еще один – *четвертый* вид отрицания. Именно о нем сказано, что "все истинные отрицания суть не что иное, как *границы* (Schranken), каковыми они не могли бы быть названы, если бы в основе не лежало безграничное (все)"⁵⁴. Этот вид отрицания действует в отношениях (взаимоотрицаниях) между тезисами и антитезисами антиномий космологической идеи чистого разума, откуда начнется подъем к высотам диалектического мышления Фихте и Гегеля. Антиномии чистого разума были построены Кантом только "с точки зрения фундамента познания"⁵⁵, а не самого бытия, и в этом были как глубина, так и односторонность его подхода к диалектике. Глубина тем большая, чем больше появляется оснований для того, чтобы толковать эту антиномичность как выражение специфичности диалектики процесса познания. Односторонность тем большая, чем меньше возможностей для достижения собственно диалектического синтеза противоречий процесса познания оставляет Кантов дуализм феноменов и ноуменов, его раскол действительности на мир познания и мир бытия.

⁵⁴ Там же. Т. 3. С. 506.

⁵⁵ Там же. С. 446.

Три трансцендентальные идеи и антиномии чистого разума

Интенсивность противоречивости в антиномиях была достигнута Кантом предельная, взаимоотрицание их сторон было поднято им до состояния "заостренности". Что представляют собой эти антиномии с точки зрения их роли в философской системе Канта и в плане их собственно гносеологических функций? Ответ на эти два вопроса помогает раскрыть и подлинный смысл антиномической "заостренности" в ее специфически кантовском виде, а значит, и более конкретно понять соотношение взглядов на противоречия у Канта и Гегеля.

Антиномии чистого разума – центральный пункт трансцендентальной диалектики Канта. Конечно, было бы упрощением считать, что к этим антиномиям сводится все ее содержание, но когда "онтологические посткантианцы" Г.Мартин, Г.Леман и Х.Хаймсёт сводят всю диалектику Канта к его трансцендентальной антитетике, – это еще большее упрощение. Кант рассматривает свои антиномии как неизбежные заблуждения человеческой мысли, для уврачевания которых, по Канту, следует вступить на дорогу, указываемую его, кантовским, дуализмом. Но вступить на нее ее заставляет именно осознание неискоренимости этих заблуждений, так что они, эти заблуждения, оказываются и в роли путеводителей.

Так у Канта впервые в истории философии после Гераклита "противоречие" сознательно понимается как создатель нового – правда, это "новое" появляется только в сфере теоретико-познавательного процесса и состоит оно, это "новое", в учении о расколе реальности на два мира. С другой стороны, *неизбежность* появления противоречий в познающем мышлении задолго до Канта подметили многие философы – Зенон из Элеи, П.Абеляр, Николай из Кузы, Дж.Бруно, П.Бейль, А.Кольер, Д.Юм. В определенной мере каждый из них мыслил по-своему ди-

алектически, не представляя себе, что такое диалектика как *теория* и зачастую называя "диалектикой" обычную формальную логику. Здесь Кант ставит вопрос о диалектике вполне сознательно, хотя тоже превратно. Как бы то ни было, именно Кант открыл диалектическую, т.е. внутренне противоречивую природу разума, и это было его великое достижение. Проведенные Кантом принципиальные различия между познанием и мышлением, рассудком и разумом, а также между деструктивной и конструктивной функциями самого разума в узком значении последнего послужили важными предпосылками этого значительного результата.

В трансцендентальной диалектике Кант выделил три применения рассудка – эмпирическое, трансцендентальное и трансцендентное, имея в виду, что рассудок применяется эмпирически тогда, когда прилагается только к явлениям, а трансцендентально – когда осуществляет категориальный синтез, а также тогда, когда он ставит вопросы о "вещах в себе", но во вполне приемлемых для рассудка пределах, а именно тогда, когда о "вещах в себе" рассуждают только в негативном смысле, имея в виду их непознаваемость. В этом смысле "вещи в себе" могут быть названы не трансцендентным, а "трансцендентальным объектом"⁵⁶. Что касается трансцендентного применения рассудка, то оно возникает тогда, когда рассудок пытается познать "вещи в себе", т.е. рассуждает о них в положительном смысле. Но в этом случае рассудок перестает быть рассудком. Это значит, что рассудок преобразуется в разум, а категории приобретают ноуменальный вид, "как, например, *субстанция*, мыслимая без *постоянства* во времени, или причина, действующая *не во времени* и т.д."⁵⁷ Точнее говоря, чистый разум выходит за рамки своего рассудочного состояния, подымаясь до состояния собственно "разумного". Аналогичная трансформация происходит и с категориями.

⁵⁶ Кант И. Соч. Т. 3. С. 453.

⁵⁷ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 153.

Рассудок в своем эмпирическом применении мыслит научными суждениями, а разум в применении трансцендентном пытается мыслить философскими умозаключениями. Разум осуществляет свои умозаключения в рамках размышления о психологической, космологической и теологической "идеях", т.е. о трех основных, согласно Канту, онтологических понятиях. Кантовы "идеи" – это регуляторы поискового процесса, направленного на познание трансцендентных предметов, обозначающие собой предположительное содержание "вещей в себе". Эта направленность имеет своей, по Канту недостижимой, целью обретение полного, всеобъемлющего синтеза. Трансцендентальных идей диалектического разума три: это суть и вопросы и как бы принципы *движения* к ответам на вопросы – что такое душа, каков мир и существует ли бог, но не достижения этих ответов. В не более как предположительных ответах на эти вопросы сталкиваются материалистические позиции с идеалистическими, не раз формулировавшимися в истории философии и порождая во взаимных спорах: недаром в антиномиях Канта так сильно слышатся отзвуки полемики между деистом Ньютоном и идеалистом Лейбницем⁵⁸.

Если идеи-регуляторы используются именно как регулятивные принципы, т.е. их цели толкуются не более как только незавершающиеся *направления*, то имеет место трансцендентальное применение разума. Если же они используются как конституирующие положения в смысле ошибочных претензий на достижение вполне истинного знания о вещах в себе, то вместо знания неизбежно получается только видимость. Так возникает трансцендентальная иллюзия как плод трансцендентного применения разума. Ее преодоление означало бы разрушение онтологии в ее традиционном значении, к чему и стремится Кант, аргументируя в пользу того, что о трансцендентном

⁵⁸ См.: *Al-Azm S.J. Origins of Kant's Arguments in the Antinomies. Oxford, 1972. P. 20-41; Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. С. 94.*

субъекте, о мире "вещей в себе" и о боге в познавательном смысле невозможно высказать ничего определенно-го. Паралогизм, т.е. ложное заключение насчет особой сущности человеческой души и ущербность доказательств бытия бога подрывают психологическую идею, а значит, сводят на нет все усилия онтологически мыслящих психологов и теологов.

Опровержение утверждений о существовании неделимой и бессмертной субстанции человеческой души (как главном содержании психологической идеи) Кант построил на выявлении того обстоятельства, что теологи и философы, которые брались за доказательство этих утверждений, как, например, вольфианцы с их "рациональной психологией", спутывали различные понятия субъекта – "эмпирический индивид", "гносеологическое я", т.е. трансцендентальное единство апперцепции, и "интеллектуальная личность", т.е. искомый трансцендентный субъект. Все наши знания о психике человека, о его душе ограничиваются, по утверждению Канта, только тем, что может быть сказано об эмпирическом и трансцендентальном субъектах. Бессмертная душа в опыте не наблюдается, и о ней нечего сказать, т.е. ее следует рассматривать как ноумен, идею чистого разума, а вовсе не то, что вызывает наши ощущения.

Особенно развернута кантовская критика натурфилософской космологической идеи, где ставятся вопросы о характеристиках, которые присущи миру. Здесь разворачиваются знаменитые четыре антиномии чистого разума.

Вот эти антиномии в кратком их изложении: (1) мир имеет границы во времени и пространстве (тезис), и он бесконечен во времени и пространстве (антитезис); (2) деление всего существующего в мире возможно только до изначально простых элементов (тезис), и все в мире делимо без конца (антитезис); (3) в мире есть и причинность и свобода (тезис), и в мире свободы не существует (антитезис); (4) в мире или вне его есть некая абсолютно необходимая сущность (тезис), и такой сущности нет

(антитезис). Первые две из этих антиномий Кант назвал "математическими", две последние – "динамическими".

Есть мнение, что Кант заимствовал учение об антиномичности разума у скептиков П.Бейля и А.Кольера. Однако эти философы касались только антиномичности существования внешнего, бесконечно протяженного мира. А.Кольер в сочинении "Всеобщий ключ..." (1713, нем. перевод 1756)⁵⁹ вслед за П.Бейлем воспроизвел аргументы Беркли в пользу субъективного идеализма, сопоставив их с рассуждениями прямо противоположного характера⁶⁰. Но более существенно воздействие на Канта "Диалогов о естественной религии" Д.Юма, где смутно намечены ситуации будущих динамических антиномий⁶¹. И все же автор антиномий разума – именно Кант. В антиномиях познания он поставил перед собой задачу показать принципиальную несостоятельность онтологических претензий всей прежней метафизики. Эти претензии вызывают в "разумном" мышлении неразрешимые противоречия.

Конечно, когда Кант усматривает диалектику теоретического разума именно в том, что возникающие в нем противоречия ведут в *тупики*, – это не то значение диалектики, которое *прямо* направляло к Гегелю, а тем более к Марксу. Но эти тупики возникают, согласно замыслу Канта, вследствие раздвоения разума в его споре с *самим собой*, а учение о противоречиях разума – это уже зародыш подлинной диалектики.

Ныне несомненно, что строгой логически убедительной доказанности тезисов и антитезисов, а значит, и их одинаковой обоснованности в антиномиях Канту достигнуть не удалось. Впрочем, еще Шопенгауэр отметил, что

⁵⁹ Collier A. Clavis universalis: or a new inquiry after Truth: Being Demonstration of the Non Existence, or impossibility of an external World. L., 1713.

⁶⁰ См.: Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. B., 1911. Bd. II. S. 328-330.

⁶¹ См.: Lowisch D.J. Immanuel Kant und David Hume's Dialogus concerning natural religion. Bonn, 1964. S. 135.

доказательства антитезисов (заметим, близких к материализму) убедительнее, чем тезисы. Тем самым центральное звено в пятиступенчатой структуре антиномий (трансцендентальная иллюзия → формулировка тезисов и антитезисов → их доказательство → их разрушение посредством отказа от понятия "мир в целом" и принятия дуализма мира явлений и мира "вещей в себе" → переход к сознательно регулятивному, проблематически-предположительному применению идей вместо недостижимого конститутивного) оказывается выбитым⁶². Заметим, что точной доказуемости тезисов и антитезисов, а значит, и их *равнодоказуемости* нет также и в тех случаях, когда варианты антиномий возникают у Канта за пределами его гносеологической системы (это антиномия добродетели и счастья в "Критике практического разума", антиномия суждений вкуса, а также антиномия механической причинности и телеологии в "Критике способности суждения") и др.

Как бы то ни было, Кантом "*противоречие* вновь выдвигалось как центральный, важнейший факт и как основная проблема познания"⁶³ и притом познания самых существенных сторон действительности. Недаром, помимо антиномических утверждений, во многих разделах философии Канта фигурируют эллиптически усеченные антиномии, так сказать "антиномии-понятия". Это не только "нечувственная чувственность" форм чистого созерцания в трансцендентальной эстетике и "бессодержательная содержательность" категорий в трансцендентальной аналитике, но и уже упомянутая "несоциальная социабельность" в философии истории, "бесцельная целесообразность" в учении о телеологии, "незаинтересованная заинтересованность" и "бессодержательная содержательность" в аналитике вкуса. Эти диалектически противоречивые понятия антиномичны, строго говоря, в

⁶² См.: Нарский И.С. Логика антиномий Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 82-89.

⁶³ Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1983. С. 272.

несколько иным смысле, чем пары взаимоантиномических суждений космологической идеи: это своего рода неразвернутые проблемы, которые разрешаются Кантом только в том смысле, что он стремится придать этим понятиям статус вполне определенного существования: "бесцельная целесообразность", например, будто бы реально существует в науках о живой природе и должна в них существовать.

Можно даже сказать, что возникла антиномическая напряженность в отношениях между разумом и рассудком: рассудочные средства развенчивают чрезмерные претензии разума, но, с другой стороны, "умозаклучения разума возвышаются над всеми относительными, конечными определениями и суждениями рассудка как подлинно высшая инстанция всей объединяющей деятельности познания. В этом пункте Кант – несомненный родоначальник всех *положительно-диалектических* учений о разуме, характерных для классического немецкого идеализма"⁶⁴.

Огромная диалектическая плодотворность присуща самому замыслу антиномий чистого разума. Они служат стимулом исследователю, для которого предполагаемая "равнодоказанность" сторон антиномий является побудителем к поискам неопременного выхода из ситуации. У Канта "разуму необходим регресс не в бесконечность, а в неопределенность"⁶⁵, которая никак не может его удовлетворить, и потому Кант и называет антиномии "благотворным заблуждением"⁶⁶. Но разрешение антиномий Кантом не есть реальный выход из ситуации и не есть подлинный диалектический синтез, и вообще не может быть синтезом и разрешением то, что достигается ценой принятия агностицизма и дуализма. Канту казалось, что "посредством антиномий мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений"⁶⁷, но в действительности получилось совсем наоборот: Кант поста-

⁶⁴ Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М., 1929. С. 117.

⁶⁵ Тевзадзе Г.В. Иммануил Кант. С. 284.

⁶⁶ Кант И. Соч. Т. 4, ч. 1. С. 438; ср.: Там же. Т. 6. С. 126.

⁶⁷ Там же. Т. 3. С. 461.

вил разрешение антиномий в прямую зависимость от бездоказательно постулированной им "правоты" трансцендентального идеализма.

В этом смысле судьба "математических" антиномий была *предрешена* тезисами трансцендентальной эстетики, а антиномий "динамических" – утверждениями трансцендентальной аналитики. Но тем самым была предрешена и бесполезность доказательств равноистинности тезисов и антитезисов антиномий: полная безупречность этих доказательств, *если бы ее удалось* достичь, противоречила бы утверждаемой Кантом "истинности" его дуализма и предлагаемому им решению "динамических" антиномий путем "разведения в разные стороны" мира "вещей в себе" и мира явлений; если же допустить, что дуализм прав, то уже поэтому, независимо от их внутренней структуры, доказательства сторон антиномий *не могут* быть корректными, а следовательно, падает и сама антиномичность. В данной альтернативной ситуации Кант по сути дела счел антиномии значимыми *независимо* от степени доказанности их сторон, их значимость прямо основана им на факте априорного принятия кантианства в качестве единственно истинной теории познания.

Но антиномии чистого разума – неотъемлемая часть системы Канта, ибо их иллюзорность упразднила бы диалектическую противоречивость разума, а эта противоречивость, по Канту, существеннейшая характеристика последнего. Гегель писал о Канте так: его «трансцендентальный идеализм не оставляет существовать указанное противоречие, а только принимает, что "вещь в себе" не страдает таким противоречием, что это противоречие имеет свой источник исключительно в нашем мышлении. Таким образом, в нашей душе остается та же самая антиномия, и как раньше бог был тем, что должно было принять в себя все противоречия, так теперь эту роль должно принять на себя самосознание»⁶⁸. Гегель здесь имеет в виду не только то, что Кант не разрешил своих антино-

⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. М.; Л., 1935. Т. XI. С. 437.

мий, но и то, что учение о них относится к самому существованию трансцендентального учения Канта. Но верно и следующее положение: "свое обещание – дать подлинную и неустрашимую диалектику противоречий разума – Кант *не выполнил*"⁶⁹.

Впрочем, "математические" антиномии (бесконечности или конечности мира и бесконечности или конечности делимости его частей) сравнительно более указывают на диалектичность разума, в них Кант все-таки несколько приблизился к выполнению своего обещания, указывая на противоречивость понятий, которыми оперирует разум, в данном случае – понятие "мир вообще". Тогда как в антиномиях "динамических" антитетика сторон не преодолевается путем раскрытия противоречивости понятия, которым оперируют, но "улаживается"⁷⁰ путем простого перехода к постулированию двух миров – феноменов и ноуменов. В случае "математических" антиномий Кант заявляет, что "сам вопрос (имеется в виду вопрос о свойствах мира в целом. – И.Н.) не имеет смысла"⁷¹ и, не признав этого, из тупика противоречий не выбраться, тогда как в случае антиномий "динамических" (свободы или причинности и необходимости или случайности) предлагается непосредственный выход из тупика.

Но, с другой стороны, именно в "динамических" антиномиях, где Кант относит тезисы к миру "вещей в себе", а антитезисы – к миру явлений, он приближается к подлинной диалектике противоречий в ином отношении: диалектический синтез не перечеркивает, а "снимает" собой как тезис, так и антитезис, хотя пока еще не через подлинно *единое* решение, а через разделение его на два частных решения, касающихся двух разных "миров". Однако регулятивная истинность тезисов третьей и четвертой антиномий для мира ноуменов и конститутивная (безусловная) истинность их антитезисов для мира феноменов закрывает путь к развитию действительной диалек-

⁶⁹ Асмус В.Ф. Иммануил Кант. С. 277.

⁷⁰ Кант И. Соч. Т. 3. С. 476.

⁷¹ Там же. С. 442.

тики, открытой до этого посредством самой *постановки* антиномий. Тот, кто вслед за Кантом признает, что "трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы"⁷², неминуемо сворачивает с диалектической дороги на метафизическую.

Нет необходимости соглашаться с тем, что диалектическое противоречие есть будто бы *только* там, где "мы вынуждены об одном и том же предмете высказывать утверждения, противоречащие друг другу в одно и то же время, в одном и том же отношении"⁷³. Но когда у Канта объективных диалектических противоречий вообще не оказывается, а противоречия познания разрешаются через полное разрушение понятия того единого объекта ("мир вообще"), в отношении которого они были первоначально сформулированы, то диалектика действительно терпит урон. Кант "вызвал призрак противоречия, но, вызвав, не выдержал его зрелища и отвратился от него, как Фауст от духа, вызванного заклинанием"⁷⁴.

Однако трудно согласиться с точкой зрения, что "разрешение антиномий сводится у Канта к простому восстановлению прав закона противоречия..."⁷⁵. Пусть нередко сам Кант субъективно указывал задачу антиномий чистого разума в том, чтобы рассудок, как полицейский, встревожился и удержал бы категории в границах их имманентного опыту применения, но фактически он привлек внимание к несравненно более важному тезису: самому процессу познания необходимо присущи противоречия. Именно процессу познания, хотя в самих формулировках антиномий были зафиксированы противоречивые ситуации, касающиеся не только формы процессов познания, но и его содержания, т.е. ситуации не чисто гносеологи-

⁷² Там же. С. 548.

⁷³ Асмус В.Ф. Иммануил Кант. С. 282 (курсив снят. — И.Н.) Ср. С. 296.

⁷⁴ Там же. С. 291.

⁷⁵ Там же. С. 289. Справедливая критика точки зрения В.Ф. Асмуса содержится в работе: Стефанов И.С. Кант и проблемът за диалектиката. С., 1981. С. 91-92.

ческие, но также и предметные, в этом смысле *объективные*. Поэтому невольно вставал дальнейший вопрос о *соотношении* и связях между противоречиями познавательными и объективными. Так что нельзя согласиться с тем, что будто бы "после длительного пути, пройденного вместе с Кантом, мы вернулись к исходной точке – к принципу противоречия в самой ортодоксальной его форме"⁷⁶, т.е. всего лишь к формально-логическому запрещению противоречия. Произошло все-таки не возвращение назад, но подготовка движения вперед, осуществленного, правда, уже не самим Кантом, но Фихте и Гегелем.

Нередко заявляют, что если Кантов теоретический разум обнаружил живой интерес к противоречивым ситуациям, то переход к разуму практическому означал забвение всякой антиномичности. Мы уже отмечали, что это не так, антиномии есть и в "Критике практического разума". С другой стороны, и в отношении антиномий "Критики чистого разума" Кант не всегда остается при своем дуалистическом способе их трактовки, связанном с его агностицизмом.

Так, у Канта намечилось *второе* решение "математических" антиномий. Под влиянием авторитета материалистического естествознания своей эпохи он склонился к признанию *истинности* их антитезисов для мира явлений. На самом деле, в 3 и 4 теоремах второго раздела "Метафизических начал естествознания" (1786) Кант признает бесконечность материи как в смысле протяженности, так и в отношении делимости⁷⁷. Таким образом, наиболее агностическое разрешение антиномий (для двух первых из них) пошатнулось. Вместе с тем остается в силе главная заслуга Канта: он указал на то, что природа познающего разума есть ритмически возникающая полемика, лишенная произвольности, и в этом состоит *главная* "хитрость разума"⁷⁸. С Канта начинается анализ

⁷⁶ Там же. С. 293. Ср. с. 311 и 317.

⁷⁷ См.: Кант И. Соч. Т. 6. С. 96 и 98.

⁷⁸ Там же. Т. 3. С. 526.

диалектики процесса познания в ее связях и отличиях от диалектики вещей, а это был один из отправных пунктов формирования материалистической диалектики.

Кантовское разрешение антиномий чистого разума и вообще всех трех его трансцендентальных идей рекомендует разуму ограничиться только регулятивной активностью, соответственно воздействуя на рассудок. Космологическая идея должна быть, по Канту, регулятором движения мысли к таким целям, которые рассматриваются так, *как если бы* они были достижимы, но к которым она никогда не сможет вполне приблизиться. Интересно, что в качестве регулятивного понятия Кант приводит пример "совершенно чистая вода". Видимо, таким же образом он стал бы рассматривать идеализирующую абстракцию физики XIX-XX вв. "абсолютно черное тело". Регулятивны, по Канту, также психологическая и теологическая идеи чистого разума. Остановимся теперь на последней из них.

Судьба теологической идеи была, впрочем, уже предрешена четвертой антиномией, согласно результатам которой существование "безусловно необходимой сущности (существа)" недоказуемо. Рассматривая теологическую идею, Кант связывает ее с понятием трансцендентального идеала разума, означающего, так сказать, сверх-идею совокупности вообще всего возможного, что было, есть, будет и могло бы быть. Эта сверх-идея составляет идеал высшего синтеза, который и совпадает с идеей бога, ибо "все многообразие вещей есть лишь столь же многообразный способ ограничения понятия высшей реальности"⁷⁹. Здесь Кант снова ополчается прежде всего против религиозно-объективного идеализма вольфианцев и громит их "рациональную теологию". Кант показывает, что космологическое и физико-телеологическое доказательства бытия бога редуцируются к онтологическому доказательству, в котором разочаровался еще Фома Аквинский. Эта редукция – важное достижение Канта.

⁷⁹ Там же. С. 508.

Конечно, идея бога, которая перемещена теперь на регулятивный уровень, все же сохраняется, пока мы не выходим из рамок трансцендентальной диалектики, но в своей неопределенности. Однако полученные негативные результаты сами по себе уже предвещают нечто большее. Нельзя доказать отсутствие бога, но нельзя также доказать, что бог существует. Трансцендентальная идея бога противостоит атеизму, но насколько она может подкрепить позицию теизма? Ведь она есть лишь "предположительное" понятие ради достижения "систематического единства" всего мира⁸⁰. К этому вопросу Кант возвратится в сочинениях "Критика практического разума" и "Религия в пределах только разума".

Сама "Критика чистого разума", как всякое подлинно великое философское произведение, приводит к многозначным результатам. Отчасти верно то, что в итоге трансцендентальной диалектики мы получаем "выявление тщетных притязаний чистого разума... настоящее обесценение теоретического познания, это бездна, к которой привела Канта внутренняя логика его исследования..."⁸¹. Но верно и то, что Кант создал здесь сильные предпосылки для развенчания религии, и это именно потому, что "идея бога не выражает какой-либо известной человеку реальности, это априорная, трансцендентальная идея, идеал чистого разума"⁸².

* * *

Кант надеялся создать предпосылки и для построения положительной философской системы, и в "Трансцендентальном учении о методе", заключающем "Критику чистого разума", он набросал программу построения философии заново. В учении о методе говорится, правда, не только об этом. Кант выделил в его составе четыре части –

⁸⁰ Там же. С. 576.

⁸¹ Тевзадзе Г. Иммануил Кант. С. 306.

⁸² Ойзерман Т.И. Главный труд Кант // Кант И. Соч. Т. 3. С. 58.

дисциплину, канон, архитектонику и историю чистого разума. Эти многозначные термины не должны смущать. Под дисциплиной имеется в виду "дисциплинирование" разума посредством критики догматизма и скептицизма и путем выучки его принципам агностицизма и априоризма. В правильном направлении ориентировать познавательные способности человеческого разума призван канон. Его содержание прежде всего – это трансцендентальная аналитика, но он расширяется и объемлет собой и другие составные части кантовской системы.

В архитектонике трансцендентального метода набрасывается структура всей философской системы Канта. Прежде всего в каких смыслах вообще возможна, по Канту, будущая философия?

Во-первых, как продолжающаяся критика в адрес всей спекулятивной метафизики, поскольку та еще не исчезла, так что значение этой стороны трансцендентальной диалектики непреходяще. Во-вторых, философии следует быть учением о формах и принципах конструирования естественнонаучного знания, выявляющим огромную активно-организующую роль рассудочно-теоретической деятельности. По одностороннему индуктивизму в теории познания Кантом был нанесен сильный удар, хотя до построения гипотетико-дедуктивного метода было еще далеко. В-третьих, будущая философия должна развиваться как этика и последующие ценностные разделы системы философских наук.

Две основные области (и части) будущей философии – это "природа" как теория научного познания мира явлений и "свобода" как теория моральной практики. А более широкая задача состоит, по Канту, в построении целостного философского здания, в основу которого кладется не только выяснение того, "как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным"⁸³ (единство это потребует уже

⁸³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 669.

более широких, чем нравственные, скреп в виде телеологических принципов), но и создания "метафизики" природы и – можно предположить – также и "метафизики" общественной жизни. Гносеологический же базис всего этого у Канта – его "Критика чистого разума" с ее апофеозом *синтеза*, всегда идущего впереди анализа, как того и требует априоризм.

Так начал складываться замысел "науки наук", который при всем своем идеализме имел рациональное зерно в том смысле, что выражал мечту о создании единой системы наук во главе с философией. Но здесь налицо и стремление Канта сделать системой сам агностицизм, – системой законченной и завершенной. И эту тенденцию закрепляет взгляд Канта на последнюю часть трансцендентального учения о методе – историю чистого разума. Здесь он намечает вопросы для создания такого историко-философского обзора, который подтвердил бы правоту кантовского критицизма и увенчал бы им историко-философский процесс, подведя под него черту. Критицизм превращается в догматическую систему. А теория познания Канта становится преддверием теории морали. "Практический", т.е. моральный, разум попытается преодолеть границы трансцендентного мира и те пределы, которые постулировал себе разум "чистый", т.е. теоретический.

Заключение

Подводя итоги критическому анализу теории познания И. Канта, целесообразно завершить его характеристикой отношения этой важнейшей, по нашему мнению, части его учения ко всей его философии, которую ее создатель определял как трансцендентальную метафизику.

Метафизика со времени Платона и Аристотеля развивалась как учение о бытии. При этом имелось в виду не чувственно воспринимаемое бытие, многообразие явлений, изучаемых науками, законы природы и т.п., а некое мета-физическое, по существу сверхприродное бытие, которое обычно истолковывалось как первооснова, первоисточник всего существующего и нередко даже сводилось к божественному первоначалу, бытию с большой буквы. Отмечая эту тенденцию, характерную не только для средневековой философии, Кант писал, что "настоящая цель исследования метафизики – это только три идеи: *бог, свобода и бессмертие*, причем, второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности"¹.

В предисловии к первому изданию "Критики чистого разума" Кант говорит, что метафизика с давних времен считалась царицей наук и она заслуживала бы это наименование, если бы занималась критическим анализом своих исходных понятий и целей, на достижение которых

¹ Кант И. Соч. Т. 3. С. 365. Следует, впрочем, отметить, что понятие метафизики применялось философами и в более широком смысле слова. Так, К.А. Гельвеций, противопоставляя идеализму материализм, писал: "Эти два рода метафизики я

были направлены ее усилия. На деле же метафизические системы заранее постулировали существование тех сверхопытных реальностей, которое никоим образом не вытекает из доступных человеку знаний о внешнем мире и о самом себе. Поэтому все попытки создания метафизической системы неизбежно впадали "в обветшалый, изъеденный червями догматизм"². В конечном итоге метафизические системы стали предметом презрения; ученые считали одной из главных своих задач изгнание метафизики из науки. Показательно в этом смысле знаменитое изречение Ньютона: физика, берегись метафизики. Впрочем, нельзя не отметить, что этот великий естествоиспытатель в своих "Математических началах натуральной философии" уделяет немалое внимание основным проблемам метафизики, именно тем проблемам, о которых говорит Кант.

Родоначальник немецкой классической философии констатирует, что в результате фатального краха всевозможных попыток создать метафизическую систему, способную устоять против философского скептицизма, в

сравниваю с двумя различными философскими системами — Демокрита и Платона. Первый постепенно поднимается от земли к небу, второй постепенно снижается с неба на землю" (*Гельвеций К.А.* О человеке. М., 1938. С. 125). Во избежание смешения понятий необходимо также учитывать, что термин "метафизика", как и выражение "метафизический способ мышления", применяется Гегелем для характеристики антидиалектической методологии. В этом смысле его обычно применяют и основоположники марксизма. Однако нередко в их произведениях мы встречаемся и с догегелевским, распространенным и в настоящее время в западной философии применением термина "метафизика". Так, Маркс и Энгельс характеризуют метафизического материалиста Д. Локка, одного из создателей эмпирической разновидности метафизического способа мышления, соответствовавшего описательному естествознанию XVII-XVIII вв., как творца положительной антиметафизической системы, имея, конечно, в виду метафизику как рационалистический тип объективного идеализма, учение о сверхопытной реальности. (См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 142).

² *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 74.

духовной жизни общества воцарилось безразличие, а иной раз и просто отвращение к метафизическим спекуляциям. Однако презиравшие метафизику мыслители, которых Кант называет индифферентистами, напрасно воображали, что они покончили с метафизикой, освободились раз и навсегда от этого лишенного реальной эмпирической основы, спекулятивного наваждения. На деле же, подчеркивает Кант, эти мыслители, "как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение"³. Это возвращение к метафизике, вопреки стремлению окончательно освободиться от нее, отнюдь не случайно. В противоположность Юму и всему философскому скептицизму Кант полагал, что несостоятельность всех имевших место в истории философии попыток создания метафизических систем отнюдь не свидетельствует о том, что метафизическое философствование – бессмысленное занятие. Человек отличается от животного не просто тем, что он мыслит, но тем, что он мыслит метафизически, т.е. не ограничивается размышлением лишь о том, что он видит, слышит, обоняет, но стремится познать и невидимое. А это в конечном итоге приводит к размышлению о сверхчувственном, сверхопытном, трансцендентном, к мыслям о природе души, первоначале мира, свободе воли, как необходимой предпосылке выбора, а значит и нравственности. И если первым основным вопросом "Критики чистого разума" является вопрос: как возможны априорные синтетические суждения, то второй, не менее важный основной вопрос Кант формулирует следующим образом: "*Как возможна метафизика в качестве природной склонности*, т.е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?"⁴

³ Кант И. Соч. Т. 3. С. 75.

⁴ Там же. С. 119.

Кант сознательно формулирует цитируемый нами вопрос в несколько неопределенных выражениях. Возможность создания истинной (научной) метафизической системы все еще остается под вопросом вследствие провала всех попыток ее создания. Иное дело – вопрос о возможности априорных синтетических суждений. Наличие такого рода суждений является, по убеждению Канта, неоспоримым фактом, который недвусмысленно обнаруживается существованием математики и теоретической механики. Тем не менее на той же странице “Критики чистого разума” Кант, сделав некоторые оговорки, конкретизирует поставленный выше вопрос и ставит его уже категорическим образом: *как возможна метафизика как наука?*

Таким образом мы можем констатировать две основные черты философии Канта. Как было показано всем предшествующим изложением гносеологии Канта, он систематически опровергал *метафизические догмы относительно* возможности теоретического, основанного на истинных логических посылах, доказательства бытия божия, личного бессмертия, свободы (т.е. индетерминированности) воли. Он показал несостоятельность метафизических рассуждений, призванных

В другом своем труде, в “Логике”, Кант суммирует основные, по его убеждению, вопросы, на которые призвана дать ответ философия как наука о последних (высших) целях человеческого разума:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я смею надеяться?*
4. *Что такое человек?*

При этом Кант подчеркивает, что первые три вопроса в конечном итоге сводятся к последнему (*Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332). И действительно, не только гносеология и этика, но и метафизика в кантовском ее понимании образуют взаимосвязанные стороны единой проблемы — проблемы человека. Впрочем, даже кантовская “метафизика природы” оказывается вследствие субъективистских основоположений его философии одним из разделов учения о специфике человеческого познания.

убедить в объективной реальности гипотетически допускаемых трансцендентных сущностей. И вывод, к которому пришел Кант, не оставлял ни малейшей надежды традиционной метафизике: ее основные идеи есть идеи чистого, т.е. не основанного на эмпирических данных, разума. Убеждение, что этим идеям соответствует нечто существующее по ту сторону опыта, есть не более чем вера. Правда, эта вера, в отличие от других не связанных с опытом убеждений коренится в природе чистого теоретического разума. И именно поэтому метафизика неустранима, правда, не как учение об объективной реальности, а как исследование системы чистого разума, в особенности чистого практического разума, или нравственности.

Метафизические системы подвергались критике на протяжении тысячелетий существования философии. Отрицание метафизики, как правильно отмечал Кант, было основным занятием философского скептицизма. Французские материалисты XVII в. противопоставили метафизике позитивное материалистическое учение. И все же ни один философ докантовской эпохи не подвергал метафизику столь основательному, скрупулезному критическому анализу, как это сделал родоначальник немецкой классической философии. Можно сказать, что Кант гносеологически доказал принципиальную несостоятельность любой попытки построить учение о сверхопытной, трансцендентной реальности. Он, в частности, предвосхитил и новейшую, позитивистскую критику метафизического философствования. Вернее, следует сказать, что позитивисты, в особенности неопозитивисты, следуют в этом отношении за Кантом.

Во всяком случае именно Кант доказал, что метафизические положения принципиально неверифицируемы, т.е. они не могут быть подтверждены или опровергнуты каким-либо наличным или хотя бы мыслимым опытом. В метафизической концепции субстанциальной души Кант выявил неустранимые паралогизмы. Метафизическое понимание мира как целого оказалось, как было

показано Кантом, глубоко антиномичным. Кант, следовательно, задолго до неопозитивистов показал, что метафизические положения по природе своей исключают возможность логического, теоретического доказательства. Но Кант, разумеется, не пошел по пути, который привел к позитивизму. Его бескомпромиссная критика всей предшествующей метафизики есть скрупулезный анализ величайших трудностей, которые предстоит преодолеть создателю принципиально новой философской системы, дающей рационально обосновываемые ответы на вопросы, поставленные метафизикой, вопросы, которые независимо оттого, как они формулируются, не являются псевдопроблемами.

Таким образом, Кант считал своей жизненной задачей радикальную реформу метафизики. Именно в метафизике, несмотря на крах всех предшествующих метафизических систем, видел Кант основной смысл философии, завершение культуры разума. Метафизика, с точки зрения Канта, есть в сущности единственно возможная форма позитивного философского учения о мире. Ведь, кроме метафизики в философии, полагал Кант, существует лишь скептицизм, т.е. заведомо негативное учение, отвергающее необходимость решения смысложизненных вопросов.

Вслед за рационалистами XVII в. Кант разграничивает разум и рассудок, углубляя и обосновывая это разграничение двух основных уровней познающего мышления. Науки – сфера рассудка, философия – область разума. Разум по природе своей метафизичен и человек как разумное существо есть существо метафизическое. Априорное мышление – специфическая характеристика не только философии, но всякого знания вообще. Без априорных категорий, т.е. понятий, обладающих аподиктической всеобщностью, невозможно и повседневное мышление о чувственно воспринимаемых предметах и, более того, сам чувственный опыт. Но отсюда следует, что метафизика как система априорного знания призвана стать основой всякого научного познания. Рассудок возможен лишь

потому, что существует разум. Но разум основывается на рассудке, а рассудок на разуме, точно так же как опыт основывается на том, что ему предшествует, – априорное чувственное созерцание, априорные категории рассудка.

Все эти рассуждения Канта, обстоятельный анализ которых был дан в соответствующих главах данной работы, показывают, как представлял себе Кант радикальную реформу метафизики, а тем самым и решение тех мировоззренческих проблем, над которыми бились создатели метафизических систем. Основное заблуждение всей прежней метафизики, утверждал Кант, состояло в убеждении, что всякие наши знания должны соотносываться с предметами, существующими безотносительно к познанию. Такой ход рассуждения, в особенности когда он применялся к основным положениям метафизики относительно бога, свободы, души, неизбежно приводил в тупики. Убедительнейшим подтверждением этого может послужить онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского, обновленный и модернизированный Декартом. Этот аргумент сводится к утверждению, что идея всесовершеннейшего существа, наличествующая в нашем разуме, не может быть только идеей: всесовершеннейшее существо существует, ибо в ином случае оно не было бы всесовершенным. Отвергая не только онтологический аргумент, но и любые теоретические "доказательства" бытия божия, как и всю рационалистическую концепцию тождества реальных и логических оснований, Кант обосновывает необходимость радикального пересмотра представления, согласно которому все наши знания должны соотносываться с предметами. Он пишет: "...следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашими знаниями, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны"⁵.

⁵ Кант И. Соч. Т. 3. С. 87.

Систематическая критика априоризма, а тем самым и трансцендентального метода Канта, была дана во всех главах настоящей работы. Здесь достаточно подчеркнуть лишь тот факт, что познающий субъект, поскольку он воспринимает понятийный, категориальный аппарат, сложившийся в ходе предшествующего умственного развития человечества, естественно, приступает к изучению каждого предмета, располагая уже теми понятиями, категориями, которые он применяет к этому предмету. Идентификация предметов, названия которых уже даны в естественных им научных языках, как раз и предполагает, что предмет соотносится с тем или другим названием и тем самым включается в определенную группу явлений, свойства которых уже более или менее известны. И они, эти свойства, приписываются предмету, поскольку он включен в данный класс явлений, например, дерево, река, металл и т.д. Отсюда и возникает иллюзия, что предметы, поскольку они соотносятся с существующим понятийным аппаратом, который успешно функционирует в процессе познания, должны согласоваться с понятиями.

Кант не рассматривал вопрос о развитии понятий, а тем более философских категорий, генезис которых не столь очевиден, как происхождение эмпирических понятий. Категории для Канта представлялись готовыми формами познавательного процесса, его предпосылками, которыми располагает каждый познающий человеческий индивид задолго до того, как он приступил к познанию, изучению какого-либо объекта. Следует, конечно, учитывать, что такого убеждения придерживались и естествоиспытатели – современники Канта (вероятно, и в наше время это воззрение разделяют большинство естествоиспытателей), но они, не будучи философами, не делали из этого убеждения, казалось бы, логически оправданных (если не единственно возможных) субъективистских выводов относительно содержания и происхождения категорий.

В.И. Ленин в своем конспекте книги Л. Фейербаха о Лейбнице подчеркивает значение фейербаховской кри-

тики априоризма, сторонники которого не видят *исторического* характера взаимоотношения между теми познавательными формами (знаниями), результатами, которые они подразделяют на априорные и апостериорные. Фейербах писал: «... раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он, естественно, в состоянии высказывать "синтетические суждения a priori". Поэтому то, что для более раннего времени было *делом опыта*, в более позднее время становится "*делом разума...*"»⁶. Фейербах правильно подметил, что всеобщность и необходимость, присущая некоторым суждениям, не есть их независимое от опыта свойство, а представляет собой результат исторического развития знания.

Кант утверждал, что посредством созданного им априорного трансцендентального метода найдено, наконец, радикальное средство окончательного преодоления всех заблуждений метафизики. Более того: "... нет ни одной метафизической задачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан, по крайней мере, ключ", – писал он в "Критике чистого разума"⁷.

Таким образом, отношение Канта к метафизике носит двойственный характер, и это вполне соответствует дуалистической сущности его философии. С одной стороны, Кант разрушает метафизику, а с другой, – выступая в качестве реформатора метафизики, по существу восстанавливает ее в правах, претендуя даже на то, что благодаря трансцендентальному методу метафизика отныне приобретает окончательную, совершенную, не подлежащую дальнейшему развитию форму. Существенно, однако, что Кант лишает основные категории метафизики *онтологического* статуса, а это указывает, какая тенденция все же превалировала в двойственном отношении к метафизике, к ее основным интенциям. Можно согласиться с неокантианцами (точнее, с большинством представителей

⁶ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 71–72.

⁷ Кант И. Соч. Т. 3. С. 76.

этого течения), которые утверждали, что Кант не столько возрождал, сколько разрушал метафизику. И это обстоятельство нисколько не умаляет значения философии Канта, напротив, оно выявляет ее эпохальное историческое значение в развитии не только философии, но и атеистического мировоззрения. Ватикан, конечно, не без оснований включил "Критику чистого разума" и ряд других произведений великого немецкого философа в пресловутый официальный перечень запрещенных книг.

Несоответствие между субъективной ориентацией Канта, стремившегося возродить и утвердить на прочных основах метафизику, и объективным содержанием его учения, обнаружило во всем объеме неразрешимое противоречие, присущее всякому метафизическому системотворчеству. Это противоречие не было тайной и для самого Канта, можно даже сказать, что он радикализировал это противоречие, придал ему антиномический характер. При этом, однако, Кант полагал, что нашел единственно верный путь разрешения противоречия, которое в течение двух тысячелетий сводило на нет усилия творцов метафизических систем. Этот путь – превращение метафизических (онтологических) проблем в проблемы *гносеологические*, а также перемещение этих проблем из сферы теоретического разума, где они принципиально неразрешимы, в сферу *практического* разума, трактуемого как нравственное сознание, моральное поведение, добрая воля, которая принципиально независима от всякого рода внешних мотивов (религиозных, чувственных, эгоистических) и в своем автономном действии подчиняется лишь собственному закону, категорическому императиву.

Констатируя, что основные метафизические проблемы неразрешимы средствами теоретического разума, Кант приходит к выводу, что научная философия принципиально отличается от ненаучного философствования (филодоксии) тем, что она не претендует на теоретическое решение метафизических проблем, но вместе с тем и не отбрасывает их как псевдопроблемы. И предвосхищая на-

учную, в частности социологическую постановку метафизических (в особенности теологических) проблем, Кант утверждает, что его философия дает *их практическое* решение. Такой тезис, совершенно абсурдный с точки зрения традиционной рационалистической метафизики, открывает совершенно новые перспективы перед философией.

Здесь уместно сослаться на в высшей степени важное положение Маркса о путях решения некоторых, приводящих к казалось бы неразрешимым противоречиям, теоретических вопросов. В "Экономическо-философских рукописях 1844 года", т.е. в процессе становления, формирования своего учения, Маркс, ставя вопрос о соотношении теории и практики, приходит к следующему выводу: "...мы видим, что разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным *только практическим* путем, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу"⁸. Мы не собираемся утверждать, что Кант предвосхитил такое понимание важнейшей гносеологической проблемы: его представление о практическом разуме далеко отстоит от материалистического понимания практической деятельности людей. И тем не менее приведенное положение Маркса позволяет глубоко понять кантовскую постановку проблемы и заключенное в ней рациональное зерно, т.е. зародыш великого философского открытия.

Следует напомнить, что с точки зрения Канта (в этом отношении он разделяет убеждение всех предшествующих философов) теоретическая неразрешимость философской проблемы означает невозможность ее решения путем логического вывода из истинных посылок. Практической разрешимостью проблемы Канта называет при-

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 123.

знание истинности некоторого утверждения не вследствие его теоретической доказуемости, а потому, что без такого признания нельзя допустить существование абсолютно очевидного, не вызывающего хотя бы малейшего сомнения факта. Рациональность такой постановки вопроса о практическом доказательстве теоретически недоказуемых положений несомненна*. Иное дело, когда Кант использует это свое открытие для доказательства, вернее для оправдания метафизических положений, о которых он совершенно правильно говорил, что они не могут быть предметом знания и целиком относятся к области веры.

Мы уже подчеркивали, что, по учению Канта, нравственность, моральное самосознание независимо от религии. Без этой независимости, автономии, нравственное сознание, утверждал Кант, перестает быть самим собой, т.е. руководствуется уже не моральным законом, а внешними отнюдь не нравственными мотивами, например, расчетом или же, как это бывает у религиозных людей, страхом перед наказанием свыше, стремлением избежать греха, заслужить награду если не в посюстороннем мире, то хотя бы в последующей загробной жизни.

Однако рациональная, прогрессивная идея о невозможности нравственности, основанной на религии, о неразрывной связи нравственного поведения с моральной мотивацией поступков не проводится Кантом последовательно. Противопоставив нравственность "легальному" поведению, к которому побуждают отнюдь не нравственные мотивы, не сознание безусловного долга, Кант тем не менее утверждает, что идеи абсолютной свободы воли,

* Основное положение материалистической философии, которое в наше время, как правило, не оспаривается и идеалистами, положение, согласно которому существует независимый от сознания и познания внешний мир, не является, не может быть результатом логического вывода из каких-либо посылок. Доказательством этого основоположения является человеческая практика во всем ее многообразии. На это, как известно, указывает К. Маркс в первом из своих "Тезисов о Фейербахе".

личного бессмертия и бога имманентны практическому разуму, являются постулатами нравственного сознания. Не будучи побудительными мотивами нравственных поступков, они все же являются регулятивными идеями чистого разума.

Кант стремится доказать, что очевидный факт существования нравственного самосознания требует признания существования бога, свободной воли, субстанциальной, т.е. нетленной человеческой души, ибо справедливость должна быть осуществлена, не может не осуществиться в конечном итоге хотя бы посредством загробного воздаяния, поскольку земная жизнь людей кратковременна и несправедливость в этой жизни не может быть полностью устранена. И если для осуществления должного необходим неограниченный во времени интервал, следует полагать, что это условие нравственности существует, поскольку налицо нравственное сознание, невысказанное без убеждения в конечном торжестве справедливости.

Следует, однако, подчеркнуть, что, говоря о нравственности, о нравственном самосознании и его постулатах, Кант имеет в виду не повседневную человеческую жизнь, не реальную, так сказать эмпирическую, нравственность, а нравственность абсолютную, априорную, независимую от чувственных побуждений живых людей, которые прежде всего (этого нисколько не отрицает Кант) являются чувственными существами. Априорное нравственное сознание существует лишь внутри эмпирического человеческого сознания; оно не детерминирует его, но побуждает волю к нравственным действиям. Это априорное нравственное сознание есть сознание абсолютного долга, долженствование.

Но и долженствование, поскольку оно становится мотивом нравственных действий, есть нечто реальное и в качестве такового предполагает признание существования указанных выше метафизических предпосылок. Ход мысли Канта можно резюмировать следующим образом: нравственность возможна лишь постольку, поскольку наличествуют ее трансцендентальные условия. Если нравст-

венность действительно существует, т.е. если ее существование не есть видимость или иллюзия, значит необходимо признать и существование ее объективных предпосылок и то их содержание, без которого вообще невозможно нравственное сознание. Наличие одного наблюдаемого факта указывает на наличие другого, принципиально ненаблюдаемого факта. Однако логический переход от наблюдаемого к ненаблюдаемому невозможен, ненаблюдаемое, согласно учению Канта, трансцендентно. Поэтому доказательство метафизических постулатов чистого практического разума не может носить теоретического характера; оно может быть лишь практическим, разумеется, в кантовском смысле слова.

Таким образом, метафизическая абстракция чистой, совершенно независимой от эмпирических мотивов нравственности имеет своим фактическим основанием не действительную свободу воли, личное бессмертие, божественное воздаяние, а лишь умозрительные абстракции, идеи чистого практического разума, которые признаются безусловно необходимыми, неустранимыми из подлинно нравственного сознания. Кант и сам не может не признать, что абсолютная автономия доброй воли не свойственна существу, которое чувствует, переживает, страдает, короче говоря, живет. С этой точки зрения не трудно сделать вывод, которого, правда, не делает Кант, что чистая (т.е. не связанная с чувственными побуждениями) совесть есть просто совесть, которая еще не была в употреблении или, иными словами, не нечто фактически существующее, но лишь мыслимое. Нравственность, и этого не может не признать Кант, носит посюсторонний характер; она, собственно, имеет место лишь потому, что существует ее вполне посюсторонняя противоположность. Следовательно, кантовское "практическое" доказательство необходимого существования трансцендентных сущностей, без которых невозможна чистая нравственность, которая, строго говоря, не является фактом, принципиально несостоятельно. Однако констатация это-

го обстоятельства никоим образом не означает, что сформулированный Кантом принцип практического доказательства теоретически недоказуемых положений должен быть отброшен вместе с попытками Канта "практически" доказать то, что он фактически опроверг своей критикой рационалистических учений о душе, свободе, божестве. Этот принцип, как видно из предшествующего изложения, имеет значение, совершенно независимое от метафизических допущений и заблуждений.

Речь идет о признании наличия такого рода целесообразной человеческой деятельности, которая, качественно отличаясь от теоретической деятельности, выполняет вместе с тем функцию научного доказательства. Кант считает, что исходные положения философии устанавливаются практическим разумом как однозначные выводы из фактов, которые не допускают иных, исключающих эти выводы, заключений. Практический разум методически, всесторонне исследует факты с целью выявления их безусловно инвариантных предпосылок, которые следует считать не гипотезами, а единственно возможным объяснением самой возможности существования фактов. Разумеется, не только свобода, как и другие метафизические основоположения, но и "вещи в себе" представляют собой, по учению Канта, необходимые, единственно возможные предпосылки фактов, наличие которых констатируется до всякого исследования. И если Кант не развивает этой мысли относительно "вещей в себе", то лишь потому, что ограничивает понятие практического разума нравственным сознанием. Между тем на "вещах в себе" основывается мир явлений: эта истина доказывается, по Канту, не теоретически, а практически. Возражая Декарту, полагавшему, что сознание собственного Я не предполагает существования чего-либо другого, Кант решительно подчеркивает, что самосознание невозможно без восприятия внешнего мира. Это значит, что самосознание имеет своей безусловной, фактической посылкой существование воспринимаемой чувствами объективной реальности, что доказывается отнюдь не те-

оретическими аргументами*. В наше время, кстати сказать, это положение, впервые сформулированное Кантом, экспериментально доказано психологической наукой и является уже азбучной истиной. Своим учением о примате практического разума над теоретическим Кант, по сути дела, впервые в истории философии ставит вопрос о ведущей и во многом определяющей роли практической деятельности в теоретическом, в том числе и философском познании.

Разумеется, при этом надо иметь в виду многообразие практической деятельности, ее исторически развивающиеся формы, подвергающие отрицанию свои предшествующие ступени развития. Практика – отнюдь не абсолют и, следовательно, не абсолютная основа познания, не абсолютный критерий истины. Познание предполагает также критический анализ практики. Однако все это нисколько не умаляет гносеологического значения практики, которая в своих развитых формах включает в себя и научно-исследовательскую деятельность, и теоретические знания, которыми она руководствуется, проверяя их вместе с тем. Именно о такого рода практике, неразрывно связанной с научным познанием, постоянно взаимодействующей с ним, В.И. Ленин писал: "Практика выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности"⁹. Само собой разумеется, что это положение относится далеко не ко всякой практике.

Ошибка философского эмпиризма состоит отчасти в убеждении, что чувственные восприятия доказывают бы-

* Кант пишет, что "эмпирическое сознание моего существования" определяется "через отношение к чему-то находящемуся вне меня; следовательно, и опыт, а не выдумка, чувство, а не воображение, неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством" (Соч. Т. 3. С. 101). И далее: "Отсюда следует, что существование вещей вне меня, находящихся в отношении к моим чувствам, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование..." (Там же. С. 102).

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.29. С. 195.

тие независимых от восприятий объектов. На самом деле чувственные восприятия лишь *свидетельствуют* об их существовании. Но всякие свидетельства подлежат проверке. Такую проверку, а тем самым и доказательство действительного существования объектов восприятия дает практика.

Кант заблуждался, полагая, что анализ факта знания и факта нравственного сознания есть достаточное условие для практического доказательства их действительных, независимых от знания и нравственности фактических предпосылок, оснований. Мы уже не говорим о том, что такими предпосылками он считал метафизические, по существу теологические догмы. Правда, говоря об их практическом доказательстве, он имел в виду лишь наличие достаточных оснований для того, чтобы руководствоваться указанными метафизическими основоположениями в поведении, соответствующем нравственному императиву. Кант, конечно, был еще далек от понимания того, что лишь всесторонний критический анализ универсальной практической деятельности может привести к выявлению и познанию тех объективных условий, на которых она основывается. "Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики", – писал К.Маркс¹⁰. В учении Канта мы находим первые и притом идеалистически интерпретируемые зародыши этой великой идеи, с развитием которой неразрывно связано создание научно-философской теории познания.

Кант, как было показано, выдвинул дилемму: или метафизика становится наукой (наукой *suí generis*) или же она вообще не имеет права на существование. Но именно Кант доказал, что метафизика не может стать наукой, так как ее исходные положения и выводы не соответствуют нормам научного, логически связного, последовательного и доказательного научного мышления.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.

Рационалисты XVII в., воодушевленные пафосом научного познания, пытались построить соответствующие требованиям научности метафизические системы, не сознавая утопичности этой задачи. Кант в отличие от своих предшественников полностью осознает, что метафизика как система онтологических категорий принципиально несовместима с научностью. Он сводит онтологию к гносеологии, пытаясь тем самым создать метафизическую систему нового типа. Но и он не создает, что такого рода задача в принципе неосуществима, так как гносеологическое обоснование категорий имеет дело с объектами, отношениями, составляющими предмет научного исследования, а не метафизики.

Конечный вывод, к которому приводит гносеология Канта, состоит в том, что наука есть высшая инстанция, идеал всякого знания. Наука и только наука является адекватной формой подлинного, в особенности же теоретического (и, конечно, также философского) знания. С этих позиций Кант анализирует антитезу эмпиризма и рационализма, имея в виду не только эти противостоящие друг другу философские течения, но и их фактические, исторические основы, описательное естествознание и математику (а также теоретическую механику), отношение между которыми носили в значительной мере отчужденный характер, несмотря на то что отдельные выдающиеся рационалисты (Р. Декарт в первую очередь) придавали немалое значение естественнонаучному наблюдению и описанию, а отдельные выдающиеся представители философского эмпиризма (к примеру, Д. Локк) высоко оценивали эвристическое значение математики.

Кант высоко оценивает роль математики в научном познании, но он вместе с тем совершенно чужд недооценке эмпирического естествознания. Кантовский априоризм, согласно которому априорные категории рассудка применимы лишь в сфере опыта, убедительно говорит о том, что Кант стремился обосновать, предвосхищая будущее развития наук о природе, возможность теоретического (чистого, по его терминологии) естествознания. Таким

образом, трансцендентальный идеализм Канта был наиболее плодотворной для своего времени теоретической позицией в деле преодоления антитезы рационализма и философского эмпиризма.

Философы-эмпирики считали исходные положения философии (и науки вообще) простой констатацией фактов, не видя необходимости критического анализа этих фактов и этих констатаций. Такой "беспредпосылочный" подход к наблюдениям и данным чувственных восприятий указывал на то, что у эмпириков отсутствовало представление, что видимость тоже факт и притом существующий независимо от сознания. Необходимо, следовательно, подвергать факты критическому рассмотрению; видимость, принимаемая без критики, не может стать основанием для научных выводов.

Философы-эмпирики, отстаивавшие правильную в основе своей сенсуалистическую концепцию о происхождении всех наших знаний из чувственных восприятий, разделяли и ограниченность этой концепции, согласно которой любое теоретическое знание, какого бы уровня абстракции оно ни достигало, в принципе сводимо, редуцируемо к исходным чувственным данным. Известная формула сенсуализма – *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* – полностью разделялась сторонниками эмпиризма, которые, следовательно, отрицали качественное отличие теоретического знания от эмпирических сведений, образующих его непосредственную фактуальную основу. Теоретическое представлялось этим философам (так же, как и естествоиспытателям-эмпирикам) всего-навсего суммированием, простым обобщением данных наблюдений. Такой ограниченный подход к анализу теоретического познания приводил философов-эмпириков к номиналистическим (или концептуалистическим) воззрениям, т.е. субъективистскому истолкованию общего, всеобщего, наличествующего в научном знании. Между тем естествознание, открывая законы природы, выявляло тем самым формы всеобщности, присущие независимой от познания реальности. Для философского эмпиризма

эти формы всеобщности оставались необъяснимым гносеологическим феноменом.

Характерной чертой философского эмпиризма было также недостаточное разграничение субъективного и объективного в чувственном отражении внешнего мира. Отсюда субъективистские, а порой и агностические заблуждения эмпирицистов, их упрощенное понимание опыта просто как совокупности чувственных данных, которыми располагает субъект познания. Хотя Кант и не смог противопоставить философскому эмпиризму научно обоснованное понимание познавательного значения чувственных данных (которые являются источником теоретических воззрений даже в тех случаях, когда эти воззрения опровергают свидетельства органов чувств), он дал глубокий анализ ограниченности эмпирической гносеологии. Достаточно в этой связи указать (чтобы не повторять сказанного в соответствующих главах), что Кант начал исследование категориальной структуры опыта и именно в этой связи принципиально разграничил суждения опыта от простых суждений восприятия. Опыт, действительно, невозможен без категориальных форм мышления, таких, как причинность, необходимость, случайность, возможность, вероятность. Эмпирицизм, считавший одной из важнейших задач индуктивного исследования и обобщения открытие причинно-следственных связей, оказался не способным постичь органическую связь опыта с теми категориальными формами, которые применяются в эмпирических исследованиях.

Кант, как видно из всего содержания данной работы, подвергает столь же основательной критике и рационализм, в особенности рационалистическую концепцию метафизики и органически связанную с ней концепцию априорного знания, не имеющего якобы отношения к опыту и предназначенного для сверхопытного применения. Кантовская критика рационалистической концепции интеллектуальной интуиции, концепции, согласно которой чистый, независимый от чувственности разум обла-

дает способностью прямого усмотрения истины (разумется; сверхопытной, мета-физической истины), т.е. воспринимает эту мифическую сверхчувственную истину подобно тому, как мы воспринимаем нашими органами чувств окружающие предметы, является, несомненно, значительным достижением философского познания. С точки зрения Канта, чистый разум, существования которого он отнюдь не отрицает (в этом пункте Кант – продолжатель рационалистической традиции), неизбежно заблуждается именно потому, что он чистый, т.е. не основанный на чувственных данных, разум.

Если рационалисты приписывали разуму, мышлению, несвойственную ему способность непосредственного, нереплексивного созерцания истины, то Кант разрушает этот рационалистический миф, который в наше время не без основания подвергал критике М. Хайдеггер. Однако Хайдеггер неправомерно отождествлял рационалистическое понимание разума с разумом вообще, неправомерно противопоставляя разуму, исторически развивающемуся мышлению, феноменологически интерпретируемое мышление. Позиция Канта несравненно более содержательна; его концепция исторически прогрессивна и является важной исторической ступенью в развитии диалектического понимания разума, мышления, познания вообще.

Кант поставил задачу преодоления антитезы рационализма и эмпиризма и, подвергнув весьма содержательной критике и то и другое течение, высказал глубокие, порой гениальные идеи относительно путей решения этой задачи. Главная из этих идей – принцип взаимообусловленности эмпирического и теоретического знания, принцип их единства, которое, как показало последующее развитие наук о природе и обществе, носит диалектический характер. Этот вывод, несомненно вытекающий из разработанной Кантом теории познания, заслуживает особого рассмотрения, поскольку именно в современную эпоху он приобретает несравненно большую актуальность, чем во времена Канта, когда, строго говоря, еще не

существовало теоретического естествознания, тем более научной теории общественного развития. Научный прогресс, в первую очередь выдающиеся естественнонаучные открытия XIX—XX вв., убедительно раскрывают становление и развитие многообразных форм единства, взаимопроникновения эмпирического и теоретического знания, благодаря чему постоянно происходит совершенствование каждого из этих основных типов исследовательской деятельности. Так, на рубеже нашего века Дж.Д.Томпсон, добившись путем усовершенствования экспериментальной установки отклонения катодных лучей в магнитном поле, интерпретировал этот факт как свидетельство того, что катодные лучи содержат в себе мельчайшие частицы вещества, масса которых значительно меньше массы атома. Это открытие — открытие электрона — было в равной мере результатом как эксперимента, так и теоретического вывода, т.е. объяснением экспериментальных, эмпирических данных, которые, конечно, допускали существенно различную интерпретацию.

Эксперимент обычно характеризуется как научно-исследовательская практика. Это правильно, если иметь в виду, что такого рода практика представляет собой единство практической и теоретической исследовательской деятельности. Эксперименты предполагают не только целенаправленный поиск, но и определенные теоретические положения, а также гипотезу, для проверки которой собственно и проводятся эксперименты. Они основываются на достижениях научной теории и они же, вместе с тем, являются основанием для новых теоретических построений.

Эмпирическое исследование, взятое само по себе, не может доказать необходимость, закономерность описываемых им процессов. Однако, благодаря развивающемуся взаимодействию эмпирического и теоретического знания становится возможным такое эмпирическое исследование явлений, которое, как бы преступая собственные границы, открывает необходимые, закономерные

отношения между явлениями. Значительная часть законов классической физики могут быть определены как эмпирические законы. Правда, при этом следует оговориться, что понятие эмпирического закона не имеет строгой, общепринятой дефиниции. Но это нисколько не умаляет значения этого понятия. Ясно, что эмпирический закон представляет собой способ познания существенных, повторяющихся, отличающихся в границах определенных условий постоянством отношений, хотя в самой объективной реальности, естественно, не существует различия между эмпирическими и теоретическими законами, так как понятия эмпирического и теоретического носят гносеологический характер.

Если эмпирическое исследование выявляет определенные законы, то из этой констатации следует, что существуют и эмпирические теории. Понятие эмпирической теории представляется парадоксальным, несовместимым с разграничением между эмпирическим и теоретическим знанием.

Но если учесть наличие существенно различных уровней эмпирического исследования, его теоретические предпосылки и выводы, то это парадоксальное, на первый взгляд, понятие становится не только приемлемым, но и необходимым для характеристики перехода к теоретическому исследованию высокого уровня абстракции.

Гносеологический анализ как эмпирического, так и теоретического знания выявляет многообразие присущих им форм и уровней. Все они в большей или меньшей степени характеризуются единством, взаимозависимостью обоих основных типов знания. Домарксовские материалисты отождествляли эмпирическое знание с чувственными данными. Они подчеркивали зависимость теорий от опыта, чувственных восприятий внешнего мира. Однако ограниченное понимание эмпирического знания, которое, конечно, не сводится к чувственным данным, но включает в себя и обобщение, открытие определенных закономерностей, приводило метафизических материа-

листов к отрицанию зависимости эмпирического знания от теоретического.

Рационалистическая философия, напротив, отрицала зависимость теоретического знания от эмпирического исследования, поскольку теоретическое знание связывалось ею с априорными посылками (и более того, с врожденными идеями), в то время как эмпирическое исследование считалось чисто описательным, не способным выявить формы всеобщности, присущие природе. Таким образом, и рационалистическая философия, возводившая в абсолют ограниченный эмпиризм естествоиспытателей XVII в., оказалась явно не способной постигнуть внутреннюю взаимообусловленность эмпирического и теоретического. Кант же своим учением о категориальной структуре опыта, о формах всеобщности, присущих познанию на всех его уровнях, наметил пути разрешения противоречий между рационализмом и эмпиризмом. То обстоятельство, что эти противоречия не могли быть разрешены с позиций априоризма и агностицизма, естественно, делало невозможным положительное, научно-философское решение поставленной Кантом задачи. Однако постановка, анализ, осмысление этой проблемы и высказанные в этой связи гениальные прозрения – выдающаяся заслуга Канта в развитии философского знания.

Ф. Энгельс, подытоживая историю диалектики и разъясняя необходимость овладения диалектическим методом, указывал, что "учиться диалектике у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор, как в произведениях *Гегеля* мы имеем обширный компендиум диалектики, хотя и развитый из совершенно ложного исходного пункта"¹¹. Это весьма важное замечание Энгельса непосредственно относится к читателям, собирающимся начать изучение диалектики. Было бы явным искажением мысли Энгельса, если бы мы отнесли ее к философам, исследующим историческое развитие диа-

¹¹ Там же. Т. 20. С. 370.

лектики, или даже к читателям, изучающим историю философии. Энгельс неоднократно указывал на выдающуюся роль Канта в развитии диалектического миропонимания. Это значит, что исследование гносеологического учения Канта в рамках истории диалектики и тем самым предыстории диалектического материализма несомненно необходимая и в высшей степени благодарная задача философов-марксистов.

SUMMARY

Kant's theory of knowledge is the turning point in the philosophical development of mankind. For the first time the traditional ontological problems were consistently interpreted from the epistemological point of view. It follows that metaphysics was reduced to the analysis of cognition, its forms and categories.

Kant's philosophical contribution was also that he criticized (and to a certain degree overcame) the limitations of both the rationalism and empiricism of his time. He countered rationalists by showing that any knowledge proceeded from certain sensory observations. And he saw the main fault of philosophical empiricism in its rejection of the possibility of theoretically substantiated judgments that were strictly universal and necessary. At that time, the concepts of universality and necessity as specific features of theoretical propositions could not yet be subjected to a special scientific analysis. Neither logic nor mathematics possessed any data conforming the fact that the universality and necessity of their propositions were not at all absolute, that they were limited, first by the level of knowledge achieved and, second, by their theoretical premises. It was even more difficult to explain the universality and necessity of the categories: for example, space, time, causality. That is why Kant did not reject but revised the rationalist concept of the *a priori*.

Accordingly Kant, *a priori* forms are not *supra* — but *pre-experiential*. In other words, they precede experience as its premises and conditions that enable experience and knowledge to become reality. Kant rejected the rationalist doctrine of intellectual intuition and countered it with a new interpretation of “selfevident” mathematical theses which he defined as special sensory (but also *a priori*) acts of contemplation. This kind of contemplation makes possible a pure (*a priori*) cognition for instance within mathematics.

The rationalist negation of the unity of a priori (that is, properly theoretical) and empirical knowledge led to the inevitable conclusion that a priori precepts (judgments, conclusions) were purely analytical, that they did not produce new knowledge. Without denying that analytical judgments exist, Kant regards the discovery of a priori *synthetic* judgments as his greatest accomplishment. Kant's doctrine of a priori synthetic judgments was an attempt of philosophically substantiating the possibility and necessity of theoretical natural science which was as yet practically nonexistent in this time. On the one hand, Kant asserts that the a priori is merely a form of knowledge. On the other hand, by assuming the existence of a priori synthetic judgments, he admits, to a certain degree, the existence of a priori content too. The contradiction between the form and content of theoretical knowledge thus remains unresolved. Still, the problem is posed in a comprehensive way (in as much as it was possible in that historical period). The concept of the "thing-in-itself" is central to Kant's philosophy. This concept is profoundly contradictory. While recognising the "thing-in-itself" as the source of sensory experience and even admitting that phenomena are knowable Kant nevertheless insists on the absolute unknowability of "things-in-themselves" and even considers them transcendent. Hence the inevitable question: perhaps Kant regards "things-in-themselves" as noumena, i.e., supranatural, otherworldly entities? The affirmative answer which appears inescapable would rule out the materialist trend, bound by the assumption of "things-in-themselves" as generating our perceptions.

The fact that Kant sometimes classes "things-in-themselves" together with noumena is well known, but it calls for elucidation. Kant never regards noumena as "things-in-themselves". In his theory, "thing-in-itself" is not an idea of pure reason; that is the key premise of transcendental aesthetics, that is, the theory of sensations. "Things-in-themselves" affect our senses. As for the noumena, they have nothing in common with sense perceptions or with the cognitive process in general. God, absolutely free will, the

immortal soul are all noumena which Kant calls *ideas* of pure reason; "things-in-themselves" that cause sensations are a different thing.

Kant describes the impossibility to theoretically refute the skepticist questioning of the objective nature of "things-in-themselves" as a scandal of philosophy. But he disproves the metaphysicians' attempts of demonstrating the objective reality of noumena.

Thus Kant's concept of the "things-in-itself" is contrasted to the concept of the noumenon, although the "thing-in-itself" is interpreted as existing outside space and time and is not, strictly speaking, a thing in the usual sense of the word because the latter, being spatially definite and sensuously perceived, is a phenomenon. The relationship between these mutually exclusive concepts, the "thing-in-itself" and the noumenon, points to the contradiction between materialism and idealism Kant tries to overcome.

Thus the antinomy of Kant's concept of the "thing-in-itself" reflects the heterogeneous content of the problem he poses. Therefore, we should refer not only to the antinomy of the "thing-in-itself" as a concept but also to the contradictions of the cognitive process itself, the contradictions which, to a certain extent, Kant exposes. Moreover, we should in all probability refer to the contradictions of objective reality itself.

In order to legitimate the existence of natural science and justify the philosophical activities Kant endeavours to get over limits of the rationalism of the XVII century and of the empiricism of the XVIII century. He wants to synthesize and unite the opposites — sensuality and rationality on the basis of apriorism, and for this purpose he separates sharply form and content of knowledge as well as understanding and reason in their functions and potentialities. From this point of view we endeavour to investigate kinds and aspects of apriorism as well as varieties of synthesis in the epistemology of Kant. In one respect the apriorism narrows, but in other opens and enlarges possibilities of the genuine theoretical knowledge. There is a pressing problem in the logic of science today too.

Kant not only distinguishes the understanding and the reason, but also to a certain degree puts them in motion in direction towards some unity. In order to achieve it Kant seeks to overcome narrow formal interpretations of the formal logic by giving it an epistemological meaning as well to distinguish critical, inquiring into questions and creative functions of the pure reason.

In conclusion we lay emphasis on the outmarking by Kant the group of the so called reflective notions, which later was used by Hegel for construction of the subsystem of categories of "the essence". The dialectical features (in the modern sense of the word "dialectical") of the transcendental logic by Kant are investigated in connection with different varieties of negations used by Kant as well as different shades of meaning of the antinomies of pure reason. These antinomies point out significant special features of dialectics of development of knowledge, insufficiently later comprehended by Hegel, because of identifying them with features of the objective dialectics.

Оглавление

Введение. <i>Т.И. Ойзерман</i>	3
I. Априоризм И.Канта. Проблемы, прозрения, заблуждения. <i>Т.И. Ойзерман</i>	23
Критика рационалистической интерпретации априорного. Априорное как форма, а не содержание знания	23
Априористическое учение о пространстве и времени. Проблема априорного по своему содержанию знания	40
II. Явления, вещи в себе и ноумены. <i>Т.И. Ойзерман</i>	65
Кант и идеалистическая традиция	65
Явления и вещи в себе	73
Вещи в себе и ноумены	99
III. Аналитический рассудок и диалектический разум. <i>И.С. Нарский</i>	.116
Априоризм рассудка и разум. Познание и мышление	117
Замысел трансцендентальной логики и проблематика аналитики	.126
Учение о категориях	.130
Трансцендентальная апперцепция, “схематизм” и основоположения чистого естествознания136

Рефлексивные понятия и их амфиболия. Отрицания и противоречия	.148
Три трансцендентальные идеи и антиномии чистого разума	.156
Заключение. <i>Т.И.Ойзерман</i>	.171
Summary196

Ойзерман Т.И., Нарский И.С.

О48 Теория познания Канта. — М.: Наука, 1991. — 208 с.
ISBN 5-02-008047-0

Авторы книги рассматривают учение Канта о явлениях и “вещах в себе”, априористическое истолкование пространства и времени, категориальной структуры мышления и опыта. Критический анализ априоризма Канта, его философских и естественнонаучных предпосылок и выводов позволяет вскрыть не только заблуждения великого философа, но и его глубокие догадки, прозрения относительно природы научного знания, взаимообусловленности эмпирического и теоретического, способности теории выходить за границы наличного опыта.

Для философов, историков философии.

0 0301030000—123 8—91 I полугодие
042(02)—91

ББК 87.3

Научное издание **Теория
познания
Немецкая
классическая
философия
Канта**

**Новые
исследования**

**Утверждено к печати
Институтом философии
АН СССР**

**Заведующий редакцией
М.М.Беляев**

**Редактор издательства
Л.В.Пеняева**

**Художник
С.А.Резников**

**Художественный редактор
М.Л.Храмцов**

**Технический редактор
Т.А.Калинина**

**Корректоры
Л.А.Лебедева, Ф.Г.Сурова**

ИБ № 46151

Сдано в набор 30.01.90

Подписано к печати 28.05.91

Формат 70x100¹/₃₂

Бумага книжно-журнальная

Гарнитура "Таймс"

Печать офсетная, фотонабор

Усл. печ. л. 8,46

Уч.-изд. л. 10,0, Усл. кр. отт. 8,6

Тираж 1700 экз. Тип. зак № 1627

Цена 12 р.

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство «Наука»

117864 ГСП-7, Москва, В-485

Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени

Первая типография издательства "Наука"

199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12

В издательстве "Наука"

готовятся к печати:

Лазарев В.В., Рау И.А.

Гегель и философские дискуссии его времени

8л. 90к.

В книге прослеживается генезис некоторых важных категорий гегелевской диалектики, прежде всего категорий диалектического отрицания, снятия. Авторы анализируют использование Гегелем сильных элементов диалектики в романтизме и его преодоление романтического подхода к противоречиям, аномалиям действительности на основе рационализма. Рассматривается младогегельянское течение и его влияние на Фейербаха и молодых К.Маркса и Ф.Энгельса.

Для философов и всех интересующихся историей философии.

Соловьев Э. Ю.

Кант: Взаимодополняемость морали и права

10 л. 1р. 90к.

В книге делается попытка рассмотреть этику Канта как важный фактор в формировании прогрессивного политико-юридического мышления в Германии конца XVIII – начала XIX в. и подготовке правового государства. В этическом ригоризме и формализме, в решительном возвышении справедливости над простым состраданием автор видит общеевропейский феномен, связанный с вырождением раннебуржуазного правосознания. Показывается внутреннее единство учения о категорическом императиве и основных принципах Декларации прав человека и гражданина.

Для философов, читателей, интересующихся философией.

Ортега-и-Гассет Х.

Что такое философия?

30л. 7р.

В книгу включены три работы крупнейшего испанского философа нашего столетия, впервые издаваемые на русском языке — "Тема нашего времени" (1923), "Что такое философия?" (1929) и "Начало и конец философии" (опубликована в 1960 г.). Здесь нашли наиболее яркое выражение его понимание природы философского знания и истины, их роли как в жизни отдельного человека, так и человеческого общества, его представления о характере кризиса современной западной философии и возможности его преодоления.

Для философов, всех читателей, интересующихся историей мировой философской культуры.

Быкова М.Ф., Кричевский А.В.

Разум, идея, дух в философии Гегеля

8л. 1р. 90к.

Авторы книги исследуют важнейшие для философии Гегеля понятия разума, идеи и абсолютного духа. Анализируются различные аспекты этих понятий, их специфика, место и функция в целостном контексте гегелевской философской системы. Выделяется определенное единство, составляющее основу диалектики "антропоцентризма" и "геоцентризма" в учении Гегеля об абсолютном духе; раскрывается внутренняя связь этого учения с традицией немецкой философской мистики, рассматриваются некоторые современные философские и теологические интерпретации гегелевской концепции.

Для философов, широкого круга читателей, интересующихся историей философии.