

¹³ Примеч.: «При разложении общей области истин по отдельным наукам, — пишет Б. Больцано, — необходимо всегда поступать так, как требует нравственный закон, следовательно, так, чтобы получалась наибольшая сумма добра». — Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. IV. S. 26; Winter E. Die Sozial- und Ethnoethik Bernard Bolzanos..., Wien, 1977, S. 12—18.

¹⁴ Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. I. S. 47.

¹⁵ См. подробнее: Федоров Б. И. Логика Бернардо Больцано. Л., 1980, с. 44—45.

¹⁶ Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. II. Suizbach, 1837, S. 83—88.

¹⁷ Homan V. Analytic and synthetic propositions in Kant and Bolzano.— Ratio, 1970, v. 12(1), p. 12.

¹⁸ Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. II. S. 192.

¹⁹ См.: Bolzano B. Wissenschaftslehre. Bd. IV. S. 66.

²⁰ Couturat L. Logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris, 1901, p. 210. (Цит. в пер. И. С. Нарского).

²¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 138.

В. А. ШТОФФ

ПРОБЛЕМЫ ЧУВСТВЕННОГО ПОЗНАНИЯ И НАГЛЯДНОСТИ В «КРИТИКЕ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

Хотя теоретическое наследие великих мыслителей является неисчерпаемым источником, постоянно питающим развитие философии, тем не менее всякая юбилейная дата заставляет вновь с особым вниманием обращаться к бессмертным творениям этих мыслителей. 200-летие «Критики чистого разума», знаменовавшей важнейший этап в истории философии, дает нам прекрасный повод еще раз задуматься над значением идей этого крупнейшего философского труда.

Одной из центральных идей теории познания И. Канта, систематически изложенной в «Критике чистого разума», является идея об обязательной наглядности познания, которое претендует на научность. Эта идея была теснейшим образом связана со стремлением Канта отделить науку от спекулятивных построений, чистого умозрения, от идей, не опирающихся на опыт. Хорошо известно, что философия Канта является дуалистическим учением, сочетающим идеалистическую и материалистическую линии, что в теории познания Кант — агностик, доказывающий непознаваемость вещей самих по себе. Однако было бы упрощением считать, что Кант специально стремился умалить, ограничить науку, подчинить ее догматике религиозной веры. Глубокое изучение теории познания Канта, как она изложена и обоснована в «Критике чистого разума», свидетельствует о том, что Кант, конечно, не стремился ни уничтожить научное знание, ни даже ограничить его в интересах верования. Напротив, его главная задача состояла в том, чтобы обосновать возможность научного знания, причем *неограниченные* возможности познания мира явлений, данных в опыте.

Нужно принять во внимание то место из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума», где говорится о необходимости *отнять* «у спекулятивного разума его притязания на трансцендентное знание» (3, 95)¹, потому что, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые применимы только к опыту. Следовательно, у Канта речь идет не об ограничении науки, научного знания, а о том, чтобы не смешивать его с другими видами знания, которые не имеют твердого фундамента в опыте, но, являясь порождением чистого спекулятивного разума, также претендуют на научность. Задача Канта состояла в том, чтобы обосновать путем критики разума тщетность подобных претензий. «Конечная цель,— говорит Кант,— на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога» (3, 656). Эти три объекта не могут быть объектами научного исследования, ни даже просто предметами знания, ибо то, что мы *знаем*, должно быть так или иначе доказано и, следовательно, опираться на опыт. Но «если эти три кардинальных положения вовсе не нужны для нашего знания (Wissen), но тем не менее настойчиво рекомендуются нашим разумом, то их значение, собственно, должно касаться только *практического*» (3, 658), т. е. сферы *морального* закона, морального поведения того или иного отдельного субъекта. Кант тщательно отличает *знание* как суждение, признаваемое истинным как с субъективной, так и с объективной стороны, от *мнения* и *веры*. «Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны»; вера характеризуется убежденностью субъекта в истинности чего-то, при отсутствии объективности истины. «Слово вера служит... выражением скромности в объективном отношении, в то же время, твердой уверенности в субъективном отношении» (3, 673). Поэтому, с точки зрения Канта, вера в загробную жизнь и бога необходима для морального сознания. Но это — не доктринальная вера, а *моральная вера*, и она необходима в качестве гаранта нравственного поведения личности, ее следования во всех отношениях моральному закону.

Таким образом, афоризм Канта: «...Мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*...» (3, 95), как бы ни интерпретировать слово aufheben, расшифровывается всем содержанием «Критики чистого разума» как попытка обосновать не только возможности научного знания, но также и как стремление провести четкую демаркационную линию между наукой и теми формами сознания и деятельности, которые лежат вне науки. Ограничение научного познания сферой опыта (возможного или действительного) стало вместе с тем и ограничением таких идеологических форм, как религия, нравственность и т. п. Подобная попытка была сделана пози-

тивистами «третьего поколения», но уже на почве субъективного идеализма или юмизма, и знаменовала собой шаг назад от Канта.

Старый спор между разумом и верой, или, в более поздней формулировке, между наукой и религией, Кант хотя и непоследовательно, с оговорками, но в конечном счете решает в пользу науки. И решение Канта не было простым восстановлением средневековой концепции двойственной истины, ибо он отнимает у веры не только стремление господствовать над наукой, чего тщетно добивались теологи, но также и претензии на какую бы то ни было *объективную истину*. Конечно, такое решение не устраивало представителей религиозной ортодоксии. И не удивительно, что современный томизм до сих пор полемизирует с кантовской критикой рациональной теологии². И тем не менее, кантовское решение этой важнейшей мировоззренческой и идеологической проблемы было компромиссом, пронизывающим всю философию Канта и определившим его философский дуализм, противоречивый характер его теории познания.

* * *

В известной ленинской характеристике философии Канта³ обращает на себя внимание мысль о том, что материалистическая сторона учения Канта выражается в признании опыта, ощущения единственным источником наших знаний. Правда, Кант в этом непоследователен. С одной стороны, он признает, что без ощущений, которые возникают в результате воздействия предметов (вещей) самих по себе, нет никакого познания, с другой стороны, он сразу же оговаривается, что в составе нашего знания имеются элементы, совершенно независимые от опыта, от ощущений, т. е. априорные знания. Уже в начальных строках «Критики чистого разума» утверждается, что «без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта», ибо «чем же побуждалась к деятельности наша познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства» (3, 105). Но тут же Кант предупреждает, что «хотя всякое наше познание и начинается с опыта (*mit Erfahrung anhebt*), то отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (3, 105)⁴. Наряду с опытным, апостериорным знанием, существует знание априорное, признаками которого являются всеобщность и необходимость. И хотя одна из главных задач «Критики чистого разума» заключалась в обосновании всеобщности и необходимости теоретического знания на путях априоризма и доказательстве возможности существования априорного, т. е. безусловно независимого от всякого опыта знания, специфика кантовского априоризма, в отличие от предшествующего рационализаторского нативизма, состояла в стремлении показать, что *познание* не может ограничиться чистыми апри-

орными понятиями, что содержательное, научное мышление невозможно без опоры на чувственность, без обращения к опыту. При этом позиция Канта получила весьма четкое выражение в одной из исходных посылок «Критики чистого разума» — в тезисе о том, что «существуют два ствола человеческого познания, вырастающих, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственности и рассудок» (3, 123—124). Посредством чувственности, говорит Кант, предметы даются, но мыслятся они рассудком. Это коренное различие чувственности и рассудка он подчеркивает постоянно и принципиально. Чувственность — это восприимчивость нашей души (Gemüt), способность к представлениям, поскольку она подвергается воздействию вещей в себе. Только чувственность — способность к созерцанию (Anschauung), и без чувственности никакое созерцание невозможно. Напротив, рассудок — это внечувственная способность, способность не созерцания, а мышления. Только рассудок является источником понятий. «Ни одну из таких способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от второй» (3, 155; ср. также с. 166).

Какой бы сложной и искусственной ни оказалась последующая попытка соединить эти две предварительно разъединенные и разделенные познавательные способности и источники знания, трактовка чувственности как единственного источника непосредственного познания, т. е. такого познания, в котором предметы даются непосредственно, была бесспорно материалистическим элементом гносеологии Канта. Материализм Канта выражается в признании существования вещей самих по себе и их причинного воздействия (аффицирования) на чувственность. И хотя это признание находилось в явном противоречии (на которое уже давно обратила внимание критика) с тезисом о том, что категории рассудка (в том числе реальность и причинность) применимы только к явлениям, к материалу чувственности и не могут быть распространены за пределы опыта, тем не менее Кант ясно и недвусмысленно приписывает вещам в себе существование и причинное отношение к чувственности.

Но признание чувственности в качестве единственного канала, связывающего познание с предметным миром, миром вещей самих по себе, т. е. подлинным внешним миром, имело важные последствия. Это прежде всего материалистическое толкование ощущений как результата воздействия предметов, вещей самих по себе на нашу чувственность. В этой связи необходимо учесть важное указание Т. И. Ойзермана о необходимости различать в гносеологии Канта понятия о вещах в себе и ноуменах. Вещи

в себе существуют, они действуют (причинно) на чувственность, они даны чувственности, хотя и не познаваемы. Но без них не могло бы вообще даже *начаться* человеческое познание. Ноумены, к которым относятся бог, бессмертная душа и т. п., — это мысленные сущности, понятия, которые созданы рассудком (*Verstandeswesen*) и *никакого отношения* к чувственности и опыту, а следовательно, к *познанию и знанию* не имеют⁵.

Дуализм Канта выражен не только в разделении предметов на явления и вещи в себе, феномены и ноумены, но и в различении вещей в себе, действующих на чувственность, и ноуменов — чистых созданий рассудка.

Действительно, Кант пишет: «Когда мы те или иные предметы называем чувственно воспринимаемыми объектами (*Sinnwesen, Phaenomena*), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии (чувственно воспринимаемого объекта) заключается то, что мы как бы противопоставляем этим *чувственно воспринимаемым* объектам или же самые объекты с их свойствами самими по себе, или же другие возможные вещи, которые *вовсе не объекты* (курсив мой.— *В. Ш.*) наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (*Verstandeswesen, Noumena*)» (3, 307).

Материалистически-сенсуалистическая сторона учения Канта о чувственности выражается также и в его отношении к так называемой интеллектуальной интуиции (мысленному созерцанию), которую рационализм сделал одним из главных источников достоверного знания и даже критерием истины. Согласно Канту, существует два источника, две основных способности знания: чувственность и рассудок, и основная способность, связывающая эти две — способность воображения. (Воображение не представляет собой, по Канту, самостоятельного источника знаний, его функция состоит только в связывании чувственности и рассудка). Воспринимать же воздействия вещей извне, созерцать их (*anschauen*) может чувственность и только чувственность. Кант неоднократно повторяет, что созерцать — это дело чувственности, а дело рассудка — мыслить по поводу созерцания. Интеллектуальное же или внечувственное созерцание (интуиция), т. е. *непосредственное видение* рассудком потусторонних сущностей, будь то вещь в себе или ноумены — просто невозможно. Ибо аффицировать вещи в себе могут только чувственность, а ноумены — это продукты рассудка (*Verstandwissen*).

Поэтому Кант заключает, что интеллектуальное созерцание безусловно лежит вне нашей познавательной способности (см. 3, 309). Отрицание возможности *интеллектуального* созерцания тесно связано у Канта с доказательством того, что ноуме-

ны, в отличие от вещей в себе,— это только порождение рассудка.

Жесткое (метафизическое) противопоставление единичного и общего, случайного и необходимого, формы и содержания, сущности и явления, характерное для тогдашней философии, помешало Канту сделать вывод, что не только часть, но и все человеческое знание происходит в *конечном счете* из одного источника, из опыта.

Попытка ограничить активность объекта в основном лишь сферой мышления, свести эту активность к самодеятельности рассудка, соединяющего многообразие представлений в единстве апперцепции, и объяснить единство мира из единства сознания — принадлежит, как выяснила критика Канта «слева», к числу величайших иллюзий. Впрочем, и сам автор идеи чувствовал это, хотя и оставался ей верен: «Мысль, что природа должна сообразоваться с нашим субъективным основанием апперцепции и даже зависеть от него в отношении своей закономерности, кажется странной и нелепой» (3, 710)⁶.

Хотя эта мысль действительно является «странной и нелепой», однако в ней все же можно усмотреть и рациональное зерно, состоящее в идее активности субъекта как на уровне чувственного познания, так, в особенности, на уровне мышления, способного формулировать законы, выдвигать гипотезы, доказывать теоремы и т. п. Кант лишь абсолютизировал и довел до абсурда эту мысль о субъективности формы отражения и об активности субъекта в познании.

Но как бы там ни было, одной из особенностей кантовской теории познания является признание двух источников знания — чувственности и рассудка, которые он сначала разъединил, но без соединения которых невозможно познание. Отсюда вытекала задача объяснить «механизм» этого соединения рассудка и чувственности, понятий и созерцаний, логической формы и чувственного содержания. Мысль о необходимости соединения рассудка и чувственности, понятий и созерцаний (наглядных представлений)⁷ проходит красной нитью через всю его теорию познания. Согласно Канту, мыслить и познавать предмет — не одно и то же: для познания необходимо иметь не только понятие, посредством которого мыслится предмет, но и созерцание, в котором предмет дан чувственности. Отсюда вытекает неизбежный вывод о необходимости для *познания* (а следовательно, для знания, включая научное знание) сохранения *наглядности*. Наглядность есть свойство знаний, происходящее из необходимости соединения понятий и созерцаний. Если для познания недостаточно одного мышления, но необходимо соединение его с чувственностью, а чувственность — это способность наглядно созерцать предметы, то наглядность есть необходимое свойство познания. Такова *логика* Канта. «Вот почему,— говорит Кант,— необходимо сделать чувственным (*sinnlich*) вся-

кое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании (*Anschauung*), так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), т. е. лишенным значения» (3, 302). Совершенно очевидно, что для Канта наполнить содержанием абстрактное понятие — значит сделать его наглядным, т. е. указать на тот элемент чувственности, который и обеспечивает эту наглядность. Ибо «наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержать в себе лишь *способ, каким предметы действуют на нас*» (курсив мой.— *B. W.*) (3, 155).

Таким образом, признание наглядности обязательным, необходимым свойством всякого познания было следствием учения о чувственности как необходимом источнике познания и связано с материалистическим элементом кантовской гносеологии. Кант фактически обосновывал *принцип наглядности*, и этот принцип был связан с тем, что он признавал источником нашего знания опыт, ощущения, сохраняя в своей философии черты материалистического сенсуализма.

Следует отметить, однако, что непоследовательность материализма Канта выражается не только в учении о непознаваемости вещей в себе, и не только в априоризме в отношении категорий рассудка, но в априоризме в отношении форм чувственности. Если, с одной стороны, чувственность снабжает нас созерцанием и наглядными представлениями потому, что на нее действуют вещи в себе, то, с другой стороны, в противоречии с этим исходным сенсуалистическим тезисом формулируется положение о существовании чистых представлений, в которых нет ничего принадлежащего ощущению. Это так называемое чистое созерцание (*reine Anschauung*), которое, по мнению Канта, тоже обладает наглядностью, но в качестве чистой формы является априорным. К числу этих чистых форм чувственного созерцания, определяющих априорный характер математического знания, относятся пространство и время. Но если, с одной стороны, наглядность как свойство чувственности Кант связывал с непосредственной данностью предмета чувственности, с воздействием на нее вещей в себе, то здесь, в учении о *чистых формах* созерцания, наглядность постулируется как некое априорное свойство этой способности познания.

Таким образом, дуализм Канта проявляется также и в трактовке самой наглядности. С одной стороны, материалистически звучит его требование делать всякое понятие чувственным, связывать его с предметами опыта, снабжать его наглядными коррелятами потому, что иначе понятия были бы пустыми и бессодержательными. Но, с другой стороны, оказывается, что чувственность может быть чистой и снабжать нас наглядными формами еще до опыта, как условие возможности самого опыта. Учение о чистых формах созерцания является своеобразным

рецидивом идеалистического аспекта сенсуализма Локка — его учения о внутреннем опыте.

Несмотря на явно идеалистический характер учения о пространстве и времени как априорных формах созерцания, заслуживает внимания мысль Канта о том, что наглядность в познании связана с пространственно-временными структурами.

Действительно, когда мы хотим сделать какую-нибудь идею или понятие наглядными, мы создаем некоторый чувственный образ (модельное представление, например), это во-первых, а во-вторых, строим его в некотором либо воображаемом пространстве, либо в *реальном* двухмерном или трехмерном пространстве. Даже тогда, когда мы хотим сделать наглядным временной процесс, движение, т. е. изменение во времени, мы также обращаемся к пространству, но отождествляем последовательность моментов с рядоположностью точек (например, положение стрелок на циферблате часов или временная координата в графическом изображении движения).

Кант уловил связь наглядности с пространственными структурами, но, объясняя эту связь, перевернул все с ног на голову. Вопреки Канту, чувственные образы восприятия или представления характеризуются наглядностью не потому, что ощущения «вливаются» в готовые, чистые априорные формы созерцания — пространство и время, а наоборот, наши чувственные образы обладают пространственно-временными характеристиками и являются для нас наглядными потому, что они непосредственно отражают объективные пространственно-временные формы, в которых существуют и которыми обладают материальные объекты.

Современная психология, опираясь на материалистическую теорию отражения, показала, что пространственно-временные характеристики сенсорно-перцептивных образов и, в частности, такие, как пространственная локализация (внешняя, дистантная проекция) и длительность ощущений, являются отражением коренных свойств движения материи.

«...Теоретически есть все основания ожидать, что исходной характеристикой пространственно-временной структуры ощущения, детерминирующей в качестве своих производных собственно пространственные и собственно временные ее компоненты, должно быть отражение движения как единого *пространственно-временного* свойства объектов, отображаемых в ощущении»⁸. Экспериментальная психология, опирающаяся на всю совокупность современных представлений о «механизме» отражения внешних воздействий в чувственных образах подтвердила это теоретическое предположение и показала, что в ощущениях и, тем более, в восприятиях адекватно отражаются различные проявления трехмерного пространства (например, рельеф, объемность, геометрическая форма и т. п.) и одномерного течения времени, как необходимых атрибутов движущихся объектов⁹.

Пространственно-временные параметры чувственного образа, в которых выражается его наглядность, утрачивают свой необъяснимый характер, будучи истолкованы как *отраженная* пространственно-временная структура объективного мира. Этими открытиями были окончательно подрезаны гносеологические корни кантовского априоризма в отношении пространства и времени как форм чувственности.

* * *

Кант, однако, не ограничился одним только провозглашением требования соединить рассудок с чувственностью, делать наглядными абстрактные понятия. Он попытался найти *способ* соединения этих двух способностей, качественные различия и гносеологическая неоднородность которых ему представлялись совершенно очевидными. Кант следующим образом формулирует свою проблему: «Но чистые рассудочные понятия совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. *применение* категорий к явлениям; ведь никто не станет утверждать, будто категории, например, причинность, могут быть созерцаемы также посредством чувств и содержатся в явлении» (3, 220—221).

Эта проблема является действительно трудной, почти неразрешимой для недиалектического мышления, о чем свидетельствуют споры между эмпиризмом и априоризмом. Для Канта трудность в решении этой проблемы усугублялась его исходным убеждением в принципиальной разорванности мышления (рассудка) и чувственности как двух обособленных в своем генезисе стволов человеческого познания. И раз эти два ствола в своих «корнях», в своем происхождении не связаны друг с другом, не выросли из некоторого единого источника, оставалось одно — найти связь между ними в «ветвях», перебросить *мост* между этими двумя источниками знания.

Еще раньше, разъясняя отношение рассудка к предметам и возможность их априорного познания, Кант рассматривал *воображение* как тот мост, который связывает рассудок, определяемый как самостоятельность познания, способность мыслить, образовывать понятия и суждения и источник правил — законов природы, с чувственностью, которая характеризуется как восприимчивость к внешним воздействиям и простое многообразие. Чистое воображение — «Это основная способность человеческой души, лежащая в основании всех априорных знаний», так что именно она осуществляет прямой синтез схватывания, воспроизведения и узнавания. Осуществляя этот синтез многообразия, воображение играет важную роль в генезисе опыта. «Два край-

них конца, а именно чувственность и рассудок, должны необходимо связываться посредством трансцендентальной функции силы воображения, ибо иначе они, хотя и давали бы явления, но не давали бы предметов эмпирического познания и вместе с тем — опыта»¹⁰.

И если воображение как способность есть промежуточное звено между рассудком и чувственностью, то продукт этой способности — *схема* — оказывается промежуточным звеном между абстрактным понятием (категорией рассудка) и созерцанием как производных соответственно рассудка и чувственности. Таков ход мысли Канта. «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным. Именно такова трансцендентальная схема» (3, 221). Схема, таким образом, выступает, по замыслу Канта, по крайней мере, как некое единство противоположностей — как единство мышления и чувственности (рационального и чувственного). Благодаря этому единству она позволяет подвести созерцания с их чувственной наглядностью под чистые понятия (категории), которые *сами по себе* абсолютно ненаглядны. В схеме соединяются черты понятия и созерцания, она есть единство мысли и чувства, ненаглядности и наглядности, общего и единичного. Поэтому, говорит Кант, ее нельзя отождествлять с простым чувственным образом единичного предмета. Схема всегда — продукт воображения. «Но так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа» (3, 222). Единичное созерцание (восприятие) всегда дает нам конкретный предмет и образ (Bild) этого предмета. Пять точек в пространстве (.) — это образ числа пять. Треугольный предмет — это образ треугольника. Конкретные предметы и их образы всегда составляют лишь часть объема соответствующих понятий. Схема же, по Канту, является не образом, а некоей абстрактной и общей структурой (Gestalt), которая, с одной стороны, наглядна, а с другой, ненаглядна, так как построена по правилу определения нашего созерцания,сообразно некоторому общему понятию. «Понятие собаки, — разъясняет Кант, — означает правило, по которому моя сила воображения может нарисовать гештальт четвероногого животного вообще, не ограничиваясь каким-либо единственным частным гештальтом, который дает мне опыт, или каждым возможным образом, который я могу себе представить *in concreto*»¹¹.

Мысль Канта о том, что в познании существуют подобные «мысленно-чувственные структуры», сочетающие в себе черты

общего и единичного, ненаглядного и наглядного, рационального и чувственного, заслуживает самого пристального внимания. Не менее интересна и важна его мысль о роли воображения, ибо без анализа этой познавательной способности нельзя вообще понять творческого, активного характера человеческого познания.

Нельзя не заметить связи с этой мыслью современных представлений научной методологии о роли мысленных моделей как промежуточных звеньев между абстрактными теориями и конкретными предметами, явлениями и процессами, данными в ощущениях и восприятиях.

Таким образом, сама идея найти промежуточное звено — «посредствующее представление», связывающее мышление и чувственность, — абстрактные и лишённые наглядности понятия с чувственными наглядными образами, — была весьма плодотворной, ибо она направляла философскую мысль на поиски действительной, а не вымышленной связи между этими противоположными моментами, «ступенями», характеризующими диалектический путь познания «от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике». Однако философские установки Канта, проникнутые дуализмом, состояние и уровень научных исследований и общественной практики того времени не давали возможности решения подобной задачи. Поэтому Кант должен был прийти к пессимистическому заключению, что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие примеры которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы или раскрыть» (3, 223). Кант ограничился весьма искусственным, имеющим, пожалуй, чисто словесный характер, примером связывания посредством временной схемы категорий рассудка с чувственным многообразием. Так как время, согласно Канту, с одной стороны, чувственно как форма созерцания, а с другой, интеллектуально, как априорная форма, то для каждой категории (и групп категорий) можно установить соответствующие схемы перехода к чувственному многообразию. Например, реальность есть бытие во времени, отрицание — небытие во времени, схема субстанции — постоянство во времени, схема причины — последовательность во времени и т. д. Чисто словесный характер подобных схем очевиден. Трансцендентальный схематизм, как верно заметил Т. И. Ойзерман, оказался схематизмом худшего сорта, неспособным решить проблему единства чувственного и рационального, эмпирического и теоретического, общего и единичного, но несомненной заслугой Канта была постановка проблемы и даже сама попытка как-то ее решить, хотя и негодными средствами.

Обращение к теории познания Канта, анализ основных идей «Критики чистого разума» позволяют лучше разобраться и глубже понять философский смысл современных дискуссий во-

круг проблемы наглядности. Анализ взглядов Канта показывает, что защита наглядности в познании так или иначе связана с принципами материалистического сенсуализма, согласно которым «чувственность... должна быть основой всей науки»¹². Заслуга Канта состояла в том, что он отстаивал этот принцип и вытекающее из него требование связывать абстрактные, лишённые наглядности понятия с наглядными созерцаниями и представлениями, схемами и образами. И как бы ни была противоречивой его теория познания в целом и его концепция чувственного познания, вывод о необходимости сохранить в познании определённые формы наглядности вытекал из материалистических основ этой теории, из признания чувственности единственным источником информации о внешнем мире. Это обстоятельство укрепляет наше убеждение о том, что хотя в своем историческом развитии наглядность, присущая человеческому познанию, все больше «пропитывается» элементами ненаглядного, формами абстрактного, логико-теоретического отображения, она остается необходимой чертой человеческого познания, поскольку чувственность всегда является первой ступенью процесса познания, накопителем информации о внешнем мире, предназначенной для дальнейшей мысленной переработки. Можно сказать, что несмотря на неуклонный рост ненаглядных элементов научного знания, элемент наглядности в нем сохраняется, коль скоро сохраняется роль чувственности. И этот вывод можно сделать также из Кантовой «Критики чистого разума», ибо наглядность Кант связывал только с формами чувственности. Вопрос лишь в том, каков подлинный механизм перехода от наглядных чувственных образов к ненаглядному понятийному мышлению, как исторически менялся характер самой наглядности, какие средства выработала в своем развитии наука для «онаглядживания» абстрактных концепций. Этот вопрос Кант не ставил, более того — скептически относился к возможности когда-либо прояснить скрытое в глубине нашей души искусство связи наглядных созерцаний с ненаглядными категориями рассудка.

Однако этот скептицизм Канта оказался неоправданным. Современная психология стремится проникнуть во внутренние механизмы синтеза чувственного и рационального, выдвигая различные гипотезы, в которых мышление рассматривается в единстве с чувствами, понятийная мысль с наглядными образами. Так, например, информационный подход позволяет проложить путь к объяснению упомянутого «сокровенного искусства нашей души» как постоянный перевод информации из формы симультанно-пространственных предметных гештальтов, представленных чувственными образами разных уровней обобщенностей, в символически-знаковую форму, представленную одномерными, следующими во времени структурами речевых сигналов¹³. В современной методологии научного познания, а также в

психологии научного творчества выяснена необходимость наглядных образов, модельных представлений, воображаемых моделей и мысленных экспериментов для «онаглядживания» (*Verganschaulichung*) самых ненаглядных понятий и конструкций современного теоретического естествознания. Исследована эвристическая роль подобного рода наглядных представлений и моделей. Анализ научного творчества выдающихся ученых показывает, что наглядно-образный компонент присутствует, хотя и в различной степени, в мышлении большинства исследователей и бывает весьма плодотворным при создании высокоабстрактных теорий современной физики и математики¹⁴.

Идеи Канта о наглядности в теоретическом мышлении продолжают жить, хотя и в преобразованном и освобожденном от идеалистических заблуждений виде, в современных исследованиях мышления.

¹ Следует отметить, что здесь перевод не отличается точностью: в оригинале говорится о притязаниях спекулятивного разума на чрезмерные знания (*Überschwengliche einsichten*). — См.: *Kritik der reinen Vernunft*, В, XXX. Цитируя немецкий оригинал «Критики чистого разума», мы в дальнейшем будем, как это принято, обозначать страницы первого и второго ее издания соответственно буквами А и В, где это необходимо.

² Так, например, Ж. Маритен утверждал, что кантовская критика была «катастрофой для западной цивилизации», так как она привела к «отречению рассудка» (*abdication de l'esprit*) и закрыла ему путь духовного бытия. Отсюда, по его мнению, берет начало позитивистский сциентизм. (См.: *Maritain J. Reflexions sur l'intelligence*. Paris, 1931, p. 36—37.)

³ См.: Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм*. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, В, 1.

⁵ См.: Ойзерман Т. И. *Учение Канта «о вещах в себе» и о ноуменах*. — *Вопросы философии*, 1974, № 4.

Примечательно, что эту антитеологическую направленность «Критики чистого разума» Г. Гейне охарактеризовал в следующих словах: «Бог, по Канту, есть ноумен. Согласно его аргументации трансцендентальное идеальное существо, которое мы до сих пор называли богом, есть не что иное, как простое измышление. Более того: Кант показывает, почему мы ничего об этом ноумене, боге, знать не можем и почему даже в будущем никакое доказательство его бытия невозможно». (См.: Гейне Г. *Собр. соч.* Т. 6. М., 1958, с. 102).

⁶ В оригинале Кант выражается сильнее: «...lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich» (А, 114), ср.: А, 127.

⁷ Употребленный Кантом термин «*Anschauung*» по-разному переводится на русский язык: «воззрение», «созерцание», «интуиция». Н. О. Лосский переводит этот термин как «наглядное представление», подчеркивая этим момент наглядности. Однако для «представления» в немецком языке имеется слово «*Vorstellung*», которое обозначает нечто отличное от непосредственного восприятия предмета. Поэтому перевод *Anschauung* как «созерцания» (как это делается в новом переводе «Критики чистого разума») в этом отношении более адекватен, хотя в нем утрачивается важная особенность чувственного познания — его наглядность. В немецком же языке «наглядность» (*Anschaulichkeit*) и «созерцание» (*Anschauung*) — слова одного и того же корня. Но созерцание не тождественно наглядному представлению, ибо, согласно Канту, в созерцании предмет присутствует, в отличие от воображения, которое есть «способность представлять предмет также и без присутствия в созерцании» (3, 204).

⁸ Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 1. Л., 1974, с. 144.

⁹ См.: Веккер Л. М. Указ. соч., гл. 4—5.

¹⁰ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. A, 124 (перевод мой. — В. Ш.).

¹¹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. B, 180 (ср.: 3, 223).

¹² Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 124.

¹³ См. например: Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 2. Л., 1976, гл. 3; ср.: Прибрам К. Языки мозга. М., 1975 и др.

¹⁴ См.: Бранский В. П. Философское значение проблемы наглядности в современной физике. Л., 1962; Зуев К. А. Значение наглядных представлений в становлении физических теорий. — Философские науки, 1971, № 2; Славин А. В. Наглядный образ в структуре познания. М., 1971; Его же. Проблема возникновения нового знания. М., 1976 и др.

Шт. ДИТЦШ (St. DITZSCH)

КАНТОВСКИЙ ПАРАДОКС ЯКОБИ

«Если бы Кант был прав, мы были бы неправы, но так как это невозможно, ибо нас много и мы такие умные, образованные и принципиальные, то совершенно очевидно, что неправ Кант, что и требовалось доказать».

(Г. К. Лихтенберг Г. А. Бюргеру, 1787)

Фридрих Генрих Якоби — пожалуй, один из наиболее влиятельных критиков немецкой культуры революционной эпохи. Якоби всегда отличался умением находить точные формулировки, и для нас по сей день остаются важными его гениальные ...ошибочные суждения.

Напоминаем: высказав свое меткое, теоретически, впрочем, незначительное и идеологически компрометирующее мнение о Лессинге, он развязал так называемый спор о пантеизме в середине 80-х годов XVIII века. В конце века он сделал общим достоянием обвинение в нигилизме по адресу популярной в то время школы трансцендентальной философии (в открытом письме к Фихте в 1799 году) — это понятие изобрел не Якоби, ранее его уже использовал Оберайт, однако Якоби придает ему его интеллектуально-практическую направленность. Наконец, между 1803 и 1810 гг. Якоби и его единомышленники атакуют мнимо очевидные атеистические последствия новой натурфилософии, пока Шеллинг в 1812 году не одержал над ними свою известную пиррову победу.

Но наибольшее впечатление производит его точно сформулированный парадокс о Канте — я считаю это самым острым, что было сказано когда-либо немцами по поводу кантовской философии. В 1787 году Якоби опубликовал книгу «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм». В приложении к этой книге («О трансцендентальном идеализме», с. 209—230) он пишет о «Критике чистого разума» Канта. С обычной своей уверенно-