

Априоризм как философия субъекта

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт
им. М. А. Бонч-Бруевича)

Исторические изыскания о том, в каком смысле употребляли термин «*a priori*» схоласты или Лейбниц, в каком смысле говорили о «трансцендентальном» Оккам или Фома Аквинский, мало помогают в разыскании рационального «зерна» кантовского априоризма. Г. Мартин, например, направляет исследование по ложному пути, пытаясь найти ключ к кантовской философии не столько в настоящем, сколько в прошлом. Он уверяет, что, подобно тому, как у схоластов «трансцендентальным» называлось рассмотрение всякой вещи под углом зрения всеобщих определений бытия — *unum* (единое), *bonum* (благое), *verum* (истинное), определений, «трансцендирующих» все конечное и конкретное, так и у Канта «трансцендентальная идеальность» означает отнесение в определенный разряд бытия¹. Кант вкладывает в традиционные термины новое содержание. Не следует искать смысл «априорного» и в противопоставлении его опытному. Если бы существо трансцендентализма состояло в отставании существования независимого от опыта знания о предметах, то кантианство было бы всего лишь «старым хламом»².

Кантовская философия — это критика рационализма и априоризма, основной недостаток которых Кант усматривал в том, что они в принципе не могут объяснить соответствия априорного знания предметам, не прибегая к помощи мистической «предустановленной гармонии», т. е. к богу. Однако бога, согласно Канту, «следует представлять не как субстанцию вне меня, но как высший моральный принцип во мне...»³, поэтому ему предстояло найти иное обоснование соответствия мышления и бытия. В нашей литературе уже указывалось на значение письма Канта Марку Герцу (1772), однако недостаточно внимания, по-видимому, обращалось на то, что в этом письме Кант указывает в качестве основной теоретической проблемы, из которой выросла его «трансцендентальная» концепция, основной вопрос философии. Существо проблемы ведь состоит не в том, как возможны «синтетические суждения *a priori*». Нельзя за логической формой изложения просматривать его философское содержание. «Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (2, 430). Действие предмета на органы чувств — вполне приемлемое для Канта основание отношения чувственного восприятия к объекту. Но как быть с теми представлениями, которые, вне всякого сомнения, производятся активной, самопроизвольной деятельностью нашего сознания, как «возможно относящиеся к предмету представление без воздей-

ствия этого предмета?»; «если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда происходит соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождаемыми ведь этой деятельностью?..» (2, 431)⁴. Именно эту проблему имеет в виду Кант, ссылаясь в «Критике чистого разума» на априорность математики. Математик строит свои символические воздушные замки в «чистом созерцании», не оглядываясь на «грубую материю», однако именно эта материя в конечном итоге описывается при помощи математики в точном естествознании. Так «почему... вещи должны необходимо соответствовать тому образу, который мы себе составляем о них спонтанно и заранее» (4(1), 287)?

Решение напрашивается само собой. Хотя вещи существуют сами по себе и воздействуют на нашу чувственность, хотя познание вынуждено соотноситься с ними, однако и предмет, в свою очередь, должен соотноситься с мышлением, со способностями субъекта. Не все содержание человеческого знания и поведения идет от объекта, если человек является субъектом. Критики Канта мало вдумывались в понятие субъекта в его наиболее общем философском смысле, а ведь именно здесь надо искать ключ и к истокам кантовского априоризма, и к истокам диалектики в немецком идеализме. Мы встречаем в философии Канта не отдельные «догадки» об «активности познания», а гениально разработанное понятие субъекта, принцип спонтанной активности субъекта, проведенный с замечательной последовательностью сквозь всю систему философии. Знаменитое изречение Гегеля: «все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»⁵, — можно рассматривать как плагиат у Канта с той, правда, оговоркой, что Кант не субстанцию превратил в субъект, а, скорее, субъект впервые в истории философии рассматривал как субстанцию. Кант поднял понятие субъекта на уровень философской категории, равноправной с понятием объекта, и бесстрашно сделал отсюда все выводы. Решающее влияние Канта на последующее развитие немецкого идеализма и идеалистической диалектики было обусловлено не антиномиями и даже не тем, что он превратил метафизику в логику (трансцендентальную), но прежде всего тем, что он ввел в эту логику понятие субъекта⁶, сделав ее наукой о формах деятельности субъекта. Только благодаря этому логика стала диалектической. Аналогично этому и принципиальную новизну кантовского учения об априорном следует усматривать не столько в его распространении на чувственность или ограничении одной лишь формой знания, сколько в коренном переосмыслении самого понятия априорного как того, что имеет своим источником активность субъекта, его свободную, необходимую, законосообразную деятельность.

Вопрос о существовании априорного знания для Канта тож-

дествен с вопросом о существовании разума или свободы человека. Не все поведение человека обусловлено «аффицированием» извне, иначе человек не может быть личностью, не имеет права называться разумным существом и не может создать никакой науки. «Вопрос о том, возможна ли свобода, равнозначен, пожалуй, вопросу о том, есть ли истинная личность...»⁷ Согласно Канту, философ должен прежде всего усвоить себе масштаб человеческого достоинства, или, другими словами, признать человека истинным субъектом, — только тогда он получит правильную точку зрения на все философские проблемы. В морали, в сознании «нравственного закона во мне» открывается человеку его свобода, его способность к самодетерминации. Несомненно, что в сфере этических размышлений Канта сформировалось понятие об «автономии» и «самозаконодательстве» разума, которое тесно связано с идеей об «автономии» человеческого рода, который должен самостоятельно, без помощи «всемогущего», создать свою собственную историю, сотворить все «доброе» посредством свободы⁸. Но какие выводы следуют для гносеологии из того, что «человеку присуща способность самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений» (3, 479), что «субъект определяет себя сам»⁹, что человек есть «субстанция, которая, ничем не определяемая извне, производит то, чего раньше не было»?¹⁰ Нравственное самоопределение человека было лишь конкретным материалом, в котором Кант увидел фундаментальность, всеобщность проблемы целеполагающей деятельности как таковой. Социальные детерминанты вместе с традицией обусловили сведение «практического» к «моральному», но именно вследствие этого аналитика нравственности в отношении к научному познанию — это рассмотрение познания вообще под углом зрения целеполагающей деятельности. Исследуя связь познания со свободой, «сущего» с «должным», Кант обсуждает тем самым значение признания способности человека к целеполагающей, творческой деятельности для теории научного познания. «Примат практического» заставляет Канта выявить возможность целенаправленного познания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что категорический императив с точки зрения его формы «вполне может рассматриваться в качестве своеобразного методологического предписания, регулятивного закона для проектирующей и целеполагающей познавательной деятельности, которая «детерминирована» идеальным образом будущего, «должного»¹¹. Трансцендентальная идея свободы, которую Кант вводит в разделе о диалектике чистого разума, имплицитно уже присутствует в аналитике рассудка под видом спонтанности мышления.

Когда Кант говорит о своем намерении «выравнивать и укреплять почву для... величественного здания нравственности» (3, 353), о своем желании «ограничить знание, чтобы получить

место для веры» (3, 95), мы не должны целиком «верить ему на слово», но должны посмотреть, какую действительную проблему он решает. Ведь в той «свободе», о которой он говорит, нет ничего специфически морального. Поэтому вместо слова «вера» недостаточно поставить даже слово «нравственность». Кант имеет в виду «причинность разума», способность человека действовать согласно понятию, способность человека быть действующей причиной явлений чувственно воспринимаемого, физического мира: «Разум... не уступает эмпирически данному основанию и не следует порядку вещей..., а совершенно спонтанно создает себе собственный порядок, исходя из идей, приспособляя к ним эмпирические условия...» (3, 488).

Свобода, по Канту,— атрибут человека, основное и неотъемлемое определение его бытия как разумного существа. Всякое внешнее воздействие, всякое восприятие внешних вещей опосредовано формами активной деятельности человека, его свободой. Стало быть, «разум» присутствует некоторым образом во всем, что доходит до нашего сознания в форме внешнего мира. В этом, по нашему убеждению, наиболее глубокий «корень» учения Канта об абсолютной априорности. «Причинность разума» — это способность человека к целеполагающей деятельности. Целеполагание предполагает способность иметь в сознании мысль, идею, план, представление до того, как им будет дан соответствующий предмет в созерцании. Поэтому практическая свобода предполагает спонтанность мышления. Во весь рост встает перед Кантом проблема создания теории мышления как спонтанного творчества в его отношении к вещам самим по себе и их собственной закономерности. Здесь следует искать источник априоризма, а не в абсолютизации механики Ньютона и геометрии Евклида. Один и тот же разум обнаруживает себя в повседневной деятельности человека, в том, как он двигается, смотрит, слушает, в труде рабочего, в математических выкладках, в движениях кисти художника, пальцев музыканта, в нравственных исканиях. Все это — формы культуры, созидание того, что не существует в природе «само по себе», что возможно не только благодаря природе, но и «благодаря свободе». Активность субъекта пронизывает собою все, без исключения, что дается нам во внешнем и внутреннем мире, и в этом отношении она субстанциальна. Даже ощущение производится, собственно, не объектом, а субъектом, ведь аналогичное воздействие на любой другой объект не вызывает в объекте ощущения. Оно создается лишь в субъекте и внутренней деятельностью субъекта: не может ведь внешний предмет «переселиться» в нашу «душу». Именно поэтому Кант, вероятно, употребляет термин «аффицирование». Старонемецкое *afficieren* употреблялось в значении современного глагола *reizen*, что переводится как «раздражать», «возбуждать». Объект не создает ощущения, он лишь возбуждает собственную деятельность субъекта, который и создает

ощущение. В еще большей мере это справедливо относительно мышления, которое вообще непосредственной связи с объектом не имеет и ни к какому персонально внешнему предмету не относится — оно дискурсивно. Еще в ранней работе (1763) Кант писал: «Есть нечто очень верное в мысли г-на фон Лейбница: силой своего представления душа охватывает всю Вселенную... В самом деле, все виды понятий должны покоиться только на внутренней деятельности нашего духа, как на своем основании. Вещи внешнего мира могут, конечно, содержать в себе условия, при которых они так или иначе обнаруживаются, но вещи не заключают в себе той силы, которая действительно порождает понятия...» (2, 118) (Курсив наш. — С. Ч.). Кант прав, для того чтобы создать понятие, действительно нужна «сила» качественно иного рода, нежели сила гравитационная или электромагнитная. Это «сила» человека, которую Кант называет «силой суждения» (*das Vermögen zu witheilen*) или мыслительной способностью, рассудком, который человек ощущает в себе как способность к спонтанной деятельности, самопроизвольности, как «я» — свободную творческую способность, «душевную силу».

Источник кантовского априоризма хорошо виден в его учении о «внутреннем чувстве». Это фундаментальное понятие кантовской философии, перед которым не раз оставалось бессильным исследовательское рвение. Не раз комментаторы, так и не найдя дна в пучине кантовского «самосознания», обходили проблему внутреннего чувства или объявляли ее «инородным телом» в составе критицизма¹². А между тем учение о внутреннем чувстве приводит к сокровеннейшим глубинам и предпосылкам трансцендентализма.

Многообразное содержание чувственного восприятия, согласно Канту, может быть порождено только внешним воздействием на «душу». Но как совместить это многообразие со спонтанностью мышления? Кант приходит к выводу, что рассудок должен участвовать в самом процессе порождения чувственного восприятия, иначе разрыв мышления и бытия (при допущении субъекта) становится непреодолимым. До § 24 «Критики чистого разума» Кант рассуждает так, будто многообразное просто «дано», а рассудок, как спонтанность, связывает «данное». Однако в названном параграфе выясняется, что рассудок «может определять внутреннее чувство» (3, 204), а трансцендентальный синтез воображения есть «действие (*Wirkung*) рассудка на чувственность» (3, 205). Кантовский текст не оставляет сомнений в том, какое действие имеется в виду. Речь идет об «аффицировании внутреннего чувства» (3, 206), о воздействии активного «я» на пассивное «я», о созерцании человеком результата своего активного воздействия на собственную чувственность. Кант развивает теорию двойного аффицирования субъекта: воздействием вещей самих по себе и самоаффицированием, самовозбужде-

нием познавательных способностей, в результате чего «душа» способна к самосозерцанию во внутреннем чувстве. «Опыт Д Е-Л А Е Т С Я,— подчеркивает Кант,— субъект аффицирует себя сам и извлекает при помощи физики из агрегата восприятий, с целью опыта, не более и не менее, чем он сам вносит»¹³.

Уже во времена Канта читатели жаловались на непостижимость «действия» рассудка на чувственность, увязая в абстракциях и не осознавая простых фактов собственной повседневной деятельности. Кант отвечал, что элементарный акт в н и м а н и я обнаруживает способность рассудка контролировать и направлять чувственное восприятие. Мыслящее существо движется в мире «по форме понятия», и по этой форме складывается восприятие внешнего мира. Когда школьник усердно выписывает первые буквы и геометрические фигуры, его родители видят лишь неумелое движение руки в качестве их причины. Философ Кант усмотрел здесь действие невидимой «трансцендентальной руки», реализующейся в бесчисленных движениях эмпирических рук. Мышление, как спонтанное творчество, может быть связано с внешним предметом лишь в том случае, если оно может воздействовать на этот предмет, участвовать в процессе активного действия по построению этого предмета, лишь в том случае, если возможно свободное действие среди предметов по свободной созданной «форме понятия». Понятие, как только лишь логическая форма, может стать реальным понятием, имеющим соответствующий ему предмет, лишь в том случае, если оно может быть описано в чувственном созерцании в процессе предметной деятельности субъекта. Понятие должно давать метод, способ, схему конструирования чувственного образа, стало быть — формы чувственно воспринимаемого предмета. Понятие выступает «формой» внешнего предмета не в смысле фигуры, а в более общем смысле того единства, которое делает многообразие имеющим «смысл». Лишь благодаря понятию, согласно Канту, последовательное движение руки создает связанное целое — текст, формулу, фигуру, рисунок, мелодию... Этот «смысл» и эта «форма» явно не связаны с данным конкретным ощущением, данным конкретным человеком — теорему Пифагора можно доказать на песке, на доске, на бумаге, ее доказывали и древние греки и современные школьники, она переживет все материальное, в чем мы ее «видим», что ее временно воплощает. Незримый «чистый конструктор» присутствует в движениях нашего мыслящего тела. Общезначимые формы деятельности, понятия выступают как активный формирующий принцип чувственного восприятия. Кантовский априоризм — первый опыт теоретического осмысления того предмета, который изучает теперь диалектическая логика.

У нас нет резона отдавать проблему, послужившую «корнем» кантовского априоризма, на откуп философскому идеализму. Диалектическая логика марксизма представляет собой дальней-

шее развитие трансцендентальной концепции субъективности. Идеальное — это форма деятельности или, если угодно, свойство, функция, атрибут, форма существования мыслящего тела человека. Это тело представляет собой «высший цвет» материи, ее наиболее сложный, высокоорганизованный продукт, который, следовательно, имеет такие «формы движения», которых нет ни в каком другом теле природы. Эти формы движения суть исключительно собственное достояние человеческого тела, они коренятся в «свойствах организации» субъекта познания и деятельности. Развитие цивилизации и созидание культуры предполагают не только отражение того, что существует в природе и без человека, но и создание того, чего в природе не было, стало быть, не только универсальную пластичность человеческого тела, его способность двигаться по форме любого внешнего предмета, но и его спонтанность, способность двигаться по форме понятия. Человек вовлекает в процесс собственного самодвижения низшие формы движения материи, накладывая на них свой отпечаток. Экспансию разума во Вселенную, негэнтропийный процесс, упорядочивающий, организующий, формирующий окружающую «неразумную» природу, невозможно объяснить без допущения «абсолютно априорных» элементов человеческого сознания в том смысле, что они ничего не отражают во внешнем мире, ничего не заимствуют из него, а, напротив, содержат то, чего еще нет «в созерцании», что появится в нем благодаря «каузальности разума», благодаря способности человека к самодетерминации, деятельности согласно понятию. Создать общую теорию творчества (без которой немыслима диалектическая логика), не допуская в каких бы то ни было границах спонтанной активности субъекта, нельзя. В этом, наверное, надо видеть один из главных уроков кантовского априоризма, его слов о том, что человек — «самый главный предмет в мире» (6, 351).

Конечно, Кант разработал эту идею на идеалистический манер, преувеличивая и мистифицируя автономию и активность субъекта. «Мир — совокупность объектов созерцания — существует только во мне (трансцендентальный идеализм)... Полагание чего-либо вне меня само исходит прежде всего от меня самого; я сам полагаю предметы внешнего и внутреннего чувства в формах пространства и времени»¹⁴; «то, что находится вне меня, — это продукт меня самого. Я делаю себя сам... Мы все делаем сами»¹⁵. Мы можем понять в объекте лишь то, что мы сами делаем¹⁶. Не так уж трудно, однако, увидеть в этих субъективно-идеалистических пассажах подход к теоретико-философскому осмыслению целесообразной активной деятельности как основы познания, а тем самым — к диалектической логике. Последняя позволяет понять тонкости кантовского учения, изумлявшие и заводившие в тупик немало комментаторов. Диалектический материализм ограничивает активность субъек-

та существованием вещей самих по себе и их собственных законов. Преобразование, творчество возможны лишь на основе отражения объективных законов природы. Мы не можем создать самое вещь, мы можем в известных границах изменить лишь форму связи природного вещества. По Канту, рассудок не может создать ни вещей самих по себе, ни ощущений. Он дает лишь форму связи ощущений, форму «явлений». С точки зрения диалектической логики, далее, мышление «само по себе» изучить нельзя, оно не дано непосредственно в виде объекта исследования. Мышление обнаруживается и реализует себя в природном материале — в звуках речи, знаках письменности, чертежах, поступках, предметах материальной культуры, одним словом, в продуктах человеческой деятельности. Читая эту «раскрытую книгу человеческих сущностных сил», мы изучаем мышление. Согласно Канту, как известно, априорные формы чувственности и рассудка сами по себе неуловимы, их можно лишь обособить путем философского анализа от результата уже осуществленного опыта. Исследование этой априорной составляющей реального поведения и знания, в процессе которого производится «чистое априорное знание» и производится его «дедукция», исследование это и составляет специфическую задачу и привилегию философии. Знание, полученное в результате такого исследования, Кант назвал «трансцендентальным». Кант указал, таким образом, новый предмет философии — исследование мышления (разума) путем анализа осуществленных культурных форм (опыта).

Диалектико-материалистическая трактовка идеального позволяет понять колебания Канта насчет бытийного статуса априорных форм, их актуальности или потенциальности. Ведь термин *a priori* означает «до опыта». В каком, однако, смысле «до»? Иногда толкуют это «до» в смысле логического предшествования. Однако понятие логического предшествования имеет ясное и отчетливое значение лишь по отношению к готовой системе знаний, где последующее выводится из предыдущего по принятым заранее правилам. Кант имел в виду не это. Не случайно он пишет об априорных формах чувственности и рассудка, а не только об априорном знании. И дело здесь совсем не в остатках «психологизма», за которые упрекали Канта «чистые гносеологи» и методологи Марбургской школы. Кант говорит о способностях субъекта, которые предшествуют опыту, но предшествуют не во времени и не логически. Казалось бы, иначе предшествовать никак нельзя. Но Кант упорно говорит о том, что «чистое созерцание возможно *a priori* до предмета» (3, 302), что форма чувственного созерцания «дана самостоятельно сама по себе (*ist für sich allein gegeben*)» (3, 319). Все априорные формы имеют место, находятся (*stattfinden*), даны (*sind gegeben*), лежат в душе (*liegen im Gemüt*) в готовом виде (*bereit*)! Они присущи нам (*beiwohnen uns*) до (*vor*), прежде (*ehe*), без

(ohne) всякого действительного предмета чувств. Они предшествуют (vorausgehen) самим объектам, данным в опыте. Эти формы находят в опыте лишь применение (Anwendung), получают значение, отношение к объекту. Эти априорные формы, по Канту, активно действуют. Кант любил повторять схоластическое «*forma dat esse rei*». Его излюбленный оборот речи относительно априорных условий — «*welches macht, dass...*», т. е. буквально «которое делает, что...». Напрасно Г. Коген приписывал Канту утверждение чисто потенциального бытия априорного. Но как может «априори лежать в душе» интуиция пространства или категория причинности?

Родовые формы деятельности относительно независимы от каждого отдельного человека и его индивидуального опыта — это своеобразный родовой генофонд культуры, разума, передающийся из поколения в поколение. Философские категории — наиболее глубокий инвариант духовной культуры человечества, предельное обобщение общечеловеческого опыта, краеугольные камни мышления, самый крепкий и не поддающийся течению времени «интеллигибельный каркас мира». Наиболее общие формы действительности, далее, раскрываются, обнаруживаются и познаются лишь в формах деятельности субъекта. Отсюда — иллюзия сверхиндивидуальной трансцендентальной субъективности. В то же время этот «генофонд» не существует помимо и вне деятельности отдельных людей. Без живого человеческого тела нет никакого идеального, никаких форм; формы нет без того, формой чего она является. Родовые формы интериоризируются в формы деятельности личности, в чем и состоит смысл образования и воспитания, включения индивидуального субъективного опыта в поле общезначимой культуры. Отсюда — стремление Канта связать трансцендентальную субъективность с «душой», рассматривать априорные формы как «способности души». В качестве идеального образа, далее, форма деятельности есть одновременно форма внешнего предмета, его «инобытие» в человеке. Отсюда — учение Канта об априорных формах как «условиях возможности» предметов опыта. Попытка выразить диалектику идеального, его «промежуточное бытие» между субъектом и объектом толковалась как ненужное схоластическое теоретизирование, непоследовательность. В данном случае, однако, не философ владел идеей, а идея владела философом.

Мы рассмотрели лишь некоторые аспекты кантовского априоризма, но и они, очевидно, достаточно убедительно свидетельствуют о том, что нельзя усматривать его источник в «абсолютизации» пятого постулата Евклида или второго закона Ньютона. Подобная позиция закрывает путь не только правильной интерпретации философии Канта, но и понимание генезиса и смысла диалектики в немецком идеализме, а тем самым — диалектики материалистической. Кант исходил из ложного тезиса, что источником активности является дух. Верно обрат-

ное — активность человека есть источник понятия о духе. Диалектика появилась на свет и совершенствовалась как философия субъекта, философия активности. Небывалый взлет диалектической мысли в немецком идеализме, все его достижения так или иначе связаны как со своей первопричиной с исследованием активной творческой деятельности, подчиняющейся проступающей в ней самой объективной закономерности. Идея активности субъекта как духа лежала в основе трансцендентализма Канта, получила дальнейшее, хотя и одностороннее, развитие в субъективном идеализме Фихте и объективно-идеалистической натурфилософии Шеллинга и нашла завершение в энциклопедическом синтезе абсолютного идеализма Гегеля, в его учении о саморазвитии-самопознании «субстанции-субъекта». Идеалистическая диалектика развивается как сознательная критика метафизического, созерцательного материализма. Кант указал, что хотя познание невозможно без объекта, но оно невозможно и без субъекта. Стало быть, деятельность субъекта не менее важна, чем существование объекта. Поэтому саму эту деятельность следует сделать первостепенным объектом исследования. Материалистическому принципу отражения и детерминации субъекта объектом Кант сознательно противопоставил принцип самодетерминации субъекта, духовной активности, созидания предмета опыта в процессе активно-творческой работы сознания. Точкой роста диалектической мысли было именно это кантовское сопряжение в едином акте познания двух противоположных, несводимых друг к другу начал: столкновение внешнего воздействия на субъект с его спонтанностью высекает искру познания. Соответственно этому принципу место материи или бога в качестве всеобщей субстанции или субстанции всеобщего в системе Канта заступает интеллектуальная деятельность человека, а высшим основоположением философии становится единство сознания, самотождественность субъекта. Решающее значение для судеб немецкого идеализма имела, очевидно, идея высшего принципа философии как тождества сознания в единстве его различных функций спонтанной духовной активности, первоначально бессознательно «опредмечивающей» себя в бесконечно разнообразном материале ощущений и познаваемой лишь постфактум в трансцендентальной рефлексии философствующего субъекта.

К дальнейшему развитию идеалистической диалектики вело преодоление «натуралистического» описания способностей субъекта как данных, разрозненных, рядоположенных. Сам субъект должен быть продуктом собственной деятельности, процесса саморазвития, внутри и посредством которого должно быть «положено» все многообразие материального и духовного мира — вот основная идея послекантовского диалектического идеализма, впервые высказанная Фихте и всесторонне разработанная Гегелем. Становление субъекта, по Фихте, происходит лишь в от-

ношении к объекту, но так, что объект «полагается» самим субъектом. Субъект может познать объект лишь в том случае, если оба они «едино суть», т. е. объект есть «иноебытие» субъекта, а в процессе познания субъект «входит» в объект, становится для себя объектом, «опредмечивается», а затем вновь «распредмечивается» в самосознании, преодолевая шаг за шагом кажущуюся чуждость и внешность мира в творческом процессе практической реализации и теоретического осознания собственной свободы, бесконечного продвижения субъекта к тождеству с собой. У Гегеля, наконец, сам бог становится философствующим субъектом, ибо как ни «абсолютен» гегелевский субъект, он остается субъектом. На кантовское понятие субъекта опирается основоположное для гегелевской системы представление о «живой субстанции». Один и тот же самоидентифицирующийся «в себе» субъект «положил себя» в предмете как его скрытый смысл и мыслит в мозгу философа. Поэтому истинное содержание вещей и истинное содержание мышления — это одно и то же содержание. «Понятие» имманентно и познающему субъекту, и познаваемому объекту. Поэтому не философия стремится познать сущее, а, напротив, по меткому замечанию Вл. Соловьева, само сущее стремится стать философией. Поэтому философия не нуждается в посторонней помощи для познания истины: философское мышление свободно, в процессе самодвижения мыслей порождает свое содержание. Метод построения системы — диалектическое саморазличение, самополагание, самоотрицание, самоопосредование мышления; оно же есть и предмет философии, и ее содержание, и само абсолютное. Философу надо отдаться свободному течению мыслей — и в бесстрастной тишине «чистого» познания заговорит вечный голос «логоса», кристаллизуя свои вечные формы в движении пера...

Заслуживает самого серьезного и обстоятельного исследования в этой связи проблема отношения двух идей: активности субъекта и противоречия как необходимого состояния мышления и бытия. Возможно, что противоречие становится центральной проблемой диалектики лишь вместе с понятием абсолютного субъекта, поскольку лишь с допущением такового становится необходимой процедура самоопосредования с вытекающими отсюда триадическими формулами. Эта диалектика является, в сущности, не учением о развитии, а наукой о формах самоопосредования субъекта. Диалектический материализм, напротив, идет от Канта в другую сторону, не к «онтологии субъекта» и триадическим фокусам спекулятивного мышления, а к диалектике как теории человеческой, материальной, предметно-практической деятельности. Такая теория не может обойтись без философского понятия субъекта, которое пока не получило надлежащего места в нашей науке. Гениальная разработка этого понятия в системе Канта может послужить дальнейшему развитию диалектики как философии творчества, ак-

тивности, созидания и борьбе против рецидивов ее схоластиче-ско-натурфилософской интерпретации.

- ¹ Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. 4-е Aufl. Berlin, 1969, S. 43—44.
- ² Ленин В. И. Философские тетради//Полн. собр. соч. Т. 29. С. 72.
- ³ Kants gesammelte Schriften (KGS). В. 21. S. 144—145.
- ⁴ См. также: KGS. В. 17. S. 564. Reflexion 4473.
- ⁵ Гегель Г. Сочинения: В 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 9.
- ⁶ См.: Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецком идеализме// Избр. филос. труды. Тбилиси, 1981. Т. 1. С. 59.
- ⁷ KGS. В. 17. S. 464—465. Reflexion 4225.
- ⁸ KGS. В. 15/2. S. 784. Reflexion 1499.
- ⁹ KGS. В. 22. S. 53.
- ¹⁰ KGS. В. 17. S. 314. Reflexion 3857.
- ¹¹ См.: Жучков В. А. Гносеологическая сущность кантовского учения о свободе//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1977. Вып. 2. С. 52.
- ¹² См.: Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. В. 2. Stuttgart etc., Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892. S. 125—129.
- ¹³ KGS. В. 22. S. 366.
- ¹⁴ KGS. В. 22. S. 97.
- ¹⁵ KGS. В. 22. S. 82.
- ¹⁶ KGS. В. 21. S. 578.

Проблема познаваемости мира в условиях сильной реконструкции математических антиномий Канта

А. Н. Троепольский
(Калининградский университет)

В ранее опубликованной статье «Формально-логический анализ математических антиномий Канта»¹ мы сформулировали теоретические аргументы против кантовского агностицизма исходя из его понимания бесконечного как нетождественного понятию «неконечное». Встает вопрос: можно ли найти теоретические аргументы против кантовского агностицизма при более сильной реконструкции математических антиномий Канта в сторону явной формально-логической противоречивости терминов, входящих в тезис и антитезис этих антиномий? Эта реконструкция предполагает:

- 1) понимание бесконечного как неконечного;
- 2) понимание мира как такого нечего, которое одновременно и конечно и бесконечно;
- 3) использование отношения « \Leftrightarrow » при формализации второй математической антиномии Канта.

Далее мы покажем, что такие аргументы существуют. Тем самым мы, применяя метод рассуждения по случаям, достигнем окончательного опровержения кантовского агностицизма на уровне теоретических представлений.